



THOMAS MERTON

ESCRITOS
ESENCIALES

INTRODUCCIÓN Y EDICIÓN D
FRANCISCO R. DE PASCUAL

Colección «EL POZO DE SIQUEM»

194

Thomas Merton

Escritos esenciales

Introducción y edición de
Francisco R. de Pascual

2ª edición

Editorial SAL TERRAE
Santander – 2006

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y s. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

A mi madre, en su 90 cumpleaños

–mater amantissima–

A mi comunidad de Viaceli

–mater clementissima–

A la Orden Cisterciense,
que a Thomas Merton y a mí
nos acogió y formó

–mater misericordiae–

© 2006 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
Tfno.: 942 369 198
E-mail: salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
Fernando Peón / <fpeon@ono.com>

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 978-84-293-1656-8
Depósito Legal: BI-2559-07

Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Basauri (Vizcaya)

Índice



<i>Cronología de la vida y obra de Thomas Merton</i>	11
<i>Bibliografía</i>	23
<i>Nota preliminar</i>	27
<i>Presentación</i> , por FERNANDO BELTRÁN LLAVADOR	29
<i>Introducción:</i>	
Teología prometeica: Solo y unido a todos	33
1. Entrar en el mundo es gracia	76
Los comienzos de mi vida	77
Conviene recordar	83
La vida es un don	84
Carne y espíritu	85
Pensando en ser monje cisterciense	87
¿Qué es un monje?	90
Partida y andadura	95
Las verdaderas razones	96
La vocación consumada	98
Oración	100
2. Libre por naturaleza	101
La vida de cada uno	102
No somos islas	105

La revelación de los otros	106
Perspectivas sociales de la caridad	109
Las cosas en su identidad	112
Amar lo que hay en el mundo	116
La auténtica libertad	117
Conciencia y libertad	120
¿Quién eres?	121
El yo y la visión de las cosas	122
El despertar contemplativo	124
Lo secular y lo sagrado	126
Contemplación y unidad	128
La libertad como experiencia	130
Oración	131

3. Intuiciones difíciles 133

El libro de la vida	133
¿Existe dicha en la amargura?	137
Santidad y humanismo	138
Cactus floreciendo en la noche	140
La vela nocturna	141
Grandeza y ridiculez	145
Siempre la soledad	147
Los engaños de los sentidos	150
Conciencia y conversión	153
Oración	155

4. Un submarino en el fondo del mar 156

El mundo fáustico	158
Todas las montañas esconden otra cara	160
Jonás y la ballena	163
La lluvia y el rinoceronte	168
Prometeo	172
Atlas y el Hombre Gordo	177

El mundo que fluye por mi sangre	179
Con el rostro sobre el suelo	184
Oración	185

5. Mi lugar en el mundo: soledad y compasión 187

Debo ser yo mismo sin máscaras	187
Vulnerabilidad y verdad	193
Ajustar el propio yo	196
Filosofía de la soledad	199
El hombre nuevo	207
La tarea de cada día	209
El mundo necesita compasión	211
Consejo a un joven profeta	213
Oración	215

6. De la soledad a la comunión 216

Solo y unido a todos	216
Unir todo en mí mismo	217
Escuchar a todos	219
Unidad y tiempos de cambio	225
Elegía a Ernest Hemingway	227
¿Son necesarios los monjes?	229
Monjes de Oriente y Occidente	231
La raíz de la guerra es el miedo	234
Oración	237

7. La visión unificada y la integración final 239

La casa de la gracia	239
Monje y escritor	242
El hombre en el desierto	243
Por el camino de Chuang Tzu	244
Las tres de la madrugada	247
Tres amigos	248

El poeta a su libro	250
Preocupación por la paz	250
Lo que uno ha de ser	254
El hombre unificado	257
Oración	259

Epílogo:

¿Era Merton un narcisista?	261
----------------------------------	-----

Cronología de la vida y obra de Thomas Merton



- 1915** 31 de enero: Tom nace en Prades, Francia. Sus padres son Owen Merton y Ruth Jenkins. Owen era un artista neozelandés, y Ruth una artista norteamericana.
- 1916** Los Merton se trasladan a los Estados Unidos y viven en Douglaston, Long Island, con los padres de Ruth, Samuel y Martha Jenkins.
- 1917** *Los Merton se instalan en una casa de su propiedad en el 57 de Hillside Avenue, en Flushing, Nueva York.*
- 1918** 2 de noviembre: nace John Paul, hermano de Tom.
- 1919** La abuela de Tom, Gertrude Hannah Merton, y la tía Kit visitan a los Merton en Flushing y pasan con ellos varias semanas. Tom recuerda que su abuela le enseñó el Padrenuestro.
- 1921** Ruth muere de cáncer. Tom no puede despedirse de su madre y recibe una carta de ella.
- 1922** Owen se lleva a Tom a las Bermudas.
- 1923** Tom vuelve a casa de sus abuelos en Douglaston, mientras Owen, con Evelyn y Cyril Scott, realiza un viaje a Argelia para pintar.
- 1925** Owen expone con éxito en las Leicester Galleries de Londres; vuelve a América, y el 25 de agosto, juntamente con Tom, se embarca rumbo a Francia y se instalan en el pueblecito de Saint-Antonin.

- 1926** Tom ingresa en el Instituto de Montauban, en Francia.
- 1928** Owen se lleva a Tom a Inglaterra, donde viven con la tía Maud Pearce y su marido Ben. Tom asiste a la Ripley Court School.
- 1929** Tom ingresa en la Oakham School, en las Midlands.
- 1931** Tras una prolongada enfermedad, Owen muere de un tumor cerebral. Tom, un adolescente, refleja esta experiencia en sus escritos y se siente terriblemente solo.
- 1933** 1 de febrero: habiendo finalizado con éxito sus estudios en Oakham, Tom viaja a Italia al día siguiente de cumplir dieciocho años. Regresa a América para pasar el verano, y en octubre vuelve de nuevo a Inglaterra para comenzar sus estudios universitarios en el Clare College de la Universidad de Cambridge. Ese año es desastroso para él espiritual, moral y académicamente.
- 1934** En mayo, Tom abandona Cambridge. Vuelve a Inglaterra en noviembre, con el fin de recoger los papeles necesarios para solicitar la residencia permanente en los Estados Unidos.
- 1935** Thomas Merton ingresa en la Universidad de Columbia en enero. El 31 de enero cumple 20 años. Queda profundamente impresionado por un curso sobre literatura del siglo XVIII impartido por Mark Van Doren. En el verano, Tom pasa una temporada junto a su hermano John Paul. En otoño, John Paul ingresa en Cornell, y Tom vuelve a Columbia.
- 1936** Merton se convierte en editor del anuario del Colegio y editor artístico de la revista de la Universidad: *Jester*. En octubre muere Samuel Jenkins, tras una breve enfermedad.
- 1937** Merton lee mucho y queda muy impresionado por el libro de Étienne Gilson *El espíritu de la filosofía medieval*. En agosto muere también Martha Jenkins, que se había deprimido mucho tras la muerte de su esposo.

- 1938** Merton se gradúa en Columbia y comienza a trabajar como profesor. En septiembre se dirige a la iglesia del Corpus Christi para recibir instrucción católica. El 16 de noviembre es bautizado por el padre Joseph C. Moore.
- 1939** Febrero: Merton recibe su grado de licenciatura en inglés (con una tesis sobre William Blake). Se instala en Greenwich Village, 35 Perry Street.
 – 25 de mayo: es confirmado por el obispo Stephen J. Donahue (nombre de confirmación: James).
 – Pasa el verano en Olean, New York, en la casa de montaña de Benji Marcus, cuñado de Robert Lax. Edward Rice, Lax y Merton escriben novelas.
 – Octubre: siguiendo el consejo de Dan Walsh, solicita el ingreso en los franciscanos (y se acepta su entrada para agosto de 1940).
- 1940** Merton enseña durante el semestre de primavera en la Columbia Extension School.
 – Verano: manifiesta ciertos escrúpulos sobre su pasado al superior de los franciscanos, y le sugieren que retire su solicitud de ingreso.
 – Septiembre: acepta ser profesor en el Saint Bonaventure College.
- 1941** Merton se ve profundamente conmovido tras pasar la Semana Santa en la Abadía de Gethsemani.
 – Una vez que el padre Philotheus Boebner le asegura que no hay impedimento canónico para que sea ordenado sacerdote, solicita el ingreso en Gethsemani, donde entra el 10 de diciembre.
- 1942** El 21 de febrero, Merton inicia el noviciado y recibe el nombre de religión: Hermano M. Louis.
 – John Paul Merton es bautizado en la iglesia parroquial de New Haven, Kentucky, y recibe la primera Comunión en la Abadía de Gethsemani.

- 1943** En abril muere John Paul en acción de guerra, al caer derribado su avión en el mar del Norte. En *La montaña de los siete círculos*, Tom le dedica un sentido y delicado poema.
- 1944** Merton hace su profesión de votos temporales (por tres años, según la costumbre de la Orden Cisterciense).
– Publicación: *Thirty Poems* [Treinta poemas].
- 1946** Publicaciones: *A Man in the Divided Sea; The Life and Kingdom of Jesus in Christian Souls* (traducción); *The Soul of the Apostolate* (traducción).
– Octubre: envía el manuscrito de *The Seven Storey Mountain* [La montaña de los siete círculos] a Naomi Burton, su agente literaria.
– El 29 de diciembre recibe un telegrama de Robert Giroux, editor en Harcourt, Brace: «El manuscrito ha sido aceptado. ¡Feliz año nuevo!».
- 1947** Publicación: *Figures for an Apocalypse*.
– 19 de marzo: Merton hace sus votos solemnes, profesión monástica de por vida en la Orden Cisterciense.
- 1948** Publicaciones: *The Seven Storey Mountain* [La montaña de los siete círculos]; *What Is Contemplation?* [¿Qué es la contemplación]; *Cistercian Contemplatives; The Spirit of Simplicity; Exile Ends in Glory* [El exilio y la gloria]; *Guide to Cistercian Life* [La vida cisterciense].
– 3 de agosto: muere el abad Frederic Dunne.
– 25 de agosto: Dom James Fox es elegido abad.
- 1949** Publicaciones: *Seeds of Contemplation* [Semillas de contemplación]; *Gethsemani Magnificat; The Tears of the Blind Lions; The Waters of Siloe* [Las aguas de Siloé]; *Elected Silence*.
– 25 de mayo: Merton es ordenado sacerdote.
– Noviembre: comienza sus clases para los novicios de la Abadía.

- 1950** Publicaciones: *Selected Poems* (prólogo de Robert Speaight); *What Are These Wounds?* [¿Qué llagas son éstas?].
- 1951** Publicaciones: *A Balanced Life of Prayer* [Una vida de oración equilibrada]; *The Ascent to Truth* [Ascenso a la verdad].
– Junio:
Merton es nombrado maestro de jóvenes profesos.
– 26 de junio:
se le concede la ciudadanía norteamericana.
- 1952** Merton sigue con la idea de hacerse cartujo o camaldulense, buscando una vida eremítica, de soledad completa, y renunciando a su vocación de escritor. Comienzan las dificultades sobre la censura de sus libros, especialmente con *The Sign of Jonas* [El signo de Jonás], que acaba siendo editado.
- 1953** Publicaciones: *The Sign of Jonas* [El signo de Jonás]; *Devotions in Honor of St. John of the Cross; Bread in the Wilderness* [Pan en el desierto]; *Trappist Life* [Vida contemplativa en la Trapa].
– Merton recibe permiso para vivir en una cabaña en los bosques de la Abadía. Le pone por nombre St. Anne.
- 1954** Publicación: *The Last of the Fathers* [San Bernardo, el último de los Padres].
- 1955** Publicación: *No Man Is an Island* [Los hombres no son islas].
– Merton es nombrado maestro de novicios por Dom James Fox (abad hasta 1965).
- 1956** Publicaciones: *The Living Bread* [El pan vivo]; *Praying the Psalms* [Orar los salmos]; *Silence in Heaven* [Silencio en el cielo]; *Marthe, Marie et Lazare*.
– Julio: Merton se encuentra con Gregory Zilboorg en St. John's Abbey, en Collegeville, Minnesota.

- 1957** Publicaciones: *Basic Principles of Monastic Spirituality* [Principios básicos de espiritualidad monástica]; *The Silent Life* [La vida silenciosa]; *The Strange Islands*; *The Tower of Babel*.
- 1958** Publicaciones: *Monastic Peace* [La paz monástica]; *Thoughts in Solitude* [Pensamientos en la soledad]; *Prometheus: A Meditation* [Prometeo: una meditación, en: Incursiones en lo Indecible]; *Nativity Kerygma* [El kerygma de la Navidad, en: Tiempos de celebración]; *The Unquiet Conscience*.
– 18 de marzo: experiencia «en la esquina de la calle Cuarta y Walnut».
- 1959** Publicaciones: *The Christmas Sermons of Bl. Guerric of Igny*; *The Secular Journal of Thomas Merton* [El diario secular de Thomas Merton]; *Selected Poems of Thomas Merton* (introducción de Mark Van Doren [edición ampliada, 1967]); *What Ought I to Do?* [Los Padres del desierto].
– Comienza la revisión de *What Is Contemplation?* [¿Qué es la contemplación?] y redacta una serie de capítulos bajo el título de «The Inner Experience» [La experiencia interna].
– Diciembre: Merton recibe una carta de la Congregación de Religiosos, de Roma, negándole el permiso de dejar Gethsemani y partir hacia Cuernavaca (México).
- 1960** Publicaciones: *The Solitary Life* [La vida silenciosa]; *Spiritual Direction and Meditation* [Contemplación y dirección espiritual; también: Dirección espiritual y meditación]; *Disputed Questions* [Cuestiones discutidas; o: Humanismo cristiano]; *The Wisdom of the Desert* [La sabiduría del desierto]; *God Is My Life*; *The Ox Mountain Parable of Meng Tzu*.
– Noviembre: se construye la casa de retiro que se convertirá en la ermita de Merton.
- 1961** Publicación: *The Behavior of Titans; The New Man* [El hombre nuevo].
– El capítulo «The Root of War Is Fear» [La raíz de la guerra es el miedo], de *New Seeds of Contemplation* [Nuevas semillas de contemplación], es publicado en octubre en el *Catholic Worker*, y este hecho señala la entrada de Merton en la lucha por la paz. Comienza «Cold War Letters».
- 1962** Publicaciones: *New Seeds of Contemplation* [Nuevas semillas de contemplación]; *Original Child Bomb* [Niña bomba original]; *Hagia Sophia*; *Clement of Alexandria*; *Loretto and Gethsemani*; *A Thomas Merton Reader*; *Breakthrough to Peace*; *What Think You of Carmel?*
– El abad general, Dom Gabriel Sortais, prohíbe a Merton escribir cosa alguna sobre la guerra y la paz.
- 1963** Publicaciones: *Life and Holiness* [Vida y santidad]; *Emblems of a Season of Fury*; *The Solitary Life: A Letter of Guigo*.
– Enero: aparece la versión definitiva de *Cold War Letters*.
- 1964** Publicaciones: *Seeds of Destruction* [Semillas de destrucción]; *Come to the Mountain*; *La Révolution Noire* [La revolución negra].
– Junio: Merton visita a D.T. Suzuki en Nueva York.
– Noviembre: Encuentro de líderes de movimientos pacifistas en Gethsemani.
- 1965** Publicaciones: *Gandhi on Non-Violence* [Gandhi y la no violencia]; *The Way of Chuang Tzu* [Por el camino de Chuang Tzu]; *Seasons of Celebration* [Tiempos de celebración]; *Monastic Life at Gethsemani*.
– 20 de agosto: Merton se hace ermitaño y vive en las tierras de la Abadía.
- 1966** Publicaciones: *Raids on the Unspeakable* [Incursiones en lo Indecible]; *Gethsemani: A Life of Praise*; *Conjectu-*

res of a Guilty Bystander [Conjeturas de un espectador culpable]; *Redeeming the Time*.

– Abril: Merton ingresa en el hospital de Louisville para sufrir una intervención quirúrgica. Comienzan sus relaciones amistosas con una enfermera.

1967 Publicaciones: *A Prayer of Cassiodorus; Mystics and Zen Masters* [Místicos y maestros zen]; *Monastery of Christ in the Desert*.

– Diciembre: encuentro en Gethsemani con representantes de órdenes contemplativas femeninas (en la primavera siguiente hubo otro más).

1968 Publicaciones: *Monks Pond* (revista de la que se publican cuatro números; nueva edición en 1989); *Cables to the Ace; Faith and Violence; Zen and the Birds of Appetite* [El zen y los pájaros del deseo]; *Albert Camus' The Plague*.

– Octubre: Merton viaja a Alaska, California y Asia.

– Diciembre: muere en un accidente en Bangkok.

Publicaciones póstumas

1969 *My Argument with the Gestapo; The Climate of Monastic Prayer* (= *Contemplative Prayer* [La oración contemplativa]); *The Geography of Lograire*.

1970 *Opening the Bible* [Leer la Biblia].

1971 *Contemplation in a World of Action; Thomas Merton on Peace* [Paz personal, paz social]; *Early Poems: 1940-42*.

1973 *The Asian Journal of Thomas Merton* [Diario de Asia]; *Six Letters: Boris Pasternak, Thomas Merton*.

1974 *Cistercian Life* [La vida cisterciense]; *The Jaguar and the Moon; A Thomas Merton Reader* (revised edition).

1975 *He is risen* [Ha resucitado].

1976 *Ishi Means Man* [Ishi]; *Meditations on Liturgy*.

1977 *The Monastic Journey* [El camino monástico]; *The Collected Poems of Thomas Merton*.

1978 *A Catch of Anti-Letters: Thomas Merton, Robert Lax*.

1979 *Love and Living* [Amar y vivir].

1980 *The Nonviolent Alternative; Thomas Merton on St. Bernard*.

1981 *The Literary Essays of Thomas Merton; Day of a Stranger; Introductions East and West: The Foreign Prefaces of Thomas Merton* (edición revisada y aumentada en 1989: «*Honorable Reader*»: *Reflections on My Work* [Querido lector]); *The Niles-Merton Songs*.

1982 *Woods, Shore, Desert* [Bosques, playa, desierto].

1983 *Letters from Tom*.

1985 *Eighteen Poems; The Hidden Ground of Love: The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns* (Letters, vol. 1).

1988 *A Vow of Conversation: Journal, 1964-1965* [Diario de un ermitaño. Un voto de conversación: Diarios 1964-1965]; *Encounter: Thomas Merton and D.T. Suzuki; Thomas Merton in Alaska; The Alaskan Journal of Thomas Merton* [Diario de Alaska].

1989 «*Honorable Reader*»: *Reflections on My Work* [Querido lector]; *The Road to Joy: The Letters of Thomas Merton to New and Old Friends* (Letters, vol. 2); *Nicholas of Cusa: Dialogue about the Hidden God; Thomas Merton: Preview of the Asian Journey*.

1990 *The School of Charity: The Letters of Thomas Merton on Religious Renewal and Spiritual Direction* (Letters, vol. 3).

1992 *Springs of Contemplation: A Retreat at the Abbey of Gethsemani* [Los manantiales de la contemplación].

1993 *The Courage for Truth: The Letters of Thomas Merton to Writers* (Letters, vol. 4).

- 1994** *Witness to Freedom: The Letters of Thomas Merton in Times of Crisis* (Letters, vol. 5).
- 1995** *Passion for Peace: The Social Essays of Thomas Merton* [Paz personal, paz social]; *Run to the Mountain: The Story of a Vocation* (Journals, vol. 1 [1939-41]); *At Home in the World: The Letters of Thomas Merton and Rosemary Radford Ruether*.
- 1996** *Entering the Silence: Becoming a Monk and Writer* (Journals, vol. 2 [1941-52]); *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life* (Journals, vol. 3 [1952-60]); *Turning toward the World: The Pivotal Years* (Journals, vol. 4 [1960-63]); *Thomas Merton's Four Poems in French*.
- 1997** *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage* (Journals, vol. 5 [1963-65]); *Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom* (Journals, vol. 6 [1966-67]); *Thomas Merton and James Laughlin: Selected Letters*; *Striving towards Being: The Letters of Thomas Merton and Czeslaw Milosz*.
- 1998** *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey* (Journals, vol. 7 [1967-68]).
- 1999** *The Intimate Merton: His Life from His Journals* [Diarios: la vida íntima de un gran maestro espiritual, 2 vols.]; *Ni ángel ni estatua. Escritos sobre el sacerdocio en Thomas Merton*.
- 2001** *When Prophecy Still Had a Voice: The Letters of Thomas Merton and Robert Lax*.
- 2002** *Survival or Prophecy? The Letters of Thomas Merton and Jean Leclercq* [Sobrevivir o profetizar: Cartas de Thomas Merton y Jean Leclercq, en *Cistercium* 232 (2003), pp. 515-535]; *Seeds*.
- 2003** *The Inner Experience. Notes on Contemplation* [La experiencia interna]; *When the Trees Say Nothing: Writings on Nature*; *Seeking Paradise: The Spirit of the Shakers*;

Neither Angel nor Stone: The Priesthood in the Writings of Thomas Merton.

- 2004** *Peace in the Post-Christian Era; Dialogues with Silence: Prayers and Drawings* [Diálogos con el Silencio: oraciones y dibujos]; *A Year with Thomas Merton: Daily Meditations from His Journals*.
- 2005** *In the Dark before Dawn: New Selected Poems of Thomas Merton*; *I Have Seen What I Was Looking For: Selected Spiritual Writings*.

Bibliografía



- BELTRÁN LLAVADOR, Fernando, *La contemplación en la acción: Thomas Merton*, San Pablo, Madrid 1996.
- DE PASCUAL, Francisco R., «Compendio general de la obra de Thomas Merton: estudio bibliográfico»: *Cistercium* 231 (2003), pp. 433-471.
- FOREST, Jim, *Thomas Merton. Vivir con sabiduría*, PPC, Madrid 1997.
- MOTT, Michael, *The Seven Mountains of Thomas Merton*, Houghton Mifflin, Boston 1984 (es la biografía «oficial» y más completa de Merton).
- PETISCO MARTÍNEZ, Sonia, *La poesía de Thomas Merton: creación, crítica y contemplación* (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, 2004. Puede descargarse en: <<http://www.ucm.es/eprints>>.
- SHANNON, William H. – BOCHEN, Christine M. – O'CONNELL, Patrick F. (eds.), *The Thomas Merton Encyclopedia*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2002.

Traducciones de Merton al español

- «La experiencia interna. Notas sobre la contemplación», en *Cistercium* 212 (1998), pp. 783-981.

Acción y contemplación, Kairós, Barcelona 1982.

Amar y vivir. El testamento espiritual de Thomas Merton, Oniro, Barcelona 1997.

Ascenso a la verdad, Sudamericana, Buenos Aires 1954, 1958².

Conjeturas de un espectador culpable, Pomaire, Barcelona 1967.

Correspondencia entre Ernesto Cardenal y Thomas Merton (1959-1968), edición y traducción de Santiago Daydó-Tolson, Trotta, Madrid 2003.

Cuestiones discutidas, Edhasa, Barcelona / Buenos Aires 1962.

Diálogos con el Silencio: oraciones y dibujos, Sal Terrae, Santander 2005.

Diario de Asia, Trotta, Madrid 2001.

Diario de un ermitaño. Un voto de conversación: Diarios 1964-1965, Lumen, Buenos Aires 1998.

Diarios: La vida íntima de un gran maestro espiritual: Vol. I: Diarios (1939-1960), Vol. II: Diarios (1960-1968), ed. de Patrick Hart y Jonathan Montaldo, Oniro, Barcelona 2000 y 2001.

Dirección espiritual y meditación, Desclée De Brouwer, Bilbao 2005.

Dirección y contemplación, Atenas, Madrid 1986.

Dos semanas en Alaska: Diarios, cartas, conferencias, Oniro, Barcelona 1999.

El camino monástico, Verbo Divino, Estella, Navarra 1986.

El exilio y la gloria, Nuevo Extremo, Buenos Aires 1960.

El hombre nuevo, Lumen, Buenos Aires 1998.

El pan vivo, Rialp, Madrid 1957, 1963².

El signo de Jonás, Cumbre, México 1954; Éxito, Barcelona 1955.

El zen y los pájaros del deseo, Kairós, Barcelona 1994⁵.

Gandhi y la no violencia, Oniro, Barcelona 2000.

Hermana América (edición homenaje: 1915-1968), Mutantia, Buenos Aires 1998.

IncurSIONES en lo Indecible, Sal Terrae, Santander 2004.

Ishi, Pomaire, Barcelona 1979.

La montaña de los siete círculos, Porrúa, México 1999; o: Sudamericana, Buenos Aires 1998⁶. Ambas contienen la traducción de Aquilino Tur.

La oración en la vida religiosa, Mensajero, Bilbao 1970 = *La oración contemplativa*, PPC, Madrid 1996.

La revolución negra, Estela, Barcelona 1965.

La senda de la contemplación, Rialp, Madrid 1955, 1958².

La vida silenciosa, Sudamericana, Buenos Aires 1958.

Las aguas de Siloé, Sudamericana, Buenos Aires 1952.

Leer la Biblia, Oniro, Barcelona 1999.

Los hombres no son islas, Sudamericana, Buenos Aires 1956, 2000.

Los manantiales de la contemplación, Sudamericana, Buenos Aires 1993.

Meditación y contemplación, PPC, Madrid 1997.

Místicos y maestros zen. Ensayos sobre misticismo oriental y occidental, Lumen, Buenos Aires 2000.

Niña bomba original, LAM, Caracas 1965.

Nuevas semillas de contemplación, Sal Terrae, Santander 2006².

Orar los Salmos, Desclée De Brouwer, Bilbao 2005.

Pan en el desierto, Sudamericana, Buenos Aires, 1955.

Paz personal, paz social, Selección y presentación de textos de Miguel Grinberg, Errepar, Buenos Aires 1999.

Pensamientos de la soledad – La paz monástica, Lumen, Buenos Aires 2000.

Por el camino de Chuang Tzu, Visor, Debate, Madrid 1978.

Preguntas a la Biblia, Narcea, Madrid 1974 = *Leer la Biblia*, Oniro, Barcelona 1999.

Querido lector... (Reflexiones sobre mi obra) (Prefacios a las traducciones en Oriente y Occidente), Centro Internacional de Estudios Místicos, Ávila 1997.

Reflexiones sobre Oriente. La filosofía oriental a la luz del misticismo occidental, Oniro, Barcelona 1997.

San Bernardo, el último de los padres, Rialp, Madrid 1956.

Semillas de contemplación, Sudamericana, Buenos Aires 1952.

Semillas de destrucción, Pomaire, Barcelona 1966.

Thomas Merton. XX Poemas, Rialp, Madrid 1953 (versión y prólogo de José María Valverde).

Tiempos de celebración, Pomaire, Barcelona 1966.

Vida contemplativa en la Trapa, Monasterio Nuestra Señora de los Ángeles, Argentina 1978; reproducido en *Cistercium* 212 (1998).

Vida y santidad, Sal Terrae, Santander 2006.

Nota preliminar



La densidad y complejidad de la obra de Thomas Merton se pone hoy de manifiesto a medida que van apareciendo numerosas traducciones, reediciones y compilaciones de sus obras, y la demanda por parte de los lectores exige la aparición de nuevos volúmenes.

Desde hace tiempo, no han faltado a la cita editorial dos o tres publicaciones nuevas por año. A partir de 1990 empezaron a ver la luz nuevas y excelentes ediciones y traducciones al español de las obras de Merton. No es el momento de hacer ahora la historia de este esfuerzo, que queda bien reflejado en el apartado anterior de este libro. Tal proliferación de publicaciones ha traído consigo nuevas traducciones y revisiones de las ya existentes. Si todas ellas son meritorias, las traducciones al castellano hechas en los últimos años se aprovechan de varios factores: mejor conocimiento de la obra global de Thomas Merton, estudios amplios y profundos sobre su obra, interés de las editoriales por ofrecer al lector textos de calidad... Hay que hacer referencia obligada a varias editoriales españolas que se han tomado con profundo interés la difusión de la obra de Merton: Sal Terrae, Oniro, Trotta, Lumen, Kairós, PPC, Verbo Divino, Desclee De Brouwer (y pedimos disculpas si olvidamos alguna).

Para orientar al lector y ofrecerle con exactitud la procedencia de los textos que componen esta antología de «escritos esenciales» indicamos las ediciones españolas de las obras. En

parte, para ayudarle a localizar los textos, ante la posibilidad de una consulta posterior a la lectura; y también para indicarle si la obra está traducida o no, de modo que pueda localizarla según sus gustos y capacidades.

En muchos casos hemos preferido una traducción propia de los textos presentados; pero otras veces hemos contado con traducciones excelentes y muy recientes que hemos adoptado, y en algunos casos revisado, introduciendo cambios menores únicamente a efectos de congruencia estilística con otros textos.

Los textos poéticos, a no ser que se diga otra cosa, se los debemos a la doctora Sonia Petisco Martínez, autora de una magnífica tesis doctoral sobre la poesía de Thomas Merton. No podemos por menos de agradecer su generosidad y desear la pronta edición de una antología poética de Thomas Merton en nuestra lengua, una necesaria tarea pendiente.

El consejo editorial, oportuno y académico, cercano y amistoso, se lo debemos a Fernando Beltrán Llavador, a su vez asesorado por Paul Pearson, Director del «Centro Internacional Thomas Merton» (Louisville, Kentucky), siempre dispuestos a aportar mayores notas de calidad y exactitud a nuestras propuestas. Lo mismo debemos decir de la amabilidad de «Trustees of the Merton Legacy Trust», siempre abiertos a favorecer la difusión de la obra de Merton.

Sólo deseamos contribuir con este trabajo a un mejor conocimiento de uno de los grandes autores espirituales de nuestro tiempo, un maestro espiritual hábil en sus preguntas y plenamente actual en sus respuestas.

Presentación



La aventura vital de este monje cisterciense y contemplativo universal que fue Thomas Merton (1915-1968) encontró su correlato geográfico en tres etapas diferenciadas que cerrarían el gran círculo de nuestro orbe y completarían un tríptico en el singular viaje sin distancia que es el camino monástico. Podríamos decir, de manera gráfica, que Europa representó para Merton su acceso primero a la *fuentes* contemplativa, de la mano de sus mayores representantes. Su conversión al catolicismo vendría precedida de un «bautismo oceánico», tras haber dejado atrás el viejo continente y su condición de viejo Adán. América (en realidad las dos Américas) constituyó una suerte de *axis mundi* y el descubrimiento de su verdadero yo («ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí»), así como su zambullida en el *río* de la contemplación solitaria y el compromiso solidario (en contra de la guerra, a favor de los derechos civiles...). Finalmente, en Asia, donde murió, se unirían para Merton los dos maderos de la cruz en un eje de vacío y plenitud, un *océano* de compasión infinita. Al término de sus días, Merton había, literalmente, abrazado el planeta entero, acogido sus luces y sus sombras y hollado el desierto y la ciudad antes de adentrarse en el Reino de la infinita soledad y de la sociedad perfecta.

En su juventud, Thomas Merton se dio cuenta de que las estructuras totalitarias de los países en perpetua contienda eran el

resultado de una conciencia humana escindida e ignorante de su origen y su destino sagrados. «La raíz de la guerra es el miedo», afirmaría más tarde Merton en *Semillas de Contemplación*. Tan sólo –propone él– atreviéndonos a sumergirnos en el desierto de nuestra propia soledad y desandando (desanudando y desnudando) los caminos de la vieja humanidad, podremos descubrir un cielo y una tierra nuevos.

Esa proclamación cristiana de Merton no difiere de la de sus predecesores, pero lo que la hace relevante, como en el caso de aquéllos, es su acento contemporáneo, la actualización de las lecciones evangélicas en una clave absolutamente candente. Merton lee la historia con «ojos llenos de fe en la noche», interpretando las noticias de un siglo desgarrado a la luz de la Noticia del Señor de la historia. Por fortuna, su escritura no es unidireccional o monolítica, y así su relación con el mundo es, en tiempos que entronizan la comunicación de masas y neutralizan la de las personas, un diálogo de corazón a corazón y una religación *de profundis*.

Merton cultiva el arte de la pregunta inteligente, sin tregua, para sacudir los cimientos de nuestros autoengaños más reconfortantes. Conocedor, como pocos, de los caminos contemplativos de la tradición cristiana desde los padres del desierto, Merton no está, en realidad, tan interesado en enseñarnos formas particulares de hacer oración como en recordarnos la posibilidad real y la necesidad vital de *ser* oración. Primero –nos dirá– se hace necesario convertirse a Cristo. Pero eso no basta. En rigor, la conversión cristiana reclama una revolución interior tal que nuestra sed de ser y nuestra nostalgia de pertenencia sólo se saciarán cuando, atravesado el río de la muerte, nazcamos con Él y en Él, convertidos *en* Cristo, hombres y mujeres nuevos. En sus propias palabras, «lo que se nos pide en este tiempo no es tanto hablar de Cristo a los demás cuanto dejar que viva en nosotros para que las personas puedan reconocerlo al darse cuenta de cómo vive Él en nuestro interior».

Como muestra la riquísima selección textual que configura este volumen, Merton hace de la escritura un «oficio divino». Me es sumamente grato poder presentar estas páginas, ciertamente «esenciales», de Merton, cuya compilación es el fruto de mucho tiempo de trabajo constante y paciente, de oración y de maduración por parte de Francisco Rafael de Pascual, monje cisterciense con quien tengo el privilegio y la bendición de colaborar en la difusión del mensaje contemplativo de Merton en español a través de traducciones, ensayos y encuentros. El resultado de ese trabajo es una composición textual plena de sentido en nuestro tiempo: un tejido que integra, a través de un hilo temático dibujado con trazo fino y a la vez nítido, las múltiples facetas de Thomas Merton, dando cuenta de su profunda filiación espiritual y de la anchura de su corazón. La introducción y el epílogo proporcionan un marco indispensable para la comprensión de los escritos en su contexto y para la cohesión de los fragmentos escogidos, que tienen valor en sí mismos a la vez que se incardinan en un conjunto armónico y congruente. La voz de Merton es no sólo vigente, sino urgente, como ponen de manifiesto sus escritos en torno al misticismo, al diálogo interconfesional y a la paz.

¿Cuál es, en suma, el legado espiritual de Merton para las generaciones que le han seguido y para las venideras? El volumen revela que, en la medida en que Merton fue capaz de leer las noticias de su siglo con el ojo interior del amor, en la medida en que supo penetrar en el corazón de la complejidad social con sencillez y sin egoísmo, y en tanto se hizo portavoz, con lengua de fuego y corazón herido, de una invitación universal a la santidad (la radical cordura y la fuente de la cordialidad), sus palabras fueron las de un verdadero profeta del siglo xx. Y es que, al decir de Merton, «profetizar no es predecir, sino captar la realidad en su momento de suprema expectación y tensión hacia lo nuevo. Esta tensión se descubre, no en un entusiasmo hipnótico, sino a la luz de la existencia diaria».

Deseamos que estos escritos arrojen luz sobre la esencia de la contemplación, que consiste en dar testimonio, como hizo Merton, de que en el fragor de las guerras y en medio de «el ruido y la furia» de nuestro mundo, hoy el Verbo sigue encarnándose y habita entre nosotros.

FERNANDO BELTRÁN LLAVADOR

Asesor de la Sociedad Internacional Thomas Merton
Salamanca, 31 de enero de 2006

Introducción: Teología prometeica: solo y unido a todos



Thomas Merton es considerado uno de los grandes contemplativos del siglo XX. Su vida no tiene las raíces confesionales católicas que cabría esperar en quien murió dentro de una de las órdenes monásticas más tradicionales, la cisterciense-trapense. Ahora bien, cuando ingresó en el monasterio, había llegado a un intenso conocimiento del mundo y de las personas, influido por sus experiencias personales, lecturas y excelentes amigos.

Cuando se hizo monje, en un momento crítico de su vida y de su entorno social, buscaba ser un «contemplativo», es decir, una persona que se entrega en cuerpo y alma a la meditación y al estudio, a la oración y a una vida humilde y retirada, para consagrarse a Dios y conocer también la verdad de sí mismo, de Dios, del mundo y de las cosas. «A buen seguro que muchos de sus compatriotas considerarían el acercarse a esta puerta de entrada como algo escandaloso. Un cobarde, claramente. Un hombre indiferente ante los ejércitos nazis y las casas bombardeadas. Pero un rostro fuera de la fila puede ser mal interpretado, y un monasterio raramente es una escotilla de escape. El joven Merton no era un despreocupado ni un escapista. Estaba muy habituado a las calles de Londres, agujereadas en aquel mo-

mento por los cráteres de las bombas. Durante años, la preocupación de la guerra en Europa y sus horrores había limado su espíritu como el ácido corroe la piedra caliza. La paz que él buscaba en el monasterio no era seguridad por separación. Había ido a la Abadía de Gethsemani, en parte porque estaba convencido de que los lugares donde la oración es el asunto principal de la vida no están en el límite de la historia, sino en el centro, y en parte porque creía que podría hacer más por la paz desde allí que en cualquier campo de batalla. Estaba ante las puertas del monasterio por la misma razón por la que otros se enrolaban como soldados: para poner su vida en la línea de choque»¹.

Quizá ese aspirante a contemplativo buscaba una autotranscendencia individual: algo así como elevarse sobre todas las cosas sin despreciarlas, pero tratando de encontrar un equilibrio entre acción y contemplación, soledad y comunión, aislamiento y sociedad, uso de la palabra y renuncia a ella, temporalidad y eternidad... Merton se preocupa mucho, en los primeros años de su vida monástica, por encontrar soluciones a estos dilemas; pero pronto se da cuenta de que tiene que encarnar su propia identidad en el escenario de la temporalidad –son los años más conflictivos de su existencia, años en los que vuelve a sus propias raíces humanas y sociales y se relaciona con muchas personas, lo cual no era ni es muy habitual en un monje.

Pero la temporalidad requiere una mirada universalizante, con sabor ecuménico e interconfesional en lo religioso, y una mirada misericordiosa y compasiva sobre un mundo desquiciado por las guerras y la violencia, necesitado de una reconducción pacífica hacia la paz mundial.

Como dijo una gran personalidad de la Iglesia de los Estados Unidos, «Merton no fue un gran pensador o filósofo, sino

una persona con intuiciones, sentimientos y una gran capacidad de ver hacia dónde caminar en un tiempo de confusión. Se le recordará en la historia de la espiritualidad, no como el hombre que abrió nuevos caminos, sino como alguien que volvió a abrir *viejos caminos* que habíamos olvidado. Tuvo la habilidad de hablar con palabras nuevas sobre cosas, actitudes y valores que eran corrientes hace mil o mil quinientos años».

Thomas Merton, desde la soledad de su monasterio y desde las luchas de su corazón inquieto, supo proyectar como pocos en su tiempo una mirada compasiva e inteligente sobre las personas, los acontecimientos y las locuras de su tiempo. Para muchos, esto constituyó una gran lección y una ayuda eficaz; y para los monjes de su tiempo, aunque tardaran en reconocerlo, fue memoria de una gran tradición en los albores de un mundo nuevo, plural y tolerante, dentro de las nuevas corrientes de vida monástica, que se debatían entre una especie de fundamentalismo monástico de corte medieval y el desafío del diálogo con la sociedad moderna.

1. Entrar en el mundo es gracia

Paz a todos los que aquí entran: son las palabras que un día estuvieron escritas sobre el dintel de la puerta de entrada de un monasterio de Kentucky, en los Estados Unidos.

Thomas Merton murió siendo monje cisterciense de la Abadía de Gethsemani, en Kentucky, donde ingresó en 1941; su muerte acaeció en 1968, paradójicamente en Bangkok, durante un encuentro interconfesional de monjes en Asia. Siempre quiso estar donde el Espíritu le llevaba, y vivir conforme a lo que éste le inspiraba:

«Si quieres saber quién soy,
no me preguntes dónde vivo,

1. Jim FOREST, *Thomas Merton. Vivir con sabiduría*, PPC, Madrid 1997, pp. 13-14.

o lo que me gusta comer,
o cómo me peino;
pregúntame, más bien,
por lo que vivo, detalladamente,
y pregúntame si lo que pienso
es dedicarme a vivir plenamente
aquello para lo que quiero vivir».

– *My argument with the Gestapo.*

A Macaronic Journal,

New Directions, New York 1975, p. 17.

La persona y la obra de Thomas Merton (1915-1968) han sido ya estudiadas suficientemente, lo cual hace posible presentar aquí de forma sucinta los aspectos más importantes, los más conflictivos o los más íntimos y poéticos de la vida de un hombre que vivió intensamente para descubrir su lugar en el mundo y, desde ese lugar, dejar de vivir en la ilusión.

La experiencia en el monasterio enseñó a Merton que ni siquiera una dedicación radical y total a la vida contemplativa conduce automáticamente a la solución de ningún problema. Llegado al monasterio, descubre que se ha llevado consigo todas sus inquietudes y su personalidad: el monasterio radica en el mundo, el mundo persiste en el monasterio... y el problema del yo y sus decisiones radica en ambos. En 1966, Merton escribe en una revista popular para lectores laicos:

«Soy [...] un hombre en el mundo moderno. De hecho, ¡soy tan del mundo como vosotros! ¿Dónde voy a buscar el mundo, sino en mí mismo? [...] En tanto imagino el mundo como algo de lo que puedo “huir”, escapando al monasterio, este retiro supone el engaño de refugiarse en la ilusión»².

2. Jim FOREST, *op. cit.*, p. 127.

Ya desde su infancia tuvo conciencia de ser un solitario, y fue educado por su madre según un modelo claramente definido. «Mi madre quería que yo fuera independiente y que no me mezclara con la manada. Tenía que ser original, individual, tenía que poseer carácter definido e ideas propias. No debía ser un objeto de serie según el modelo burgués al uso, fabricado como la demás gente», confiesa en su autobiografía (*La montaña de los siete círculos*, p. 11); pero posteriormente, desde su más profunda conciencia de monje, admite:

«De alguna manera, tengo que buscar mi identidad no sólo en Dios, sino también en los otros. Jamás podré encontrarme a mí mismo si me aíso del resto de la humanidad como si perteneciera a una especie diferente».

– *Nuevas semillas de contemplación*, p. 70.

Puede, pues, parecer extraño; pero Thomas Merton no ingresó en un monasterio trapense para buscar su felicidad y su paz, sino para hallar su lugar propio en el mundo:

«Si lo que la mayoría de la gente da por sentado fuera realmente verdadero, si todo lo que se necesitase para ser feliz fuese apoderarse de todo y verlo todo e investigar todas las experiencias, y entonces hablar de ello, yo habría sido una persona muy feliz, un millonario espiritual, desde la cuna hasta ahora.

Si la felicidad fuera simplemente cuestión de dones naturales, nunca habría ingresado en un monasterio trapense cuando llegué a la edad de hombre».

– *La montaña de los siete círculos*, p. 4.

2. Libre por naturaleza

«Vine al mundo el último día de enero de 1915, bajo el signo de Acuario, año de una tremenda guerra, y a la sombra de unas montañas francesas fronterizas con

España. Aunque libre por naturaleza y a imagen de Dios, con todo, y a imagen del mundo al cual había venido, también fui prisionero de mi propia violencia y egoísmo. [...] Heredé de mi padre su forma de ver las cosas y parte de su integridad. De mi madre, algo de su insatisfacción ante la complejidad en que el mundo vive, y un poquitín de sus muchas cualidades. De ambos heredé capacidad para el trabajo, saber ver las cosas, gozar de ellas y saberme expresar; esto debería haber hecho de mí una especie de rey, si los ideales por los que el mundo vive fueran los verdaderos. Nunca tuvimos mucho dinero; pero cualquier tonto sabe que no se necesita dinero para disfrutar de la vida».

– *Ibid.*, pp. 3-4.

En este breve párrafo autobiográfico se concentra y describe admirablemente la rica personalidad de Merton; da cuenta de su origen familiar (hijo de artistas, nacido entre Francia y España, educado en Francia e Inglaterra) y de su situación en la historia (vino al mundo en una etapa crucial de la historia de Europa e ingresaría en un monasterio en una época crítica de la historia mundial en el siglo XX).

Podemos conocer a Merton a través de los numerosos «diarios» que escribió. Su madre lo animó a escribir sobre sí, cultivando desde niño una mirada reflexiva y muy perceptiva que tomaría nota de todo cuanto acaecía desde y sobre su propia vida interior (una de las numerosas fotografías que su madre tomó de él lo muestra escribiendo sobre una silla, a la edad de cinco años, y muy concentrado en su tarea...).

Él mismo parece descubrirse nuevamente cada día, o cada vez que toma la pluma, y así afirma en uno de sus diarios:

«Cada libro que he escrito es un espejo de mi propio carácter y conciencia».

– *El signo de Jonás*, p. 165.

Merton fue, durante toda su vida, un viajero, siempre en camino y sin detenerse nunca:

«En cierto sentido, estamos siempre viajando, y viajando como si no supiéramos adónde vamos.

En otro sentido, ya hemos llegado.

No podemos llegar a la perfecta posesión de Dios en esta vida, y por eso estamos siempre viajando y en tinieblas. Pero ya lo poseemos por la gracia, y por eso, en este sentido, ya hemos llegado y habitamos en la luz.

¡Pero cuán lejos tengo que ir para encontrarte a Ti, en quien ya he llegado!».

– *La montaña de los siete círculos*, p. 419

(= *Diálogos con el Silencio*, p. 13).

Desde su infancia, buscó la estabilidad que la temprana orfandad de padre y madre le arrebató; pero con el tiempo aprendió a no mirar atrás, sino a centrarse en otro horizonte al que le empujaba su fina y despierta sensibilidad; y así, en la soledad de su ermita de monje, oraba un día a la Virgen María:

«Enséñame cómo se va a ese país que está más allá de toda palabra y de todo nombre.

Enséñame a orar a este lado de la frontera, aquí donde se encuentran estos bosques.

Necesito que tú me guíes. Necesito que tú muevas mi corazón. Necesito que mi alma se purifique por medio de tu oración. Necesito que robustezcas mi voluntad. Necesito que salves y transformes el mundo. Te necesito a ti para todos cuantos sufren, para todos cuantos padecen prisión, peligro o tribulación de cualquier clase. Te necesito para cuantos han enloquecido. Necesito que tus manos sanadoras no dejen de actuar en mi vida. Necesito que hagas de mí, como hiciste de tu Hijo, un

sanador, un consolador, un salvador. Necesito que des nombre a los muertos. Necesito que ayudes a los moribundos a cruzar el río. Te necesito para mí, tanto si vivo como si muero. Necesito ser tu monje y tu hijo. Es preciso. Amén».

– *A Search for Solitude*, pp. 46-47
(= *Diálogos con el Silencio*, p. 141).

Merton perdió a sus padres siendo niño, y sintió la soledad y el desarraigo en mundos extraños. Su juventud, como la de tantos estudiantes de su época, fue alegre y triste a la vez, agitada y muchas veces desorientada, con grandes espacios de superficialidad y momentos de fuertes experiencias religiosas. Sucumbió, ciertamente, a la seducción de muchos nombres y palabras y a la influencia de amistades superficiales. Y en su pasión por la literatura, sintió profundamente la necesidad de un corazón purificado y una voluntad robustecida; anhelaba, sobre todo, un mundo nuevo en el que pudiera desempeñar el papel de sanador, precisamente por los dones que reconocía haber recibido; dones que lo encaminarían a la plenitud de su ser y que no podían ser un obstáculo para su realización personal según los designios de Dios.

3. Intuiciones difíciles

Nuestro personaje pasó por varios colegios y lugares de aprendizaje, estuvo bajo la custodia de distintas personas de su entorno familiar y, finalmente, se encontró solo, muy solo en el mundo. Su aguda conciencia de la transitoriedad de las cosas sería el principio de un ejercicio decidido de «elección» que se prolongaría durante toda su vida y que reflejaría en unas significativas palabras escritas muchos años después:

«A ti no te preocupan tanto los principios éticos y las respuestas tradicionales a las cuestiones tradicionales, porque muchos hombres han decidido no volver a plantearse tales cuestiones. Lo que te interesa más no son las respuestas formales ni las definiciones exactas, sino intuiciones difíciles en un momento de crisis humana. Tales intuiciones no pueden ser consoladoras ni bien definidas: son oscuras e irónicas. No se pueden traducir en un programa que resuelva todos los problemas de la sociedad, pero quizá hagan posible a alguna rara persona, aquí o allá, seguir viva y estar despierta en un momento en que lo deseable es estar despierto: un momento de decisión definitiva, en que note una amenaza en las raíces de su propia existencia. Has considerado la amenaza crítica de la hora, la de la deshumanización, y la has tratado como podías, con poesía e ironía, más que con declamación trágica o con fórmulas confesionales».

– *IncurSIONES en lo Indecible*, p. 12.

El alma y el corazón de Merton se prepararon durante los años juveniles para una eclosión de su conciencia personal y el despertar de su corazón a nuevas sensibilidades. Comenzó una «conversión», una reorientación de su vida, paciente y dolorosamente, hasta que llegó al cristianismo: «¿Quién eres?». Ésa fue la pregunta que, en efecto, se instalaría en el centro de su búsqueda personal más profunda, la interpelación que sacudió los cimientos de sus señas de identidad psicológicas, intelectuales y, sobre todo, existenciales; ésa fue la cuestión con la que Thomas Merton empezó a ubicar su existencia en el ser (la *asei-tas* con que Étienne Gilson le abriría las puertas de la tradición escolástica) y el ser en su existencia; ésa fue la indagación que inspiró su viaje «en el vientre de la paradoja» desde un microuniverso monástico con una estructura formal propia del siglo XIII, en la Norteamérica de la conquista espacial, hasta la uni-

versalidad radical y sin fronteras del católico a quien reconocieron en Asia como un *buda natural*, y en el mundo islámico como un *simurgh*, ese pájaro de alto vuelo de la mitología persa. La experiencia de una vida inmersa en las aguas de Siloé le mostraría que la conversión es un proceso inagotable que, lejos de conducir a un ideal esquizoide ajeno a la realidad cotidiana, consiste ni más ni menos que en llegar a ser lo que somos de verdad de manera extraordinaria, es decir, de una forma absolutamente ordinaria.

De niño y de adolescente se había sentido muy solo, ciertamente; pero de ello sacó grandes lecciones:

«El hombre que se atreve a estar solo puede llegar a ver que el “vacío” y la “inutilidad” que la mente colectiva teme y condena son condiciones necesarias para el encuentro con la verdad».

– *Ibid.*, p. 27.

No era ésta, sin embargo, la primera clase de soledad que experimentó el joven Merton, y así recuerda uno de los momentos de su vida de estudiante universitario en Oakham, Inglaterra, ante la inminente muerte de su padre:

«Me senté en la sala, oscura y triste, incapaz de pensar, de moverme, con todos los innumerables elementos de mi aislamiento agolpándose sobre mí desde todos los flancos: sin hogar, sin familia, sin patria, sin padre y, al parecer, sin amigos, sin paz interior ni confianza ni luz ni comprensión propia –sin Dios, también sin Dios, sin cielo, sin gracia, sin nada».

– *La montaña de los siete círculos*, pp. 71-72.

Un año después, en Roma, se vería sobrecogido por la vívida impresión de la presencia de su padre. Pero tan real y tan

honda como ésta fue la sensación de miseria y corrupción, así como el anhelo apremiante de liberación. «Por primera vez empecé verdaderamente a orar... no con mis labios, con mi entendimiento, con mi imaginación, sino desde las raíces de mi vida y de mi ser».

Posiblemente, éstas eran las lecciones que iba asimilando. De Inglaterra pasó a los Estados Unidos, y allí se matriculó en la Universidad de Columbia. El lema de esta universidad, «In Thy Light, we shall see Light» [«En Tu luz veremos la luz»], puso letra a la música de la profunda transformación que sufriría el corazón de Merton. Allí conoció a excelentes amigos: Robert Lax, Ed Rice, Sy Freedgood y, por supuesto, a su gran maestro Mark van Doren. Merton se unió al equipo editor del *Jester*; colaboró en la *Columbia Review* y pasó a ser el editor del Anuario del colegio. Escribir y convivir con escritores fue su nuevo estilo de vida. Además de una serie de artículos y poemas, Merton redactó su tesis sobre William Blake, y en 1939 recibió su licenciatura en Inglés.

Ya había despertado de su estado de tiniebla y somnolencia. En febrero de 1937 experimentó un profundo cambio al leer *El espíritu de la filosofía medieval*, de Étienne Gilson. Al tiempo que redactaba su tesis y leía con empeño a William Blake, no se apartaba de Aldoux Huxley, Gerard Manley Hopkins, James Joyce y Jacques Maritain.

En noviembre de 1938, Merton se hizo bautizar y fue recibido en la Iglesia católica. Comenzaba un nuevo camino. Sus dones naturales comenzaban a dar los primeros frutos:

«Al tiempo que Blake obraba en mi sistema, me hice cada vez más consciente de la necesidad de una fe vital y de la total irrealdad e insustancialidad del racionalismo muerto y egoísta que había estado helando mi inteligencia y mi voluntad durante los siete últimos años».

– *Ibid.*, pp. 190-191.

4. Un submarino en el fondo del mar

Un día en que Merton se hallaba en un convento de franciscanos, se detuvo al sol, poco antes de la comida, esperando el Ángelus del mediodía, y un fraile entabló conversación con él. No pudo reprimirse y le dijo lo que embargaba su corazón:

«Voy a un monasterio trapense, a hacer un retiro por Semana Santa», le dije. Lo que asomó a los ojos del fraile fue la clase de expresión que yo habría esperado si hubiera dicho: «Voy a comprar un submarino y a vivir en el fondo del mar»».

– *Ibid.*, p. 318.

Merton mismo descubriría con el tiempo que iba a vivir, a partir de entonces, no en un submarino, sino «en el vientre de una paradoja», pues su opción no estaba marcada ni determinada por un escape de sus sentimientos hacia el mundo:

«El pensamiento de aquellos monasterios, aquellos coros lejanos, aquellas celdas, aquellas ermitas, aquellos claustros, aquellos hombres con sus cogullas, los pobres monjes, los hombres que se habían convertido en nada, me despedazaba el corazón. [...]

Había de ser conducido por un camino que quizá yo no comprendía, y tenía que seguir una dirección que estaba más allá de mi propia elección. [...] No creo que jamás haya habido un momento en mi vida en que mi alma sintiera una angustia tan apremiante y especial. [...] “Por favor, ayúdame. ¿Qué voy a hacer? No puedo continuar así”. De repente, tan pronto como hube dicho esa plegaria, me sentí consciente del bosque, de los árboles, de las colinas oscuras, del viento húmedo de la noche, y luego, más distintamente que cualquiera de esas realidades obvias, empecé a oír en mi imaginación la gran campana de Gethsemani tocando en la noche. [...] La cam-

pana parecía decirme cuál era mi sitio como si me llamara a casa».

– *Ibid.*, pp. 318, 364-365.

Seguramente, en ese momento se planteó muchos interrogantes que quizá ahora se nos ocurran también a nosotros; el mismo Merton lo reflejó más tarde, pues toda decisión vital lleva consigo el derecho a la duda, un sentirse como en medio del desierto dilucidando la dirección que hay que tomar, sabiendo que, probablemente, de ella depende la propia vida:

«La perspectiva de tener que atravesar este desierto le horroriza tanto a la mayoría de las personas que se niegan a entrar en sus ardientes arenas y a caminar entre sus rocas. No pueden creer que tienen que encontrar la contemplación y la santidad en una desolación donde no hay alimento, refugio ni refrigerio para su imaginación, su intelecto y los deseos de su naturaleza.

Convencidas de que la perfección se mide por las brillantes intuiciones de Dios y las fervientes resoluciones de una voluntad inflamada de amor, persuadidas de que la santidad es cuestión de fervor sensible y resultados tangibles, no quieren saber nada de una contemplación que no complace a su razón ni llena sus mentes y voluntades de consuelos y gozos sensibles. Quieren saber adónde van y ver qué están haciendo. [...] Hay en la vida de una persona momentos en que [las oraciones vocales, los sermones, las mortificaciones, los libros, las meditaciones y las devociones] pueden convertirse en una huida, un calmante, un refugio contra la responsabilidad de sufrir en las tinieblas, la oscuridad y la impotencia, y permitir que Dios nos despoje de nuestro falso yo y haga de nosotros los hombres nuevos que realmente estamos destinados a ser».

– *Nuevas semillas de contemplación*, pp. 245-246.

Merton tuvo que romper los gruesos muros de su corazón y cortar los nudos de sus egoísmos que le ataban a él y a quienes le rodeaban; tuvo que atravesar la mera temporalidad y la inautenticidad para emprender este camino. El camino de todo el que quiere hacerse monje... o ser verdaderamente humano. Así lo expresa también un gran maestro espiritual de nuestro tiempo: «*Ahamkara* y *abhimana*, egoísmo y autosuficiencia, tienen que ser desenmascarados, profundamente rotos, de modo que el verdadero Atman, el “Yo” real, pueda emerger. El nacimiento de la aspiración primordial es el verdadero comienzo de la vida espiritual. Ahora bien, esta aspiración, tan necesaria, no puede por sí sola producir los efectos a que aspira. Aquí la voluntad es impotente. La aspiración es sólo la condición para lo que sigue. No produce la bondad a la que aspira... para ello se requiere algo más. ¿Quién va a abrir este corazón? No lo puede hacer uno por sí mismo, por mucho que lo intente, con las propias fuerzas. Ningún grado de sufrimiento personal, de desorden social, es tampoco suficiente. Algunos, al darse cuenta de esto, huyen o caen en la desesperación. Sus corazones permanecen cerrados... Alguien, algo, Dios, el *atman*, el *guru*, la gracia, el amor... tiene que tocar o sacudir el corazón y abrirlo de par en par. Hay algo pasivo en este acto. Me ocurre a mí. Y por eso no puedo dar razón última alguna, porque es una gracia, aunque a veces pueda parecer una carga o incluso una maldición»³.

Nos parece importante insistir en esto, porque el texto de Merton, como el de Panikkar, pone de manifiesto una realidad que va más allá del propio proyecto espiritual. Ambos testimonios son una confesión de solidaridad y a la vez de humildad, de impotencia y de soledad... pero también de enorme madurez espiritual.

3. Raimon PANIKKAR, *Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*, Verbo Divino, Estella 2000², p. 71.

5. Mi lugar en el mundo: soledad y compasión

Aún le quedaba mucho camino por recorrer:

«Ahora, si pensamos que nuestra vulnerable cáscara es nuestra verdadera identidad, si creemos que nuestra máscara es nuestro verdadero rostro, la protegeremos con fabricaciones aun a costa de violar nuestra propia verdad. Ése parece ser el empeño colectivo de la sociedad: cuanto más diligentemente se dedican a ello los hombres, con tanta mayor certidumbre se convierte en una ilusión colectiva, hasta que al fin tenemos la enorme dinámica, obsesiva e incontrolable, de las fabricaciones proyectadas para proteger meras identidades ficticias, es decir, los “yo”, considerados como objetos; unos “yo” que se pueden echar atrás y verse divirtiéndose (ilusión que les tranquiliza al convencerles de que son reales)».

– *Incursiones en lo Indecible*, pp. 24-25.

Esto puede plantear algunos problemas al lector de nuestros días, que, por una parte, se ve fuertemente determinado por estructuras sociales y procesos de socialización y globalización y, por otra, desea encontrar espacios de soledad y silencio para tomar contacto con su propia hondura. Merton era perfectamente consciente de ese dilema y sugiere lo siguiente:

«Puesto que todas las cosas tienen su momento, hay un tiempo en el que estar en gestación. En efecto, hemos de empezar en un vientre social. Pero hay también un tiempo en el que nacer. El que ha nacido espiritualmente como identidad madura, queda liberado del vientre circundante de mito y prejuicio. Aprende a pensar por sí mismo, ya no guiado por los dictados de la necesidad y por los sistemas y procesos trazados para crear necesidades artificiales y luego “satisfacerlas”. Esa emancipación

puede adoptar dos formas: primero, la de la vida activa, que libera de la esclavización a la necesidad, al considerar y atender las necesidades de los demás sin pensar en intereses personales o compensaciones. Y, segundo, la vida contemplativa, que no ha de construirse como una huida del tiempo y la materia, de la responsabilidad social y de la vida de los sentidos, sino más bien como un avance hacia la soledad y el desierto. [...] En el desierto de soledad y vacío es donde se ve que son ilusorios el miedo a la muerte y la necesidad de autoafirmación. Cuando se mira esto de frente, la angustia no siempre es vencida, pero puede ser aceptada y comprendida. Así, en el corazón de la angustia se encuentran los dones de paz y comprensión: no simplemente en la iluminación y la liberación personales, sino en el compromiso y la comprensión, pues el contemplativo debe asumir la angustia universal y la situación ineludible del hombre mortal. El solitario, lejos de encerrarse en sí mismo, se hace a todos los hombres. Reside en la soledad, la pobreza, la indigencia de todo hombre».

– *Ibid.*, pp. 26-27.

Es la renuncia voluntaria a todo lo que no es Dios, incluyendo los legítimos pero limitados conceptos, imágenes y experiencias de Dios. El silencio, la oscuridad y el vacío vienen a ser una revelación de una Presencia que no puede ser comprendida:

«La vocación a la soledad es a la vez una vocación al silencio, a la pobreza y al vacío. Pero el vaciarse es para llenarse. Se puede decir que el fin de la vida solitaria es la contemplación. Pero no la contemplación en el sentido pagano de una iluminación intelectual y esotérica, conseguida por una técnica ascética. La contemplación del solitario cristiano es la conciencia de la misericordia divina que transforma y eleva su propia nada y la con-

vierte en la presencia del amor perfecto, la plenitud total. [...] El contemplativo ha arriesgado su mente en el desierto, más allá del lenguaje y de las ideas sobre Dios, allá donde Dios aparece en la desnudez de la pura verdad».

– *El camino monástico*, pp. 200 y 204.

De forma inexplicable, esa radical precariedad restaura nuestra unidad con Dios, con nosotros mismos y con la creación:

«Lo que buscaban los Padres del desierto cuando pensaban que podrían hallar el “paraíso” en aquellas soledades era la inocencia perdida, el vacío y la pobreza de corazón poseídos por Adán y Eva en el Edén. [...] El paraíso se identificaba con la reconquista de aquella “unidad” hecha pedazos por el “conocimiento del bien y del mal”».

– *El zen y los pájaros del deseo*, p. 148.

Aquí es donde comienza la tarea imprescindible para el alumbramiento de cualquier tipo de vida espiritual:

«Lo primero que tienes que hacer, antes de empezar siquiera a pensar en algo como la contemplación, es tratar de recuperar tu unidad natural básica, *reintegrar* tu ser –que se halla dividido en compartimentos– en un todo sencillo y coordinado, y aprender a vivir como una *persona humana* unificada. Eso significa que tienes que recoger de nuevo los fragmentos de tu distraída existencia para que, cuando digas “yo”, realmente haya alguien presente que sostenga el pronombre que has pronunciado».

– «La experiencia interna. Notas sobre la contemplación», en *Cistercium* 212 (1998), p. 809.

Unas pocas líneas después de este texto, Merton pone el ejemplo de los Padres del desierto para comentar que esos grandes practicantes de la contemplación que fueron los solitarios del desierto de Egipto y de Oriente Próximo hicieron lo mejor para unificar su propio yo interior y verse libres de los engaños del yo exterior. Se marcharon al desierto, no con el fin de buscar la belleza espiritual pura o alguna luz intelectual, sino para ver el Rostro de Dios. Y sabían que, antes de poder contemplar Su Rostro, tendrían que enfrentarse a Su adversario. Debían expulsar al diablo tan sutilmente instalado en su yo exterior. Se dirigieron al desierto, no para estudiar la verdad especulativa, sino para lidiar con el mal real: no fueron a perfeccionar su inteligencia analítica, sino a purificar sus corazones. Se adentraron en la soledad, no para *obtener* algo, sino para *darse ellos mismos*, pues «el que quiera salvar su vida la perderá, y el que pierda su vida por Cristo la salvará». Mediante la renuncia a la pasión y al apego, a través de la crucifixión de su yo externo, liberaron al hombre interno, al hombre nuevo «en Cristo» (*ibid.*, p. 837).

¿Quiénes eran esos hombres, y mujeres, según Merton?

«La sociedad –que significaba la sociedad pagana, limitada por el horizonte y las esperanzas de la vida “en este mundo”– era vista por ellos como un naufragio, y cada particular individuo tenía que nadar para salvar su vida. [...] Eran hombres que creían que dejarse ir a la deriva, aceptando pasivamente los principios y valores de lo que conocían como la sociedad, era, pura y simplemente, un desastre. [...] Los Padres del desierto afrontaron los “problemas de su tiempo”, en el sentido de que ellos eran de los pocos que iban a la cabeza de su tiempo, abriendo el camino para el desarrollo de un hombre nuevo y una nueva sociedad. [...] Eran hombres que no creían en dejarse llevar pasivamente, guiados y gober-

nados por un estado decadente, sino que creían que existía un camino que recorrer sin una servil dependencia de los valores convencionales aceptados. [...] Lo que los Padres buscaban más que nada era su verdadero ser en Cristo. Y para conseguirlo tenían que rechazar por completo su yo falso y convencional, fabricado bajo la presión social de “el mundo”. [...] Su huida al árido horizonte del desierto significaba también su repulsa a contentarse con discusiones, conceptos y palabrería técnica. [...] Tenían que morir a los valores pasajeros de la existencia como Cristo había muerto a ellos en la Cruz. [...] El fin último de todos estos esfuerzos era la “pureza de corazón”: una visión clara y sin obstáculos del verdadero estado de cosas, una apreciación intuitiva de la propia realidad interior, anclada o, más bien, perdida en Dios, a través de Cristo.

– *La sabiduría del desierto*, pp. 11-37.

Quisiéramos hacernos eco del aviso de Merton al hombre o la mujer de hoy, porque al «desierto» –«poblado de aullidos», como dice la Escritura– no se puede ir para disfrutar de una experiencia estética, lúdica o relajante, ni para buscar gratificación o autocomplacencia alguna:

«Hay una sutil pero ineludible conexión entre la actitud “sagrada” y la aceptación de nuestro yo más íntimo. El movimiento de reconocimiento que acepta nuestro propio yo oscuro y desconocido produce la sensación de una presencia “numinosa” en nuestro interior. Este temor sagrado no es una ilusión meramente mágica, sino la verdadera expresión de una liberación de energía espiritual que es el mejor testimonio de nuestra reunión y reconciliación interna con lo más hondo de nuestro ser y, a través del yo interno, con el poder trascendente e in-

visible de Dios. Eso supone humildad o la plena aceptación de todo lo que hemos tendido a rechazar e ignorar de nosotros mismos. El yo interior es “purificado” por medio del reconocimiento del pecado, no porque el yo interior sea el asiento del pecado sino porque tanto nuestra pecaminosidad como nuestra interioridad suelen ser rechazadas en un solo y mismo movimiento por el yo externo y relegadas a la misma oscuridad, de forma que, cuando el yo interior vuelve a la luz, el pecado emerge y es liquidado al asumir la responsabilidad y al sentirse dolorosamente apenado».

– «La experiencia interna», *art. cit.*, p. 854.

El hombre cuya visión de la vida sea puramente secular se odiará a sí mismo para sus adentros, aun cuando parezca estar amándose. Se odiará en el sentido de no poder soportar estar «con» o «en» sí mismo. Y al odiarse a sí mismo, tenderá a odiar a Dios, por ser incapaz de asumir la soledad interior que debe ser aceptada y sufrida antes de poder encontrarlo. Su rebeldía frente a su soledad y pobreza interiores se transformará en orgullo. El orgullo es la fijación del yo externo sobre sí mismo, y el rechazo de otros elementos de su yo sobre los cuales se ve incapaz de asumir responsabilidad alguna. Eso incluye el rechazo de su yo más íntimo, con su vacío e indefinición aparentes y su carácter general difuso, oscuro y desconocido. El orgullo es, pues, una autorrealización falsa y evasiva que, de hecho, no constituye realización alguna, sino más bien la fabricación de una imagen ilusoria. El esfuerzo que a continuación hay que hacer para proteger y dar cuerpo a tal ilusión ofrece una apariencia de fuerza. Mas, en realidad, esta fijación en lo que no existe acaba, sencillamente, por arruinándonos y agotando nuestro ser.

La persona que tiene una visión «sagrada» es aquella que no necesita odiarse a sí misma y no teme ni se avergüenza de permanecer con su propia soledad, porque en ella se encuentra en

paz, y a través de ella puede llegar a la presencia de Dios. Más aún, es capaz de salir de su propia soledad para encontrar a Dios en otras personas. Es decir, en su trato con los demás ya no necesita identificarse con sus pecados ni condenar sus acciones, porque es capaz de ver por debajo de la superficie y percibir, también en ellos, la presencia del yo interno e inocente que es la imagen de Dios. Una persona así es capaz de ayudar a los demás a encontrar a Dios en su interior, educándolos en la confianza, gracias al respeto que es capaz de sentir por ellos. Por eso se encuentra en condiciones de disipar algunos de sus temores y ayudarles a reconciliarse consigo mismos hasta que alcancen una cierta quietud interior y aprendan a ver a Dios en las profundidades de su propia pobreza.

6. De la soledad a la comunión

En Merton convivieron durante toda su vida tendencias e impulsos muy marcados: silencio y palabra, soledad y comunidad, memoria y profecía, trascendencia e inmanencia, crítica y esperanza, oración y servicio, la vía de la luz y la de la noche. Así, durante años, y desde poco tiempo después de ingresar en el monasterio, a modo de *Jonás* contemporáneo, como ya hemos dicho, expresó en sus libros sus propias necesidades y dejó constancia de sus rutinas monásticas y de sus deseos de comunión y solidaridad, deseos que compartió vivamente con estudiosos, pacifistas, escritores, teólogos, monjes y monjas de diversas órdenes y confesiones religiosas...: amigos todos, en fin, para encontrar inspiración y solaz al amparo de una presencia cada vez más integrada y universal.

Unos veinticinco años después de haber mantenido un encuentro con Merton en la ciudad india de Dharamsala, en octubre de 1968, el Dalai Lama escribió en su autobiografía unas palabras sobre el monje cristiano: «Mucho más impactante que

su apariencia externa, que en sí misma era distinguida, era la vida interior que manifestaba. Podía ver que era un hombre profundamente espiritual y verdaderamente humilde. Era la primera vez que me sentí conmovido por tal sentimiento de espiritualidad en alguien que profesaba el cristianismo. Fue Merton quien me introdujo por primera vez en el significado real de la palabra “cristiano”» (*Freedom in Exile*, p. 189). El Dalai Lama no fue el único a quien Merton abrió el significado de la palabra «cristiano». Su Santidad experimentó lo que innumerables lectores han sentido: la espiritualidad de Merton impregnaba toda su persona. Lo que impresionaba a quien le conocía no era lo que pudiera escribir o decir, sino lo que él mismo era. Y no lo decimos para restar importancia a la verdad o fuerza de sus escritos, sino para destacar la relación total y sincera entre las palabras de Merton y su propia vida.

La vida de Merton, sobre todo desde que ingresó en el monasterio, estuvo dominada por tres grandes llamadas interiores que se superponen, se entrecruzan, se complementan y, para nuestro entendimiento y exposición, se distinguen también por la temática de sus publicaciones y su itinerario espiritual: la *llamada a la contemplación*, la *llamada a la compasión* y la *llamada a la unidad*.

La llamada a la contemplación

Durante los primeros años de su vida monástica Merton buscó la vida contemplativa con todo su corazón, y esta búsqueda, a veces conflictiva en su interior y con severas críticas a su entorno monástico, queda reflejada en numerosos escritos que tratan de este tema esencial en el mundo moderno y en las personas de quienes han hecho una opción por el monacato, tanto eremítico como, fundamentalmente, cenobítico.

Diríamos que ésta es la primera etapa de su vida, en la cual escribió obras relativas a los temas de la vida espiritual y mo-

nástica, la soledad, la contemplación y el papel de los monjes en el mundo moderno.

Es la época en la que Merton sorprende al mundo con sus clarísimas ideas de la vida monástica y con algo que quizá no ha sido aún suficientemente apreciado: escribe sobre la vida espiritual y sus temas fundamentales, sobre mística y contemplación y sobre diversos aspectos de la vida monástica, de un modo nuevo y perfectamente asequible para sus lectores, cada vez más numerosos. No se ve exento de polémicas, censuras en su propia Orden y críticas a su estilo sincero y tajante. Algunos de sus libros se difunden rápidamente en los años previos y posteriores al Concilio Vaticano II, en un tiempo de gran renovación y vientos nuevos en la Iglesia católica de la segunda mitad del siglo XX.

Sus afirmaciones sobre lo que es el monje y la vida monástica, la auténtica soledad y contemplación, lo que debe ser la «experiencia interna» de un cristiano, y su visión del mundo explican que haya llegado a ser uno de los autores más apreciados por fieles cristianos de diferentes denominaciones e incluso por innumerables seguidores de otras religiones. Merton apunta al núcleo de las preocupaciones humanas:

«La vida monástica es una vida de renuncia y de alabanza a Dios única y exclusivamente por su amor. ¿Se ha de considerar esto como algo a lo que un hombre sensato puede dedicarse todavía en el siglo XX? ¿No significará, simplemente, evadirse de la vida? ¿No será un rechazo de la amistad con otros hombres, pura misantropía, huida, desilusión? [...]

El monje está interesado no tanto por sí mismo cuanto por Dios y por aquellos a quienes Dios ama. No busca justificarse a sus propios ojos considerándose en ventaja con respecto a los demás; antes bien, se ve a sí mismo, y a todos los demás hombres con él, a la luz de los

hechos decisivos e importantes que nadie puede esquivar [...]: El sentido de la vida que, casi siempre es oscuro y a veces parece indescifrable. La felicidad, que parece alejarse cada vez más de las personas a medida que el mundo goza de mayor prosperidad, comodidad y confianza en su propia capacidad. El pecado, ese cáncer del espíritu que no sólo destruye al individuo y su posibilidad de ser feliz, sino a comunidades enteras y a naciones. La realidad del conflicto humano, del odio, la agresión, la destrucción, la subversión, el fraude y el uso sin escrúpulos del poder. El hecho de que hombres que rehúsan creer en Dios, porque consideran que tal creencia es irracional, se sometan ilógicamente a formas más bajas de fe: creen ciegamente en todo mito mundano, ya sea el racismo, el comunismo, el nacionalismo o cualquier otro de los muchos mitos que los hombres de hoy día aceptan sin vacilar».

– *El camino monástico*, pp. 18-19.

Siendo ya monje, Merton vive una experiencia paradigmática para todo ser humano en tanto que «*monos*» (uno). Se trata de una epifanía, una revelación y una profecía sobre su propia vida y sobre la realidad del hombre en el mundo:

«En Louisville, en la esquina de la calle Cuarta y Walnut, en medio del barrio comercial, de repente me abrumó el darme cuenta de que amaba a toda esa gente, de que todos eran míos y yo de ellos, de que no podíamos ser extraños unos a otros aunque nos desconociéramos por completo. [...]

Entonces fue como si de pronto percibiera la secreta belleza de sus corazones, las profundidades de sus corazones, adonde no puede llegar ni el pecado ni el deseo ni el conocimiento de sí mismo; el núcleo de su reali-

dad, la persona que es cada cual a los ojos de Dios. ¡Si al menos todos ellos pudieran ser vistos tal como son realmente...! ¡Si al menos nos viéramos unos a otros así todo el tiempo...! No habría más guerra, ni más odio, ni más crueldad, ni más codicia. [...] Supongo que el gran problema sería que se postraran a adorarse unos a otros. Pero eso no se puede ver, sino sólo creer y comprender por un don peculiar».

– *Conjeturas de un espectador culpable*, pp. 146-148.

La llamada a la compasión

En la vida de Merton, su comprensión de la opción por la soledad se ensancharía. Ya no iba a reducirse a un alejamiento, a una reclusión, ni tan siquiera a una profesión formal:

«¿Cuál es mi nuevo desierto? Su nombre es *compasión*. No existe yermo tan terrible, tan bello, tan árido y tan fructífero como el yermo de la compasión. Es el único desierto que verdaderamente florecerá como el lirio. Se convertirá en un estanque. Echará brotes y florecerá y saltará de gozo. En el desierto de la compasión, la tierra sedienta ve brotar fuentes de agua, el pobre posee todas las cosas. No existen fronteras que controlen a los moradores de esta soledad, en la cual yo vivo solo, tan aislado como la Hostia sobre el altar, que, siendo el alimento de todos los hombres, pertenece a todos y no pertenece a nadie, porque Dios está conmigo y se asienta en las ruinas de mi corazón, predicando el evangelio a los pobres».

– «29 de noviembre de 1951», en *Diarios I*, p. 130.

Por paradójico que parezca, su vocación fue el modo por el que conoció la misericordia de Dios; y llegó a concretarse para él en algo más que una opción de vida: fue su vida entera, su

identidad misma, aunque ésta siguiera siendo tan compleja como su propio carácter:

«Siempre he sobrepasado a Jonás en mi misericordia.
[...] Jonás, hijo mío, ¿has tenido tal vez una visión mía?
Misericordia tras misericordia tras misericordia...».

– *El signo de Jonás*, p. 316.

La misma compasión radicalizó el pronunciamiento de Merton frente a las injusticias del mundo inmisericorde y violento. Su escritura cambia, se interesa por los temas de la política mundial, la guerra y los movimientos pacifistas, y brotan de su pluma libros que, en prosa o en poesía, son un alegato contra la violencia, el armamento nuclear, etc.

Son los años más conflictivos de la vida monástica de Merton⁴, en los que, además de elaborar y madurar sus deseos de extrema soledad, se entrega a una tarea frenética de escritor y «hombre público», aunque siempre en su monasterio.

La vida de Merton se vio jalonada por las guerras del siglo XX. Nació en el sur de Francia «en el año de una tremenda guerra» (*La montaña de los siete círculos*, p. 3). Su ingreso en la Abadía de Gethsemani coincide con la entrada de América en la segunda «gran guerra», en la cual murió su único hermano. El cadáver de John Paul Merton, según se sabe, fue trasladado en avión a los Estados Unidos desde el Sudeste de Asia, junto con otros militares muertos en una guerra a la que él se había opuesto tenazmente. Aunque sus más importantes escritos sobre la guerra los redactó en los últimos ocho años de su vida, son fru-

4. Años que le dieron fama de «rebelde», y así se titula otro de los grandes libros sobre su vida y su obra, publicado por uno de los mejores conocedores y divulgadores de sus escritos: William H. SHANNON, *Something of a Rebel. Thomas Merton, his Life and Works: An Introduction*, St. Anthony Messenger Press, Cincinnati, Ohio, 1997.

to de una preocupación que precede a su conversión, preocupación que le llevó a inscribirse como objetor de conciencia católico al comienzo de la Segunda Guerra Mundial.

En los primeros escritos sobre la guerra pone el acento en la noción de una responsabilidad personal por la creación de un tipo de sociedad inmoral que hace posible la guerra; reconoce los motivos económicos, políticos, e ideológicos que esconden las guerras, pero, no obstante, le parece que oponerse a sus horrores o a la devastación económica que la guerra genera no es una motivación suficientemente fuerte para preservar la paz.

Aunque la publicación de *Nuevas semillas de contemplación* marca la entrada de Merton en el foro público, al menos por un tiempo, sobre cuestiones de guerra y paz, no hay señal de ningún cambio de dirección radical en sus convicciones sobre la guerra. Si en abril de 1948 deploraba la falta de denuncia de los teólogos contra la amenaza de la guerra nuclear, en una carta de marzo de 1955 dirigida a Erich Fromm escribió: «Me parece a mí que no existen circunstancias que confieran legitimidad a la guerra atómica. El axioma *non sunt facienda mala ut eveniant bona* [no se debe hacer un mal para conseguir un bien] es aplicable aquí más que nunca. [...] Por lo tanto, estoy completamente de acuerdo con usted sobre la cuestión de la guerra atómica. Me opongo a ella con toda la fuerza de mi conciencia». En aquel momento, sin embargo, pensó que, como religioso ermitaño «fuera del mundo», no se le permitiría firmar la petición en contra de la guerra que Fromm le había enviado. Pero en octubre 1959 se hace en su diario esta pregunta: «¿Cuántos cristianos han tomado una postura seria y efectiva contra la guerra atómica?». Y en julio de 1960 denuncia la complacencia de los norteamericanos y su infidelidad a los valores profesados en conexión con la carrera armamentista, y concluye: «Siento que debo elevar mi voz y decir algo en público, y no sé por donde empezar. Y para cuando haya pasado por los censores, habrá perdido la esencia de su significado».

No obstante, entre octubre de 1961, cuando apareció «The Root of War is Fear» («La raíz de la guerra es el miedo»; véase el capítulo 16 de *Nuevas semillas de contemplación*) en el *Catholic Worker*, y septiembre de 1962, cuando se publicó la colección de ensayos de varias personas compilada por Merton y titulada *Breakthrough to Peace*, Merton llegó a «alzar [su] voz en público», hasta que los censores o, mejor, el Abad General silenció su voz por un tiempo. En una serie de artículos editados durante este periodo y posteriormente, una vez levantada la prohibición, mantuvo tres posturas decididas:

- Σ Primero, se mantiene firmemente en contra de la guerra nuclear y en favor de la mentalidad que hace impensable dicha guerra nuclear. Aplica los principios éticos tradicionales de la guerra justa a la amenaza actual de destrucción nuclear, y sostiene que la guerra nuclear no se puede justificar moralmente.
- Σ Segundo, mantiene que la guerra convencional es también moralmente inaceptable, no sólo porque infringe con demasiada frecuencia las normas de la justicia, sino, sobre todo, porque en el mundo moderno siempre conlleva la amenaza de una escalada hacia la destrucción masiva.
- Σ Tercero, escribe para evitar que se dé carta de legitimidad al recurso a la guerra como respuesta para resolver los conflictos sociales y políticos. Además, escribe: «Solamente hay un vencedor en la guerra, y ese vencedor no es la justicia ni la libertad o la verdad cristiana; es la guerra misma» (*Passion for Peace*).

Al tiempo que *Breakthrough to Peace* fue editado, se le prohibió a Merton seguir escribiendo sobre el tema de la guerra, alegando que era inapropiado para la vocación de un monje. Acató la prohibición, aunque en firme desacuerdo con «la

creencia de que un monje profundamente preocupado por el tema de la guerra nuclear y que alce su voz en protesta contra la carrera armamentística pueda *desprestigiar* la vida monástica». Era evidente cuán lejos estaba la institución monástica de los temas decisivos de moral y espiritualidad de aquel momento histórico.

Cuando la prohibición fue levantada, y *Semillas de destrucción* vio la luz en 1964, en la sección «El cristiano en un mundo en crisis» se centró más en la creación de un clima de paz que en la moralidad de la guerra nuclear o convencional. Merton, citando extensos párrafos de la *Pacem in terris* de Juan XXIII, elabora el tema de lo que él llama la doble tarea del cristiano en la lucha contra la dictadura totalitaria y la guerra, señalando que el primer aspecto no va simplemente dirigido contra el comunismo, sino «contra nuestras tendencias ocultas hacia el fascismo o la aberración total»; y, en segundo lugar, escribe: «no solamente contra lo belicoso de la fuerza comunista, sino contra nuestra propia violencia, fanatismo y codicia» (*Semillas de destrucción*).

De hecho, Merton adoptó una postura decididamente contraria a la guerra y la violencia en el mundo, como puede comprobarse en un texto que incluimos más adelante, en el apartado «El mundo necesita compasión», del capítulo 5.

La llamada a la unidad

En los últimos años de su vida, Merton trabaja esforzadamente por abrir su corazón y sus inquietudes a todos los horizontes de la espiritualidad humana en sus distintas manifestaciones religiosas. No se trata de una mera curiosidad religiosa, sino que es algo más: es una urgencia de encontrar en sí mismo y compartir con los demás la unidad espiritual que hermana a todos los hombres.

Merton vivió el tema de la unidad en diversos niveles: ni las personas en cuanto tales podemos aislarnos unas de otras, pues «los hombres no son islas» (como reza el título de uno de sus libros más emblemáticos), ni las religiones pueden ignorarse unas a otras. En el prólogo que escribió para la edición vietnamita de esta obra afirma:

«Cuando alguien intenta vivir sólo por sí y para sí, se convierte en una pequeña “isla” de odio, avaricia, sospecha, miedo y deseo. Su actitud entera ante la vida queda falsificada. Todos sus juicios quedan afectados por este engaño. A fin de recuperar la perspectiva verdadera, que es la del amor y la compasión, tenemos que aprender de nuevo, con sencillez, confianza y paz, que “los hombres no son islas”».

– *«Querido lector»*, p. 130.

Tuvo siempre muy clara conciencia de que sin personas unificadas no habrá ni mundo ni religiones en unidad. La división interna que las personas experimentamos es un hecho que podemos constatar en nuestro propio vivir, y las divisiones religiosas, sociales y políticas constituyen un dato estadístico innegable: por un lado, guerras y violencias; por otro, intentos de unidad y deseos de paz (es el dato que a diario nos ofrecen los informativos de las televisiones y la prensa):

«Si queremos reunir lo que está separado, podemos hacerlo imponiendo una división sobre la otra o absorbiendo una división en la otra. Pero si lo hacemos así, la unión no es cristiana. Es política, y está abocada a un mayor conflicto. Debemos contener todos los mundos divididos en nosotros y trascenderlos en Cristo».

– *Conjeturas de un espectador culpable*, p. 21.

Todas las divisiones nacen de una única división, la que se da en el interior de cada persona:

«Quien vive en la división no es una persona, sino tan sólo un “individuo”. [...]»

Quien vive en la división vive en la muerte. No puede encontrarse a sí mismo, porque está perdido; ha dejado de ser una realidad. La persona que cree ser es un mal sueño. Y cuando muera, descubrirá que había dejado de existir hacía mucho, porque Dios, que es la realidad infinita y en cuya mirada está el ser de todo cuanto existe, le dirá: “No te conozco”».

– *Nuevas semillas de contemplación*, p. 68.

En lo más profundo de su corazón, a Merton no le impulsaba un exacerbado deseo de conocer y saber, ni siquiera de escribir, sino un impulso sincero de amarlo todo y a todos, una pasión por la unidad y la paz entre los hombres, un sentimiento tremendamente arraigado de llevar adelante tareas que contribuyeran a la unidad y armonía de todos los seres humanos, fueran cuales fueren sus creencias, su condición social, su origen y cultura.

Por estas razones, porque estaba convencido en lo más profundo de su corazón y porque había recorrido a fondo los caminos de su propia tradición, acoge con entusiasmo la posibilidad, que luego se haría realidad, de un viaje a Asia que preparó concienzudamente y en el que cristalizarían muchos años de interés por otras religiones y expresiones místicas:

«Creo que mediante la apertura al budismo, al hinduismo, y a esas grandes tradiciones de Asia, gozamos de una maravillosa oportunidad de aprender más sobre la potencialidad de nuestras propias tradiciones. [...] La combinación de las técnicas naturales y la gracia y las demás cosas que han sido manifestadas en Asia, y la libertad cristiana del Evangelio, deberían llevarnos al menos a esa total y trascendental libertad que está más allá de todas las diferencias culturales y meramente externas».

– Apéndice VII del *Diario de Asia*, p. 289.

La peregrinación de Merton a Asia respondió a su empeño sincero por profundizar en su compromiso religioso y monástico. Esto resulta evidente al considerar las notas preparadas para el encuentro interconfesional celebrado en Calcuta a mediados de noviembre:

«Hablo como un monje occidental fundamentalmente interesado en su propia vocación y consagración. He dejado mi monasterio para venir aquí, no como un investigador, ni siquiera como un autor de libros (lo cual también es cierto). He venido como un peregrino ansioso no sólo de obtener información y conocer hechos de otras tradiciones monásticas, sino de beber de las antiguas fuentes de la visión y la experiencia monásticas. No pretendo únicamente aprender más (cuantitativamente) sobre religión y vida monástica, sino también llegar a ser un monje mejor (cualitativamente) y más iluminado».

– Apéndice IV del *Diario de Asia*, p. 271.

Finalmente, en este marco de la necesidad de diálogo y entendimiento, Merton sugiere cómo debe ser esta comunicación entre culturas, religiones y tradiciones. Lo que Merton apunta en su Apéndice VII del *Diario de Asia* es sin duda la mejor propuesta hecha hasta la fecha sobre el diálogo interreligioso monástico y, desde luego, un punto de partida excelente para lo que posteriormente vendría y sigue dando hoy sus frutos:

«El punto que hay que subrayar es la importancia de una comunicación seria, además de la “comunidad” entre contemplativos de diferentes tradiciones, disciplinas y religiones. Esto puede contribuir mucho al desarrollo del hombre en este momento crucial de su historia. Además, nos encontramos en un momento de crisis, en un momento de elecciones cruciales. Corremos el grave

peligro de perder una herencia espiritual que ha sido laboriosamente acumulada por cientos de generaciones de santos y contemplativos. Éste es el oficio peculiar del monje en el mundo moderno: mantener viva la experiencia contemplativa y abierto el camino que permita al hombre tecnologizado y moderno recobrar la integridad de su yo interior más profundo.

Por encima de todo, es importante que esta integridad y profundidad, este elemento de íntima libertad trascendente, se conserve intacto en tanto en cuanto crecemos en dirección a la plena madurez del hombre universal.

Estamos dando testimonio del crecimiento de una conciencia verdaderamente universal en el mundo moderno. Esta conciencia universal puede ser una conciencia de libertad y de visión trascendente, o puede simplemente ser una enorme niebla de trivialidades mecanizadas y de clichés éticos. Se trata de una diferencia bastante importante, a mi parecer, y que merecerá atraer la atención de todas las religiones, así como de las filosofías humanistas sin contenido religioso alguno».

– *Ibid.*, pp. 278-279.

7. La visión unificada y la integración final

La aspiración última del monje, para Thomas Merton, precisamente tendería a confundirse con la del ser humano «finalmente integrado», en la imagen que el trapense adoptara del psiquiatra iraní Reza Arasteh, autor de una biografía sobre *Rumi, el persa, el sufí*. Merton insistió mucho a lo largo de su vida en que el estado de visión interior que constituye la integración final implica una apertura, un «vacío», una pobreza similar a la que describen con tanto detalle no sólo los místicos renanos, san Juan de la Cruz y los primeros franciscanos, sino también los sufíes, los primeros maestros taoístas y los maestros y ma-

estras zen. La persona que llega a la integración final, aunque nos parezca extraño, se ve libre de muchas limitaciones culturales y condicionamientos «locales» que a la mayoría nos resultan difíciles de superar:

✕ «El hombre que ha logrado la integración final ya no se halla limitado por la cultura en la que ha crecido. “Ha abrazado la *totalidad de la vida*... Ha experimentado las cualidades de todo tipo de vida”: la existencia humana ordinaria, la vida intelectual, la creación artística, el amor humano, la vida religiosa. Trasciende todas esas formas limitadas, al tiempo que retiene todo lo mejor y universal que hay en ellas, “dando a luz finalmente un ser totalmente integral”. No sólo acepta a su propia comunidad, a su propia sociedad, a sus amigos y a su cultura, sino a toda la humanidad. No permanece atado a una serie limitada de valores, al punto de oponerlos a otros adoptando posturas agresivas o defensivas. Es totalmente “católico” en la mejor acepción de la palabra. Posee una visión y una experiencia unificadas de la única verdad que resplandece en todas sus diferentes manifestaciones, unas más claras que otras, unas más definidas y certeras que otras. No establece oposición entre todas estas visiones parciales, sino que las unifica en una dialéctica o en una visión interior de complementariedad. Con esta visión de la vida, puede aportar perspectiva, libertad y espontaneidad a la vida de los demás».

– *Acción y contemplación*, pp. 130-131.

Para concluir, podemos recordar algo que estuvo siempre en los impulsos más espirituales del itinerario de Merton y que en muchas ocasiones constituyó materia de su propia oración personal; nuevamente en Occidente, tocamos algo que también nos atañe muy de cerca:

«Si puedo unir *en mí mismo* el pensamiento y la devoción del cristianismo oriental y el occidental, de los Padres griegos y latinos, de los místicos rusos y los españoles, puedo preparar en mí mismo la reunión de los cristianos separados. De esa unidad secreta e inexpressada que hay en mí mismo puede acabar saliendo una unidad visible y manifiesta de todos los cristianos. Si queremos reunir lo que está separado, podemos hacerlo imponiendo una división sobre la otra o absorbiendo una división en la otra. Pero si lo hacemos así, la unión no es cristiana. Es política y está abocada a un mayor conflicto. Debemos contener todos los mundos divididos en nosotros y trascenderlos en Cristo».

– *Conjeturas de un espectador culpable*, p. 22.

La respuesta contemplativa de Thomas Merton es paradigmática, en cierto modo, de la trayectoria monástica universal y de un itinerario de crecimiento y plenitud humanas. Su vida recorre un trazado de opciones vitales que van, desde un ejercicio de control autocentrado, hasta la respuesta plenamente personal a cada necesidad concreta; desde un impulso de conocimiento de sí, del otro y de la realidad trascendente de Dios, hasta una relación profunda, y profundamente trinitaria, con el corazón del mundo y con el mundo del corazón. En la selección de textos que sigue a esta introducción trataremos de mostrar, con el testimonio de Merton, cómo el camino del monje (institucional y carismático) comporta, ante todo, un enraizamiento en el suelo del Espíritu. La madurez del monje hoy en día, la del ser humano, su paz y la paz del mundo dependen de la radicalidad de su opción. Para Merton, nuestra responsabilidad, mucho más exigente que en el pasado, requiere una nueva creatividad y apertura, una solidaridad sincera con las personas de otras religiones, culturas y tradiciones que, mas allá del diálogo, llegue a ser una auténtica comunión. El ejemplo de Merton fue una se-

milla fértil para una paz respetuosa con las diferencias que, lejos de provocar un choque de civilizaciones, son intrínsecas a la unidad de la familia humana.

* * *

La personalidad de Merton era, ciertamente, muy compleja. Nunca dejó de ser perseguido por rumores sobre su vocación perdida o sobre su separación de la comunidad de Gethsemani. Por fin, en 1963, se decidió a comentar la situación al escribir el prólogo a la edición japonesa de *La montaña de los siete círculos*:

«Muchos rumores se han divulgado sobre mí desde que ingresé en el monasterio. La mayoría de ellos han asegurado que he abandonado el monasterio, que he vuelto a Nueva York, que estaba en Europa, que estaba en Sudamérica o en Asia; que me he hecho eremita, que me he casado, que soy un borracho, que me he muerto».

– «Querido lector», p. 69.

El monje de Gethsemani, John Eudes Bamberger, dijo en una ocasión: «Hasta mí habían llegado muchos de esos rumores. En mis viajes por Europa como estudiante, no era raro que alguien me dijera: “He oído decir que Merton ha abandonado Gethsemani y se ha marchado a las islas Galápagos” (o a algún otro lugar por el estilo)»⁵.

En el prólogo antes citado continúa Merton desmintiendo formalmente, en los términos más explícitos, la supuesta inestabilidad de su vocación monástica.

«Ciertamente, jamás he tenido, ni por un momento, el pensamiento de cambiar las decisiones definitivas tomadas a lo largo de mi vida: la de ser cristiano, la de ser monje, la de ser sacerdote. Muy al contrario, la decisión de renunciar y abandonar la sociedad secular moderna, una decisión repetida y reafirmada tantas veces, ha llegado a ser, al fin, irrevocable».

– *Ibid.*, p. 69.

Un poco más adelante, en un contexto diferente del mismo prólogo, declara aún más enérgicamente:

«Permanezco en el monasterio, y tengo intención de seguir permaneciendo. Jamás he tenido la menor duda sobre mi vocación monástica. Si alguna vez he sentido algún deseo de cambio, ha sido en el sentido de un modo de vida más solitario, más “monástico”».

Por lo visto, a mucha gente le parecía increíble que Merton pudiera encontrar en la vida monástica lo necesario para poder permanecer por mucho tiempo en el monasterio. Nadie habría podido predecir que sería capaz de permanecer en la misma comunidad monástica, compuesta de hombres del todo ordinarios, durante veintisiete años, hasta el final mismo de sus días.

Su genio, a la vez enérgico y sociable, y su cultura amplia y variada le atrajeron las simpatías de las más diversas clases de sociedades internacionales, Y aunque Bardstown está un tanto al margen de las principales líneas americanas para los visitantes extranjeros, había siempre una constante corriente de personas, con los más variados intereses, que acudían a hablar con él de todas partes del mundo. Contaba entre sus amigos a budistas vietnamitas, monjes hindúes, maestros zen japoneses, místicos sufíes, profesores de religión y mística de la Universidad de Jerusalén, filósofos franceses, artistas y poetas de Europa, Su-

5. John Eudes BAMBERGER, «Más allá de la identidad. La personalidad íntima de Thomas Merton», en *Cistercium* 33 (1971), pp. 24-36 y 92-105.

América y los Estados Unidos, sabios árabes, sociólogos mejicanos... y muchos otros. No sólo se sentía en su ambiente con todas esas personas, sino que se conducía de la manera más familiar con cada uno de ellos; y quien asistía a las sencillas reuniones que mantuvo con ellos a través de los años podía caer en la cuenta de lo mucho que le agradaba semejante compañía.

«A pesar de su profundo, intenso y constante atractivo por la soledad, el padre Louis, como era llamado en el monasterio, fue uno de los hombres más sociables, sintiendo una necesidad absoluta de la sociedad humana. De ningún modo era una necesidad esclavizante; no quisiera dar a entender que, al menos, no pudiera él dominar esta necesidad; ni, mucho menos, que fuera un juguete de ella. Solamente quiero insinuar que, cuando él era más él mismo, y en orden a sentirse más él mismo, necesitaba encontrarse regularmente con personas con quienes pudiera conversar sobre los temas más diversos y tener, sencillamente, un contacto. A pesar de su intensa necesidad de soledad y silencio —y era ésta una necesidad muy real y urgente para él—, siempre me ha parecido que, dado el caso de una lucha extrema, si alguna vez se hubiera de llegar a ella, su instinto social habría triunfado fácilmente. Sin embargo, con semejante victoria nunca se habría él reconciliado consigo mismo hasta conseguir la paz, pues una vida sin soledad le habría resultado insoportable. Y ésta es la razón por la que, a mi modo de ver, jamás llegó a presentarse en serio semejante batalla. Pero el conflicto, medio soterrado, semiconsciente, entre estas dos necesidades, permaneció en él activo e intenso hasta el final».

— «Más allá de la identidad»,
en *Cistercium* 33 (1971), p. 32.

La vida monástica no ha sido jamás considerada, al menos por los monjes, como algo exclusivo para determinados temperamentos. La vocación monástica es esencialmente un asunto de la gracia. Es algo que trasciende los niveles psicológicos, sociales y culturales de la vida en sus exigencias fundamentales, aunque, evidentemente, su realización concreta está íntimamente ligada a esos niveles. Así pues, la vocación es esencialmente asunto de una llamada personal; y el vívido relato que Merton hace de las circunstancias de su propia llamada a la vida monástica no permite dudar de que él experimentó su propia vocación precisamente como una llamada. De hecho, fue, literalmente, la llamada de las campanas de Gethsemani la que, en un momento crítico de su vida, le llevó a la convicción de su vocación de monje:

«Me encontraba en el silencio del soto, entre árboles rebosantes de humedad.

No creo que jamás haya habido un momento en mi vida en que mi alma sintiera una angustia tan apremiante y especial. Había rezado todo el tiempo, por lo que no puedo decir que empezara a rezar cuando llegué allí donde estaba la capilla: pero las cosas se iban precisando más.

“Por favor, ayúdame. ¿Qué voy a hacer? No puedo continuar así. ¡Tú puedes verlo! Mira el estado en que me encuentro. ¿Qué debo hacer? Muéstrame el camino”. ¡Como si necesitara más información o alguna clase de signo!

Pero dije esta vez a la Florecita⁶: “Muéstrame lo que he de hacer”; y añadí: “Si entro en el monasterio, seré tu monje. Ahora enséñame lo que he de hacer”.

6. Se refiere a santa Teresa del Niño Jesús, de la que hay una imagen en el parque central de Gethsemani.

Estaba peligrosamente cerca del camino equivocado para rezar... haciendo promesas indefinidas y pidiendo una especie de signo.

De repente, tan pronto como hube dicho esa plegaria, fui consciente del bosque, de los árboles, de las colinas oscuras, del viento húmedo de la noche, y luego, más distintamente que cualquiera de estas realidades obvias, empecé a oír en mi imaginación la gran campana de Gethsemani, tocando en la noche... la campana de la gran torre gris, tocando y tocando, como si sólo estuviera detrás de la primera colina. La impresión me dejó sin aliento, tuve que pensar detenidamente para darme cuenta de que sólo en mi imaginación estaba oyendo la campana de la abadía trapense tocando en la oscuridad. Pero, como después calculé, era aproximadamente la hora en que la campana toca cada noche para la *Salve Regina*, hacia el final de Completas.

La campana parecía decirme cuál era mi sitio... como si me llamara a casa.

Esta fantasía ejerció tal determinación en mí que inmediatamente regresé al monasterio... desandando el camino, pasando por la capilla de Nuestra Señora de Lourdes y el final del campo de fútbol. Con cada paso que daba, mi mente se reafirmaba más decididamente en que ahora yo había acabado con todas esas dudas, vacilaciones, preguntas y todo lo demás, y que resolvería este asunto e iría a los trapenses, donde estaba mi lugar».

— *La montaña de los siete círculos*, pp. 364-365.

Esto no impediría que algunos años más tarde, siendo ya monje, pudieran aplicársele los versos citados por Dom John Eudes en el artículo citado anteriormente:

«¿Pretenderás rastrear-me?
¡Ah! Intenta atrapar la tempestad
en una red». (Kukoku, *Haika Death-poem*).

Cuando la muerte alcanzó al padre Louis, llegó de repente; pero no fue una sorpresa. Él había escrito ya con frecuencia sobre la muerte en sus libros; y poco antes de su partida para Asia, hablaba de ella aún con mayor frecuencia. A lo largo de su vida monástica tuvo ante los ojos la presencia de la vida del más allá; y se caracterizó, al mismo tiempo, por una peculiar conciencia de la muerte que, como dijo en Calcuta, «pone en tela de juicio el significado de la vida». Su luminosa tranquilidad frente a la muerte era el resultado de una profunda entrega a la esperanza y a la fe en la resurrección, no a alguna especie de falta de conocimiento de las renunciaciones que implicaba. ¿Es que no está la muerte desarmada ante la fe en Cristo y la confianza infantil en la intercesión de su bendita Madre?

«Tomaos tiempo para temblar de miedo
a morir súbitamente (dice la muerte),
pues yo vengo veloz como la intuición...
Sin embargo, todo mi poder conquistaría
el Ave María de un niño».

— «Death», en *The Collected Poems of Thomas Merton*, pp. 38-39.

El 12 de diciembre de 1968, un diario de Tailandia, «The Bangkok Post», publicaba una reseña escrita bajo el siguiente titular: «*R[oman] C[atholic] Monk Dies*», «Muere un monje católico», anunciando que el padre Thomas Merton había sido víctima de un ataque cardíaco. La noticia ocupaba unas cuantas líneas en la página 5. Se trató verdaderamente de un suceso que atrajo la atención de los hombres del mundo entero sobre aquel país y lo que allí estaba ocurriendo entonces: «El encuentro de los monjes de Asia», organizado por la AIM (Ayuda a la Implan-

tación Monástica). Habían sido testigos los setenta participantes del Congreso –monjes, monjas, expertos llegados de veintidós naciones de Asia, América y Europa–, así como periodistas y técnicos de equipos de televisión de tres países.

«En Bangkok, su sencillez sorprendió a cuantos no lo conocían personalmente. Descubrían que aquel hombre era muy distinto de como se lo imaginaban cuando leían sus libros. Desde el comienzo, cuando el comité organizador designaba a los que, desde una mesa colocada en el centro –que los americanos llaman “panel”–, animarían la sesión de síntesis cada tarde, él rehusó, alegando que no era más que un simple monje y que no quería que le pusieran en la presidencia. Creo que le dije: “Padre Louis, no olvide que usted es Thomas Merton”. Se sometió, y de buena gana.

Con frecuencia había pensado yo que era una especie de san Bernardo del siglo xx, en el sentido de que no sólo tenía un mensaje espiritual que fluía más de su experiencia que de sus estudios, sino que había encontrado un estilo capaz de llegar a sus coetáneos en gran número y, sin duda, a muchos hombres por doquier en el futuro. La analogía debía verificarse también desde otro punto de vista. En efecto, al igual que san Bernardo, conocía sus propios dones. Sabía que podía abusar de sus talentos. No era fácil de engañar, ni siquiera en cuanto a su éxito. No se fiaba y bromeaba. Tuvimos la prueba desde la primera tarde del congreso. Querían que éste comenzase con el encuentro amistoso de los participantes. San Bernardo se había comparado a un saltimbanqui, un *ioculator*, que camina sobre las manos, con los pies en el aire, y da divertidas volteretas. Puede seducir. Es preciso que conserve cierta ironía hacia sí mismo, que no se lo tome en serio: “Jugaré, pues, para que se

burlen de mí, *ludam ut illudar*” (Cart. 87, 12). Cuando el director de AIM me pidió que hiciese de intérprete en francés y en inglés, esperando que al día siguiente funcionase el servicio oficial de traducción simultánea, pedí perdón por mi inglés francamente pobre, diciendo que, sin duda, se me encargaba esto porque yo era el *clown* de la AIM, pero que había pedido a Thomas Merton que me ayudase, aunque fuese un poeta. En seguida me respondió: “Vamos a hacer el *clown* juntos”. Todavía suena en mis oídos: “*We shall clown together*”; éstas fueron casi las últimas palabras que le oí...

Una de las personas que más trataron con él en Bangkok escribió: “Me ha impresionado su mirada de niño”. Y, según el dicho del poeta, “Veía en sus ojos, en medio de las flores de la primavera, surgir el deseo de la muerte como un lirio grandioso”.

Parece que había bromeado sobre su muerte incluso la misma mañana en que aquélla iba a sobrevenir. Pero Dios no avisó. Vino como un ladrón. Y tomó lo que le pertenecía. Todo en Bangkok fue tan visiblemente señalado por la mano de Dios que esta partida ciertamente forma parte del deseo de salvación cuyos resultados todavía no comprendemos. Pensaríamos en una víctima elegida, ofrecida para obtener una bendición, que sabemos no nos ha faltado: hasta el final del congreso no dejamos de sentir la presencia del padre Merton. Y, sin duda, él mismo, en su espíritu de consagrado, le daba vueltas a este pensamiento del sacrificio en los últimos instantes de su vida de entrega durante tantos años. Llegó el momento, según su última expresión, de desaparecer. Pero, al mismo tiempo, “permanece” para siempre⁷.

7. Jean LECLERCQ, «Últimos recuerdos de Thomas Merton», epílogo del libro *El desafío de la vida contemplativa*, Mensajero, Bilbao 1971.

Entrar en el mundo es gracia



Lo excepcional de la vida de Thomas Merton no deja de ser un soporte –extraordinario, por cierto– para las razones más importantes que sustentaron las ilusiones de su vivir. Bernardo de Claraval dijo que su vida era una quimera, y Merton se calificó a sí mismo como una paradoja. Ambos estaban asombrados ante su experiencia como monjes y personas llamadas por Dios a algo que los envolvió y desconcertó. Y no pudieron por menos de reflejarlo en sus escritos.

«Cada libro que escribo es un espejo de mi propio carácter y conciencia. Siempre abro el último trabajo de la imprenta con la tenue esperanza de encontrarme a mí mismo agradable, pero nunca lo consigo».

– «6 de marzo de 1949», en *Diarios I*, p. 98¹

1. Al citar los *Diarios*, si no se indica otra cosa, nos referimos a la publicación en español: Thomas MERTON, *Diarios: La vida íntima de un gran maestro espiritual*: Vol. I (1939-1960), Vol. II (1960-1968), Oniro, Barcelona 2000 y 2001. Estos dos volúmenes son la traducción del libro *The Intimate Merton. His Life from His Journals*, Harper SanFrancisco, San Francisco 1999, que a su vez es un resumen de los siete volúmenes de diarios publicados por esta misma editorial.

Los comienzos de mi vida

«Vine al mundo, bajo el signo de Acuario, en el último día de enero de 1915, año de una tremenda guerra, a la sombra de unas montañas francesas fronterizas con España. Aunque libre por naturaleza, con todo, a imagen de Dios y a imagen del mundo al que había venido, también fui prisionero de mi propia violencia y egoísmo. El mundo era trasunto del infierno, abarrotado de hombres como yo, que Lo amaban y también Lo aborrecían. Habían nacido para amarlo y, sin embargo, vivían con temor y ansias desesperadas y enfrentadas.

A unos centenares de kilómetros de mi casa natal, en un bosque de árboles ya sin ramas, a lo largo del río Marne, recogían hombres que se pudrían en enfangadas zanjas, entre caballos destripados y derrengados cañones del calibre setenta y cinco. [...]

Ni mi padre ni mi madre padecían los mezquinos prejuicios ilusorios que corroen a las gentes que no sólo saben de automóviles y de cine, de lo que hay en la nevera, lo que dicen los periódicos y qué vecinos van a divorciarse.

Heredé de mi padre su forma de ver las cosas y parte de su integridad. De mi madre, algo de su insatisfacción ante la complejidad en que el mundo vive, y un poquitín de sus muchas cualidades. De ambos heredé capacidad para el trabajo, saber ver las cosas, gozar de ellas y saber expresarme; esto debería haber hecho de mí una especie de rey, si los ideales por los que el mundo vive fueran los verdaderos. Nunca tuvimos mucho dinero; pero cualquier tonto sabe que no se necesita dinero para disfrutar de la vida».

– *La montaña de los siete círculos*, pp. 3-4.

«En el corazón mismo de la existencia humana se esconde una gran paradoja. Hay que percibirla antes de que ninguna felicidad duradera se instale en el alma de un hombre. La paradoja es

ésta: la naturaleza del hombre, en sí misma, poco o nada puede hacer para resolver sus problemas más importantes. Si sólo seguimos lo que nos dicta nuestra naturaleza, nuestra filosofía, nuestro nivel ético..., acabaremos en el infierno.

Pensar así sería realmente desconsolador, si no fuese una abstracción. En el orden concreto de las cosas, Dios dio al hombre una naturaleza orientada a una vida sobrenatural. Creó al hombre con un alma, y ésta no fue hecha para llegar a la perfección dentro de su propio orden, sino para ser perfeccionada por Él en un nivel que está infinitamente más allá del alcance de los poderes humanos. Nunca fuimos destinados a llevar una vida puramente natural y, por tanto, nunca fuimos destinados en el plan de Dios a una felicidad puramente natural. Nuestra naturaleza, que es un don gratuito de Dios, se nos dio para ser perfeccionada y realizada por otro don gratuito que no le corresponde».

– *Ibid.*, p. 169 (comienzo de la Segunda Parte).

«El alma del hombre, considerada en el nivel natural, es un cristal potencialmente lúcido, pero abandonado en la oscuridad. Es perfecta en su propia naturaleza, pero carece de algo que sólo puede recibir de fuera y por encima de ella; mas, cuando incide sobre ella la luz, se transforma en cierto modo en esa luz, y así parece perder su naturaleza en el esplendor de una naturaleza más elevada: la naturaleza de la luz que está en ella».

– *Ibid.*, p. 170.

«Mis padres vinieron a Prades de los confines de la Tierra y, aunque llegaron para establecerse, permanecieron en ese lugar únicamente el tiempo necesario para que yo naciera y caminara sobre mis pies; entonces partieron de nuevo. Continuaron, y yo empecé un viaje bastante largo; uno y otro camino han terminado ahora para los tres.

Aunque mi padre vino del otro lado de la Tierra, allende muchos océanos, todos los cuadros de Christchurch, Nueva Ze-

landa, donde nació, parecen los suburbios de Londres, acaso un poco más limpios. Hay más luz en Nueva Zelanda, y creo que allí la gente es más sana.

Mi padre se llamaba Owen Merton. Owen, porque la familia de su madre había vivido durante una generación o dos en Gales, aunque creo que eran originarios de las Tierras Bajas escocesas. El padre de mi padre era profesor de música, un hombre piadoso que enseñaba en el Christ's College, Christchurch, en la Isla del Sur.

Mi padre era enérgico y gozaba de independencia. Me contaba la vida de la colina y las montañas de la Isla del Sur, de las haciendas de ovejas y los bosques donde había estado; una vez que una de las expediciones antárticas pasó por allí, mi padre estuvo a punto de unirse a ella para ir al Polo Sur. Habría perecido helado con todos los demás, pues fue una expedición de la que nadie regresó.

Encontró muchas dificultades cuando quiso estudiar arte, y no le resultó fácil convencer a los suyos de que ésa era realmente su vocación. Al fin, se marchó a Londres, y luego a París, donde conoció a mi madre y se casó con ella, y nunca más volvió a Nueva Zelanda.

Mi madre era norteamericana. He visto un retrato suyo en el que aparece una diminuta persona, un tanto ligera, delgada y sobria, con un rostro serio, con una brizna de ansiedad y muy sensible. Lo que recuerdo de ella es que era inquieta, minuciosa, vivaz, preocupada por mí, su hijo; pero en la familia siempre se ha hablado de ella como si hubiera sido alegre y de muy buen humor. Mi abuela conservaba grandes rizos del pelo rojo de mi madre, después de muerta, y su risa feliz de colegiala nunca cesó de resonar en la memoria de mi abuela.

Ahora me parece que mi madre debió de ser una persona llena de sueños inabarcables y grandes deseos de perfección: perfección en el arte, en la decoración de interiores, en el baile,

en la gestión de la casa, en la educación de los hijos... Quizá por eso la recuerdo principalmente como preocupada, ya que mi propia imperfección, la de su primogénito, fue para ella una gran decepción. A no ser que este libro pruebe lo contrario, mostrará ciertamente que no fui el hijo soñado de nadie. He visto un diario que mi madre escribía, durante mi infancia y primera niñez, diario que refleja asombro ante el desarrollo obstinado y al parecer espontáneo de aspectos completamente imprevisibles en mi carácter, cosas con las que ella nunca contó, desde luego. Por ejemplo, cuando yo tenía solamente cuatro años, manifesté una profunda y seria tendencia a adorar la luz de gas de la cocina, con bastante veneración ritual. Mi madre parecía no dar demasiada importancia a las iglesias y la religión formal en la educación de un hijo moderno, y a mí me parecía que ella pensaba que, si yo quedaba abandonado a mí mismo, llegaría a ser una especie de deísta simpático y tranquilo, y nunca sería pervertido por ninguna superstición. [...]

Mi padre fue a los Pirineos a causa de un sueño suyo más sencillo, más sólido y más práctico que los numerosos y obsesionantes ideales de perfección de mi madre. Buscaba un sitio donde poder establecerse en Francia, formar una familia, pintar y vivir prácticamente de la nada, porque no teníamos prácticamente nada de qué vivir.

Mis padres tenían muchos amigos en Prades. Cuando ya se trasladaron allí e instalaron su mobiliario en el piso, los lienzos amontonados en un rincón y todo el lugar oliendo a óleos frescos y acuarelas –y tabaco barato de pipa– y a cocina, bajaron más amigos de París. Mi madre acostumbraba a pintar en las colinas, bajo una gran sombrilla de lona; mi padre pintaba al sol, y los amigos bebían vino tinto y contemplaban el valle de Canigou y el monasterio situado en las laderas de la montaña. [...]

En noviembre de 1918, una semana antes del armisticio de esa Guerra Mundial tan particular, nació mi hermano. Era un niño de naturaleza mucho más tranquila que la mía, sin tenden-

cias e impulsos tan oscuros. Recuerdo que todos nos asombrábamos de su constante e inalterable felicidad. En los largos atardeceres, cuando era llevado a la cama antes de ponerse el sol, en lugar de protestar y resistirse, como hacía yo, permanecía acostado en su camita, arriba, y le oíamos balbucear una breve tonada, todas las tardes la misma: una tonada muy sencilla, muy primitiva, breve y amable, muy adecuada a la hora del día y a la estación. Abajo permanecíamos más o menos silenciosos, arrullados por el canto del niño en la camita, y contemplábamos por las ventanas los rayos de sol que caían oblicuos sobre los campos al concluir el día.

Yo tenía un amigo imaginario. Se llamaba Jack y poseía también un perro de ficción que se llamaba Doolittle. La razón principal por la que tenía este amigo imaginario, era que no había niños con quienes yo pudiera jugar, pues mi hermano John Paul era todavía un bebé. Cuando trataba de distraerme observando a los hombres que echaban apuestas en el salón del señor Duggan, me sentía muy inquieto. También podía ir a jugar al jardín y al cuarto de trastos viejos encima del estudio de la casa de Burrough. Betty Burrough sabía organizar los juegos de forma que no implicasen superioridad, aunque ella era realmente mayor. Pero para encontrar amigos de mi edad tenía que recurrir a mi imaginación, y eso quizá no era buena cosa.

Mi madre no se apercebía de la compañía que yo llevaba en la imaginación, al menos al principio; pero, una vez que fui con ella de compras, me opuse a cruzar la calle principal de Flushing, temiendo que el imaginario perro, Doolittle, pudiera ser atropellado por coches de verdad. Esto lo supe más tarde, pues leí unas líneas sobre el incidente en el diario de mi madre.

En 1920 ya sabía leer, escribir y dibujar. Hice un dibujo de la casa, todos sentados bajo los pinos, sobre una manta en la hierba; se lo envié a Pop por correo. Él vivía en Douglaston, a unas cinco millas. La mayoría de las veces, yo dibujaba barcos, transatlánticos con muchas chimeneas y cientos de ventanillas,

olas dentadas como una sierra y el cielo lleno de signos en V representando las gaviotas. [...]

Es extraño que mis padres, que se preocupaban escrupulosamente por mantener las mentes de sus hijos incontaminadas del error, la mediocridad, la perversidad y la hipocresía, no se molestasen en darnos alguna educación religiosa formal. Lo único que se me ocurre como explicación es la sospecha de que mi madre albergaba sólidos puntos de vista propios sobre la cuestión. Posiblemente consideraba cualquier religión organizada por debajo del nivel de perfección intelectual que ella pedía para cualquiera de sus hijos. Nunca fuimos a la iglesia en Flushing. [...]

A pesar de todo, no conservo rencor alguno hacia el fantástico método ni hacia el pupitre que lo acompañaba. Tal vez de allí salió mi libro de geografía, el libro favorito de mi niñez. Era tan aficionado a jugar al rescate sobre aquellos mapas, que hasta quise llegar a ser marino. Estaba ansioso por la vida libre e inestable a la que pronto iba a acceder.

Mi otro libro preferido me afianzó en este deseo. Se trataba de una colección de historias titulada *Los héroes griegos*. Me resultaba muy difícil leer por mi cuenta la versión victoriana de estos mitos griegos; pero mi padre los leía en voz alta, y así me enteré de quiénes eran Teseo y el Minotauro, la Medusa, Perseo y Andrómeda. Jasón zarpando para tierras lejanas, tras el Vello de Oro. Teseo regresando victorioso, pero olvidándose de cambiar las velas negras, por lo que el rey de Atenas se arrojó al mar desde las rocas, creyendo que su hijo había muerto. También entonces aprendí el nombre de Hespérides, y fue con todo esto con lo que construí inconscientemente los vagos fragmentos de una religión y una filosofía que yacían ocultas y operantes en mis actos y que, a su debido tiempo, se decantarían en una profunda y plena confianza en mi propio juicio y mi propia voluntad, en el constante huir de cualquier sumisión hacia la libertad de mis siempre cambiantes horizontes.

La verdad es que esto es lo que pretendía mi educación infantil. Mi madre quería que yo fuese independiente y que no corriera con el rebaño. Tenía que ser original, individual, manifestar carácter e ideales propios. No debía ser un artículo fabricado según el común patrón burgués, según el tipo general de los demás».

- *Ibid.*, pp. 4-6, 8-9, 10-11.

Conviene recordar

«De todos modos, hay muchas cosas buenas que recordar, porque antes de que yo hiciera mi primer año en Cambridge, y aunque siempre estuve poseído de un loco orgullo, amaba en realidad a Dios y le rezaba, y todavía no estaba completamente empecatado. En este sentido, no faltaron días buenos en Oakham y en Estrasburgo y en Roma, y anteriormente en Francia y en Londres, durante las vacaciones escolares. Pero pienso que, incluso como niño, yo estaba demasiado lleno de rabia y de egoísmo como para desear ahora recuperar mi propia niñez, sin más. De hecho, el deseo de recobrar algo que tú has tenido, poseído o experimentado implica una vanidad y una infelicidad mayores que el deseo de poseer un bien presente que está ante ti. Y, naturalmente, san Juan de la Cruz dice que la memoria, lo mismo que la inteligencia y la voluntad, han de quedar sumidas en completa oscuridad.

Realmente, no es verdad que yo me muestre sentimental acerca de cosas que recuerdo. No es eso, sólo que me resulta fácil e interesante escribir acerca de ellas. Me vienen por sí mismas y saltan rápidamente de la pluma. Para mí esas cosas tienen un tipo de vida e interés. Sin embargo, durante mucho tiempo me han preocupado, preguntándome concretamente qué lugar ocupan en mi vida: qué lugar ocupa cualquiera de las cosas que yo escribo aquí».

- «1 de octubre de 1939», en *Diarios I*, pp. 28-29.

La vida es un don

«Si lo que la mayoría de la gente da por sentado fuera realmente verdadero, si todo lo necesario para ser feliz consistiera en apoderarse de todo, verlo todo y adentrarse en todas las experiencias, y luego hablar de ello, yo habría sido una persona muy feliz, un millonario espiritual desde la cuna hasta ahora.

Si la felicidad fuera simplemente cuestión de dones naturales, nunca habría ingresado en un monasterio trapense cuando llegué a la edad adulta».

– *La montaña de los siete círculos*, p. 4.

«Los deseos terrenales que los seres humanos alimentan son como sombras. No se obtiene verdadera felicidad al satisfacerlos. ¿Por qué, pues, estamos continuamente persiguiendo placeres sin sustancia? Porque tal persecución, *en sí misma*, ha llegado a convertirse en nuestro único sucedáneo de la alegría. Incapaces de permanecer en las cosas que alcanzamos, nos determinamos a olvidar nuestro descontento en una incesante búsqueda de nuevas satisfacciones. En esta permanente búsqueda, el propio deseo viene a constituir nuestra principal satisfacción. Los bienes que apenas alcanzados nos dejan desengañados, pueden todavía estimular nuestros intereses cuando son engañosos.

Por la repetida consagración de todo su ser a valores que no existen, ese hombre teje su red de falsedades alrededor de su espíritu. Se agota persiguiendo espejismos que siempre se desvanecen, para renovarse tan pronto como han desaparecido, y que lo van llevando cada vez más adentro en el desierto en donde acabará muriendo de sed. [...]

La medida de la ilusión viene dada por la intensidad de la actividad misma. El engaño final es movimiento, cambio y variedad. Les resulta intolerable permanecer quietos.

Permanece, pues, ocupado con sus fruslerías; sus preocupaciones le sirven de narcóticos que no atenuarán todo el dolor de

pensar, pero al menos embotarán su sentimiento de lo que él es en realidad y de su extremada insuficiencia.

¿Qué se desprende de todo esto? Que nosotros mismos nos encerramos en la falsedad de nuestro amor a lo débil y a la tintineante luz de la ilusión y de los deseos. Nos resulta imposible encontrar la luz verdadera si no apagamos la falsa».

– *Ascenso a la verdad*, pp. 33-37.

Carne y espíritu

«Lo único que el Apóstol nos pide es que “caminemos” (es decir, que vivamos) no según “la carne”, sino según “el espíritu”. Esto significa varias cosas. La “carne” es el término genérico no sólo para la vida corporal (puesto que lo santificado por el Espíritu Santo es el cuerpo junto con el alma), sino para la vida *mundana*. La “carne” incluye no sólo la sensualidad y el libertinaje, sino incluso el conformismo mundano y las acciones basadas en el respeto humano o en el convencionalismo social.

Obedecemos a la “carne” cuando seguimos las normas del prejuicio, la complacencia, el fanatismo, el orgullo de casta, la superstición, la ambición o la codicia. Incluso una santidad aparente, basada no en la sinceridad de corazón, sino en unas apariencias hipócritas, es cosa de la “carne”. Cualquiera que sea la “inclinación de la carne”, aun cuando parezca apuntar a acciones heroicas y deslumbrantes que los seres humanos admiran, es siempre muerte a los ojos de Dios. No se dirige a Él, sino a las personas que nos rodean. No busca Su gloria, sino nuestra propia satisfacción. El espíritu, en cambio, nos lleva por los caminos de la vida y de la paz.

Las leyes del espíritu son leyes de humildad y amor. El espíritu nos habla desde un recóndito santuario interior del alma que es inaccesible a la “carne”, ya que ésta es nuestro ser exterior, nuestro falso yo. El “espíritu” es nuestro verdadero yo, nuestro ser más íntimo, unido a Dios en Cristo. En este oculto

santuario de nuestro ser, la voz de la conciencia es al mismo tiempo nuestra voz interior, y la voz del Espíritu Santo, porque, cuando uno se hace “espíritu” en Cristo, deja de ser únicamente él. No vive sólo él, sino que Cristo vive en él, y el Espíritu Santo guía y regula su vida. La virtud cristiana está arraigada en esta unidad interior, en la que nuestro ser es uno con Cristo en el Espíritu, nuestros pensamientos pueden ser los pensamientos de Cristo, y nuestros deseos los suyos.

Toda nuestra vida cristiana es, pues, una vida de unión con el Espíritu Santo y de fidelidad a la voluntad divina en las profundidades de nuestro ser. Es, por tanto, una vida de verdad, de total sinceridad espiritual, por lo que implica una humildad heroica, pues la verdad, como la caridad, ha de empezar por nosotros mismos. No sólo debemos vernos tal como somos, en toda nuestra nada e insignificancia, ni debemos tan sólo aprender a amar y apreciar nuestra propia vaciedad, sino que debemos aceptar completamente la realidad de nuestra vida tal como es, porque se trata de la misma realidad que Cristo quiere asumir, que Él transforma y santifica a su propia imagen y semejanza.

Si conseguimos entender la presencia del mal dentro de nosotros, estaremos tranquilos y seremos lo bastante objetivos para afrontarlo con paciencia, confiados en la gracia de Cristo. Esto es lo que significa seguir al Espíritu Santo, resistir a la carne, perseverar en nuestros buenos deseos, rechazar las pretensiones de nuestro falso ser exterior y entregar con ello las profundidades de nuestro corazón a la acción transformadora de Cristo: “Vosotros no estáis sujetos a la carne, sino al espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros... Si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justificación obtenida. Si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó de entre los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales, por el mismo Espíritu que habita en vosotros” (Romanos 8,9-11)».

– *Vida y santidad*, pp. 82-84.

Pensando en ser monje cisterciense

Antes de entrar definitivamente en el monasterio, hizo Merton, como suele ser costumbre, una visita para un retiro espiritual en la Abadía de Gethsemani. Acabado el retiro, regresó a su casa.

«El monasterio estaba silencioso, inerte. No podía ya ni rezar ni leer más.

Conseguí que el hermano Matthew me dejara salir a la puerta de entrada con el pretexto de que quería sacar una foto del monasterio; luego di un paseo a lo largo del muro que lo rodeaba y fui hasta la carretera, más allá del molino y alrededor de la parte de atrás de los edificios; crucé un riachuelo y llegué hasta un angosto valle; había un granero y algunos macizos de árboles en un lado, y el monasterio se veía sobre un montículo en el otro.

El sol era cálido, el aire tranquilo. En alguna parte cantaba un pájaro. En cierto sentido, era un alivio estar fuera del ambiente de oración intensa que había llenado aquellos edificios durante los dos últimos días. La presión era demasiado alta para mí. Mi mente estaba demasiado atiborrada.

Mis pies me llevaron lentamente a un camino pedregoso, bajo los achaparrados cedros, con violetas creciendo por todas partes entre las grietas de las rocas.

Aquí afuera podía pensar y, sin embargo, no podía llegar a conclusiones, aunque había un pensamiento que recorría con insistencia mi mente: “Ser monje... ser monje...”.

Contemplé el edificio de ladrillo que creí era el noviciado. Se encontraba en lo alto de un terraplén, con un muro de contención que le hacía parecer una especie de prisión o ciudadela. Vi el muro circundante, las puertas cerradas. Pensé en los centenares de libras de presión espiritual comprimida y concentrada dentro de aquellos edificios y gravitando sobre las cabezas de los monjes, y pensé: “¡Esto a mí me mataría!” [...]

La naturaleza humana tiene un modo de elaborar argumentos muy especiosos para acomodarlos a su cobardía y falta de generosidad. Por eso en aquel momento yo intentaba persuadirme de que la vida contemplativa, o claustral, no era para mí, pues no había suficiente aire fresco. [...]

A pesar de todo, y ya de vuelta al monasterio, leí *De diligendo Deo*, de san Bernardo, y la vida de un monje trapense que había muerto en un monasterio de Francia, curiosamente, en mi mismo Departamento, cerca de Toulouse: el padre Joseph Cassant.

El director del retiro nos contó en una de sus conferencias una larga historia acerca de un hombre que vino en cierta ocasión a Gethsemani y no pudo decidirse a hacerse monje, aunque había luchado y rezado acerca de ello durante días. Finalmente –continuaba la historia–, hizo el viacrucis, y en la última estación oró fervientemente para que se le concediera la gracia de morir en la Orden. [...]

Casi lo último que hice, antes de abandonar Gethsemani, fue hacer el viacrucis y pedir en la decimocuarta estación, con el corazón en la garganta, la gracia de la vocación al Císter, si eso le agradaba a Dios.

De vuelta al mundo, me sentí como un hombre que había descendido de la enrarecida atmósfera de una altísima montaña. Cuando llegué a Louisville, hacía ya unas cuatro horas que estaba levantado, y mi jornada se acercaba hacia su mediodía, por decirlo así; pero vi que todas las demás personas precisamente se estaban levantando, desayunaban e iban a trabajar. ¡Qué raro era ver a personas que se afanaban como si tuvieran algo importante que hacer, corriendo tras los autobuses, leyendo los periódicos, encendiendo cigarrillos...!

¡Qué vana me parecía toda su prisa y ansiedad...!

Tenía el corazón oprimido, y pensaba: “¿En qué me estoy metiendo? ¿Ésta es la vida que yo mismo he estado viviendo todos estos años?”

En una esquina, me fijé en un anuncio luminoso, sobre un edificio de dos pisos, que decía: “Cigarrillos Clown”.

Me volví y escapé de la extraña y alocada calle, dirigí mis pasos a la cercana catedral, me arrodillé, recé e hice el viacrucis.

¿Me sentía acaso atemorizado por la presión espiritual de aquel monasterio? ¿Era eso lo que había dicho el otro día? ¿Cuánto anhelaba estar de vuelta allí ahora...! En este mundo exterior todo resultaba insípido y hasta insano. Sólo conocía yo un lugar donde había orden verdadero.

Pero ¿cómo regresar? ¿No estaba seguro de que realmente no tenía vocación...? Era la misma vieja historia de siempre.

Tomé el tren de Cincinnati a Nueva York.

De nuevo en el colegio de San Buenaventura, donde la primavera que había encontrado en Kentucky me alcanzó otra vez varias semanas más tarde, mientras paseaba en los bosques, al sol, bajo las flores pálidas de los cerezos silvestres.

La lucha proseguía en mi interior.

El problema se había resuelto, de momento, en una iniciativa práctica: ¿por qué no consulto a alguien sobre toda la cuestión?; ¿por qué no escribo al abad de Gethsemani, le explico todo mi caso y le pido su consejo? [...]».

– *La montaña de los siete círculos*, pp. 330-332.

«Esto me llenó de paz y seguridad, y tuve la sensación de que todo estaba bien y que se había abierto ante mí un camino recto, claro y llevadero.

El padre Philoteus hizo tan sólo una pregunta:

“¿Está usted seguro de que quiere ser trapense?”.

“Padre”, respondí, “quiero dárselo todo a Dios”.

Por la expresión de su rostro, pude ver que quedaba satisfecho.

Subí las escaleras como alguien que ha resucitado de entre los muertos. Nunca había experimentado la paz tranquila e impertertable y la certeza que en aquel momento llenaban mi cora-

zón. Había sólo una cuestión más: ¿estarían de acuerdo los trapenses con el padre Philoteus y aceptarían mi solicitud?

Sin tardanza escribí al abad de Gethsemani pidiendo permiso para ir a hacer un retiro por la época de Navidades. Procuré redactar mi petición con palabras que insinuasen que iba de postulante, sin darles ocasión de rechazarme antes de que al menos hubiese cruzado la puerta. Sellé el sobre, lo eché al buzón y saqué afuera, una vez más, hacia la oscuridad, hacia el soto.

Las cosas se movían ya rápidamente».

– *Ibid.*, pp. 365-366.

Qué es un monje

«La vida monástica es una vida de renuncia y de alabanza a Dios única y exclusivamente por su amor. ¿Se ha de considerar esto como algo a lo que un hombre sensato puede dedicarse todavía en el siglo xx? ¿No será, simplemente, un modo de evadirse de la vida? ¿No será un rechazo de la amistad con otros hombres, pura misantropía, huida, desilusión?

El monje debe comprender los motivos que lo han traído al monasterio, y de cuando en cuando, a medida que avanza en su vocación, debe volver a examinarlos. Una actitud apologética, defensiva, no es acorde con la vida monástica. No se concibe que un monje intente convencer a todo el mundo de que su vida tiene justificación. Lo que él únicamente espera es que lo consideren como es, que lo tomen por lo que es, porque no pierde el tiempo en procurar convencer a los demás y a sí mismo de que representa algo verdaderamente especial.

El monje está interesado no tanto por sí mismo cuanto por Dios y por aquellos a quienes Dios ama. No busca justificarse a sus propios ojos considerándose en ventaja con respecto a los demás; antes bien, se ve a sí mismo, y a todos los demás seres

humanos con él, a la luz de unos hechos decisivos e importantes que nadie puede esquivar [...]: El sentido de la vida, que casi siempre es oscuro y a veces resulta indescifrable. La felicidad, que parece alejarse tanto más de los seres humanos cuanto mayor prosperidad, comodidad y confianza en su propias posibilidades parece tener el mundo. El pecado, cáncer del espíritu, que no sólo destruye al individuo y su posibilidad de ser feliz, sino a comunidades enteras y a naciones, y que es el causante del conflicto humano, del odio, la agresión, la destrucción, la subversión, el fraude y el uso sin escrúpulos del poder. El hecho de que hombres que rehúsan creer en Dios, porque consideran que tal creencia es irracional, se sometan ilógicamente a formas más bajas de fe: creen ciegamente en todo mito mundano, ya sea el racismo, el comunismo, el nacionalismo o cualquier otro de los muchos mitos que los hombres de hoy aceptan sin vacilar...

El monje se encara con esta realidad desconcertante y también se enfrenta al vacío religioso del mundo actual. Es muy consciente de que para muchos hombres, como para Nietzsche, “Dios ha muerto”. Sabe que esta “muerte” aparente de Dios es, de hecho, expresión de un perturbador fenómeno moderno: la aparente incapacidad del hombre para creer; la muerte de la fe sobrenatural. Sabe que la semilla de esta muerte está en él, pues, aunque sea creyente, se da cuenta de que también en él existe la posibilidad de la infidelidad y la caída. Él sabe mejor que nadie que la fe es un don de Dios, y que ninguna virtud puede proporcionarle al hombre pretexto alguno para jactarse delante de Dios. [...]

El monje hace esta entrega sabiendo lo que cuesta, consciente de que no le exime de las dudas y luchas del hombre actual; pero cree que posee el secreto de esas luchas y que puede dar a su vida un sentido que no sólo es válido para él, sino para todo el mundo. Este sentido lo descubre mediante la fe, aunque no en argumentos sobre la fe. Por supuesto que la fe no se opone a la razón: puede demostrarse que es racional, aun cuan-

do no pueda ser “probada” racionalmente. Pero cuando uno cree, puede llegar a comprender el sentido profundo de su fe, válido para sí y para los demás. Tanto esta fe como esta posible comprensión de su sentido son dones especiales de Dios».

– *El camino monástico*, pp. 18-19.

«La gente llega al monasterio por distintos motivos: o por haber escuchado algún comentario a un amigo; o porque ha leído algo sobre la vida de los monjes; o, simplemente, porque busca realmente una vida más plena.

La primera impresión es de paz: ¿de dónde les viene a los monjes esa paz?; ¿cuál es el secreto de esta vida?; ¿y cómo explicarla, cuando parece ser algo del pasado y tan ajeno a la sociedad actual?

Francamente, los argumentos que suelen aducirse para responder a tales preguntas son muchas veces insatisfactorios y engañosos, debido a que se fundamentan en razones de utilidad. Por el contrario, lo que interesa destacar acerca del Císter es su diferencia con respecto al mundo. El contrasentido aparente del monasterio a los ojos del mundo es lo que le confiere su verdadera razón de ser. En un mundo de ruido, confusión y conflicto, hacen falta lugares como éstos, de silencio, disciplina interior y paz; no la paz de la comodidad, sino la de la claridad interior y el amor basado en el seguimiento total de Cristo. En realidad, el monje no pregunta tanto el porqué de su vida. Lo intuye de una manera simple y directa en la Persona de Cristo. No espera “librarse de problemas”, pues sabe por experiencia que la misma fe cristiana implica una cierta angustia y es una manera de afrontar e integrar el sufrimiento interior, no una fórmula mágica para hacer que desaparezcan los problemas. Tampoco son aventuras espirituales extraordinarias o heroicas las que permiten al monje cisterciense dar sentido a su vida, sino que, a fin de cuentas, el monasterio enseña al hombre a comprender su propia medida y a aceptarse como Dios lo ha hecho.

En una palabra, le enseña la verdad sobre sí mismo, lo que suele llamarse “humildad”.

Es cierto que el monje reza por el mundo; pero este modo de justificar el sentido de su vida sugiere una especie de bulli-cio espiritual que es muy ajeno al espíritu monástico. El monje no ofrece al Señor muchas oraciones y mira luego hacia el mundo para hacer un recuento de las conversiones que deberían resultar de su oración. La vida monástica no es “cuantitativa”. Lo que importa no es el número de oraciones, ni la multitud de prácticas ascéticas, ni el ascenso a distintos “grados de santidad”. Lo que cuenta es no contar y no ser tenido en consideración; desaparecer, para dar lugar al amor de Cristo.

“El amor”, dice san Bernardo, “no busca su justificación fuera de sí mismo. El amor es suficiente en sí mismo, es agradable en sí mismo y para sí mismo. Es amor es su propio mérito, su propia recompensa, no busca una causa fuera de sí ni otro resultado que el amor mismo. El fruto del amor es el amor”. Y agrega que la razón de este carácter autosuficiente del amor es que viene de Dios como su origen y vuelve a Él como su fin, porque Dios mismo es Amor.

Por consiguiente, la existencia aparentemente gratuita del cisterciense está centrada en el sentido más hondo del mundo y en el valor más trascendental: amar la verdad por sí misma; abandonarlo todo para escucharla en su fuente, la Palabra de Dios; dejar que esta Palabra repercuta en las diversas dimensiones de la vida humana, para que todo el ser del hombre sea asumido en Jesús, la Palabra hecha carne, y conducido por Él al Padre. El monje sirve a sus hermanos precisamente en cuanto sale del mundo con Cristo y va al Padre.

Las presentes páginas están escritas a modo de meditación sobre lo que se puede llamar abiertamente “el secreto de la vida monástica”. Es decir, tratan de penetrar en el significado interior de algo que está esencialmente oculto, una realidad espiritual que elude todo intento de explicación clara.

Enfrentarse al secreto de la vocación monástica y asirse a ella es una experiencia profunda. Es un don; un don que no es otorgado a muchos, pero que tiene una historia a la vez antigua y moderna. Desde los primeros años del cristianismo, en efecto, siempre ha habido discípulos de Jesucristo que se reunían en grupos, más o menos apartados de los pueblos y ciudades, para escuchar mejor la Palabra de Dios y vivirla más plenamente. En el siglo VI, san Benito redactó una regla para tales comunidades, que los monjes han tomado como interpretación práctica del Evangelio.

En estos últimos años del siglo XX, lejos de ser una cosa del pasado, la vida monástica sigue siendo un hecho religioso ineludible. Ciertos hombres se sienten inexplicablemente atraídos por ella, y el árbol monástico está lleno de vida joven, desarrollándose en nuevas formas. Sin embargo, quien entra en la vida monástica, aunque abandone la sociedad para vivir una vida diferente de la del hombre común de nuestro tiempo, lleva inevitablemente consigo al monasterio las complicaciones, los problemas y las debilidades del hombre contemporáneo, así como sus cualidades y aspiraciones. Ninguna comunidad monástica puede evitar verse afectada por tal hecho.

Cada monasterio tiene un carácter muy propio. La “personalidad” de cada comunidad es una manifestación especial del Misterio de Cristo y del espíritu de la Orden monástica. Ésta es la razón por la que los monjes se consideran, ante todo, miembros de una comunidad particular antes aún que miembros de una Orden.

Así, el monje cisterciense será siempre un hermano del monasterio en el que hizo su promesa solemne de estabilidad, y puede que no vea en toda su vida otro monasterio de la Orden. Cuando alguien entra en la vida cisterciense, su propósito es vivir y morir en ese único lugar elegido, en esa comunidad única, con sus gracias, sus ventajas, sus problemas y sus limitaciones específicas. Si llega a ser un perfecto discípulo de Cristo –es de-

cir, un santo–, su santidad será la de aquel que ha encontrado a Cristo en una comunidad particular y en un momento particular de la historia».

– «La vida cisterciense»,
en *Cistercium* 212 (1998), pp. 871-872.

Partida y andadura

«Cuando aquella noche, Señora,
abandoné la isla que otrora fue tu Inglaterra,
tu amor me acompañaba,
aun cuando yo no pudiera saberlo
ni ser consciente de ello.
Eran tu amor y tu intercesión por mí ante Dios
los que preparaban los mares delante del barco,
dejando expedito mi camino hacia otro país.

No estaba seguro de adónde iba,
ni podía saber lo que haría al llegar a Nueva York.
Pero tú veías más lejos y con más claridad que yo
y abrías los mares delante de mi barco,
cuyo rumbo me conducía, a través de las aguas,
hacia un lugar con el que jamás había soñado
y que ya entonces estabas preparándome tú
para que fuera mi salvación, mi refugio y mi hogar.
Y mientras yo pensaba
que no había Dios ni amor ni misericordia,
tú no dejabas de guiarme
al centro mismo de Su amor y Su misericordia
llevándome, sin ser consciente yo de ello en absoluto,
al hogar que habría de ocultarme
en el secreto de Su Rostro».

– *La montaña de los siete círculos*, pp. 129-130
(= *Diálogos con el Silencio*, p. 131).

«Jonás, hijo mío, ¿has tenido tal vez una visión mía?
Misericordia tras misericordia tras misericordia...».

– *El signo de Jonás*, p. 316.

Las verdaderas razones

«La santidad cristiana no es una hazaña al estilo de la de Prometeo. No tenemos que asaltar los muros celestiales para arrancar el fuego de Dios, ni forzar sus despensas para obtener todo lo bueno que Él nos ha reservado. Prometeo fue un héroe mitológico que expresaba la desesperación final de todas las religiones paganas. Pero Cristo realmente descendió del cielo, tomando nuestra carne, para reunir en Sí a la raza humana, dar a todos los hombres luz en su luz y enviarnos su Espíritu que nos uniese con el Padre. Viendo Dios que nosotros nunca podríamos ir a Él, vino Él a nosotros. Viendo que nunca podríamos llegar a Él, se entregó Él a nosotros. Viendo que nosotros nunca podríamos por nuestras propias fuerzas llegar a tener una idea exacta de su verdadera naturaleza, se nos reveló a Sí mismo y nos mostró cómo podríamos comprenderlo, no mediante el entendimiento, sino mediante el amor. Éstos son los secretos que únicamente Dios podía revelarnos, y lo ha hecho dándonosnos a Sí mismo.

En consecuencia, el monje cristiano no viene al monasterio para adquirir algo nuevo o extraño que los demás no puedan adquirir o apreciar. No viene para aventajar a los demás en inteligencia recóndita y en una perfección misteriosa e íntima. Todo eso sería una especie de exaltación propia que, como observa san Benito, lo apartaría de Dios y lo conduciría al abismo de su propia soberbia. El monje es, exactamente, un cristiano ordinario que vive en el monasterio la vida cristiana ordinaria; pero la vive con toda su perfección, completamente. Deja a un lado todo lo demás y se olvida de todas las demás preocupaciones, con el único fin de *ser* un cristiano.

Ser cristiano significa poseer a Dios y todas las cosas en Cristo. Pero el monje no viene al monasterio para “adquirir” algo que le esté vedado al cristiano ordinario. Por el contrario, viene para comprender y valorar aún más todo cuanto el cristiano ordinario ya posee. Viene a vivir su vida cristiana y, de ese modo, valorar más plenamente su herencia como hijo de Dios. Viene con el fin de ver y comprender que ya lo *posee* todo.

Éste es el verdadero secreto de la vida monástica. Esto es lo que significa “ser monje”. Significa conocer realmente a Cristo viviendo en nosotros, conocer al Padre en el Hijo por medio del Espíritu Santo. Conocer que las tres Divinas Personas moran en nosotros, gustar el inefable portento de la entrega mutua en la que Dios se nos da con más plenitud al inducirnos a abandonarnos en Él. La verdadera vida contemplativa, pues, es sencillamente una penetración y comprensión profundas de la vida cristiana ordinaria, que, aun cuando le llamemos “ordinaria”, es el más maravilloso de los milagros: Dios mismo viviendo en^X nosotros.

Esto arroja una luz nueva sobre el concepto de la búsqueda de Dios. Muchos principiantes en la vida monástica andan perturbados y ansiosos, y hasta trastornarán su vida espiritual entera al esforzarse por aprehender y “sentir” a Dios, como si no lo poseyeran ya invisiblemente en sus corazones. En verdad, el monje que se lanzase a la conquista salvaje y pagana del Absoluto podría terminar arrojando a Dios de su corazón con la misma violencia de sus propios y desencaminados esfuerzos. No podemos conocer a Dios si no nos hacemos “pequeños”, lo bastante pequeños para comprender la maravilla que Él nos ha hecho dándonosnos a Sí mismo y entender que no nos queda sino darle gracias y apreciar en su justo valor lo que ha hecho con nosotros. Esto es lo único necesario».

– *Pensamientos de la soledad – La paz monástica*, pp. 75-76.

La vocación consumada

Si el comienzo de La montaña de los siete círculos es como el germen de toda la vida posterior de Merton, como la profecía de su existencia o como el colorante que teñirá su sensibilidad y percepción del mundo, el epílogo de este mismo libro («Meditatio pauperis in solitudine») es la visión experiencial retrospectiva de todo cuanto quiso ser y no fue, y de todo lo que obtuvo tras haber renunciado a conseguirlo por sus propias fuerzas. Son páginas de una sinceridad y profundidad entrañables, dignas de ser consideradas entre las mejores de la literatura espiritual cristiana.

Es el testimonio de un itinerario espiritual no sólo del Jonás que huía de Dios, sino del Jacob que luchó con Él en una noche de espera y ansiedad. Es el testimonio de la paradoja de quien, queriendo estar solo, encontró la soledad en medio de la humanidad sufriente y expectante. Es la sorpresa que experimenta quien se enriquece a medida que se despoja. Finalmente, es la profecía de un final de ocultamiento, de desaparición, de vocación consumada.

«Te daré lo que desees. Te llevaré a la soledad. Te guiaré por el camino que en modo alguno puedes comprender, pues quiero que sea el camino más corto.

Por tanto, todas las cosas que te rodean se armarán contra ti para negarte, para dañarte, para darte dolor y, por ende, reducirte a la soledad.

A causa de su enemistad, pronto quedarás solo. Te echarán, te abandonarán, te rechazarán, y quedarás solo.

Todo lo que te toque te abrasará, y apartarás tu mano con dolor hasta que te hayas alejado de todas las cosas. Entonces estarás completamente solo.

Todo lo que puede desearse te abrasará y te marcará con un cauterio, y huirás de ello con dolor para estar solo. Todo goce creado vendrá a ti como dolor, y morirás para todo goce y quedarás solo. Todas las cosas buenas que los demás aman y desean y buscan vendrán a ti, pero sólo como asesinos, para arrancarte del mundo y sus afanes.

Serás ensalzado, y será como arder en la pira. Serás amado, y el amor te matará el corazón y te llevará al desierto.

Tendrás dones que te abrumarán con su peso. Tendrás placeres en la oración que te harán enfermar, y huirás de ellos.

Y cuando hayas sido ensalzado un poco y amado un poco, Yo te quitaré todos tus dones y todo tu amor y toda tu vanagloria, y quedarás completamente olvidado y abandonado, y no serás nada: una cosa muerta, un desecho. En ese día empezarás a poseer la soledad que tanto tiempo has anhelado. Tu soledad producirá un inmenso fruto en las almas de hombres a quienes nunca conocerás en esta tierra.

No preguntes cuándo, dónde o cómo será: si en una montaña o en una prisión, si en un desierto o en un campo de concentración, si en un hospital o en Gethsemani. No importa. Así pues, no me lo preguntes, porque no te lo diré. No lo sabrás hasta que estés en ella.

Pero gustarás la verdadera soledad de mi angustia y mi pobreza; te conduciré a las cimas más altas de mi gozo, y morirás en Mí y encontrarás todas las cosas en Mi misericordia, que te ha creado para este fin y te ha llevado de Prades a Bermuda, a Saint Antonin, a Oakham, a Londres, a Cambridge, a Roma, a Nueva York, a Columbia, a Corpus Christi, a san Buenaventura, a la Abadía cisterciense de los pobres que trabajan en Gethsemani:

“Para que seas el hermano de Dios y aprendas a conocer al Cristo de los hombres abrasados”».

– *La montaña de los siete círculos*, pp. 422-423.

«Dios mío, francamente no entiendo tu proceder conmigo. Me llenas de los deseos de quienes han sido canonizados por haberlos sentido y hecho realidad. Luego me pides que yo no los realice, y me lo pides de tal modo que parecería un pecado el realizarlos. Después haces que esos deseos crezcan más y más, hasta consumir los fundamentos mismos de mi vida. ¿Acaso intentas acabar conmigo?»

Me has mostrado las grandes y tranquilas montañas, las silenciosas celdas donde tus solitarios moran ocultos en el secreto de tu rostro, olvidados de todos, viviendo únicamente en Ti, sin decir palabra, sepultados en la oscuridad de la fe, sin perderse en artes inútiles ni en la confusión de los negocios, porque sus vidas están libres de las estériles obsesiones y preocupaciones de quienes todavía Te buscan en el humo de sus propias obras, de su propia actividad. Y me has dicho: “Ésta es la mejor parte, la que ellos han elegido, y no les será arrebatada”.

Pero si también yo trato de elegirla, Tú me la arrebatas y me dices: “Ven aquí, ve allá; haz esto, haz lo otro. No estés nunca solo. Ten tu mente llena de preocupaciones, y tu corazón enredado en realidades temporales”.

¿Es posible que Tú quieras tales cosas?».

– *Diálogos con el Silencio*, p. 17
(De un borrador no publicado de
La montaña de los siete círculos).

2

Libre por naturaleza



*Cuando Merton trata de la vida del hombre, hace una importante advertencia: «La experiencia interna: lo primero que tienes que hacer, antes de empezar siquiera a pensar en algo como la contemplación, es tratar de recuperar tu unidad natural básica, reintegrar tu ser, que se halla dividido en compartimentos, en un todo sencillo y coordinado, y aprender a vivir como una persona humana unificada. Eso significa que tienes que recoger de nuevo los fragmentos de tu distraída existencia para que, cuando digas “yo”, realmente haya alguien presente que sostenga el pronombre que has pronunciado» («La experiencia interna», en *Cistercium* 212 [1998], p. 871).*

Para Merton, las mayores confusiones a las que puede estar esclavizado el «yo» son el autoengaño y el apego apasionado a las cosas. De eso tuvo gran experiencia en su vida, ¡y nunca se vería libre de tal peligro!. En varios de sus escritos tocó este tema: «Para experimentar a sí mismo como de verdad, uno tiene que suprimir la conciencia de su contingencia, su irrealdad, su situación de menesterosidad radical. Eso se hace creando una conciencia de uno mismo como si no tuviera necesidades que no pudiera satisfacer inmediata-

mente. *En la base, esto es una ilusión de omnipotencia: una ilusión que la colectividad se arroga y accede a compartir con sus miembros individuales en función de cómo se sometan a sus fabricaciones más rígidas y centrales. [...] Seguimos llevando esta carga de ilusión porque no nos atrevemos a soltarla. Sufrimos todas las necesidades que la sociedad nos pide que suframos, porque, si no tenemos esas necesidades, perdemos nuestra "utilidad" en la sociedad, la utilidad de absorber. Tememos estar solos, y ser nosotros mismos, y así recordar a otros la verdad que hay en ellos»* (IncurSIONES en lo Indecible, pp. 25 y 31).

La vida de cada uno

«Por más que pueda parecer que el hombre y su mundo están en ruínas, y aun cuando pueda ser espantosa la desesperación del hombre, mientras éste continúe siendo hombre, su misma humanidad seguirá diciéndole que la vida tiene un significado. Ésta es, sin duda, una de las razones por las que el hombre tiende a rebelarse contra sí mismo. Si él pudiese comprender sin esfuerzo cuál es el significado de la vida, y si pudiera alcanzar sin dificultades su fin último, nunca pondría en duda la verdad de que merece la pena vivir la vida. Y si viera que la vida carece de finalidad y de significado, nunca se habría hecho la pregunta.

En ninguno de ambos casos podría el hombre concebirse como un problema de tal magnitud.

Nuestra vida, como seres individuales y miembros de una raza atónita y llena de contiendas, nos acucia con la evidencia de que debe tener algún significado. Una parte de éste se nos escapa; pero nuestro fin en la vida es descubrirlo y vivir de acuerdo con él. Tenemos, pues, algo por lo que vivir. El proceso de la vida, del crecimiento, del desarrollo de la personalidad, con-

siste precisamente en el aumento gradual de la conciencia de lo que es ese algo. Dicho aumento es una tarea difícil, por muchas razones.

La primera es que, aun cuando todos los hombres tienen un destino común, cada individuo tiene que trabajar por sí solo en su salvación personal, con temor y temblor. Podemos ayudarnos unos a otros, sin duda, en la búsqueda del significado de la vida. Pero, en último análisis, la persona individual es responsable de vivir su propia vida y de "encontrarse a sí misma". Si ella insiste en traspasar esta responsabilidad a otros, fracasa en la búsqueda del significado de su existencia. Nadie puede decirme quién soy yo, ni yo puedo decir quiénes son los demás. Si uno mismo no conoce su identidad personal, ¿quién va a dársele a conocer? Los otros pueden darle a uno un nombre y un número, pero jamás podrán decirle quién es realmente. Eso es algo que sólo uno mismo puede descubrir dentro de sí.

Con ello llegamos a un segundo problema: si, en resumidas cuentas, sólo uno mismo es capaz de experimentar quién es verdaderamente, tenemos el don instintivo de querer averiguar cómo se experimentan los demás a sí mismos. Aprendemos a vivir viviendo en comunión con otros y viviendo como ellos; lo cual es un sistema que tiene sus ventajas y sus inconvenientes.

El mayor de dichos inconvenientes es que tendemos demasiado a dar por buena cualquier solución errónea de los demás al problema de la vida. Existe una cierta pereza natural que nos mueve a acogernos a las soluciones más fáciles, a aquellas que nuestros amigos aceptan generalmente. Por eso no siempre es virtuoso el optimismo. En una época como la nuestra, sólo los de "cáscara dura" conservan suficiente resistencia para mantener sus principios de los buenos tiempos a resguardo de los nubarrones de la ansiedad. Tal optimismo puede ser cómodo; pero ¿está exento de peligros? En un mundo en el que toda mentira tiene curso legal, ¿no es la ansiedad la reacción más real y más humana?

La ansiedad es una señal de inseguridad espiritual, un fruto de preguntas sin respuesta. Ahora bien, las preguntas no pueden quedar sin respuesta si uno no las formula, y existe una ansiedad, una inseguridad mucho peor, derivada del temor de hacer las preguntas adecuadas, porque puede que no tengan respuesta. Una de las dolencias morales que contagiamos a otros en la sociedad se debe a que nos atropellamos en revuelta confusión a la pálida luz de una respuesta inadecuada a la pregunta que tenemos formular.

Y también hay otras dolencias. Existe la pereza que trata de dignificarse con el nombre de “desesperación” y nos enseña a ignorar la pregunta y la respuesta. Y existe la desesperación que se disfraza de ciencia o de filosofía y se divierte con agudas respuestas a preguntas ingeniosas, ninguna de las cuales tiene nada que ver con los problemas de la vida. Por último, existe la peor y más insidiosa desesperación, que puede disfrazarse de misticismo o de profecía y que entona proféticas respuestas a proféticas preguntas. [...]

Lo que todo hombre busca en la vida es su propia salvación y la de quienes viven con él. Con la palabra “salvación” me refiero, ante todo, al descubrimiento pleno de quién es uno en realidad y, después, al cumplimiento de las fuerzas que Dios nos ha dado, en el amor a los otros y a Dios. También quiero referirme al descubrimiento de que el hombre no puede encontrarse a sí mismo únicamente en él, sino que ha de encontrarse en otros y por medio de ellos. Por último, estas proposiciones se resumen en dos líneas del Evangelio: “Quien quiera salvar su vida la perderá”, y “Amad los unos a los otros como yo os he amado”. También están contenidas en una sentencia de san Pablo: “Todos somos miembros los unos de los otros”. La salvación de la que hablo no es una cuestión meramente subjetiva o psicológica, una autorrealización en el orden natural, sino una realidad objetiva y mística: el encuentro de nosotros mismos en Cristo, en el Espíritu o, si se prefiere, en el orden sobrenatural.

Esto incluye, sublimiza y perfecciona la autorrealización natural que ella hasta cierto punto presupone, ordinariamente efectúa, y siempre trasciende».

– «Prólogo» de *Los hombres no son islas*, p. 14.

No somos islas

«Comenzamos a comprender la importancia positiva, tanto de los éxitos como de los fracasos y los accidentes de nuestra vida, únicamente cuando nos vemos en nuestro verdadero contenido humano, como miembros de una raza que está proyectada para ser un organismo y un “cuerpo”. Mis logros no son míos: el camino para llegar a ellos fue preparado por otros.

El fruto de mis trabajos no es mío, pues yo estoy preparando el camino para las realizaciones de otros. Tampoco mis fracasos son míos, sino que pueden derivar del fracaso de otros, aunque también están compensados por las realizaciones de esos otros. Por tanto, el significado de mi vida no debe buscarse únicamente en la suma total de mis realizaciones. Sólo puede verse en la integración total de mis logros y mis fracasos, junto con los éxitos y fracasos de mi generación, mi sociedad y mi época. Pueden verse, sobre todo, en mi integración dentro del misterio de Cristo. Eso fue lo que el poeta John Donne comprendió durante una grave enfermedad, al oír que las campanas doblaban por otro. “La Iglesia es católica, universal”, dijo, “luego todos sus actos, todo cuanto ella hace, pertenece a todos. ¿Quién no inclina el oído a la campana que tañe en alguna ocasión? ¿Y quién puede suprimir de ese tañido la verdad de que una porción de uno mismo está saliendo de este mundo?”. Todo hombre es un pedazo de mí mismo, porque yo soy parte y miembro de la humanidad. Todo cristiano es parte de mi cuerpo, porque somos miembros de Cristo. Lo que hago lo hago también para ellos, con ellos y por ellos. Lo que hacen, lo ha-

cen en mí, por mí y para mí. Con todo, cada uno de nosotros es responsable de su participación en la vida de todo el cuerpo. La caridad no puede ser lo que se pretende que sea si yo no comprendo que mi vida representa mi participación en la vida de un organismo totalmente sobrenatural al que pertenezco. Únicamente cuando esta verdad ocupa el primer lugar, encajan las otras doctrinas en su contexto adecuado. La soledad, la humildad, la negación de uno mismo, la acción y la contemplación, los sacramentos, la vida monástica, la familia, la guerra y la paz: nada de esto tiene sentido si no está en relación con la realidad central, que es el amor de Dios que vive y actúa en aquellos a quienes Él ha incorporado en su Cristo. Nada, absolutamente nada tiene sentido si no admitimos, como John Donne, que “los hombres no son islas, independientes entre sí; todo hombre es un pedazo del continente, una parte del Todo”».

– *Los hombres no son islas*, p. 20.

La revelación de los otros

«En Louisville, en la esquina de la Cuarta con Walnut, en medio del barrio comercial, de pronto me sentí abrumado al caer en la cuenta de que amaba a toda aquella gente; de que todos ellos eran míos, y yo de ellos; de que no podíamos ser extraños unos a otros aunque nos desconociéramos por completo. Fue como despertar de un sueño de separación, de falso aislamiento en un mundo especial, el mundo de la renuncia y la supuesta santidad. Toda esa ilusión de una existencia santa separada es un sueño. No es que yo cuestione la realidad de mi vocación ni de mi vida monástica, pero el concepto de “separación del mundo” que tenemos en el monasterio se presenta demasiado fácilmente como una absoluta ilusión: la de que haciendo los votos nos convertimos en una especie diferente de seres, pseudoángeles, “hombres espirituales”, hombres de vida interior..., lo que sea.

Cierto que esos valores tradicionales son reales, pero su realidad no es de un orden exterior a la existencia diaria en un mundo contingente, ni le da derecho a uno a despreciar a los seculares: aun estando “fuera del mundo”, nos hallamos en el mismo mundo que los demás: el mundo de la bomba, el mundo del odio racial, el mundo de la tecnología, el mundo de los medios de comunicación de masas, de los grandes negocios, de la revolución, y todo lo demás. Nosotros adoptamos una actitud diferente ante todas esas cosas, pues pertenecemos a Dios. Pero todos los demás también pertenecen a Dios. Lo único que ocurre es que nosotros tenemos conciencia de ello y hacemos de esa conciencia una profesión. Pero ¿nos da derecho eso a considerarnos diferentes o mejores que otros? La idea es del todo ridícula.

Esta sensación de liberación de una ilusoria sensación de diferencia supuso para mí tal alivio y alegría que casi me eché a reír en voz alta. Y supongo que mi felicidad podría haber tomado forma en estas palabras: “Gracias a Dios, gracias a Dios que soy como otros hombres, que no soy más que un hombre entre otros”. ¡Y pensar que durante dieciséis o diecisiete años he tomado en serio esa pura ilusión, implícita en gran parte de nuestro pensamiento monástico...!

Es glorioso destino ser miembro de la raza humana, aunque sea una raza dedicada a muchos absurdos y aunque cometa terribles errores: sin embargo, con todo eso, el mismo Dios se glorificó al hacerse miembro de la raza humana. ¡Miembro de la raza humana! ¡Pensar que el darse cuenta de algo tan vulgar sería de pronto como la noticia de que uno tiene el billete ganador de una lotería cósmica!

Tengo el inmenso gozo de ser hombre, miembro de la raza en que se encarnó el mismo Dios. ¡Como si las tristezas y estupeces de la condición humana pudieran abrumarme, ahora que me doy cuenta de lo que somos todos! ¡Y si por lo menos todos se dieran cuenta de ello! Pero eso no se puede explicar.

No hay modo de decir a la gente que anda por ahí resplandeciendo como el sol.

Eso no quita nada de la sensación y valor de mi soledad, pues de hecho es función de la soledad hacer que uno se dé cuenta de tales cosas con una claridad que sería imposible a cualquiera completamente absorto en los demás cuidados, las demás ilusiones y todos los automatismos de una existencia apretadamente colectiva. Mi soledad, sin embargo, no es mía, pues ahora veo cuánto les pertenece a ellos, y veo que tengo una responsabilidad por ella en atención a ellos, no sólo por mí. Por estar unido a ellos les debo a ellos el estar solo; y cuando estoy solo, ellos no son “ellos” sino mi propio yo. ¡No son extraños!

Entonces fue como si de repente percibiera la secreta belleza de sus corazones, las profundidades de sus corazones, adonde no puede llegar ni el pecado ni el deseo ni el conocimiento de sí mismo, el núcleo de su realidad, la persona que es cada cual a los ojos de Dios. ¡Si por lo menos todos ellos pudieran ser vistos tal como realmente son...! ¡Si por lo menos nos viéramos unos a otros así siempre...! No habría más guerra, ni más odio, ni más crueldad, ni más codicia... Supongo que el gran problema sería que se postrarían a adorarse unos a otros. Pero eso no se puede ver, sino sólo creer y “comprender” gracias a un don peculiar.

Otra vez entra aquí esa expresión, *le point vierge*, de tan difícil traducción. En el centro de nuestro ser hay un punto de nada que no está tocado por el pecado ni por la ilusión, un punto de pura verdad, un punto o chispa que pertenece enteramente a Dios, que nunca está a nuestra disposición, desde el cual Dios dispone de nuestras vidas, y que es inaccesible a las fantasías de nuestra mente y a las brutalidades de nuestra voluntad. Ese puntito de nada y de *absoluta pobreza* es la pura gloria de Dios en nosotros. Es, por así decirlo, su nombre escrito en nosotros, como nuestra pobreza, como nuestra indigencia, como nuestra dependencia, como nuestra filiación. Es como un diamante puro,

fulgurando con la invisible luz del cielo. Está en todos, y si pudiéramos verla, veríamos esos miles de millones de puntos de luz reuniéndose en el aspecto y fulgor de un sol que desvanecería por completo toda la tiniebla y la crueldad de la vida... No tengo programa para esa visión. Se da, simplemente. Pero la puerta del cielo está en todas partes».

– *Conjeturas de un espectador culpable*, pp. 146-148.

Perspectivas sociales de la caridad

«Con excesiva frecuencia, la caridad cristiana se entiende de un modo absolutamente superficial, como si no fuera más que mera gentileza, afabilidad y amabilidad. Por supuesto que incluye todas estas cosas, pero va aún más allá. Cuando consideramos la caridad como mera “amabilidad”, generalmente es porque nuestra perspectiva es muy estrecha y alcanza únicamente a nuestros vecinos más cercanos, que comparten nuestras mismas ventajas y facilidades. Esta concepción excluye tácitamente a las personas que más necesidad tienen de nuestro amor: los desafortunados, los que sufren, los pobres, los desheredados, los que no tienen nada en este mundo y, consiguientemente, tienen derecho a reclamar a cualquier persona que tenga más de lo estrictamente necesario.

× No hay caridad sin justicia. Demasiado a menudo pensamos que la caridad es una especie de lujo moral, algo que elegimos practicar y que nos hace meritorios a los ojos de Dios, a la vez que satisface una cierta necesidad interior de “hacer el bien”. Esta caridad es inmadura e incluso, en determinados casos, del todo irreal. La verdadera caridad es amor, y el amor implica una profunda preocupación por las necesidades del otro. No se trata de autocomplacencia moral, sino de estricta obligación. La ley de Cristo y del Espíritu me obliga a preocuparme de la necesidad de mi hermano, sobre todo la más perentoria, que es la

necesidad de amor. ¡Cuántos de los terribles problemas que se dan en las relaciones entre clases, naciones y razas en el mundo moderno tienen su origen en la desoladora falta de amor...! Y lo peor de todo es que esta falta se ha manifestado muy claramente entre quienes afirman ser cristianos. ¡Incluso se ha invocado una y otra vez el cristianismo para justificar la injusticia y el odio!

En el Evangelio, el propio Cristo describe el juicio final con palabras que hacen de la caridad el criterio central de la salvación. Quienes han dado de comer al hambriento y de beber al sediento, han acogido al forastero, han visitado a los enfermos y presos... son recibidos en el reino, pues todo eso lo hicieron con el propio Cristo. Por el contrario, quienes no han dado pan al hambriento ni de beber al sediento, y todo lo demás, tampoco lo han hecho con Cristo: “Os aseguro que cada vez que no lo hicisteis con uno de éstos, los humildes, tampoco lo hicisteis conmigo” (Mateo 25,31-46).

Este texto nos permite comprender que la caridad cristiana carece de sentido sin actos exteriores y concretos de amor. El cristiano no es digno de tal nombre a menos que se desprenda de sus bienes, de su tiempo o, cuando menos, de sus preocupaciones, con el fin de ayudar a quienes son menos afortunados que él. El sacrificio debe ser real, no sólo un gesto de orgulloso paternalismo que satisfaga su propio ego a la vez que protege condescendentemente a “los pobres”. Compartir los bienes materiales supone también compartir el corazón, reconocer la común miseria y pobreza y la fraternidad en Cristo. Pero tal caridad es imposible sin una pobreza de espíritu interior que nos identifique con los desafortunados, los desfavorecidos, los desposeídos. En algunos casos, esto puede y debe llegar al extremo de dejar cuanto tenemos, con el fin de compartir la suerte del desdichado.

Más aún, una noción miope y perversa de la caridad lleva al cristiano, simplemente, a realizar actos exhibicionistas de mise-

ricordia, actos meramente simbólicos que son expresión de simple buena voluntad. Este tipo de caridad no tiene el efecto real de ayudar al pobre: lo único que consigue es condonar tácitamente la injusticia social y contribuir a perpetuar las condiciones en que nos movemos; es decir, mantiene a los pobres en su pobreza. En nuestros días, el problema de la pobreza y del sufrimiento se ha convertido en preocupación de todos. Ya no es posible cerrar nuestros ojos a la miseria que abunda por doquier, en todos los rincones del mundo, incluso en las naciones más ricas. Un cristiano tiene que afrontar el hecho de que esta inexplicable desgracia no es en modo alguno “la voluntad de Dios”, sino el efecto de la incompetencia, la injusticia y la confusión económica y social de nuestro mundo en rápido desarrollo. No nos basta con ignorar estas cosas so pretexto de que estamos desvalidos y no podemos hacer nada constructivo para mejorar la situación. Es un deber de caridad y de justicia para todo cristiano implicarse activamente en el intento de mejorar la condición del hombre en el mundo. Como mínimo, esta obligación consiste en tomar conciencia de la situación y formarse un criterio propio con respecto al problema que plantea. Obviamente, nadie espera poder resolver todos los problemas del mundo; pero sí debería saber cuándo puede hacer algo para ayudar a aliviar el sufrimiento y la pobreza, y ser consciente de cuándo está prestando implícitamente su cooperación a los males que prolongan o intensifican el sufrimiento y la pobreza. En otras palabras, la caridad cristiana deja de ser real si no va acompañada de una preocupación por la justicia social.

¿De qué nos sirve celebrar seminarios sobre la doctrina del cuerpo místico y la sagrada liturgia, si no nos preocupamos en absoluto del sufrimiento, la indigencia, la enfermedad y hasta la muerte de millones de potenciales miembros de Cristo? Puede que imaginemos que toda esta pobreza y este sufrimiento son muy ajenos a nuestro país; pero si conociésemos y entendiésemos nuestras obligaciones con respecto a África, Sudamérica y

Asia, no seríamos tan complacientes. Y, sin embargo, no tenemos que mirar más allá de nuestras fronteras para descubrir enormes dosis de miseria humana en los suburbios de nuestras grandes ciudades y en las zonas rurales menos privilegiadas. ¿Y qué hacemos al respecto?

No basta con meter la mano en el bolsillo y sacar unas monedas. Lo que hemos de entregar a nuestro hermano no son únicamente nuestros bienes, sino a *nosotros mismos*. Mientras no recuperemos este profundo sentido de la caridad, no podremos comprender toda la hondura de la perfección cristiana».

– *Vida y santidad*, pp. 60-61.

Las cosas en su identidad

«Las formas y caracteres individuales de los seres que viven y crecen, de los seres inanimados, de los animales, de las flores y de toda la naturaleza constituyen su santidad a los ojos de Dios. × Su esencia es su santidad. Es la huella de la sabiduría y la realidad de Dios en ellas.

La especial y torpe belleza de este potro en este día de abril, en este campo, bajo estas nubes, es una santidad consagrada a Dios por Su sabiduría creadora y proclama la gloria de Dios.

Las pálidas flores del cornejo que crece fuera de esta ventana son santas. Las florecillas amarillas que nadie percibe al borde de aquel camino son santas que contemplan el rostro de Dios.

Esta hoja tiene su propia textura, su trama de fibras y su forma santa propia, y lo que hace santas a la perca y a la trucha que se ocultan en los profundos remansos del río son su belleza y su fuerza.

Los lagos ocultos entre las colinas son santos, y el mar también es un santo que alaba a Dios sin interrupción con su majestuosa danza.

La gran montaña, hendida y medio desnuda, es otro de los santos de Dios. No hay otro como ella. Es única en su especie; no hay nada en el mundo que haya imitado ni pueda imitar jamás a Dios de la misma manera. Ésa es su santidad.

Pero ¿y tú? ¿Y yo?

A diferencia de los animales y de los árboles, a nosotros no nos basta con ser conformes a nuestra naturaleza. No nos basta con ser personas individuales. Para nosotros la santidad es más que la humanidad. Si únicamente somos personas, gente, no seremos santos ni seremos capaces de ofrecer a Dios el culto de nuestra imitación, que es la santidad.

Es verdad que para mí la santidad consiste en ser yo mismo, y para ti consiste en ser *tú* mismo y que, en definitiva, tu santidad nunca será la mía, ni la mía será jamás la tuya, excepto en la comunidad de la caridad y la gracia.

Para mí, ser santo significa ser yo mismo. Por eso el problema de la santidad y la salvación es, en realidad, el problema de llegar a saber quién soy yo y descubrir mi verdadero ser.

Los árboles y los animales no tienen problema. Dios los ha creado tal como son sin consultarles, y ellos están plenamente satisfechos.

Pero en nuestro caso es diferente. Dios nos deja libres para ser lo que queramos. Podemos ser nosotros mismos o no, según deseemos. Somos libres para ser reales o irreales. Podemos ser verdaderos o falsos: la elección es nuestra. Podemos llevar ahora una máscara y después otra, y no mostrar nunca nuestro verdadero rostro, si así lo deseamos. Pero no podemos hacer estas elecciones con impunidad. Las causas tienen sus efectos, y si nos mentimos a nosotros y a los demás, no podemos abrigar la esperanza de encontrar la verdad y la realidad cuando sintamos necesidad de ellas ¡Si hemos escogido el camino de la falsedad, no tenemos que sorprendernos de que la verdad se nos escape cuando, finalmente, lleguemos a necesitarla!

Nuestra vocación no consiste simplemente en *ser*, sino en trabajar junto con Dios en la creación de nuestra vida, de nuestra identidad, de nuestro destino. Somos seres libres e hijos de Dios. Esto significa que no debemos existir pasivamente, sino participar activamente en Su libertad creadora, en nuestra vida y en la vida de los otros, eligiendo la verdad. O, mejor dicho, somos llamados incluso a compartir con Dios la obra de *crear* la verdad de nuestra identidad. Podemos eludir esta responsabilidad jugando con máscaras, y esto nos agrada, porque a veces puede parecer una manera libre y creadora de vivir. Resulta muy fácil, según parece, agradar a todos. Pero, a largo plazo, el precio que debemos pagar y el sufrimiento son muy elevados. Descubrir nuestra identidad en Dios o, como dice la Biblia, “trabajar por nuestra salvación”, es una tarea que requiere sacrificio y angustia, riesgo y muchas lágrimas. Exige una atención constante a la realidad en todo momento y una gran fidelidad a Dios cuando se revela, oscuramente, en el misterio de cada nueva situación.

Nosotros no conocemos con claridad de antemano cuál será el resultado de este trabajo. El secreto de mi plena identidad está escondido en Dios. Sólo él puede hacer de mí la persona que yo soy o, mejor, la persona que seré cuando al fin comience a ser plenamente. Pero si no deseo esta identidad y trabajo con Él y en Él para encontrarla, la obra nunca será realizada. La manera de hacerlo es un secreto que sólo Dios puede enseñarme. No hay forma alguna de conocer este secreto sin fe. Mas la contemplación es el don mayor y más precioso, ya que me permite ver y comprender la obra que Dios quiere que haga.

Las semillas que en todo momento planta la voluntad de Dios en mi libertad son las semillas de mi identidad, de mi realidad, de mi felicidad, de mi santidad.

Rechazarlas es rechazarlo todo; es el rechazo de mi existencia y de mi ser: de mi identidad, de mi verdadero yo.

No aceptar, amar y hacer la voluntad de Dios es rechazar la plenitud de mi existencia. [...]

El secreto de mi identidad está escondido en el amor y la misericordia de Dios. [...]

Sólo hay, pues, un problema del que depende toda mi existencia, mi paz y mi felicidad: descubrirme descubriendo a Dios. Si encuentro a Dios, me encontraré a mí mismo; y si encuentro mi verdadero yo, encontraré a Dios. [...]

Esto es algo que nadie puede conseguir jamás por sí solo.

Y ninguno de los seres humanos ni de las cosas creadas en el universo puede ayudarnos en esta tarea.

Sólo Dios puede enseñarme a encontrar a Dios. Sólo Él».

– *Nuevas semillas de contemplación*, pp. 51-57.

«La vida contemplativa, por tanto, es un asunto de la máxima importancia para el hombre moderno, y es importante por cuanto atañe a su ideal más valioso. Hoy más que nunca, el hombre encadenado busca su emancipación y libertad. Su tragedia es que la busca por medios que le reportan una esclavitud aún mayor. Pero la libertad es algo espiritual. Es una realidad sagrada y religiosa. Sus raíces no se hunden en el hombre, sino en Dios. Porque la libertad del hombre, que le hace ser imagen de Dios, es una participación en la libertad de Dios. El hombre es libre, en la medida en que se asemeja a Dios. Su lucha por la libertad implica, pues, una lucha por renunciar a una autonomía falsa y engañosa, a fin de hacerse libre más allá y por encima de uno mismo. En otras palabras, para que el hombre llegue a ser libre debe quedar liberado de sí mismo. Lo cual no significa que haya de librarse tan sólo de otros semejantes a él, pues la tiranía del hombre sobre el hombre no es sino la expresión externa de la esclavitud a que sus propios deseos lo someten. Y es que, en efecto, quien es esclavo de sus propios deseos necesariamente explota a su prójimo, a fin de rendir tributo al tirano que habita en su interior.

Antes de que pueda gozar de ninguna clase de libertad externa, el hombre debe aprender a encontrar el camino hacia la libertad en su interior. Y sólo entonces podrá permitirse renunciar al firme control que ejerce sobre otros y liberarlos de su atadura, porque ya no necesitará su dependencia. Son los contemplativos quienes mantienen esta libertad viva en el mundo y quienes muestran a otros, de forma oscura y sin ser conscientes de ello, lo que la libertad verdadera significa».

– «La experiencia interna»,
en *Cistercium* 212 (1998), p. 970.

Amar lo que hay en el mundo

«Algunos, al parecer, piensan que un santo no puede en modo alguno sentir un interés natural por ninguna de las cosas creadas. Se imaginan que toda forma de espontaneidad o disfrute es el goce pecaminoso de una “naturaleza caída”. Que ser “sobrenatural” significa ahogar toda espontaneidad con tópicos y referencias arbitrarias a Dios. El propósito de tales tópicos es, por decirlo así, mantener todo a distancia, impedir las reacciones espontáneas, exorcizar los sentimientos de culpa o, quizá, ¡cultivar tales sentimientos! A veces nos preguntamos si esta moralidad no es, después de todo, amor a la culpa. Algunos suponen que la vida de un santo sólo puede ser un perpetuo duelo con la culpa, y que un santo no puede ni siquiera beber un vaso de agua fresca sin hacer un acto de contrición por apagar su sed, como si esto fuera un pecado mortal. Como si los santos ofendieran a Dios cada vez que estiman la belleza, la bondad, las cosas agradables. Como si los santos no pudieran sentir más agrado que el que les procuran sus oraciones y sus actos de piedad interiores.

Un santo es capaz de amar las cosas creadas y gozar usándolas y tratando con ellas de una manera perfectamente sencila

lla y natural, sin hacer referencias formales a Dios, sin atraer la atención sobre su piedad y actuando sin ninguna forma de rigidez artificial. Su amabilidad y su dulzura no le son impuestas por la presión abrumadora de una camisa de fuerza espiritual, sino que proceden de su docilidad directa a la luz de la verdad y a la voluntad de Dios. Por eso el santo es capaz de hablar sobre el mundo sin hacer ninguna referencia explícita a Dios, de tal manera que lo que dice da más gloria a Dios y despierta un amor mayor a Él que las observaciones de una persona menos santa, que tiene que forzarse para establecer una conexión arbitraria entre las criaturas y Dios por medio de analogías y metáforas gastadas, tan débiles que nos hacen pensar que la religión es problemática.

El santo sabe que el mundo y todo lo que Dios ha hecho es bueno, mientras que quienes no son santos, o bien piensan que las cosas creadas son impías, o bien ni siquiera se preocupan por responder a la cuestión en modo alguno, porque sólo están interesados en sí mismos.

Los ojos de los santos santifican todo lo que es bello, y las manos de los santos consagran a la gloria de Dios todo cuanto tocan; los santos nunca se ofenden por nada ni juzgan ningún pecado humano, porque no conocen el pecado. Conocen la misericordia de Dios y saben que su misión en la tierra es llevar esa misericordia a todos los hombres».

– *Nuevas semillas de contemplación*, pp. 45-46.

La auténtica libertad

«Ver a las personas, los acontecimientos y las situaciones únicamente a la luz de su repercusión sobre nuestro yo, es tanto como vivir a las puertas del infierno. El egoísmo está orientado a la frustración, pues gira alrededor de una mentira. Para poder

vivir exclusivamente para el yo es preciso hacer que todo se incline a nuestra voluntad, como si fuéramos dioses, lo cual es imposible. ¿Hay, por ventura, alguna indicación más evidente de mi condición de criatura que la insuficiencia de mi voluntad? Porque no puedo hacer que el universo me obedezca, no puedo forzar a los demás a conformarse con mis caprichos y fantasías; ni siquiera puedo obligar a mi propio cuerpo a obedecerme. Pues cuando le doy placer, el cuerpo engaña mi esperanza y me hace sentir dolor. Cuando me doy a mí mismo lo que yo reputo libertad, me engaño y descubro que soy prisionero de mi ceguera, de mi egoísmo y de mi insuficiencia.

Es cierto que la libertad de mi voluntad es una gran cosa, pero dicha libertad no significa autosuficiencia absoluta. Si la esencia de la libertad consistiera sólo en el hecho de poder elegir, ese simple acto perfeccionaría nuestra libertad. Pero hay aquí dos dificultades. La primera es que nuestras elecciones deben ser verdaderamente libres, es decir, deben perfeccionar nuestro ser, deben perfeccionarnos en nuestra relación con los demás seres libres. Hemos de elegir lo que nos capacite para el cumplimiento de las aptitudes más profundas de nuestro ser verdadero. Y de aquí brota la segunda dificultad: que con demasiada facilidad imaginamos que somos lo que somos, y que nuestras elecciones son en verdad las que deseamos, cuando en verdad nuestros actos de libre albedrío son (si bien moralmente imputables, no hay duda) dictados en gran parte por compulsiones psicológicas que provienen de nuestras ideas desordenadas, a las que damos importancia personal. Nuestras elecciones son muy a menudo dictadas por nuestro falso yo.

Así pues, no encontramos en nosotros mismos la capacidad de ser felices sólo por hacer lo que nos apetece.

Por el contrario: si hacemos solamente lo que agrada a nuestra imaginación, seremos dignos de lástima la mayoría de las veces. Pero no sería así si nuestra voluntad no hubiera sido creada para emplear su libertad en el amor a los semejantes.

Mi libre albedrío se consolida y perfecciona su autonomía al coordinar libremente su actividad con la voluntad de los demás. Existe algo en la naturaleza de mi libertad que me inclina a amar, a hacer el bien, a dedicarme a otros. Poseo un instinto que me dice que soy menos libre cuando vivo sólo para mí. La razón de ello es que no puedo ser completamente independiente: puesto que no soy autosuficiente, dependo de otros para mi perfeccionamiento. Mi libertad no es completamente libre cuando la dejo a su capricho; llega a serlo cuando la pongo en relación adecuada con la libertad ajena.

Al mismo tiempo, mi instinto de ser independiente no es pecaminoso. Mi libertad no se perfecciona por la sujeción a un tirano. La sujeción no es un fin en sí misma. Es lícito que mi naturaleza se rebele contra la sujeción. ¿Para qué habría sido creada libre mi voluntad, si no pudiera emplear nunca mi libertad?

Si mi voluntad está destinada a perfeccionar su libertad en el servicio a una voluntad ajena, ello no significa que encontrará su perfección en el servicio a todas las voluntades ajenas. De hecho, sólo hay una voluntad en cuyo servicio puedo hallar perfeccionamiento y libertad. Rendir mi libertad ciegamente a un ser igual o inferior a mí es degradarme y pisotear mi libertad. Sólo puedo llegar a ser perfectamente libre sirviendo a la voluntad de Dios. Si en la realidad obedezco a otros hombres y les sirvo, no es por ellos, sino porque su voluntad es un sacramento de la voluntad de Dios. La obediencia a un hombre carece de significado si no es, ante todo, obediencia a Dios. De ahí dimanar muchas consecuencias: donde no hay fe en Dios, no puede haber orden verdadero; por consiguiente, donde no hay fe, la obediencia carece de sentido, sólo puede imponerse como medio expeditivo. Si Dios no existe, el único gobierno lógico es la tiranía. Y, de hecho, los Estados que rechazan la idea de Dios tienden a la tiranía o al desorden. En cualquier caso, todo desemboca en el desorden, pues la tiranía es en sí misma un desorden.

Si yo no creyera en Dios, me parece que estaría obligado, en conciencia, a ser anarquista. Más aún: si no creyera en Dios, me parece que no podría tener el consuelo de estar obligado a nada».

— *Los hombres no son islas* (III, 1), pp. 24-25.

Conciencia y libertad

«La conciencia es el alma de la libertad, sus ojos, su energía, su vida. Sin la conciencia, la libertad no sabe qué hacer; y un ser racional que no sabe qué hacer encuentra insoportable el tedio de la vida, se siente deseoso de la muerte. Así como el amor no encuentra su cumplimiento en el mero amar ciegamente, también la libertad se desperdicia cuando sólo “obra libremente” sin ningún propósito. El acto que carece de finalidad carece de alguna parte de la perfección de la libertad, porque la libertad es algo más que un simple asunto de elección sin objetivo. No basta afirmar la libertad mediante la elección de “algo”: es preciso emplear y desarrollar la libertad eligiendo algo bueno.

No se pueden hacer buenas elecciones sin una conciencia madura y prudente que ofrezca detallada y minuciosamente los motivos, las intenciones y los actos morales que están ante nosotros. En lo que antecede debe recalcarse la palabra *madura*. El niño, por no tener conciencia, es guiado en sus “decisiones” por el ejemplo de otros. Llámase “conciencia inmadura” la que basa sus juicios, en todo o en parte, en la manera en que otras personas parecen opinar sobre sus decisiones: es bueno aquello que es admirado o aceptado por los espectadores; es malo aquello que les irrita o molesta.

Aun cuando la conciencia inmadura no esté dominada totalmente por las circunstancias en que nos vemos, obra sólo como obraría un representante de una conciencia ajena. La conciencia inmadura no es señora de sí misma: es tan sólo un dele-

gado de la conciencia de otra persona, o de un grupo, partido, clase social, nación o raza. Por consiguiente, no toma verdaderas decisiones morales propias, ya que simplemente imita como un simio las decisiones de otros. No formula juicios propios: simplemente, se “acomoda” a las directrices del partido. No posee en verdad motivos o intenciones propias; o, si los posee, los echa a perder reduciéndolos y racionalizándolos para que encajen en las intenciones de otros. Esto no es libertad moral y hace imposible el verdadero amor. Porque, si he de amar verdaderamente y libremente, debo poder dar algo verdaderamente mío a otro. Si mi corazón no me pertenece, ¿cómo podré darlo a otro? No es mío para darlo».

— *Ibid.* (III, 2), p. 27.

¿Quién eres?

«Reflexiona de vez en cuando sobre el hecho perturbador de que casi todas tus afirmaciones respecto de opiniones, gustos, acciones, deseos, esperanzas y temores son pronunciamientos de alguien que no está presente. Cuando dices “yo pienso”, con frecuencia ocurre que no eres tú quien piensa, sino “ellos”: es la autoridad anónima de la colectividad la que habla a través de tu máscara. Cuando dices “yo quiero”, a veces estás simplemente haciendo un gesto automático de aceptación y pagando el precio de lo que te ha sido forzado, es decir, aspiras a tener lo que otros te han hecho querer.

¿Quién es ese “yo” que imaginas que eres? Una rama fácil y pragmática del pensamiento psicológico te dirá que, si puedes coordinar tu pronombre con tu nombre propio y declarar que tú eres el portador de ese nombre, ya sabes quién eres. Tú eres “consciente de ti mismo en cuanto persona”. Quizás aquí se encuentre un principio de verdad: es mejor describirte con un nombre que te pertenezca sólo a ti que con un sustantivo que se

aplique a toda una especie. Porque de esa forma te reconoces como un sujeto individual, y no sólo como un objeto o como una unidad anónima dentro de una multitud. Es verdad que para el hombre moderno incluso llamarse a sí mismo por su propio nombre es un logro que le produce asombro tanto a él como a los demás. Pero eso no es sino un principio, y un principio del que quizás hasta el hombre primitivo se habría podido reír. Porque, cuando una persona parece conocer su propio nombre, no por ello posee aún la certeza de ser plenamente consciente de que el nombre representa a una persona real. Por el contrario, bien podría tratarse del nombre de un personaje de ficción ocupado en asumir una caracterización activa dentro del mundo de los negocios, de la política, del estudio o de la religión.

Y, sin embargo, ése no es el “yo” que puede estar en la presencia de Dios y darse cuenta de Él como de un “Tú”. Para ese “yo” no está nada claro que haya un “Tú”. Tal vez incluso las demás personas no sean sino meras extensiones del “yo”, reflejos del mismo, modificaciones o aspectos de éste. Quizá para tal “yo” no haya siquiera una distinción clara entre sí mismo y otros objetos: puede que se encuentre inmerso en el mundo de los objetos y que haya perdido su propia subjetividad, aun cuando sea muy consciente e incluso mantenga una determinación agresiva a la hora de decir “yo”».

– «La experiencia interna»,
en *Cistercium* 212 (1998), p. 810.

El yo y la visión de las cosas

«Tampoco debemos imaginar que se llega a la visión interior puramente como resultado de la autoafirmación individual, en oposición a la conciencia que uno tenga de ser miembro de un grupo o de formar parte de la humanidad en su conjunto. Una vez más, aquí la distinción es una cuestión de perspectiva. No

llegamos al descubrimiento de nuestro yo interno sólo mediante la reflexión sobre el hecho de que “no somos” ninguno de “los otros”. Tal hecho puede ser, sin duda, parte de ese descubrimiento, pero ni siquiera se trata de la parte más esencial de la conciencia que cobramos del mismo. Por el contrario, probablemente resulte seguro decir que nadie podría llegar a una genuina autorrealización interna a menos que previamente no se haya percatado de sí mismo como miembro de un grupo, como un “yo” frente a un “Tú” que completa y plenifica su propio ser. En otras palabras, el yo interior ve al otro, no como una limitación que se le impone, sino más bien como su complemento, como su “otro yo”, e incluso se identifica en cierta manera con ese otro, de modo que los dos “son uno”. Esa unidad en el amor es una de las operaciones más características del yo interno; de ahí que, paradójicamente, el “yo” interior no sólo esté aislado, sino que al mismo tiempo está unido a los demás en un plano más elevado que, de hecho, es el de la soledad espiritual. Una vez más, el nivel de “afirmación y negación” queda trascendido por la conciencia espiritual que es la obra del amor. Y ése es uno de los rasgos más característicos de la conciencia contemplativa cristiana. El cristiano no está meramente “en soledad con el Solo”, en un sentido neoplatónico, sino que es Uno con todos sus “hermanos en Cristo”. Su ser interno es, de hecho, inseparable de Cristo, y de ahí que sea, de una forma misteriosa y única, inseparable de todos los otros “yo” que viven en Cristo, hasta el punto de que todos ellos conforman una “Persona mística” que es “Cristo”:

“Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado... yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno...” (Juan 17).

Por esa razón está claro que la autorrealización cristiana jamás puede ser una mera afirmación individualista de la propia personalidad aislada. El “yo” interior es en verdad el santuario

de nuestra soledad más personal e individual; pero, paradójicamente, es precisamente eso que es más solitario y personal en nosotros lo que se une al “Tú” frente al “nosotros”. No seremos capaces de unirnos unos a otros en el nivel más hondo mientras el yo interno de cada cual no esté lo suficientemente despierto como para darse cuenta del espíritu más interior del otro. Este reconocimiento mutuo es amor “en el Espíritu”, y es que en verdad es efectuado por el Espíritu Santo. Según san Pablo, el yo más íntimo de nuestro ser es nuestro “espíritu” o “pneuma”, o, en otras palabras, el Espíritu de Cristo, y aun Cristo mismo morando en nosotros. “Para mí, vivir es Cristo”. Y a través del reconocimiento espiritual de Cristo en nuestro hermano nos hacemos “uno en Cristo”, mediante “el vínculo del Espíritu”. Según la misteriosa frase de san Agustín, entonces nos convertimos en “Cristo amándose a sí mismo”».

– *Ibid.*, pp. 825-826.

El despertar contemplativo

«La forma más alta de culto religioso encuentra su objeto y su plenitud en el despertar contemplativo y en la paz espiritual trascendente, en la unión cuasi-experiencial de sus miembros con Dios, más allá de los sentidos y por encima del éxtasis. La forma más baja procede de una sensación de poder numinosa y mágica “producida” por rituales que ofrecen la oportunidad de obtener un efecto mágico de la deidad aplacada. Entre ambos extremos se encuentran diversos niveles de éxtasis, exaltación, autorrealización ética, virtuosidad jurídica e intuición estética. En toda esa variedad de formas, ya se trate de una religión primitiva o sofisticada, tosca o pura, activa o contemplativa, se pretende obtener el despertar interior o, cuando menos, un sucedáneo aparentemente satisfactorio del mismo.

Pero a partir de lo anteriormente dicho resulta evidente que hay pocas religiones que de verdad penetren en el alma más íntima del creyente, y ni siquiera las más elevadas acceden invariablemente, en sus formas sociales y litúrgicas, al “yo” más escondido de cada participante. El nivel común de la religión inferior se sitúa en alguna esfera del subconsciente colectivo de los fieles, y tal vez con mucha frecuencia en el *yo colectivo externo*. Ése es, sin duda, un hecho verificable en las modernas pseudo-religiones totalitarias de clase y Estado. Y ése es uno de los rasgos más peligrosos de nuestra barbarie moderna: la invasión del mundo por una barbarie que procede del interior mismo de la sociedad y del propio hombre. O, mejor, la reducción del ser humano, en la sociedad tecnológica, a un nivel de alienación casi pura que en cualquier momento puede llevarle, por su propia voluntad, a una suerte de éxtasis político, arrastrado por el odio y el miedo y por groseras aspiraciones alrededor de un líder, un eslogan propagandístico o un símbolo político. Lamentablemente, se puede verificar con demasiada frecuencia que ese tipo de éxtasis es hasta cierto punto “satisfactorio” y produce una especie de catarsis pseudo-espiritual o, cuando menos, un cierto grado de liberación de la tensión. Y eso es lo que el hombre moderno está aceptando cada vez más como sucedáneo de la auténtica plenitud religiosa, de la actividad moral y de la misma contemplación. Cada vez resulta más corriente que la aspiración innata de los seres humanos a recuperar su ser más propio que, en cuanto imágenes de Dios, todos ellos comparten, se vea pervertida y quede satisfecha con una burda parodia del misterio religioso y con la evocación de la sombra colectiva de un “yo”. El mero hecho de que el descubrimiento de esa interioridad falaz sea inconsciente parece condición suficiente para hacerla aceptable. “Suena” a espontaneidad y, sobre todo, viene acompañada de la certidumbre prostituida de grandeza e infalibilidad, así como de la dulce pérdida de la responsabilidad personal que se desprende del abandono a un sentimiento colecti-

vo, no importa cuán vil o asesino pueda éste llegar a ser. Eso sería semejante en toda realidad técnica a lo que el Nuevo Testamento denomina el Anticristo: ese pseudo-Cristo en el que nuestras identidades verdaderas se extravían y todo se ve sometido a la esclavitud de una feroz y pálida *imago* que habita en el seno del grupo enajenado.

Resulta importante en todo momento mantener una clara distinción entre la religión verdadera y la falsa, entre una interioridad auténtica y otra engañosa, entre la santidad y la posesión, entre el amor y el frenesí, entre la contemplación y la magia. En todos esos casos hay una aspiración al despertar interno, y los mismos medios, buenos o indiferentes en sí mismos, pueden ser puestos al servicio del bien o del mal, de la salud o de la enfermedad, de la libertad o de la obsesión».

– *Ibid.*, pp. 830-831.

Lo secular y lo sagrado

«La sociedad “secular” se vuelca por naturaleza sobre lo que Pascal denomina la “diversión”, es decir, sobre un movimiento que suplanta, ante todo, la función anestésica de silenciar nuestra angustia. Toda sociedad, sin excepción, tiende, en cierto modo, a ser “secular”. Pero una sociedad genuinamente secular no puede contentarse con inocentes huidas de sí misma, sino que tiende cada vez más a necesitar y a exigir, con dependencia insaciable, la satisfacción a través de empeños que son injustos, malvados e incluso criminales. De ahí la proliferación de negocios económicamente inútiles que existen para el lucro antes que para la producción real, que crean necesidades artificiales que se cubren después con productos baratos y de efímera existencia. De ahí también las guerras que surgen cuando los productores compiten a la búsqueda de mercado y de fuentes de material bruto. De ahí el nihilismo, la desesperación y la anar-

quía destructiva que siguen a la guerra y dan lugar a la precipitación ciega hacia el totalitarismo como un escape de la desesperación. Nuestro mundo ha alcanzado un punto en el que, en nombre de la distracción, está dispuesto a estallar en pedazos. La era atómica es el punto más alto que jamás alcanzara el totalitarismo. Y eso nos recuerda, por supuesto, que la verdadera raíz del secularismo es la ausencia de Dios.

Lo secular y lo sagrado reflejan dos tipos de dependencia. El mundo secular depende de las cosas que necesita para distraerse y escapar de su propia nada. Depende de la creación y de la multiplicación de necesidades artificiales que a renglón seguido se propone “satisfacer”. De ahí que el mundo secular sea un mundo que pretenda exaltar la libertad humana, pero en el que el hombre se ve, de hecho, esclavizado por las cosas de las que depende. En tal sociedad, el mismo hombre queda alienado y se transforma en una “cosa” antes que en una persona, porque se ve sujeto al dictado de lo que es inferior y exterior a sí mismo. Queda sujeto a sus crecientes necesidades, a su desasosiego e insatisfacción, a su ansiedad y su miedo y, ante todo, a la culpa que le reprocha su infidelidad a su propia verdad interior. Para huir de esa culpa se sumerge todavía más en la falsedad.

En la sociedad sagrada, por otro lado, el hombre no admite dependencia alguna de nada que pueda ser inferior o incluso “externo” a él mismo en un sentido espacial. Su único Dueño es Dios. Sólo cuando Dios es nuestro regente, podemos ser libres, porque Dios está tanto dentro como por encima de nosotros. Nos gobierna liberándonos y elevándonos a una unión con Él *desde dentro*. Y al hacer eso nos libera de la dependencia respecto de las cosas creadas y externas a nosotros. Las dominamos, de modo que ellas están a nuestro servicio, no nosotros al suyo. No hay ninguna sociedad puramente sagrada, salvo en el cielo.

Pero, en la tierra, la ciudad celeste de Dios se refleja en la sociedad de cuantos permanecen unidos, no por un “interés propio iluminado”, sino por el amor cristiano y sacrificial, por la

misericordia y la compasión, por una pena divina y no egoísta. Todos ellos se liberan del yugo de la “diversión”, renunciando a su propio placer y a su satisfacción inmediata a fin de contribuir a aliviar las necesidades de los demás y para ayudar a que otros, a su vez, se vean libres y busquen su propia verdad interior, para así cumplir su destino sobre la tierra».

– *Ibid.*, pp. 851-852.

Contemplación y unidad

«La vida contemplativa es fundamentalmente una vida de *unidad*. Un contemplativo es aquel que ha trascendido las divisiones para alcanzar una unidad por encima de cualquier división. Es verdad que tiene que comenzar por separarse, hasta cierto punto, de las actividades habituales de los humanos. Ha de recogerse y volverse hacia su interior, con el fin de hallar ese centro interno de la actividad espiritual que seguirá siéndole inaccesible en tanto siga inmerso en las cuestiones externas de la vida. Pero una vez ha hallado ese centro, es muy importante que se dé cuenta de lo que viene a continuación.

Muchos contemplativos frustrados son personas que han conseguido romper con las distracciones externas y encontrar su camino hasta el centro espiritual de su ser. Han cobrado conciencia de Dios momentáneamente, así como de las posibilidades de la vida contemplativa. Pero se han imaginado que la forma de vivirla consiste en sentarse quietos, volverse sobre sí mismos y acariciar con mimo la experiencia interior que han descubierto. Ésa es una confusión que tiene consecuencias fatales porque, para empezar, aísla al contemplativo en sí mismo y lo separa de todas las demás realidades. Pero de esa forma se vuelve demasiado pendiente de sí y excesivamente ensimismado. Su introversión le lleva a una especie de aprisionamiento letárgico que, desde luego, es la ruina de toda verdadera contemplación.

No hay que confundir contemplación con abstracción. Una vida contemplativa no tiene que vivirse como una huida permanente hacia el interior de la propia mente. La existencia empedregada y limitada de un reducido grupo aislado y especializado no basta para la “contemplación”. El verdadero contemplativo no está menos interesado que los demás en la vida normal, ni le preocupa menos lo que ocurre en el mundo, sino que, por el contrario, su interés y su preocupación son, si cabe, mucho *mayores*. El hecho de ser contemplativo le hace capaz de una preocupación y un interés más grandes. Y como es una persona desprendida que ha recibido el don de un corazón puro, no se limita a mantener puntos de vista estrechos y provincianos. No se ve fácilmente envuelto en esa confusión superficial que la mayoría de la gente toma por realidad. Y por eso puede ver con mayor claridad y participar de un modo más directo en la pura actualidad de la vida humana. Lo que le distingue de otros hombres y le proporciona una neta ventaja sobre ellos es que posee una comprensión mucho más espiritual de lo que es “real” y “actual”.

Lo cual no significa que la mente contemplativa tenga una comprensión práctica más honda de los temas políticos o económicos. Ni que el contemplativo pueda derrotar al matemático o al ingeniero en sus propios juegos. En todo lo que aparentemente resulta más práctico y urgente a otros hombres, el contemplativo quizá se distinga sólo por una ineptitud que puede rozar la locura. A pesar de ello, cuenta con el don inestimable de saber apreciar en su auténtica medida los valores permanentes y hondos, los verdaderos y humanos, los auténticamente espirituales y hasta los divinos.

Eso quiere decir que el contemplativo no es simplemente un especialista en ciertos campos espirituales esotéricos. Si no fuera más que eso, habría fracasado en su vocación. Pero no: su misión es la de ser un hombre completo y entero, con una necesidad instintiva y generosa de cuidar de que esa totalidad

✗ abarque a sus semejantes y a toda la humanidad. Y eso lo logra, sin embargo, no a base de unos dones superiores o unos talentos especiales, sino por medio de la simplicidad y la pobreza que son esenciales a su estado, porque sólo ellas le mantienen en un camino que es espiritual, divino e incomprensible.

La persona contemplativa es la que mejor ha sintonizado con el *logos* de la situación presente del hombre, la que está inmersa en su misterio, cuyo más hondo sufrimiento le es familiar y la que es sensible a sus esperanzas más viables. Es alguien en armonía con el *Tao*. Por eso no puede evitar contemplar el mundo con suma atención y con mucha mayor comprensión que el político que cree tenerlo todo bajo control. El contemplativo sabe quién está de verdad al mando y a quién debe su obediencia, aunque no siempre comprenda sus mandatos mejor que los demás».

– *Ibid.*, pp. 964-965.

Libertad como experiencia

«Cuando, cautivo de Tu propio invencible consentimiento, amas la imagen de Tu amor sin fin, Dios en Tres Personas, ¿qué inteligencia puede tomar medida de esa libertad? Comparado con el Amor, con Tu ley unitaria, las inexorables estrellas son todas anarquistas: pero están ligadas por el Amor, y el Amor es infinitamente libre. Las mentes no pueden comprender, ni los sistemas imitar el designio de tal simplicidad. Todo deseo y hambre que desafíe Tu ley se marchita en terror, perece en prisión: y toda esperanza que parezca desplomarse en las sombras de una cruz

despierta de un sepulcro momentáneo, ¡y están cegados por su libertad!

Porque nuestras naturalezas están suspendidas y apuntan hacia Ti, nuestros amores giran a Tu alrededor como los planetas se columpian con el sol, y todos los soles cantan juntos en sus orbes de gravitación. Y así, unos días Tu amor en oración, aprisionándonos en tiniebla de los valores de Tu universo, nos libra de la medida y el tiempo, funde toda barrera que detenga nuestro paso a la eternidad y disuelve las horas, nuestras cadenas. Y entonces, como los fuegos germinan en joyas en lo hondo del corazón de piedra de un monte de Kaffir, así nuestra gravedad, nuestro hondo deseo recién creado, arde en nuestra mina de vida como diamante no hallado; encerrados en esa fuerza permanecemos y no podemos marcharnos, porque Tú nos has dado nuestra libertad.

Aprisionados en la suerte de Tu diamante, ya no podemos movernos, porque somos libres».

– «Libertad como experiencia»,
en *Thomas Merton. XX Poemas*, pp. 53-54
(versión de José María Valverde).

Oración

«Oh Dios, mi Dios, a quien descubro en la oscuridad, ¡contigo siempre es lo mismo! ¡Siempre la misma pregunta que nadie sabe cómo responder!

Yo te he rezado durante el día con pensamientos y razonamientos que por la noche Tú has desactivado. He acudido a Ti al amanecer con deseo, y Tú has descendido hasta mí con enorme gentileza, con el más paciente de los silencios, en esta inexplicable noche, dispersando la luz, frustrando todo deseo. Te he explicado centenares de veces mis motivos para entrar en el monasterio, y Tú has escuchado sin decirme nada, y yo me he retirado llorando de vergüenza».

– «Oraciones en la ronda nocturna contra el fuego, 4 de julio de 1952», en *Diálogos con el Silencio*, p. 75.

3

Intuiciones difíciles



«O bien ves el universo como una creación tan pobre que nadie está en condiciones de hacer nada a partir de ella, o bien miras tu propia vida y la parte que te corresponde en el universo como algo infinitamente rico, fuente de un interés inagotable, que desemboca en infinitas posibilidades ulteriores de estudio, contemplación, interés y alabanza. Más allá de todo y en todo está Dios.

Muy probablemente, el Libro de la Vida es, en último término, el libro que uno mismo ha vivido. Y si alguien no ha vivido nada, no se encuentra en el Libro de la Vida.

Personalmente, siempre he deseado escribir acerca de todo. Con ello no me estoy refiriendo a escribir un libro que lo abarque todo –tarea por lo demás imposible–, sino a un libro en el que todo tenga cabida. Un libro con algo de todo aquello que surge por sí mismo de la nada. Que tenga vida propia. Un libro digno de fe. En la actualidad he dejado de considerarlo un “libro”».

– «17 de julio de 1956», en *Diarios I*, pp. 163-164.

El libro de la vida

«Si yo no estuviese tan infatuado con mi propia vanidad y egoísmo y mis mezquinas atenciones en favor de la comodidad

de mi cuerpo y de mi orgullo, vería claramente cómo tal vez ninguna de las cosas buenas que he hecho hasta ahora había sido mía o se había realizado a través de mí, sino que era algo recibido de Dios a través del amor, los dones y las oraciones de personas que pusieron su vida entera a mi disposición como fruto que yo podía recoger, apropiarme o estropear de acuerdo con mi indiferencia y mi odioso egoísmo. Ese fruto únicamente ha alimentado la gracia en mí a pesar de mí mismo, por decirlo de alguna manera, e incidentalmente me ha procurado un poco de salud.

Mira cómo la vida entera de mi abuelo, todo su trabajo de muchos años, se volcó en favor de mi hermano John Paul y de mí, regalándonos miles de cosas: viajes a Italia, Francia, Inglaterra, Cuba, las Bermudas, alimentos y ropa y cuidados y cientos de libros curiosos y, además de eso, todas aquellas cosas en las que no me gusta pensar. Pero Pop trabajó desde niño, y a lo largo de sesenta años, en una ciudad de Ohio con el fin de que yo bajara por Bridge Street en plena noche aterrorizado, porque justamente acababa de arrojar algo —una botella, un zapato, un ladrillo, no sé qué...— dentro de un escaparate. Él trabajó durante toda su vida para que Bill Finneran y yo escogiéramos la barra semivacía de un pequeño e infecto bar de la calle Cincuenta y dos para enzarzarnos en una pelea con un tipo alto, imberbe y borracho al que algunas viejas y repulsivas señoras parecían preferir antes que a nosotros.

Mira cómo él pasó toda su vida trabajando para que yo pudiera sentarme, en 1935, al pie del asta de la bandera en las afueras de Columbia, con gran placer y sorpresa personal acerca de una chica de la que yo creía estar enamorado.

¿Qué más cosas compró para mí con su sangre? Y es que no fue sólo Cristo quien dio su vida por mí, sino que todos los que alguna vez me amaron sacrificaron algo de la sangre de su vida por mí. ¡Qué fácilmente acepté ese don, como si yo fuera un dios al que se deben ofrecer sacrificios, como si el sacrificio fuera realmente mío y no de Dios...!

Mi abuelo pagó por mí el día en que entré en la barra del *American Merchant*, subiendo por Canal Street, hacia las tres y media de la mañana, después de que yo me hubiera tumbado en la litera vestido y sin conocimiento. Así que me encuentro a esta señora hablando con el médico del barco. Ello supuso una buena humillación para mí, que estaba con mis pantalones negros arruinados por una vomitona. Ése fue el pago que yo le di por haberme amado incluso con su vida, y lo mismo cabe decir de mi abuela.

Si mi padre no hubiese muerto hacía diez años, ¿en qué medida le habría lastimado yo durante todo ese tiempo? ¿Cómo pude echar a perder y malgastar tanto amor, tantos cuidados y tantos dones?

En el funeral de tía Maude comprendí que la situación era dramática, y sólo secretamente me vanaglorié de ello y me congratulé de haber vuelto de Cambridge y de que nadie conociese el secreto de dónde había pasado yo la noche anterior. No se trataba realmente de nada terrible, pero en mi imaginación decidí que asistiría al funeral como uno más, entre los discretos familiares, y saborearía una vez más la perfumada boca de aquella dama en mi propia boca. Así, cuando la buena de la tía Maude, una santa, recibió sepultura, supongo que yo sentí cierto pesar sincero por su muerte, porque yo la había amado, pero estaba tan inmerso en mi propio drama personal de los diecisiete años que —estoy seguro— aplaudí la idea de una sonada aventura. ¡Ésa fue la recompensa que su amor por mí recibió con ocasión de su funeral! Y es que ella, con sus pacientes cuidados, había hecho posible que yo fuese a Oakham y, posteriormente, a Cambridge.

Todas estas cosas se dicen fácilmente, y el Señor sufrió en cada una de las personas que alguna vez me amaron impulsadas por el Amor y a las cuales yo respondí con una ingratitud y un orgullo perversos, y es que yo rechazaba incluso el hecho de ser amado de esa manera.

¿Cómo puede expresar alguien lo mucho que les debe a quienes le aman? Si comprendiésemos que con su amor por nosotros la gente nos salva de la condenación por el simple hecho de ofrecernos su amistad, aprenderíamos a ser algo más humildes. Pero damos por sentado que hemos de tener amigos, y no nos sorprende en absoluto que ellos vengan buscando nuestra compañía y tratando de agradarnos. Nos imaginamos que nosotros somos naturalmente atractivos, y que es lógico que la gente acuda en tropel a nosotros para darnos algo que realmente nos deben, como si fuéramos ángeles y los atrajéramos con nuestra gran bondad para que nos amen. Únicamente el amor nos da vida, y sin el amor de Dios todos cesaríamos de existir, y tal vez sin el amor natural y bienintencionado y la caridad de nuestros amigos, que aboga permanentemente en favor nuestro ante Dios sin que los interesados mismos lo sepan siempre, hace tiempo que Él nos habría entregado a nuestro castigo, habría apartado de nosotros Su rostro y habría dejado que nos estrelláramos al borde del abismo, donde el amor de los amigos sigue sosteniéndonos con sus oraciones expresas o tácitas.

De todo lo que yo he escrito, realmente no sé que cosas podría decir que son mías, como tampoco soy capaz de precisar qué es lo que en mis oraciones y buenas acciones proviene realmente de mi propia voluntad. ¿De quién fue la oración que me movió a orar a Dios para obtener la gracia de orar? Podía haber luchado durante años por mi cuenta para poner cierto orden en mi vida (y en realidad eso era lo que yo había estado intentando hacer siempre, incluso hasta extremos ridículos y recurriendo a los más excéntricos controles, todos pseudocientíficos y en buena medida hipocondríacos: anotando lo que bebía, intentando dejar de fumar reduciendo el número de cigarrillos cada día—número que apuntaba en un libro—, pesándome cada pocos días, etcétera); y, sin embargo, poco a poco me habría extenuado a mí mismo, pienso yo. Pero alguien debió de mencionar mi nombre en alguna oración; tal vez el alma de alguna persona a

la que yo apenas recuerdo; quizá un extranjero en algún paso subterráneo, o algún niño. O tal vez el hecho de que a alguien tan buena persona como Lilly Reilly se le ocurriera pensar que yo era un buen tipo al que no le vendría de más una oración. O, quizá, el hecho de que Nanny mencionara mi nombre en sus oraciones moviese a Nuestro Señor a enviarme una pequeña gracia para orar de nuevo o para empezar a leer libros que me condujeron de nuevo aquí. ¿Y cuánto de todo esto se ha debido a la guerra? ¿O quizá Bramachari, en alguna palabra dirigida al Señor en su extraña lengua, movió al Señor a hacerme orar de nuevo! Estas cosas son inescrutables, y yo empiezo a conocerlas mejor de lo que puedo escribir acerca de ellas. ¿Cuántas personas se han hecho cristianas gracias a las oraciones de judíos e hindúes que, por su parte, han encontrado que el cristianismo era terriblemente duro para ellos mismos?».

— «2 de febrero de 1941», en *Diarios I*, pp. 48-51.

¿Existe dicha en la amargura?

«Esta tarde, permitidme estar triste. ¿Acaso no puedo (como otros hombres) estar cansado de mí?

¿Acaso no me es lícito sentirme vacío o caer en el abismo o fracturar mis huesos en la trampa que yo mismo me he tendido? Oh, amigo mío, yo también he de pecar y peco.

Yo también debo herir a mis semejantes y, puesto que no soy ninguna excepción, ser odiado por ellos.

No me prohibáis, por tanto,
probar vuestro mismo veneno amargo
y beber la hiel en la que el amor
(el amor más que cualquier otra cosa)
tan fácilmente se transmuta.

No me neguéis (una vez más)
sentirme
colérico, resentido, desilusionado,
anhelar morirme.

Mientras la vida y la muerte
se debaten dentro de mí,
dejadme tranquilo: puedo ser feliz,
incluso más que otros hombres, en esta agonía.

Tan sólo rogad (quienquiera que seáis) por mi alma.
Recordadle a Dios mi nombre,
porque, en mi amargura,
apenas converso con Él; y Él,
mientras está ocupado en destruirme
no quiere escucharme».

– «The Strange Islands»,
en *The Collected Poems*, pp. 231-232
(versión de Sonia Petisco).

Santidad y humanismo

«Afirmar la necesidad de un “humanismo” en la vida cristiana puede parecer provocativo y vagamente herético a esos cristianos acostumbrados a responder negativamente al impacto de esta palabra, frecuentemente ambigua. ¿Puede el humanismo tener algo que ver con la santidad? ¿No son términos radicalmente opuestos, como opuestos son “Dios” y “el hombre”? ¿Acaso no tenemos que escoger lo divino y rechazar lo huma-

no? ¿No es el maridaje con los valores humanos la bandera de quienes han rechazado a Dios? Aunque han existido, y quizá sigan existiendo, “humanistas cristianos”, ¿no se trataba de personas a quienes un falso optimismo engañó hasta hacerles comprometer su fe en un peligroso diálogo con el “mundo”?

Podemos contestar con las palabras del Evangelio de Juan: “La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros”. Si la Palabra de Dios asumió la naturaleza humana y se hizo hombre, en todo igual a los demás hombres excepto en el pecado, si dio su vida para unir a la raza humana a Dios en su cuerpo místico, entonces ciertamente debe haber un auténtico humanismo que no sólo sea aceptable para los cristianos, sino esencial para el misterio cristiano en sí. Este humanismo, evidentemente, no es una glorificación de las pasiones, de la carne, de las tendencias pecaminosas, de un libertarismo perverso y desordenado, de la desobediencia; sino que, por el contrario, debe ser la plena aceptación de aquellos valores que forman parte de la esencia de la *persona humana tal como fue creada por Dios, aquellos valores que el propio Dios quiso preservar, rescatar y reinstaurar en su recto orden, asumiéndolos en Cristo.*

Al defender la ley natural, los derechos civiles de los hombres, los derechos de la razón humana, los valores culturales de las diversas civilizaciones, el estudio científico y la técnica, la medicina, la ciencia política y mil otras cosas dignas en el orden natural, la Iglesia expresa su humanismo profundamente cristiano o, en otras palabras, su preocupación por el hombre en toda su totalidad e integridad como criatura y como imagen de Dios, destinado a contemplar en el cielo la verdad absoluta y la belleza.

La salvación del hombre no significa que deba despojarse de todo cuanto es humano, que deba descartar su razón, su amor a la belleza, su deseo de amistad, su necesidad de afecto humano, su confianza en la protección, el orden y la justicia en la sociedad, su necesidad de trabajar, comer y dormir.

Un cristianismo que menosprecie estas necesidades fundamentales del ser humano no es realmente digno de tal nombre. Y, sin duda, nadie pretenderá que la Iglesia no deba preocuparse por tales cosas. Pero la dificultad estriba en que, mientras todos los cristianos estarían gustosamente de acuerdo en que el “humanismo”, en este buen sentido, es materia de preocupación general u oficial, pocos verían que es de vital importancia para ellos personalmente. En otras palabras, es muy importante caer en la cuenta de que el humanismo cristiano no es un lujo que la Iglesia conceda de mala gana a unos cuantos estetas y reformadores sociales, sino una necesidad en la vida de todo cristiano. No existe auténtica santidad sin esta dimensión de preocupación humana y social. No basta con entregar donativos deducibles de los impuestos a distintas “entidades caritativas”. Estamos obligados a tomar parte activa en la solución de problemas urgentes que afectan globalmente a nuestra sociedad y a nuestro mundo».

– *Vida y santidad*, pp. 115-117.

Cactus floreciendo en la noche

«Conozco mi hora, que es oscura, silenciosa y breve,
pues sólo me hago presente sin previo aviso
durante una noche.

Cuando llega el alba a los dorados valles,
me transformo en una serpiente.

Aunque sólo muestro mi yo verdadero en la tiniebla,
y ningún hombre puede contemplarme
(porque aparezco diurnamente en forma de sierpe),
no pertenezco ni al día ni a la noche.

Nunca el sol ni la ciudad observan
mi inmaculada campanilla blanca

ni presienten mi instante de vacío sin tiempo:
nadie responde a mi magnificencia.

Cuando despierto, alimento mi súbita Eucaristía
con la alegría insondable de la tierra.
Puro y pleno, obedezco al espíritu del cosmos.
Complejo e íntegro, más que arte soy pasión arrebatada,
profundo y excelso placer de las aguas esenciales,
sacralidad de la forma y regocijo de la sustancia:

Soy la suma pureza de la sed virginal.

Ni revelo mi verdad ni la oculto.
Mi inocencia confusamente se divisa,
y sólo por gracia divina,
como una nívea caverna que carece de explicación.

Aquel que contempla mi perfección
no se atreve a nombrarla.

Cuando al fin abro mi impecable campanilla,
nadie cuestiona mi silencio,
el sabio rruiseñor de la noche emerge de mi boca.

¿Lo has visto? Entonces, aunque mi gozo
pronto se desvanece,
vivirás por siempre en su canción:
ya nunca serás el mismo».

– «Emblemas de una estación de furia»,
en *The Collected Poems*, pp. 351-352.

La vela nocturna

El texto «Vigilante contra el fuego» (referente a la ronda nocturna que un monje hacía todas las noches por la Abadía de Gethsemani para prevenir los incendios) cierra como apéndice el libro El signo de Jonás; puede le-

erse también en la entrada del «4 de julio de 1952. La vigilancia del fuego» de Diarios I, pp. 134-149. Literaria, emotiva y espiritualmente considerado, nos parece uno de los mejores textos de Merton.

«Lo más terrible de la vigilancia contra el fuego quizá sea que se recorre Gethsemani, no sólo en longitud y altura, sino también en profundidad. Se llega a extrañas cavernas en la historia del monasterio, a capas formadas por los años, a estratos geológicos; se tiene la impresión de ser un arqueólogo que de pronto pone al descubierto restos de antiguas civilizaciones. Pero lo terrible es que uno mismo ha vivido a través de ellas. La casa ha cambiado tanto que diez años significan tantas cosas diferentes como diez dinastías egipcias. El significado de todo ello queda oculto en los muros y murmura en el suelo bajo las zapatillas de goma del vigilante. La capa más baja se encuentra en la catacumba, debajo del ala sur y de la torre de la iglesia. Cada estrato histórico se halla entre aquellas dos.

La iglesia. A pesar de la tranquilidad que allí reina, el enorme recinto parece vivir. Se mueven sombras por doquier, junto al pequeño espacio inciertamente iluminado por la luz del santuario que queda al lado del Evangelio, en el altar. Se perciben débiles sonidos en la oscuridad; crujen las sillas del coro vacías y gimen los maderos.

El silencio de la sacristía posee su ambiente propio. Proyecto el rayo de luz sobre el altar de san Malaquías y los relicarios. Las vestiduras están dispuestas para la misa de mañana en el altar de Nuestra Señora de las Victorias. Chirrían de nuevo las llaves en la puerta, despertando ecos por toda la iglesia. La primera vez que efectué mi ronda, pensé que la iglesia estaba llena de gente rezando en la oscuridad. Pero no era así. La noche está henchida de murmullos; de los muros escapan ruidos que parecen despertar y regresar después, varias horas más tarde, para farfullar en lugares donde algo ocurrió.

Esta cercanía a Ti en medio de la oscuridad es demasiado simple y demasiado familiar como para desasosegarme. Es normal que las cosas tengan una existencia impredecible por la noche; pero se trata de una vida ilusoria e irreal. La ilusión del sonido tan sólo intensifica la infinita sustancia de Tu silencio.

Aquí, en este lugar donde pronuncié mis votos, donde mis manos fueron ungidas para el Santo Sacrificio, donde Tu sacerdocio ha sellado la profunda e íntima culminación de mi ser, una palabra o un pensamiento profanaría el silencio de Tu inexplicable amor.

Tu Amor, oh Dios, le habla a mi vida como a un amigo íntimo en medio de una multitud de extraños. Me refiero a estos muros, a estos techos, a estas bóvedas, a esta torre, ridículamente grande e irreal, que se alza por encima de mi cabeza.

Señor Dios, esta noche el mundo entero parece hecho de papel. Las cosas más reales parecen dispuestas a desmoronarse y desaparecer.

¡Cuánto más este monasterio, en cuya existencia todos creen y que tal vez ha dejado ya de existir!

Oh Dios, mi Dios, la noche posee valores con los que el día jamás ha soñado. Por la noche todo bulle, caminando o en sueños, sabedor de la cercanía de su ruina. Tan sólo el hombre se forma luminarias, creyéndose sólido y eterno. Pero mientras nos formulamos preguntas y alcanzamos decisiones, Dios nos las suprime; los techos de nuestras casas se abaten sobre nosotros, las altas torres se ven minadas por las hormigas, las paredes se cuarteán, y los más hermosos edificios arden hasta quedar convertidos en cenizas, mientras el vigilante elabora una teoría acerca de la duración de las cosas.

Ha llegado el momento de levantarse y subir a la torre. Ha llegado el momento de encontrarte a Ti, oh Dios, allí donde la noche es más maravillosa, donde el tejado prácticamente carece de realidad bajo mis pies, donde todos los misteriosos cachi-

vaches almacenados en el campanario menosprecian la inminente llegada de tres nuevas campanas, donde el bosque se abre bajo la luna y los seres vivos proclaman atrozmente que sólo el presente es eterno y que todo cuanto tiene un pasado y un futuro está condenado a desaparecer. [...]

Me gustaría detenerme y permanecer aquí durante una hora, con el único fin de notar la diferencia. La casa es como una persona que estuvo enferma y se ha repuesto. Éste es el Gethsemani en el que entré, de cuya existencia casi me había olvidado. Fue este silencio, esta oscuridad, este vacío, el que percibí al entrar aquí por primera vez, con el hermano Matthew, hace once años, también en primavera. Ésta es la casa que parecía construida para mantenerse apartada de todo, para olvidar todas las ciudades y para quedar sumida en la eternidad del tiempo. Pero esta inocencia recobrada no tiene nada de tranquilizador. El mismo silencio es un reproche. El vacío es, en sí, una terrible pregunta.

Si he roto este silencio y he merecido reproches por haber hablado tanto de este vacío que luego se llenó de personas, ¿quién soy yo para seguir alabando el silencio? ¿Quién soy yo para hablar de este vacío? ¿Quién soy yo para señalar la presencia de tantos visitantes, de tantos practicantes del retiro, de tantos postulantes, de tantos turistas? ¿O es que los hombres de nuestro tiempo han adquirido la virtud de Midas, de modo que, en cuanto triunfan, todo cuanto tocan se llena de gente?

En esta edad de muchedumbres, en la que yo he decidido convertirme en un solitario, quizás el mayor pecado consista en lamentar la presencia de gente en el umbral de mi soledad. ¿Puedo ser tan ciego como para ignorar que la soledad es en sí misma la mayor necesidad que existe? Y, sin embargo, si corren al desierto a millares, ¿cómo podrán estar solos? ¿Qué es lo que van a contemplar en el desierto? ¿A quién vienen a encontrar aquí, sino a Ti, oh Cristo, que sientes compasión por las multitudes?

No obstante, Tu compasión se simplifica y separa a aquel en quien proyectas Tu misericordia, aislándolo de la muchedumbre, aun cuando lo dejes en medio de ella. [...]

Con los pies en el suelo, que encereré más de una vez siendo postulante, formulo estas inútiles preguntas. Con mi mano en la llave de la puerta de la tribuna, donde por vez primera oí a los monjes cantar los salmos, no espero una respuesta, porque he empezado a comprender que Tú nunca me contestas cuando lo espero.

- «4 de julio de 1952. Vigilante contra el fuego»,
en *El signo de Jonás*, pp. 309-312.

Grandeza y ridiculez

«Los años transcurridos desde que entré en Gethsemani se han esfumado como si de cinco semanas se tratara. Fue un día claro, no muy frío, con pequeñas nubes muy altas en el cielo. Ayer, aunque es Adviento y se supone que no recibimos cartas, Dom Frederic me entregó una carta de Naomi Burton, de Curtis Brown, S.A. Yo le había enviado el manuscrito de *La montaña de los siete círculos*. Su carta acerca de la obra era muy positiva, y ella está casi segura de que mi libro encontrará un editor. De todos modos, mi idea –y también la suya– es remitírselo a Robert Giroux en Harcourt, Brace.

En mi trabajo –escribir– las cosas me van algo mejor. Me refiero a que me siento menos atado a él, más tranquilo y más independiente. Me ocupo de una sola cosa cada vez, y la examino lenta y pacientemente (si es que puede decirse que soy capaz de hacer algo lento y pacientemente) y me olvido de otros asuntos que tendrán que esperar su turno. Por ejemplo, Jay Laughlin me está pidiendo dos antologías para New Directions Press. Me pregunto si voy a ser capaz de completarlas. ¡Si Dios

lo quiere! Mientras tanto, para mí mismo sólo tengo un deseo, a saber, el deseo de soledad: desaparecer en Dios, sumergirme en Su paz, perderme en el secreto de Su Rostro. [...]

Si tuviera que tomar algunas resoluciones, serían las mismas de hace tiempo. Ninguna necesidad de tomarlas de nuevo. Ya están tomadas. No necesito reflexionar sobre ellas. No necesitaré concentrarme mucho tiempo para ver cómo las llevo a la práctica. Lucho para que así sea. Es inútil romperte la cabeza semana tras semana, año tras año, sobre los mismos viejos detalles, podando las mismas diez ramitas de lo alto del árbol. Vete a la raíz: la unión con Dios. Despréndete de todo y ocúltate en ti mismo para encontrarlo a Él en el silencio donde está escondido contigo. Escucha lo que tiene que decirte.

¡Qué cantidad de cosas desde el último día de retiro mensual! Es como si hubiese pasado un año. Sigo pensando en la profesión solemne, y cada vez que me viene a la mente, me siento más profundamente feliz. Sólo hay una cosa por la que merezca la pena vivir: el amor. Sólo existe una infelicidad: no amar a Dios. Esto es lo que me apena en los días de retiro: ver mi propia alma tan llena de movimientos y sombras y vanidades, de contracorrientes de un viento seco que remueve el polvo y la basura del deseo. No espero librarme de esta humillación en toda mi vida, pero ¿cuándo resultará ésta más limpia, más sencilla, más amante? No puedo dejar de escribir, y adonde quiera que me dirijo encuentro muestras de mis escritos que se me pegan como papel matamoscas, el gramófono que dentro de mí reproduce la misma vieja melodía: “Admiración, admiración. Eres mi ideal. Eres un genio único, original, enclaustrado, la maravilla tonsurada del mundo occidental”.

No resulta muy agradable ser un simio tan odioso».

– «13 de diciembre de 1946» y «20 de abril de 1947»,
en *Diarios I*, pp. 81-82.

Siempre la soledad

«Parece que mis problemas personales se van resolviendo en un cierto sentido. Se ha construido una pequeña y hermosísima ermita en un sitio muy hermoso; lo que se intenta es que sirva para dialogar y departir con ministros y profesores protestantes, aunque también puede ser útil para la vida de soledad, y me han concedido al menos un permiso limitado para utilizarla a ratos. Ésta es una solución enormemente esperanzadora, y me parece que, si puedo gozar al menos de una *cierta* soledad y un silencio reales, hay ya una enorme diferencia. Al menos esto puede ayudarme a evitar la especie de crisis que surgió en 1959 cuando sentía que necesitaba cambiar mi situación e irme a otra parte. Mientras exista la solución de la que hablaba, se puede evitar la ansiedad. En todo caso, me estoy volviendo cada vez más indiferente. Sé muy bien que Dios mismo está por encima y más allá de las soluciones y decisiones de los hombres y que, si mis deseos provienen de Él, Él mismo no tendrá dificultad alguna en llevarme adonde Él quiera y concederme la soledad que desee. Al menos siento que mi soledad interior va creciendo cada vez más».

– «Sobrevivir o Profetizar» (carta del 24 de diciembre de 1960 a Dom J. Leclercq), en *Survival or Prophecy? The Letters of Thomas Merton & Jean Leclercq*.

«Nunca he estado tan ocupado en toda mi vida. Pero tampoco nunca he disfrutado de tanta paz conmigo mismo.

Ayer tuve que ir a Louisville. Era la primera vez que salía del monasterio en siete años. Tuve que ir para hacer de intérprete de Dom Gabriel Sortais¹, cuya intervención había sido so-

1. Dom Gabriel Sortais, Abad General de la Orden Cisterciense, de nacionalidad y lengua francesas, desempeñó esta función de 1956 a 1964. Thomas Merton, como escritor que era, y dada la postura que

licitada por el convento del Buen Pastor, porque su Madre General, de Angers (Francia), estaba allí y deseaba que él hablase a la comunidad y escuchase su confesión. Las hermanas nos recibieron en una fría biblioteca con unos cuantos sillones y alfombras. El lugar era bastante frío, porque los edificios estaban rodeados de altísimos árboles que proyectaban su sombra. En conjunto, el convento es agradable y muy grande. Un enorme perro policía, una lavandería... y qué sé yo cuantas cosas más. Así pues, él les dijo a las hermanas en francés que amasen su vocación, y yo traduje sus palabras al inglés, y creo que ellas eran felices. Mientras yo bebía un vaso de gaseosa de jengibre y comía un bizcocho, una de las hermanas sostuvo en sus manos el sombrero negro que yo había traído.

Cuando recorrí Louisville, no encontré nada que me impresionase especialmente. Aunque me sentí completamente enajenado de todo en el mundo y de toda su actividad, no dejé de experimentar una cierta simpatía por las personas que iban y venían. En conjunto, me parecieron más reales que nunca y más dignas de empatizar con ellas. No tuve que esforzarme conscientemente, pero la verdad es que pasé por la ciudad sin reparar en nadie, con excepción tal vez de dos mujeres, una de ellas con un aspecto salvaje, vestida de negro y con los labios llamativamente pintados: me acordé de ella de repente ayer por la mañana, al tomar la disciplina, y esperé que el personaje en cuestión no necesitase ninguna penitencia supletoria.

El campo era todo color. Nubes. Maíz en las tierras de aluvión. Rocas rojas. Frecuentes ondulaciones del terreno y más colinas de las que yo creía entre Bardstown y la zona en que nos encontrábamos nosotros. Tuve la impresión de haber recordado

adoptó ante las cuestiones de la paz en el mundo y la guerra del Vietnam, vio sus libros censurados y sus ideas cuestionadas por este Abad.

muchas más cosas en mi primer viaje, cuando visité por primera vez el monasterio, hace siete años. Ahora me doy cuenta de que lo había olvidado prácticamente todo.

Resultó simpático el rezo del Oficio divino en el coche y la recitación del *Gloria Patri* mientras contemplábamos bosques y campos.

Louisville me resultó aburrida. De todos modos, se trataba de hacer un acto de obediencia. El trabajo de un día. A las siete estábamos de vuelta, comimos huevos en la hospedería, y yo llegué a tiempo para la *Salve*».

– «13 y 14 de agosto de 1948», en *Diarios I*, pp. 95-96.

«En el refectorio, en vez de leer (por un día, o poco más), están poniendo una de esas “cintas litúrgicas”, una exhortación grabada en magnetófono sobre la liturgia, perteneciente a alguna conferencia o congreso sobre el tema. Es una arenga ensordecedora, que nos atruena los oídos. El material en sí mismo no es malo: el planteamiento normal sobre la teología de los misterios de Cristo en la liturgia –normal, al menos, desde *Mediator Dei*–. Claro que nada más allá o además de *Mediator Dei*.

Pero ¡el estruendo, el énfasis! Todo se machaca con los dos puños. No lo creería posible, pero así es. Constantemente se recalca con pasión la Cu-Ruz. (Así se subraya la palabra “cruz”: en dos sílabas y aterrizando con los pies juntos en la segunda).

Uno de los monjes más viejos se harta y se va del refectorio, dando un portazo. No es algo precisamente virtuoso, pero es del todo comprensible.

¡Pontífices! ¡Pontífices! ¡Somos todos pontífices arengándonos unos a otros, blandiendo nuestros báculos unos contra otros, dogmatizando, amenazando con anatemas!

Recientemente, en el breviario, leíamos sobre un santo que, a punto de morir, se quitó las vestiduras pontificales y *se bajó de la cama*. Murió en el suelo, lo cual está muy bien: pero apenas hay tiempo de sentirse edificado con eso, porque uno está

todavía cavilando sobre el hecho de que llevara vestiduras pontificales *en la cama*.

Examinemos nuestra conciencia, hermanos: ¿llevamos la mitra puesta hasta en la cama? Me temo que a veces sí.

Reflexiones tras esta atronadora cinta: simpatía hacia Péguy, hacia Simone Weil, que prefirieron no estar en medio de la página católicamente aprobada y bien censurada, sino únicamente en el margen. Y se quedaron ahí como signos de interrogación: poniendo en cuestión no a Cristo, sino a los cristianos.

Llega una carta con el slogan, en el matasellos, *The U.S. Army, key to peace* [“El ejército de los Estados Unidos, clave de la paz”]. Ningún ejército es clave de la paz, ni el americano, ni el soviético, ni ninguno. Ninguna gran nación tiene la clave de nada que no sea la guerra. El poder no tiene nada que ver con la paz. Cuanto más aumentan los hombres el poder militar, tanto más violan y destruyen la paz».

– *Conjeturas de un espectador culpable*, pp. 39-40.

Los engaños de los sentidos

La historia, leída por el monje de Gethsemani, da pie a un poema: «Macarius and the Pony», («Macario y la yegua»).

«Gentes de un pueblecito,
allí donde el desierto comienza,
tenían una hija
que, pensaban ellos,
fue transformada en una potranca
por causa de ciertos encantamientos.

En un primer momento la increparon:
“Pero ¿por qué te has transformado en caballo?”.

Y ni pensar en que pudiera responder.
Entonces la abandonaron con un percherón
en una era caliente y baldía
donde habitaba un santo
llamado Macario
que tenía una cabaña.
“Padre”, le dijeron,
“aquí esta potranca;
es, o era, nuestra hija.
Enemigos, hombres malos
hechiceros, la han transformado
en este animal que ves.
Mirad a ver si con vuestras oraciones a Dios
hacéis que vuelva a ser
la joven que era”.
“Mis oraciones”, repuso Macario,
“no cambiarán nada,
pues yo no veo potranca alguna.
¿Por qué decís que esta buena moza
es un animal?”.

Y la introdujo en su celda
junto con sus padres.
Habló entonces a Dios
ungiendo a la chica con aceite;
y cuando vieron con qué amor
puso su mano sobre su cabeza,
cayeron al fin en la cuenta:
no era un animal;
nunca lo había sido.
Siempre había sido una joven.

“Vuestros propios ojos”,
dijo Macario,
“son vuestros enemigos.

Vuestros propios pensamientos retorcidos transforman a las personas que os rodean en pájaros y animales.

Es sólo vuestra voluntad enferma la que llena el universo de espectros»».

– «Emblemas de una estación de furia»,
en *The Collected Poems*, pp. 317-318
(versión de Sonia Petisco).

Quando Merton escribió su Diario de Asia, insertó en sus páginas con mucho acierto, a nuestro parecer, un apéndice en el que recoge un tratadito de Bhikkhu Khantipalo (Sobre la conciencia despierta?), donde se cuenta una historia interesante y muy al uso en libros de iniciación a la sabiduría y a la contemplación.

«Un maestro zen fue abordado por un discípulo, que le hizo una pregunta sobre la esencia del *dhamma*, esperando oír, probablemente, una alentadora exposición de sutil filosofía budista, o tal vez algo maravilloso o misterioso. Pero no obtuvo nada de eso. El maestro zen, sencillamente, le dijo: “Cuando tengo hambre, como; cuando estoy cansado, duermo”. El discípulo, decepcionado, le preguntó: “Pero ¿no es eso lo que hacemos todos? ¿En qué se diferencia, pues, el maestro de las personas comunes?”».

2. La «conciencia despierta», libre de toda ilusión e influencia esclavizadora de los sentidos, se establece mediante la «plena atención» del cuerpo, conciencia despierta de los «sentimientos», conciencia despierta del «estado mental» y conciencia despierta de las áreas mentales concomitantes. Éste es el camino para llegar a la «sabiduría» del desierto, de la vida, de la conciencia sabia y despierta. Porque cuando se está despierto, atento, sensible a la realidad tal como es, ésta se ve sin engaños, y entonces uno es «capaz de contemplarla» sin desfigurarla.

A lo cual respondió el maestro zen: “La mayor parte de las personas comunes, en cuanto se sientan a comer, tienen millares de pensamientos; cuando duermen, tienen millares de sueños”. Esto significa que la mayoría de las personas no está muy atenta a lo que hace, pues permite a la mente vagar a su albedrío sin preocuparse demasiado de sujetarla; por el contrario, quien llegó al fin de su tarea y alcanzó la iluminación, habiendo desechado de su corazón toda contaminación, no permite que su mente divague, ni alberga ilusiones ni fantasías, sino que mantiene la mente clara y consciente en el AHORA continuamente».

– *Diario de Asia*, p. 260.

Conciencia y conversión

«El monacato tradicional se enfrenta al mismo problema del hombre y su felicidad, el para qué de su vida, y lo aborda desde un ángulo diferente. Cuando digo “el monacato tradicional”, me refiero tanto al monacato budista como al cristiano. El monacato budista y el cristiano parten del problema en el interior del propio hombre. En lugar de abordar las estructuras externas de la sociedad, comienzan con la propia conciencia humana. Tanto el cristianismo como el budismo están de acuerdo en que la raíz de los problemas humanos es que la conciencia humana está confundida y no aprehende la realidad tal como es, plena y realmente; en que tan pronto como el ser humano mira algo, comienza a interpretarlo con prejuicios y de una forma predeterminada que encaja con cierta visión errónea del mundo, en la que él existe como un ego individual en el centro de las cosas. Eso es lo que el budismo llama *avidya* o ignorancia. A partir de esta ignorancia básica, que es nuestra experiencia de nosotros mismos como egos individuales absolutamente autónomos, a partir de esta experiencia equivocada básica, se deriva todo lo demás. Ésa es la fuente de todos nuestros problemas.

El cristianismo sostiene casi lo mismo en términos del mito del pecado original. Digo “mito del pecado original”, no con la intención de desacreditar la idea del pecado original, sino para utilizar la palabra “mito” con toda la fuerza que a ese término le han dado estudiosos como Jung y otras personas de la escuela junguiana, así como los psicólogos y estudiosos de la patrística que se reúnen todos los años, por ejemplo, en los encuentros “Eranos” en Suiza³, donde se concibe la importancia vital y el dinamismo del mito como un factor psicológico de la adaptación humana a la realidad. De modo que nuestro mito del pecado original, tal como es explicado por san Bernardo, por ejemplo, se asemeja mucho, de hecho, al concepto budista de *avidya*, de esa ignorancia fundamental. En consecuencia, el cristianismo y el budismo aspiran principalmente a una transformación de la conciencia humana, una transformación y una liberación de la verdad aprisionadas en el hombre por causa de la ignorancia y el error.

Tanto el cristianismo como el budismo, pues, persiguen producir una transformación de la conciencia humana. Y en lugar de comenzar con la misma materia y, a continuación, dirigirse hasta la siguiente nueva estructura, en la que el hombre automáticamente desarrollará una nueva conciencia, las religiones tradicionales comienzan con la conciencia del individuo, buscan transformar y liberar la verdad en cada persona, a fin de

3. Los encuentros de Eranos se efectuaron desde 1933, a finales de agosto, con una periodicidad anual, en el hogar de Frau Olga Froebe-Kapteyn, en una sala construida a tal objeto en un terreno de su propiedad y lugar de su residencia, en el extremo norte del lago Maggiore. Con la idea de que el edificio pudiera llegar a ser la sede de una mesa redonda para intercambiar ideas de carácter permanente y un lugar de encuentros entre Oriente y Occidente, el profesor Rudolf Otto, de la Universidad de Marburg, sugirió la palabra griega *eranos* (que significa una comida a la que cada cual aporta su ración), para sugerir un espíritu amistoso de intercambio no sistemático de ideas, según el prototipo clásico para esas discusiones que representa el simposio platónico.

que ésta se comuniqué a los otros. Por supuesto, el hombre por excelencia a quien atañe esta tarea es el monje. Y el monje cristiano y el monje budista, en su especie de marco ideal y en su forma ideal de ver las cosas, cumplen este papel en la sociedad.

El monje es una persona que ha alcanzado, o está a punto de alcanzar, o persigue alcanzar, un despertar completo. Se ubica en el centro de la sociedad como alguien que ha obtenido el despertar, como alguien que conoce la meta. No es que haya adquirido una información poco usual o esotérica, sino que ha experimentado el fondo de su propio ser de tal modo que conoce el secreto de la liberación y puede, de alguna manera, comunicárselo a otras personas».

– «Marxismo y perspectivas monásticas. Conferencia pronunciada en Bangkok el 10 de diciembre de 1968», en *Diario de Asia*, Apéndice VII, pp. 294-295.

Oración

«Señor y Dios mío, no tengo ni idea de adónde voy. No veo el camino que se abre ante mí, ni puedo saber a ciencia cierta dónde acabará. Tampoco me conozco realmente a mí mismo, y el hecho de pensar que estoy cumpliendo tu voluntad no significa que la esté cumpliendo realmente. Pero creo que el deseo de agradarte, de hecho, te agrada. Y espero tener ese deseo en todo cuanto hago. Espero no hacer nunca nada que se aparte de ese deseo. Y sé que, si lo hago así, Tú me llevarás por el camino recto, aun cuando puede que yo no lo sepa. Por eso confiaré siempre en Ti, aunque parezca estar perdido y en sombras de muerte. No he de temer, pues Tú estás siempre conmigo, y jamás vas a dejarme solo frente al peligro».

– *Diálogos con el Silencio*, p. ix.

4

Un submarino en el fondo del mar



Hay unos versos de Thomas Merton que velan y desvelan al mismo tiempo el íntimo propósito de todo su proyecto creador, la trayectoria de un viaje espiritual que refleja un camino de búsqueda, transformación y retorno. Extraídos de uno de sus últimos libros de poesía, Cables to the Ace, se recogen bajo el epígrafe de Gelassenheit, término que el poeta toma prestado de Martin Heidegger y que en alemán significa «sosiego».

«Desierto y vacío. [...] Pobreza absoluta del Creador. No obstante, de esta pobreza emerge todo. [...] Todas las cosas nacen de esta Nada desierta. Todas ellas quieren regresar a ella y no pueden. Porque ¿quién puede volver a “ninguna parte”? No obstante, en cada uno de nosotros hay un lugar que es un no-lugar en medio del movimiento, una nada en el centro del Ser. [...] Si buscas este lugar, no lo encuentras. Si dejas de buscarlo, está ahí. [...] Si te contentas en perderte, te encontrarás sin saberlo, precisamente porque te has extraviado, porque estás, en definitiva, en ninguna parte».

– *The Collected Poems*, p. 452
(versión de Sonia Petisco).

Ante esta confesión, ante este insólito desprendimiento, resulta obvio que Merton, como tantos otros extáticos auténticos, ha horadado el mismo espacio y ha experimentado el mismo estado espiritual, suscitando en nosotros «una nostalgia apasionada», «un sentimiento amargo de exilio y pérdida», en palabras de Evelyn Underhill¹. El poeta adopta una actitud sagrada que no se evade de nuestra nada interna sino que se adentra en ella con clamor reverencial y clara conciencia de encontrarse ante el Misterio².

«¿De dónde, de qué fuentes,
ocultas en medio de nuestro ser,
oh silencios, vinisteis a manar?
Pero todos nuestros pensamientos se tienden tranquilos,
y en este naufragio aprenderemos la teoría de la oración:
¡cuántos odian su propia muerte a salvo,
su celda, su submarino!
¡Cuántos odian tu Cruz, tu Llave, la única
que vence la última puerta invencible
que nos sorprenderá, Paz, con Tu invasión
y nos deja entrar
en estas honduras sin sonido en donde moras!».

– «Teoría de la oración»,
en *Thomas Merton. XX Poemas*, p. 52
(versión de José María Valverde).

1. Evelyn UNDERHILL, *Mysticism*, E. Dutton & Co., New York 1961, p. 338.
2. Cf. Sonia PETISCO, «La poesía de Thomas Merton: creación crítica y contemplación», en *Cistercium* 233 (2003), pp. 919-928.

El mundo «fáustico»

«La vida consciente del hombre moderno está completamente perdida en abstracciones intelectuales, en fantasías sensuales, en lugares comunes de orden político, social y económico, y en la astucia animal que detentan el detective o el vendedor. Todo cuanto es potencialmente valioso y vital en él queda relegado a la mente inconsciente, y no es el sexo lo que más tiende a suprimir. La tragedia del hombre moderno es que su creatividad, su espiritualidad y su independencia contemplativas se ven inexorablemente sofocadas en manos de un superego que se ha vendido, sin la menor vacilación o reticencia, al diablo de la tecnología.

Hay que hacer notar que esta mentalidad también se dio en el pasado entre los magos, los hombres medicina, los astrólogos, los alquimistas y las brujas. También ellos fueron monstruos espirituales que, como Fausto, firmaron un pacto con el mal e inmolaron su libertad creadora y su inocencia contemplativa en el altar del poder. Estos hombres fueron los verdaderos predecesores del burócrata tecnológico moderno: el hombre que no quiere sino controlar las cosas y manipular a las personas como si fueran objetos. En los días de antaño el pacto de Fausto funcionaba sólo para unos pocos, porque la sociedad estaba sana. Hoy opera entre millones: vivimos en un mundo “fáustico”.

Claro que hoy existe un considerable interés mórbido por “el alma”, aun cuando su existencia sea negada. Los escritores, por ejemplo, han sido calificados de “ingenieros del alma humana” por uno de los mayores y más pomposos Faustos con que contamos: uno de los sumos pontífices del ateísmo. El hombre moderno está, pues, interesado en el alma como algo que puede controlar en alguna otra persona. El alma es algo sobre lo que poder ejercer su poder: una especie de “asidero” espiritual que sirve para tomar a otra persona y reducirla a un instrumento. Ése es justamente el extremo opuesto del enfoque

contemplativo. El contemplativo persigue liberar su alma de toda forma de control externo, purificarla y desprenderla de compulsiones materiales, sensuales e incluso espirituales, y se dispone a ofrendarla a la verdad y a la libertad creadora del Espíritu Santo. Y al liberarse a sí mismo se hace capaz de mostrar a otros el camino hacia esa misma libertad, porque su vida es testimonio vivo de una libertad suprema que permite que otros puedan conocerla siquiera oscuramente y se encienda en ellos su deseo de la misma.

La educación de un burócrata de la tecnología está en las antípodas de lo que se requiere para ser un contemplativo. Pero tal vez exista una tentación sorprendentemente contemplativa en el corazón del hombre moderno: una tentación que surge con cierta facilidad cuando se llega a interpretar la experiencia contemplativa como una fuente de poder.

¿Con qué trata de seducir la religión popular al hombre moderno? Con una promesa de poder espiritual. La religión se presenta como algo superior incluso a la tecnología, porque Dios, el supremo burócrata, se esconde tras ella y maneja todo su tinglado. Así pues, ella es la que permite el acceso al gran Jefe, al Mando superior en el último piso de su oficina situada en el edificio del Banco Nacional Babel. Él se encargará de que tengas éxito. Te dará contemplación (poder espiritual...), una especie de invulnerabilidad y perfección mágicas. Y así es como uno se vuelve infalible, al menos en su propia vida privada: así se abre la puerta que da paso a un recinto interior en el que no puedes equivocarte y en el que nadie puede entrar para hacerte ver que has caído en falta. Pero el problema es que se trata de algo propio de la magia y de que no hay nada espiritual en todo ello. No tiene nada que ver con la contemplación. Tan sólo te permite defenderte en un mundo en el que otros tecnócratas están intentando atraparte y manejarte por medio de tu “alma”».

– «La experiencia interna»,
en *Cistercium* 212 (1998), pp. 945-946.

Todas las montañas esconden otra cara

19 de noviembre / Plantación de Té Mim

«Ayer por la noche tuve un sueño curioso sobre Kanchenjunga³. Estaba mirando la montaña, y era de un blanco puro, absolutamente inmaculado, especialmente los picos que dan al oeste. Y vi la belleza pura de su forma y contorno, todo blanco. Y escuché una voz que me decía: “La montaña tiene otro lado”, oh tuve una idea clara al respecto. Me di cuenta de que estaba girada y de que todo estaba ordenado de forma diferente; yo lo veía desde el lado tibetano. Esta mañana, mi disputa con la montaña ha tocado fin. No es que ahora sea un gran asunto amoroso..., pero ¿por qué habría de volverme loco por una montaña? Es hermosa, castamente blanca al sol matutino, y queda a la vista justo desde la ventana del bungalow.

Kanchenjunga y todas las montañas esconden otra cara: la que nunca ha sido fotografiada ni plasmada en una postal. Es la única cara que merece la pena ver.

En el exterior, en la ladera expuesta al cálido sol, se oye el sonido de un hacha allí donde alguien parte leña que servirá de combustible para la fábrica de té. Algunos niños juegan en el mismo lugar, arriba, en el límite del bosque. Allá abajo, lejos, el hermoso velo azul de una mujer que camina acompañada de niños por un sinuoso sendero que atraviesa un jardín. Leer la memoria de santa Isabel en el misal me hizo sentir ganas de leer acerca de su vida, estudiar su santidad, sus milagros. Lo haré la próxima vez que tenga una oportunidad. Pensé en Helen Elizabeth⁴ y en la enfermería del hospital de San José en Louisville:

3. Kanchenjunga (Kinchinjanga), uno de los picos más espectaculares de los Himalayas, situado 45 millas al norte de Darjeeling y con una altura de 28.246 pies (8.577 metros).
4. Hermana Helen Elizabeth, SCN, supervisora de la primera planta (ala este) de la Enfermería del Hospital San José en Louisville, donde Merton ingresó en la década de 1950.

estuve allí en 1950, ¡hace ya de eso dieciocho años! ¡Cómo ha cambiado todo: *anicca*⁵!

Más tarde, le hice tres fotos más a la montaña. ¿Un acto de reconciliación? No, una cámara no le puede reconciliar a nadie con nada. Ni puede ver una montaña de verdad. La cámara no sabe lo que capta: recoge materiales que uno construye, no tanto lo que uno ve como lo que uno creyó haber visto. Por eso la mejor fotografía se da cuenta, y es consciente, de lo ilusorio, y utiliza lo ilusorio consintiéndolo y promoviéndolo, especialmente todas aquellas ilusiones engañosas inconscientes y poderosas que normalmente no se admiten en la escena.

Abejas himalayas no violentas: después de que una de ellas se posara sobre mí tranquilamente tres veces sin picarme, dejé que se pasara por un tiempo sobre mi cabeza y recogiera sudor para algún panal ecléctico y gentil, o que sencillamente lo hiciera sin razón alguna. Otra recorrió mi mano, y yo la estudié. Sin duda se trataba de una abeja. Mas no pude distinguir si no tenía aguijón o si es que estaba muy bien educada.

Las tres puertas (son una puerta).

1. La puerta del vacío. De ningún lugar. De ninguna parte para un yo, por la cual ningún yo puede pasar. Por lo tanto, de nada le sirve a aquel que se dirija a algún lugar. ¿Es en verdad una puerta? La puerta de ninguna puerta.

-
5. *Anicca*: en el Budismo Theravada, término pali para la impermanencia o el cambio; junto con *anatta* y *dukkha* (el sufrimiento), es uno de los «Tres Signos del Ser». *Anatta*: *anatma(n)*: «Término sánscrito para la doctrina del no-ego; *anatta* es el término pali para el mismo concepto, la negación de un yo permanente inmutable». *Anatma-vada*: «Teoría del no-yo (alma); la doctrina budista básica que considera que todas las cosas carecen de sustancia o realidad idéntica permanente; es idéntico a *nairatmya-vada*». El concepto budista se opone al hindú del *atman* en cuanto alma personal, inmortal.

2. La puerta sin ningún signo, sin indicador, sin información. No particularizada. De ahí que nadie pueda decir: “¡Ésta es! ¡Ésta es la puerta!”. No es reconocible como puerta. No se llega a ella siguiendo otras cosas que la señalen así: “Nosotras no somos pero ésa sí, ésa es la puerta”. Ningún letrado que diga: “Salida”. Es inútil buscar indicio alguno. Ninguna de las puertas con letreros en ella, ninguna puerta que diga de sí misma que es una puerta, es la puerta. Pero no busquemos tampoco una señal que diga: “No-puerta”. Ni siquiera: “No-salida”.

3. La puerta sin deseo. La no deseada. La puerta no planificada. La puerta nunca esperada. Nunca querida. No deseable como puerta. No es ninguna broma ni ninguna trampa. No es selecta. No es excluyente. No es para unos pocos. Ni para muchos. No es *para*. Puerta sin finalidad. Puerta sin fin. No responde a llave alguna; por tanto, mejor dejar de imaginar que tenemos una llave. No depositemos nuestra esperanza en la posesión de la clave.

De nada sirve pedirla. Y, aun así, hay que pedir. ¿A quién? ¿Qué? Una vez se ha pedido una lista de todas las puertas, no está en la lista. Una vez se ha preguntado por el número de todas las puertas, no tiene número. No te dejes engañar pensando que la puerta simplemente es difícil de encontrar y cuesta abrirla. Si se busca, desaparece. Retrocede. Disminuye. No es nada. No hay umbral. No hay paso. Mas no es espacio vacío. No es ni este mundo ni otro. No se basa en nada. Como no tiene fundamento, es el final del dolor. Nada queda por hacer. Por eso no hay dintel, ni paso, ni avance, ni retroceso, ni entrada ni no-entrada. Tal es la puerta que acaba todas las puertas; la no construida, la imposible, la no destruida, la que atraviesan todos los fuegos cuando se han “extinguido”.

Cristo dijo: “Yo soy la puerta”. La puerta clavada. La cruz; clavándola, clausuran la puerta con la muerte. La resurrección: “¿Veis?, no soy una puerta”. “¿Por qué eleváis la vista al cielo?”

*Attolite portas, principes, vestras*⁶. ¿Para qué? El Rey de la Gloria. *Ego sum ostium*⁷. Yo soy la apertura, la “visión”, la revelación, la puerta de luz, la Luz misma. “Yo soy la Luz”, y la luz está en el mundo desde el principio (bajo la apariencia de oscuridad)».

– *Diario de Asia*, pp. 157-159.

Jonás y la ballena

La orientación de Merton desde su propia visión temprana de la contemplación como una forma de retiro estructurado, como una «llave» o «respuesta» a los problemas de la vida contemporánea, hacia un enfoque más profundo en otro tema suyo, también precoz, el autodescubrimiento interior, sugiere que el núcleo de la vida contemplativa no está concluido, sino que encontrará nuevas formas y modelos en la visión cristiana postconciliar, radicalmente encarnacional y afirmadora del mundo. Lo más hondo y puro de la vida contemplativa emergerá dondequiera que se planteen con detenimiento el problema de la propia identidad y el problema de Dios en actitud de apertura a la historia concreta, en tanto que mundo de la experiencia propia.

«Cuanto más conozco a mis escolásticos⁸, tanto más respeto su individualidad y los hallo con tanta mayor frecuencia en mi propia soledad. Los mejores, aquellos a los que me siento más uni-

6. «¡Puertas, levantad vuestros dinteles!»: Salmo 24 (23),9.

7. «Yo soy la puerta»: Juan 10,7.

8. Monjes jóvenes en período de formación; estudian filosofía y teología como preparación al sacerdocio. Se les llama también «juniores» («los más jóvenes», o noveles).

do, son también los más solitarios y, al propio tiempo, los más caritativos. Todas estas experiencias modifican mis teorías acerca de la soledad. No necesito una ermita, porque he encontrado una donde menos lo esperaba. Cuando conocía menos a mis hermanos, era cuando mis pensamientos se fijaban más en ellos. Ahora que los conozco bien, puedo ver algo de la hondura de soledad que hay en cada persona, pero que muchos no aciertan a revelarse a sí mismos, a otros o a Dios.

Admito que los jóvenes no tienen hoy ni la mitad de los problemas con que yo me debatía cuando era escolar. Su calma hará que se acalle, finalmente, cuanto queda todavía en mi propia confusión. Acuden a mí con preguntas inteligentes, y a veces con una aún más inteligente ausencia de las mismas. Me reaniman con su simplicidad. De manera espontánea comparten conmigo mi amor hacia cualquier cosa que haya descubierto por estos lugares, pero ignoran mi persistente interés en complicaciones teológicas. Para mí, ello es al mismo tiempo confusión y educación; veo que pueden proseguir perfectamente sin aquello que solía considerar necesario, aunque cambiara de opinión cuando estaba perfectamente cuerdo.

He dicho complicaciones teológicas, no Teología, porque constantemente las predico, basándome en las encíclicas, que deben saber Teología. Por las tardes, después de cenar, leo y admiro a santo Tomás, sentado en un montón de troncos detrás del prado, allí donde nuestros vecinos vienen los domingos a cazar. En ese lugar he descubierto que, después de todo, lo que los monjes necesitan no son conferencias sobre el misticismo, sino más luz acerca de las virtudes ordinarias, ya sean fe o prudencia, caridad o templanza, justicia o fortaleza. Y, sobre todo, lo que más precisan y desean es penetrar en el misterio de Cristo. [...]

Diferentes estratos de profundidad

Primero, está la superficie del mar, ligeramente agitada. Aquí está la acción. Realizo planes. Se mueven en la estela que dejaron otros hombres: buques de paso. Hablo a los escolásticos. Adopto la resolución de hablar menos exaltadamente y de decir menos cosas de las que me sorprenden, tanto a mí como a ellos. ¿Cuál es su origen?

En segundo lugar, existe la oscuridad que me invade cuando cierro los ojos. Entonces es cuando los grandes peces azules, purpúreos, verdes y grises surcan el agua. Hermosa y pacífica enfermedad. ¿No será la cueva de mi propio ser interno? Vivo felizmente en ella siempre que quiero. No llegan hasta mí sino los tristes rumores del mundo. A veces, un barril hundido aparece flotando. Grandes peces de un gris verdoso, con plata bajo sus escamas purpúreas. ¿Serán éstas las cosas que ven los ciegos? Cierro mis ojos al sol, y vivo en este segundo estrato dentro de una paz que me hace rezar de manera natural y espontánea. Cuando estoy cansado, caigo en una especie de tranquilo sopor. No se oye ruido alguno. Muy pronto, incluso los peces se van. Noche, noche. Nada sucede. Si se forma una teoría acerca de ello, se termina en un quietismo absoluto. Todo cuanto puedo decir es que resulta cómodo. Constituye un descanso. Entreabro los ojos al sol, alabando al Señor. He regresado del negro abismo, volviendo a penetrar en las ciudades de pizarra del Génesis. Vuelven los helechos y los peces. Hermosos seres verde-oscuros. En lo profundo de las aguas, paz, paz, paz. Tal es el segundo estrato acuoso bajo el sol. Rogamos dentro de él oscilando entre los peces.

Creo que las palabras no surgen de este lugar. Aquí sólo se ahogan.

Los problemas de socialización no incumben a estas aguas. No son propiedad de nadie. Animalidad. Cotos de caza. Paraíso.

Nada de preguntas que perturben esta botánica sagrada. Territorio neutral. Mar de nadie.

Creo que Dios prefiere que escriba sobre este segundo recinto más que sobre el primero. Abandono todos los problemas a su espontánea y nada satisfactoria solución, incluyendo el de la “espiritualidad monástica”. Ni siquiera contestaré, como hago con los escolásticos, que los Padres del yermo no hablaban de espiritualidad monástica, sino de pureza de corazón, de obediencia, de soledad y de Dios. Y los más prudentes de ellos hablaban muy poco de casi nada. Pero la Vida Divina, que es la vida del alma como el alma es la vida del cuerpo, es algo puro y concreto que no puede medirse por los libros de otros. Dios, dentro de mí, no se mide por vuestra teoría ascética, y en vosotros no puede ser medido por la balanza de mi doctrina. Por consiguiente, en modo alguno puede ser medido.

Tercer recinto. Aquí existe vida positiva, nadando en una oscuridad que ya no es densa como el agua, sino *pura como el aire*. Llega la claridad de las estrellas, aunque no se sepa de dónde procede. La luz de la luna es, en este rezo, serenidad en espera del Redentor. Muros que atalayan horizontes en medio de la noche. *In velamento diei et in luce stellarum nocte*. Todo está impregnado de inteligencia, aunque todo sea noche. No existe duda. Hay vigilancia; la vida misma se ha vuelto pura en sus propias refinadas profundidades. Todo es espíritu. Aquí se adora a Dios, se reconoce su llegada, se le recibe tan pronto como se le espera, y porque Él es esperado, es recibido; pero se ha ido antes de lo que ha tardado en llegar; se ha ido antes de su venida. Regresó para siempre. Sin embargo, nunca pasó ante mí y ha desaparecido para toda la Eternidad. Es y no es. Todo y Nada. Ni luz ni oscuridad, ni arriba ni abajo, ni aquí ni allí. Siempre y siempre. En el viento que provoca su paso, los ángeles proclaman: “El Santo se ha ido”. En consecuencia, yazgo muerto en el aire de sus alas. Vida y noche, día y oscuridad, en-

tre la vida y la muerte. Éste es el santo recinto subterráneo de mi existencia mortal que se abre al cielo.

Es extraño despertar y encontrarse el cielo en el propio interior, debajo, encima y alrededor, de modo que el espíritu forme un solo cuerpo con el cielo, y todo sea noche cerrada.

Aquí es donde el amor arde con su llama inocente, con el limpio deseo de la muerte: una muerte sin dulzura, sin enfermedad, sin comentario, sin remisión y sin vergüenza. Una muerte limpia por la espalda del espíritu en el cual reside la inteligencia. Y todo en perfecto orden. Aparición y liberación. Creo que también esto entra en el significado del miércoles de ceniza. Lamentaos, seres humanos, porque aún no sois polvo. Recibid vuestras cenizas y alegraos. [...]

Sabed que existe en cada hombre una profunda voluntad, potencialmente dirigida a la libertad o al cautiverio, dispuesta a consentir la vida nacida para consentir la muerte, vuelta del revés, consumida por su propio ser, prisionera de sí misma, como Jonás en la ballena.

Ésta es la verdad de la muerte que, impresa en el corazón de todo hombre, le lleva a buscar el signo de Jonás el profeta. Pero muchos han ido al infierno gritando que esperaron la resurrección de los muertos. Otros, a su vez, fueron bautizados y libertados; pero sus fuerzas permanecieron dormidas en la oscuridad y en el abismo.

Muchos de los hombres bautizados en Cristo se han levantado de las profundidades, sin molestarse en descubrir la diferencia entre Jonás y la ballena.

Es la ballena la que amamos. Jonás bracea, abandonado en el fondo del mar. Pero es la ballena la que ha de morir. Jonás es inmortal. Si no recordamos que hay que distinguir entre ambos y si, prefiriendo la ballena, no sacamos a Jonás del agua, lo inevitable llegará. La ballena y el profeta volverán a encontrarse en su deambular, y, una vez más, aquélla se tragará al profeta. La

vida quedará inmersa otra vez en la muerte, y esta última situación será aún peor que la primera.

Debemos extraer a Jonás de la ballena, y ésta debe morir cuando Jonás esté fuera, ocupado en sus oraciones, vestido, sereno, santo, caminando por la playa. Tal es la significación del deseo de muerte que acude en la noche serena, la paz que nos embarga por un momento en claridad, caminando a la luz de las estrellas, elevados a la playa de Dios, a pie enjuto en los cielos, en un raro momento de clara inteligencia».

– «29 de noviembre de 1951 y 26 de febrero de 1952»,
en *El signo de Jonás*, pp. 294-297.

La lluvia y el rinoceronte

«Permítaseme decir esto, antes de que la lluvia se convierta en un suministro público que se pueda planificar y distribuir por dinero. Eso lo harían los que no pueden comprender que la lluvia es una fiesta, los que no aprecian su gratuidad, los que creen que lo que no tiene precio no tiene valor, y que lo que no se puede vender no es de verdad, de modo que la única forma de hacer que algo sea de verdad es ponerlo en el mercado. Llegará el día en que nos venderán hasta nuestra lluvia. Por ahora, sigue siendo gratis, y estoy en ella. Celebro su gratuidad y su falta de significación.

La lluvia bajo la que estoy no es como la lluvia de las ciudades. Llena los bosques con un ruido inmenso y confuso. Cubre de ritmos insistentes e inapresables el techo plano de la cabaña y su porche. Y la escucho porque me recuerda una y otra vez que el mundo entero corre con ritmos que todavía no he aprendido a reconocer, ritmos que no son los de los ingenieros.

Subí aquí anoche del monasterio, chapoteando por el mazzal, recé las Vísperas y me preparé avena para cenar, en el hornillo “Coleman”. Hirvió hasta rebosar mientras yo escuchaba la

lluvia y tostaba un pedazo de pan en el fuego de troncos. La noche se puso muy oscura. La lluvia rodeaba la cabaña entera con su enorme mito virginal, todo un mundo de significación, de secreto, de silencio, de rumores. Pensadlo: tanto lenguaje chorreando, sin servir para vender nada, sin juzgar nada, empapando la gruesa cobertura de hojas muertas, calando los árboles, llenando de agua los huecos y grietas de la madera, baldeando los sitios donde los hombres han pelado la ladera. ¡Qué cosa, estar sentado aquí, absolutamente solo, en el bosque, de noche, mimado por este prodigioso lenguaje ininteligible, perfectamente inocente, el lenguaje más consolador del mundo, la charla que hace la lluvia por sí sola al rebosar por todos los bordes, y la charla de los regatos por todos los huecos...!

Nadie la ha puesto en marcha y nadie la va a parar. Hablará mientras quiera, esta lluvia. Y mientras hable, voy a escuchar.

Pero también voy a dormir, porque aquí, en esta soledad, he aprendido otra vez a dormir. Aquí no soy ningún extraño. A los árboles los conozco, a la noche la conozco, a la lluvia la conozco. Cierro los ojos, y al momento me hundo en todo el mundo de lluvia de que soy parte, y el mundo sigue adelante conmigo dentro, pues no soy un extraño en él. Soy extraño a los ruidos de las ciudades, de la gente, a la codicia de la maquinaria que no duerme, al zumbido de fuerza que devora la noche. No puedo dormir donde se desprecia a la lluvia, al sol y a la oscuridad. No me fío de nada que haya sido fabricado para reemplazar el clima de los bosques o de las praderas. No puedo tener confianza en lugares donde primero se ensucia el aire y luego se limpia, donde primero se hace mortífera el agua y luego se la hace inofensiva con otros venenos. No hay nada en el mundo de los edificios que no esté fabricado; y si un árbol se mete entre los bloques de pisos por equivocación, se le enseña a crecer químicamente. Se la da una razón exacta para existir. Le ponen un letrero diciendo que es para la salud, la belleza, la perspectiva; que es para la paz, para la prosperidad; que lo plan-

tó la hija del alcalde. Todo eso es mixtificación. La misma ciudad vive de su propio mito. En vez de despertar y existir en silencio, la ciudad prefiere un terco sueño fabricado: no quieren ser parte de la noche, ni ser simplemente del mundo. Han construido un mundo fuera del mundo, contra el mundo, un mundo de ficciones mecánicas que desprecia a la naturaleza y sólo trata de usarla, impidiendo así que se renueve ella misma y que se renueve el hombre.

Claro que la fiesta de la lluvia no puede ser detenida, ni aun en la ciudad. La mujer de la tienda sale corriendo por la acera con un periódico sobre la cabeza. Las calles, lavadas de repente, se ponen transparentes y vivas, y el ruido del tráfico se vuelve un salpicar de fuentes. Uno creería que el hombre urbano bajo un aguacero tendría que darse cuenta de la naturaleza en su humedad y su frescura, su bautismo y su renuevo. Pero la lluvia no trae renuevo a la ciudad, sino sólo al tiempo que hará mañana, y el brillo de las ventanas en los altos edificios no tendrá entonces nada que ver con el nuevo cielo. Toda “realidad” permanecerá dentro de esas paredes, sin saber dónde, contándose y vendiéndose con decisión increíblemente compleja. Mientras, los obsesos ciudadanos se zambullen en la lluvia soportando la carga de sus obsesiones, un poco más vulnerables que antes, pero aún apenas conscientes de las realidades externas. No ven que las calles tienen un hermoso fulgor, que ellos andan sobre estrellas y agua, que corren por cielos para alcanzar un autobús o un taxi, para cobijarse sin saber dónde, en la apretura de irritados seres humanos, de las caras de los anuncios y el estrepitoso ruido cretino de música sin identificar. Pero deben saber que ahí fuera todo está mojado. Quizá hasta lo notan. No sé decir. Sus quejas son maquinales y sin espíritu.

Naturalmente, nadie puede creer las cosas que dicen de la lluvia. Todo ello supone una gran mentira básica: *sólo la ciudad es de verdad*. El tiempo que hace, no estando planificado, no estando fabricado, es una impertinencia, una verruga en el rostro

del progreso. (Sólo una pequeña operación muy sencilla, y toda esa confusión se haría relativamente tolerable. Que los negocios hagan la lluvia. Eso le dará significado).

Thoreau, sentado en su cabaña, criticaba los ferrocarriles. Yo, sentado en la mía, cavilo sobre un mundo que, bueno, ha progresado. Tengo que volver a leer *Walden*, a ver si Thoreau ya adivinaba que era parte de lo que creía que podría eludir. Pero no es cuestión de “escapar”. Ni siquiera es cuestión de protestar de forma muy audible. Aquí está la tecnología, hasta en la cabaña. Ciertamente que todavía no han llegado aquí los suministros, y tampoco la “General Electric”. Cuando los suministros y la “General Electric” entren del brazo en mi cabaña, será sólo por mi culpa. Lo reconozco. No estoy embromando a nadie, ni a mí mismo. Aguantaré en silencio sus falsas complacencias protectoras. Les dejaré creer que saben qué hago aquí.

Están convencidos de que *me divierto*.

Esto ya me lo ha hecho comprender, con una sacudida, mi farol “Coleman”. Hermosa lámpara: quema gas blanco y canta malignamente, pero lanza una espléndida luz verde que me permite leer a Philoxenos, un ermitaño sirio del siglo vi. Philoxenos encaja con la lluvia y el festival de la noche. Sobre eso volveremos después. Mientras tanto: ¿qué me dice mi lámpara “Coleman”? (La doctrina Coleman está impresa en la caja de cartón que, con remordimientos, no he utilizado como debía, sino que he tirado al cobertizo, detrás de los leños de nogal). Coleman dice que la luz es buena, y tiene una razón: *Prolonga el día para dar más horas de diversión*. ¿No puedo estar en el bosque sin ninguna razón especial? Estar en el bosque, simplemente, de noche, en la cabaña, es algo demasiado estupendo para ser justificado o explicado. *Es*, simplemente. Siempre hay unas pocas personas en el bosque, de noche, bajo la lluvia (porque, si no, se habría acabado el mundo), y yo soy una de ellas. No nos divertimos, no hacemos nada, *no prolongamos nuestros días*; y si nos divirtiéramos, nuestra diversión no se mediría por

horas. Aunque, en realidad, eso parece ser el divertirse: un estado de difusa excitación que se puede medir con el reloj y “prolongar” con un artillugio».

– «La lluvia y el rinoceronte»,
en *Incursiones en lo Indecible*, pp. 19-23.

Prometeo

Merton establece en el ensayo «Prometeo: una meditación» una distinción radical entre las versiones del mito prometeico redactadas por Hesíodo y por Esquilo. La primera es la versión adoptada en el Renacimiento por Erasmo, según la cual Prometeo es un hombre porfiado a quien Zeus castiga por amenazar el orden olímpico, mientras que la segunda, para Merton, tiene resonancias profundamente cristianas, y en ella Prometeo es un héroe liberador. El Prometeo de Hesíodo es Caín en su correlato cristiano. En la versión de Esquilo, Prometeo es Cristo crucificado. La explicación de ese mito resume mejor que ningún tratado la teología esencial de Merton y clarifica su comprensión del patético drama que sufre el hombre contemporáneo, todavía aquejado del mismo mal de Caín y necesitado, hoy más que nunca, de ser liberado por Cristo.

«Erasmo discutió en cierta ocasión con Colet y otros teólogos acerca de la naturaleza del pecado de Caín: no del asesinato de Abel, sino de su *primer* pecado. Sus conclusiones ya no nos interesan. La única razón por la que aludo a esta discusión es porque el Caín de Erasmo resultó ser Prometeo, en una fábula que nos dice mucho sobre la mentalidad del Renacimiento... y sobre nuestra propia mentalidad.

Caín, dice Erasmo, había oído hablar muchas veces a sus padres de la prodigiosa vegetación del Paraíso, donde “las espigas eran tan altas como los alisos”, y convenció al ángel de la puerta para que le diera unas pocas semillas de dentro del jardín. Las plantó, y le fue muy bien como agricultor; pero ello atrajo sobre él la ira del Todopoderoso. Sus sacrificios dejaron de ser aceptables.

Es curiosamente significativo que el hombre moderno se considere llamado, de un modo o de otro, a vindicar a Caín, y que al hacerlo así identifique a Caín con el Titán que trajo el fuego, a quien se ha complacido en convertir en el símbolo de su propio genio tecnológico y de sus aspiraciones cósmicas.

Pero lo que es igualmente significativo es la confusión de las dos interpretaciones opuestas de Prometeo: la versión de Hesíodo, en la que Prometeo es un malvado, y la versión de Esquilo, en la que es el héroe. La diferencia entre ambas versiones radica, por supuesto, en la diferente actitud hacia la implacable figura paternal: Zeus.

Hesíodo representa y aprueba el orden olímpico, donde Zeus reina con poder absoluto sobre los subversivos dioses destronados de la Grecia arcaica. Zeus es el dios de los aqueos invasores que destruyeron la sociedad matriarcal y tribal de la Grecia primitiva, el mundo de la Madre Tierra, de Démeter y Hera. Prometeo, hijo de la Tierra y del Océano, es una amenaza para el orden estático impuesto por Zeus, orden en el que ningún pájaro puede gorjear y ninguna flor puede mirar al sol sin permiso del celoso Padre. Zeus es el dueño de la vida, más que su dador. Tolerancia al hombre y el mundo del hombre, pero a duras penas.

Según Hesíodo, cuando Prometeo robó el fuego para los hombres (no había otro modo de que pudiera obtenerlo de Zeus), Zeus se vengó de Prometeo del modo que ya conocemos perfectamente, con el detalle adicional de que le metió una estaca en el corazón. Pero Zeus también se vengó de la humanidad. ¿Cómo? Enviando a la mujer.

¡Extraña y tremenda fantasía de una sociedad agresivamente masculina! La mujer viene de Zeus como *castigo*, pues en ella todo es bueno menos el corazón.

¡La mujer, penitencia extrema en una vida de esfuerzo y pesar!

En la imagen del mundo de Hesíodo, aunque sea bella, primitiva y llena de claridad helénica, encontramos esa tiniebla, esa visión opresiva y culpable de que la vida y el amor, de un modo o de otro, son un castigo; que en ella no puede haber nada realmente bueno; que la vida es esclavitud y pena por Zeus, y porque Prometeo ha resistido a Zeus; que, por tanto, la vida no es más que una rueda a la que el hombre está atado como un esclavo...

Epimeteo, el hermano de Prometeo, recibe a la mujer como un don de Zeus y no cae en la cuenta de la naturaleza de ese don hasta que ya es tarde. Entonces recuerda lo que le había dicho Prometeo: *Nunca aceptes ningún don de los dioses*.

Hesíodo es un gran poeta, pero esta visión de la vida es fría, negativa y odiosa. En todo caso, yo la odio... Y más aún porque, a mi juicio, va implícita en el ateísmo del mundo en el que he nacido y del que he renacido por la gracia de Cristo y el don de Dios.

El *Prometeo encadenado*, de Esquilo, es una de las tragedias más puras y sacras. No conozco otra que llegue tan profundamente a las raíces del hombre, las raíces donde el hombre es capaz de vivir en el misterio de Dios.

El Prometeo de Esquilo es justamente lo opuesto al Prometeo de Hesíodo. Entre Prometeo y la Madre Tierra y el Océano surge la figura de un usurpador. Pues en Esquilo es Zeus, no Prometeo, el usurpador. Es Zeus, no Prometeo, quien está enfermo de *hybris*. Ciertamente que Prometeo se ve impulsado por la desesperación más allá de los límites prudentes que la mente griega reconocía tan bien. Pero su rebelión es la rebelión de la vida contra la inercia y la muerte, de la misericordia y el

amor contra la tiranía, de la humanidad contra la crueldad y la violencia arbitraria. Y apela a los elementos femeninos, que se mueven sin mundo ni tiempo para que sean testigos de sus sufrimientos. La Tierra le oye.

Al final de su tragedia (que es sólo la primera de una trilogía, de la cual se han perdido dos piezas), la Tierra promete a su hijo un liberador. Hércules irá a romper las cadenas de su hermano. Zeus se ablandará. Cambiará de opinión y verá las cosas bajo una nueva luz. Los dioses en lucha se reconciliarán, y la reconciliación será la victoria de Prometeo, pero también la victoria de la Tierra, es decir, de la misericordia, de la humanidad, de la inocencia, de la confianza.

Una vez más, los hombres podrán recibir dones del cielo. Será posible y justo aguardarlos, depender de ellos; usarlos para construir un mundo mejor, inocentemente.

Los dos rostros de Prometeo representan dos actitudes hacia la vida, una positiva y otra negativa. Es significativo que el Renacimiento, al elegir entre las dos, eligiera la negativa. Contra esa elección negativa escribo yo mi Prometeo. Mi meditación es un rechazo del moderno mito negativo de Prometeo. Es un retorno al aspecto arcaico, positivo, según Esquilo, de Prometeo, que al mismo tiempo, en mi opinión, es profundamente implícitamente cristiano.

El Prometeo de Hesíodo es Caín. El Prometeo de Esquilo es Cristo en la Cruz.

En mi meditación he partido de la visión de Hesíodo para discutir contra ella.

Nadie se asemejó menos a Prometeo en el Cáucaso que Cristo en su Cruz. Pues Prometeo pensó que había de ascender al cielo a robar lo que Dios ya había decretado darle. Pero Cristo, que tenía en Sí mismo todas las riquezas de Dios y toda la pobreza de Prometeo, bajó con el fuego que necesitaba Prometeo, escondido en su corazón. Y se sometió a Sí mismo a la muerte

junto al ladrón Prometeo, para mostrarle que en realidad Dios no puede pretender guardarse nada bueno en exclusiva para sí.

Lejos de matar al hombre que busca el fuego divino, el Dios Vivo se hará pasar a Sí mismo por la muerte para que el hombre tenga lo que le está destinado.

Si Cristo ha muerto y ha resucitado de entre los muertos y ha derramado sobre nosotros el fuego de Su Espíritu Santo, ¿por qué imaginamos que nuestro deseo de vida es un deseo prometeico, condenado al castigo?

¿Por qué actuamos como si nuestro deseo de “ver días buenos” fuera algo que Dios no deseara, si Él mismo nos dijo que los buscáramos?

¿Por qué nos reprochamos a nosotros mismos desear la victoria? ¿Por qué nos enorgullecemos de nuestras derrotas y nos gloriamos en la desesperación?

Porque creemos que nuestra vida es importante sólo para nosotros, y no sabemos que nuestra vida es más importante para el Dios Vivo que para nosotros mismos.

Porque pensamos que nuestra felicidad es para nosotros solos, y no nos damos cuenta de que es también Su felicidad.

Porque pensamos que nuestras penas son sólo para nosotros, y no creemos que son mucho más que eso: son Sus penas.

No hay nada que podamos robarle en absoluto, porque antes de que podamos pensar en robarlo, ya ha sido dado».

– «Prometeo: una meditación» (principio y final),
en *IncurSIONES en lo Indecible*, pp. 81-84 y 88-89.

«Prometeo es el místico sin fe, que no cree en sí mismo ni en ningún dios. Y cuando le llamo “místico”, utilizo el término en un sentido irónico: el hombre que necesita fuego de fuera de sí mismo, en cierto sentido, está condenado a pasar la vida en la esperanza de algún éxtasis imposible. Para Prometeo, ese éxtasis es un éxito aparente, pues roba el fuego y logra un éxtasis de castigo por el que se justifica y explica el hurto.

Si por casualidad aparece un Prometeo, acá o allá, entre los hombres de nuestro tiempo, descuella como un gigante entre pigmeos. Envidian su esplendoroso castigo público. Piensan que es la persona que ellos no se atreven a ser. Ha desafiado al cielo, y su castigo queda como un eterno reproche a los dioses. ¡Él ha dicho la última palabra!».

– «Teología prometeica», capítulo 2 de *El hombre nuevo*, p. 20.

Atlas y el Hombre Gordo

El mensaje de «Atlas and the Fat Man», la recreación paródica de un mito imaginario similar al anterior, es idéntico a éste en el núcleo de su simple pero radical contenido: «Es inútil buscar lo que está por todas partes. Es desesperante esperar lo que no se puede conseguir porque ya se tiene».

«No hay necesidad de días festivos cuando todo el mundo es justo: nadie necesita ser salvado. Nadie necesita pensar. Nadie necesita confesar.

Los fríos santos de la nueva época cuentan con su máquina los amargos sacrificios metódicos que hacen en memoria del Hombre Gordo, y se alinean ante su tumba. El sacrificio se cuenta en gotas de sangre (donde queda sangre, pues muchos pueden pasar sin ella).

Los minutos se cuentan como aztecas que llevan a un hombre a morir con el corazón sacado en lo alto de una maligna pirámide: tal es el orden y la justicia. Tal es la belleza del sistema.

Así los hijos del escándalo están sentados todo el día en las ventanas gélidas y tratan en vano de derramar una sola lágrima: pero en un tiempo de justicia las lágrimas no sirven para nada.

Para el justo no hay consuelo.

Para el bueno no hay perdón.

Para el piadoso no hay absolución.

Que nadie hable de nada más que de Ley, y que ninguna obra apoye a nadie más que a la policía.

Ésos son los santos que el Hombre Gordo nos ha dejado en el reino de su orden...

Pero los Tritones bajo el mar deben moverse una vez más. Cuando el calor vuelva a llegar al mar, los Tritones de la primavera despertarán. La vida despertará bajo tierra y bajo el mar. Los campos reirán, los bosques estarán ebrios de flores de rebeldía, la noche hará que todo tonto cante en su sueño, y la mañana le hará erguirse en el sol y cubrirse de agua y de luz.

Hay otra clase de justicia distinta de la justicia del número, que no puede ni perdonar ni ser perdonada. Hay otra clase de misericordia distinta de la misericordia de la Ley, que no conoce absolución. Hay una justicia de individuos recién nacidos que no se puede contar. Hay una misericordia de cosas individuales que brotan al ser sin razón. Están ahí sin razón, simplemente, y su misericordia no tiene explicación. Han recibido recompensas más allá de toda descripción, porque rehúsan ellas mismas ser descritas. Son virtuosas a la vista de Dios, porque sus nombres no las identifican. Toda planta que se yergue a la luz del sol es un santo y un proscrito. Todo árbol que florece sin mandato del hombre es poderoso a la vista de Dios. Toda estrella que no ha contado el hombre es un mundo de cordura y perfección. Toda brizna de hierba es un ángel que canta bajo un aguacero de gloria.

Éstas son palabras por sí mismas. Nadie puede usarlas ni destruirlas. Su vida es la vida que mueve sin ser vista y no puede ser destruida. Es inútil buscar lo que hay en todas partes. Es imposible esperar lo que no se puede obtener porque ya se posee. El fuego de un loco sol blanco ha devorado la distancia entre esperanza y desesperación. Danza bajo este sol, idiota tibio. Despierta y danza a la claridad de la contradicción perfecta.

Tonto, es la vida lo que te hace bailar: ¿lo has olvidado? Sal del fuego, el mundo se agita en su sueño, el sol ha salido, la tierra estalla en el silencio del amanecer. La clara campana de Atlas vuelve a sonar una vez más sobre el mar, y los animales llegan a la orilla a sus pies. La amable tierra se distiende y se extiende para abrazar al fuerte sol. Las hierbas y flores dicen sus nombres secretos. Con sus grandes manos amables, Atlas abre las nubes, y los pájaros se vuelven a derramar por la tierra, regresando del Paraíso.

Tonto, las cárceles están abiertas. El Hombre Gordo era sólo su propia pesadilla. Atlas nunca lo conoció. Atlas nunca conoció nada que no fuera el camino de las estrellas, de la tierra y del océano. Atlas es una montaña propicia, con una nube al hombro, observando el sol africano».

- «Atlas y el Hombre Gordo»,
en *IncurSIONES en lo Indecible*, pp. 105-107.

El mundo que fluye por mi sangre

La versión definitiva de este poema data de abril de 1966. En un principio, Merton pensó incluirla dentro de su colección de poemas Cables to the Ace, pues formalmente presenta muchos de los rasgos antipoéticos de su última etapa lírica. Finalmente, no sucedió así, y el poema aparece en uno de los apéndices de The Collected Poems (cf. «Appendix 1. Sensation Time at the Home, and Other New Poems», p. 615). Se trata de la primera composición que Merton escribe para Margie, posiblemente inspirado por la soledad que sintió cuando Margie abandonó el hospital durante un fin de semana. Según relata la biografía de Jim Forest, ella recibió el poema en un encuentro que tuvieron exactamente el 26

de abril de 1966 en un restaurante de Louisville, donde Merton le confesó que estaba plenamente enamorado de ella y que podían aspirar a un amor casto, exento de relaciones íntimas (cf. Vivir con sabiduría, op. cit., p. 181).

Merton se encuentra en el St. Joseph's Hospital de Louisville, donde había sido ingresado el 23 de marzo de 1966 para ser intervenido quirúrgicamente de un problema de columna. Atormentado, Merton yace en su lecho, y en su soledad no deja de pensar en Margie y en la idea de que ya no podría vivir sin ella.

«Estoy tumbado en la cama del hospital
El agua se desliza por el dosel
Y me envuelve la maquinaria musical
Que interpreta mi sistema de metal
Mi imaginaria columna vertebral
Presta a la melodía universal
Un monótono ritmo impersonal
Todos los aviones en mi mente
Cantan el sobreflujo de mi sangre inquieta
Floto en el genio del mundo
El plasma primaveral
y me pregunto quién demonios soy.

La máquina del mundo
Se expande entre los muros
Del cálido y musical edificio
Construido quizás en el año veinticuatro
Y mi infancia perdida permanece
Como una de las células vivientes de la ciudad
Gracias a la cual
Todavía estoy vivo
Pero ¿a quién pertenece esta vida que yace aquí,
A quién esta música inédita que resuena?

Todas las expediciones de la noche
Hacen vibrar mi oscura cama artificial
Por encima de mi cabeza
Y despiertan preguntas en mi sangre
Mis flujos vuelan muy lejos
Pero mi profunda herida no se cicatriza
Y supura en una cama numerada
A pesar de lo cual todas mis venas palpitan
Con Cristo y con el plasma de las estrellas.

Ancestros e Indios
Maestros zen y Santos
Desfilan en el gran hotel
Un Negro de ojos oscuros inspira piedad
Y algunas fibras inciertas del deseo
De recuperación y vuelta a casa.
¿Qué clase de restablecimiento y de casa?
Ya no tengo un dulce hogar
Dudo de mi lecho aquí y de la carretera allí
Y lo que más odio es WKLO
Mi cerebro está atenazado por el ritmo de la ciudad.

En este lugar bajo las estrellas y la luz
Y el avión de Chicago⁹
Se deslizan los húmedos trances de la noche
Mientras sufro en mi tortuoso camino
Deambulando en la parte inferior de mi esqueleto
O indagando la respuesta imposible
A la pregunta y al sentido

9. Merton está pensando en el avión en que volaba Margie rumbo a Chicago para pasar un fin de semana (cf. Jim FOREST, *Vivir con sabiduría*, cit., p. 189).

Hasta que la máquina se restablece.
Aumenta mi necesidad del aire imaginario
Y de la comunidad técnica de los hombres
De mi aliento de zen perdido
De mi predisposición al celibato
Y la entrega difícil que hice en aquellos días
De todas las respuestas requeridas
Todas las apuestas y ritmos blue
De la propia desesperación.

Así la lógica del mundo discurre
Dudosamente entre los muros
Mientras los fletes y los aviones,
Sobrevolando la ventana, mecen mi sueño
Entre la duda, el calor
El oxígeno y el flujo de mi sangre
En el incommensurable espacio de la creación
En el deseo insaciable del hombre
Hasta que este deseo mismo se apague
Sin nombre sin sangre y solitario
La Cruz llega y el escándalo de Eckhart¹⁰
La Última Cena y el exacto error
Y la diminuta chispa
En el vacío de mis flujos

10. Merton se refiere al «escándalo» de Eckhart (1260-1327) en relación con el hecho de que al final de su vida se le acusó de haber caído en la heterodoxia, entre otros motivos por querer transmitir con un lenguaje vibrante, atronador, nuevo y directo, una profunda vivencia de Dios que asustó tremendamente a la jerarquía de la Iglesia, la cual no supo interpretar el mensaje de este dominico cuando escribe frases tan discutidas como: «De que Dios sea Dios, yo soy la causa; si yo no existiera, Dios no existiría». Afirmación un tanto controvertida que más tarde, en el siglo XVI, repetiría Angelus Silesius, dejando aturcidas y perplejas a las autoridades eclesásticas.

Sólo ella puede comprender
Que todo lo que arde vuela hacia arriba
Allí donde se fueron los jets en la lluvia
Todo un símbolo de necesidades y hogares posibles
Una columna vertebral imaginaria
Una melodía aburrida de oxígeno
Una chispa perdida en el Castillo de Eckhart¹¹
El plasma del mundo y su célula
Yo mismo me desangro despierto y recuperado.

Ahora únicamente la chispa es auténtica
Y danza en la habitación desalojada
Sobre mi cabeza
Mientras el frágil cuerpo de Cristo
Sufre en una cama artificial
Soy una célula extraviada de Cristo
Su infancia y su estancia en el desierto
Su descenso a los infiernos.

Amor anónimo y desinteresado
Hierde en la duda desierta
la chispa desconocida
Gira alrededor del techo vacío».

- *The Collected Poems*, pp. 615-618
(versión de Sonia Petisco).

11. Merton se refiere a lo que Eckhart llama *scintilla animae*, o centella del alma, *arca mentis*, fondo del alma, allí donde Dios verdea y florece: «La chispita del alma, que fue creada por Dios y es como luz impresa desde arriba y una imagen de la naturaleza divina».

Con el rostro sobre el suelo

«Antes de hacer mi profesión solemne, y cuando empezaba mi retiro, me planteé por un momento si los votos conllevaban alguna condición propia. Si estaba llamado a ser un contemplativo y no me ayudaban a serlo, sino que acaso me lo impedirían, ¿entonces qué?

Pero tuve que dejar esas disquisiciones antes de que pudiera siquiera empezar a rezar.

Hice, pues, mis votos a su debido tiempo y vi que ya no estaba seguro de lo que significaba ser un contemplativo, o lo que era la vocación contemplativa, o cuál era mi vocación y cuál era nuestra vocación cisterciense. En realidad, no podía estar seguro de si sabía o comprendía mucho de nada, excepto que creía que Tú deseabas que yo emitiera aquellos votos concretos en este monasterio particular, precisamente en ese día por razones mejor conocidas por Ti; y que lo que yo tenía que hacer después de eso era seguir con los demás y hacer lo que me dijeran. Así empezaría a aclararse las cosas.

Aquella mañana, cuando tenía mi rostro sobre el suelo en medio de la iglesia, con el padre abad rezando por mí, empecé a reír, con mi boca en el polvo, porque sin saber cómo ni por qué había hecho realmente la cosa justa y hasta una cosa asombrosa. Pero lo asombroso no era mi obra, sino la obra que Tú realizaste en mí.

Han pasado los meses, y Tú me has dado la paz, y estoy empezando a entender de qué se trata. Estoy empezando a comprender.

No me has llamado a Gethsemani para que lleve colgada una etiqueta que me permita reconocerme a mí mismo y ubicarme en una categoría determinada. Tú no quieres que yo piense en lo que yo soy, sino en lo que Tú eres. O, mejor, ni siquiera quieres que piense demasiado en cosa alguna, porque querías que me alzara por encima del nivel del pensamiento. Pero

si estoy siempre tratando de averiguar lo que soy, dónde estoy y por qué, ¿cómo voy a conseguirlo?

No quiero dramatizar este asunto. No voy a decir: “Tú me lo has pedido todo, y yo he renunciado a todo”. Ya no deseo nada que suponga una distancia entre Tú y yo. Y si me detengo a pensar en mí y en Ti como si algo hubiese ocurrido entre nosotros, entre Tú y yo, inevitablemente veré la brecha abierta entre ambos y recordaré la distancia que nos separa.

Son esa brecha y esa distancia, Dios mío, las que me matan.

Ésa es la única razón por la que deseo la soledad: perderme para todas las cosas creadas, morir a ellas y a su conocimiento, pues me recuerdan la distancia que me separa de Ti. Ellas me dicen algo de Ti: que Tú estás lejos de ellas, aun cuando estés en ellas. Tú las has hecho, y tu presencia sostiene su ser, pero ellas te ocultan de mí. Y yo quisiera vivir solo y alejado de ellas. *O beata solitudo!*, ¡bendita soledad!

Ya sabía yo que sólo abandonándolas podría llegar a Ti: por eso he sido tan desdichado cuando parecías condenarme a permanecer en ellas. Ahora mi pesar ha desaparecido, y mi alegría está a punto de comenzar: la alegría que se goza en los más profundos pesares. Y es que estoy empezando a entender. Tú me has enseñado y me has consolado, y yo he empezado de nuevo a esperar y a aprender».

– «Meditatio pauperis in solitudine», en
La montaña de los siete círculos, pp. 420-422.

Oración

«Tan sólo a Ti, Dios mío, puedo dirigirme, pues nadie más me entendería. No puedo llevar a nadie en este mundo a la nube en la que yo habito a tu luz, es decir, a tu oscuridad, en la que me siento perdido y desorientado. No puedo explicar a nadie la an-

gustia que es tu alegría, ni la pérdida que es poseerte, ni la distancia de todas las cosas que supone llegar a Ti, ni la muerte que es nacer a Ti, porque no sé nada de todo ello por mí mismo. Todo cuanto sé es que querría que esto terminara... y que ya hubiera comenzado.

Tú lo has contradicho todo. Me has dejado en tierra de nadie.

Me has tenido yendo arriba y abajo todo el día bajo esos árboles, diciéndome una y otra vez: "Soledad, soledad". Y te has vuelto en redondo y has arrojado el mundo entero sobre mi regazo. Y me has dicho: "Déjalo todo y sígueme". Y luego has atado medio Nueva York a mis pies como un grillete y me has obligado a arrodillarme detrás de esa columna, mientras en mi cabeza sentía el estruendo como de una batería. ¿Es eso contemplación?».

– *Diálogos con el Silencio*, p. 15.

5

Mi lugar en el mundo: soledad y compasión



Debo ser yo mismo sin máscaras

«Nos calienta el fuego, no el humo. Nos transporta por mar un barco, no la estela que deja el barco. Del mismo modo, lo que somos hay que buscarlo en las profundidades invisibles de nuestro ser, no en el reflejo exterior de nuestro obrar. Nuestra realidad íntima hemos de encontrarla, no en la bambolla que se agita por el choque de nuestro ser con los seres que nos rodean, sino en el alma, principio de todos nuestros actos.

Pero el alma está oculta y es invisible. No puede verse directamente, pues permanece escondida incluso para el propio individuo. Tampoco puede uno ver sus propios ojos, porque están demasiado próximos para poder ser vistos y porque no han sido hechos para verse a sí mismos.

Sabemos que tenemos ojos cuando vemos que otros seres también los tienen.

Mis ojos puedo verlos en un espejo. Mi alma también puede reflejarse en el espejo de su actividad. Pero lo que veo en el espejo es tan sólo el reflejo de lo que soy, no mi verdadero ser. El espejo de las palabras y acciones únicamente en parte manifiesta mi ser.

Las palabras y los actos que proceden de mí mismo y se cumplen fuera de mí son cosas muertas, comparadas con la vida oculta de donde dimanan. Estos actos son transitorios y superficiales, se escapan pronto, aun cuando sus efectos puedan persistir por algún tiempo. Mas el alma permanece. Mucho depende del modo en que el alma se ve a sí misma en el espejo de su actividad.

El alma no se encuentra a sí misma si no actúa. Por consiguiente, debe actuar. El estancamiento y la inactividad acarrearán la muerte espiritual. El alma no debe proyectarse a sí misma completamente hacia los efectos exteriores de su actividad. No necesita verse: lo que se requiere es ser uno mismo. Hemos de pensar y obrar como seres vivientes, pero no hemos de hundir todo el ser en lo que pensemos u obremos, ni pretender siempre encontramos a nosotros mismos en la obra realizada. El alma que se proyecta a sí misma completamente en la actividad, y que se busca fuera de sí misma en las obras de su voluntad, es como el loco que duerme en la acera frente a su casa, en vez de vivir dentro, donde hay quietud y calor. El alma que se vierte hacia fuera para encontrarse a sí misma en los efectos de sus obras es como un fuego que no quisiera quemar, sino tan sólo producir humo.

La razón por la que los hombres andan tan ansiosos de descubrirse a sí mismos, en vez de contentarse con ser lo que son, es porque no creen realmente en su existencia real (objetiva, verdadera). Y no creen plenamente que existen porque no creen en Dios. Esto puede afirmarse igualmente de quienes afirman creer en Dios (sin poner en práctica su fe) y de quienes ni siquiera pretenden tener fe alguna.

En uno y otro caso, la pérdida de la fe ha involucrado al mismo tiempo una pérdida completa de todo sentido de la realidad. Ser no significa nada para aquellos que aborrecen y temen lo que son. Por eso no pueden tener paz en su propia rea-

lidad (que refleja la realidad de Dios). Tienen que luchar por evadir su propio ser y comprobar una existencia falsa mediante la constante inspección de lo que hacen. Tienen que estar mirándose al espejo para asegurarse. ¿Qué esperan ver ahí? No a sí mismos, sino alguna señal de que se han convertido en el dios que han soñado llegar a ser por medio de su actividad frenética: un dios invulnerable, todopoderoso, infinitamente sabio, inmensamente bello, inmortal.

Cuando un hombre se mira y se mira constantemente en el espejo de sus obras, la doble visión espiritual duplica su personalidad. Y si fuerza demasiado los ojos, llega incluso a olvidar cuál es la personalidad verdadera. De hecho, la realidad ya no se encuentra en sí mismo ni en su sombra. La sustancia se ha desvanecido en la sombra, y él se ha convertido en dos sombras, en vez de una sola persona real.

Entonces comienza la lucha. Debiendo una de las sombras loar a la otra, ahora resulta que una sombra acusa a la otra. La actividad que tenía por objeto exaltarla, resulta que le reprocha algo y la condena. Nunca es suficientemente real ni suficientemente activa. Cuanto menos puede ser, tanto más tiene que hacer. Se convierte en su propio lacayo esclavizado: una sombra fustigando mortalmente a otra sombra, porque no puede, con su propia nada, producir realidad, realidad infinitamente sustancial.

Después viene el temor. La sombra tiene miedo a la sombra. Al que "no es" le aterran las cosas que no puede hacer. Aunque por un momento tuvo la ilusión de infinito poder, de milagrosa santidad (que pudo imaginarse en el espejo de sus actos virtuosos), ahora todo ha cambiado. Brotan marejadas de falta de existencia, de impotencia dentro de él ante cada acto que intenta realizar.

Después la sombra juzga y detesta a la sombra que no es dios y que no puede hacer absolutamente nada.

La autocontemplación conduce a la desesperación más terrible: la desesperación de un dios que se aborrece mortalmen-

te a sí mismo. Ésa es la última perversión del hombre hecho a imagen y semejanza del Dios verdadero, hecho para amar eterna y perfectamente un bien infinito, un bien –y nótese esto con cuidado– que debía encontrar morando dentro de sí mismo.

Para encontrar a Dios en nosotros, hemos de dejar de mirarnos a nosotros mismos, dejar de comprobar una y otra vez en el espejo de nuestra futilidad, y hemos de contentarnos con tener existencia en Él y hacer todo lo que Él quiere, conforme a nuestras limitaciones, juzgando nuestros actos, no a la luz de nuestras ilusiones, sino a la luz de la realidad de Dios, que siempre nos rodea en las cosas y en las personas con quienes convivimos.

Todos los hombres buscan, sobre todo, la paz consigo mismos. Esto es necesario, porque no se encuentra naturalmente descanso ni aun en nuestro propio ser. Tenemos que aprender a entrar en comunión con nosotros mismos antes de poder comunicarnos con los demás hombres y con Dios. El hombre que no tiene paz consigo mismo necesariamente proyecta su lucha interior en la sociedad de aquellos con quienes vive, y esparce el contagio del conflicto en todos cuantos le rodean. Aun cuando trate de hacer el bien a otros, sus esfuerzos son desesperados, puesto que no sabe cómo hacerse el bien a sí mismo. En los momentos del más desenfrenado idealismo puede metérsele en la cabeza hacer felices a los demás. Por eso se lanza a la obra; y lo que resulta es que saca de esa obra todo lo que puso en ella: su propia confusión, su propia desintegración, su propia infelicidad.

Es inútil tratar de pacificarse con uno mismo complaciéndose en todo cuanto uno ha hecho. Para asentarnos en la tranquilidad de nuestro ser hemos de aprender a desapegarnos de los resultados de nuestra actividad. Hemos de desprendernos en cierta medida de los efectos que están más allá de nuestra vigilancia y contentarnos con la buena voluntad y la obra, que son las expresiones quietas de la vida interior. Hemos de contentarnos con vivir sin observar que vivimos, trabajar sin esperar una

recompensa inmediata, amar sin la satisfacción de un instante, existir sin un reconocimiento especial.

Sólo cuando nos desapegamos de nosotros mismos podemos tener paz con nosotros mismos. No podremos encontrar felicidad en el trabajo si siempre estamos extendiéndonos más allá de nosotros y de la esfera de nuestra obra, tratando de descubrirnos más grandes de lo que somos.

Nuestro destino cristiano es en verdad grandioso; pero no podremos conseguir la grandeza si no perdemos todo interés en ser grandes. Porque nuestra idea de la grandeza es ilusoria; y si ponemos mucha atención en ella, caeremos en la trampa de perder la paz y la estabilidad del ser que Dios nos ha dado, y de buscar cómo vivir en un mito que hemos creado para nosotros mismos. Es, pues, algo muy grande ser pequeño, es decir, ser nosotros mismos. Y cuando uno es uno mismo, pierde la mayor parte de la fútil conciencia que atisba el interior, que lo mantiene a uno comparándose constantemente con los demás para ver cuán grandes son ellos.

El hecho de que nuestro ser exija necesariamente expresarse en actos no debe llevarnos a creer que tan pronto como dejemos de obrar dejaremos de existir. No se vive únicamente para “hacer algo”, sea lo que sea: la actividad no es sino una de las expresiones normales de la vida, y la vida que expresa es de la mayor perfección cuando se sostiene a sí misma con una economía ordenada de la actividad. Este orden exige una alteración prudente de actividad y descanso. No vivimos con mayor plenitud por el mero hecho de hacer más, ver más, gustar más y experimentar más cosas que antes. Por el contrario, algunos de nosotros necesitamos descubrir que no comenzaremos a vivir más plenamente hasta que tengamos el ánimo suficiente de hacer, ver, gustar y experimentar mucho menos que de costumbre.

El turista puede recorrer un museo provisto de una buena guía, escudriñando deliberadamente todo lo que sea importan-

te... y salir menos contento que cuando entró. Ha visto todo, pero no ha mirado nada. Ha hecho una gran tarea, pero no ha logrado más que cansarse. Si se hubiera detenido por un momento a mirar un solo cuadro que de veras le gustase, y se hubiera olvidado de todos los demás, podría consolarse con el pensamiento de que no había desperdiciado absolutamente su tiempo. Habría descubierto algo en sí mismo, no sólo fuera de sí mismo. Se habría percatado del nuevo nivel de existencia en sí mismo, y su vida se habría visto enriquecida por una nueva capacidad de ser y obrar.

Nuestro ser no debe enriquecerse sólo por la actividad y la experiencia como tales. Todo depende de la calidad de nuestros actos y de nuestra experiencia. Un cúmulo de acciones mal realizadas y de experiencias vividas a medias, agota y vacía la personalidad. Cuando hacemos mal las cosas, nos hacemos menos reales. Esa irrealidad creciente no puede servirnos de ayuda, sino que nos hace infelices y nos llena de un sentido de culpabilidad. Con todo, la pureza de nuestra conciencia guarda proporción natural con la profundidad de nuestro ser y con la calidad de nuestros actos: y cuando la actividad es habitualmente desordenada, la conciencia deformada no puede pensar en nada mejor que aconsejarnos multiplicar la cantidad de nuestros actos sin perfeccionar la calidad. Y así vamos de mal en peor, nos agotamos, vaciamos nuestra vida de todo contenido, caemos en la desesperación.

Así pues, hay ocasiones en que, para mantenemos vivos, simplemente debemos recostarnos durante un rato y no hacer nada. Pero no hay cosa más difícil, para un hombre a quien la actividad le ha sacado de sus casillas, que sentarse a descansar inmóvil, sin hacer nada: el acto de descanso es el más difícil y el que requiere mayor ánimo entre los que puede realizar, y a menudo excede sus facultades.

Primero tenemos que recobrar la posesión de nuestro ser, si es que queremos obrar sensatamente o gustar alguna experien-

cia en su realidad humana. Mientras no nos poseamos a nosotros mismos, toda nuestra actividad será fútil. Si dejamos que todo el vino salga del tonel y se derrame hasta la calle, ¿con qué apagaremos nuestra sed?».

— «Ser y obrar, 1-4»,
en *Los hombres no son islas*, VII, pp. 113-118.

Vulnerabilidad y verdad

«Y eso me lleva a Philoxenos, un sirio que supo divertirse en el siglo VI sin recurrir a artefactos ni, mucho menos, a “disuasores” nucleares.

Philoxenos, en su novena *memra* (sobre la pobreza) a los que viven en soledad, dice que no hay explicación ni justificación para la vida solitaria, puesto que no tiene ley. Ser un contemplativo, por tanto, es vivir al margen de la ley, ser un proscrito. Como Cristo. Como Pablo.

Quien no esté “solo”, dice Philoxenos, no ha descubierto su identidad. Parece estar solo quizá, pues se experimenta a sí mismo como “individuo”. Pero, por estar voluntariamente encerrado y limitado por las leyes y las ilusiones de la existencia colectiva, no tiene más identidad que un niño gestándose en el vientre materno. Todavía no es consciente. Es extraño a su propia verdad. Tiene sentidos, pero no los puede usar. Tiene vida, pero no identidad. Para tener una identidad ha de estar despierto y consciente. Pero para ser consciente ha de aceptar la vulnerabilidad y la muerte, no por sí mismas, no por estoicismo o desesperación, sino sólo por la invulnerable realidad interior que no podemos reconocer (que sólo podemos *ser*), pero a la que despertamos cuando vemos la irrealidad de nuestro vulnerable caparazón. El descubrimiento de ese yo interior es un acto y una afirmación de soledad.

Ahora, si pensamos que nuestro vulnerable caparazón es nuestra verdadera identidad, si creemos que nuestra máscara es nuestro verdadero rostro, la protegeremos como sea, aun a costa de violar nuestra propia verdad. Ése parece ser el empeño colectivo de la sociedad: cuanto más diligentemente se dedican a ello los hombres, con tanta mayor certidumbre se convierte en una ilusión colectiva, hasta que al fin tenemos la enorme dinámica, obsesiva e incontrolable, de todo cuanto fabricamos para proteger meras identidades ficticias –es decir, los “yoes”, considerados como objetos; unos “yoes” que se pueden echar atrás y verse divirtiéndose– (ilusión que les tranquiliza al convencerles de que son reales).

Tal es la ignorancia que se considera fundamento axiomático de todo conocimiento en la colectividad humana: para experimentarse a sí mismo como de verdad, uno tiene que suprimir la conciencia de su contingencia, su irrealdad, su situación de menesterosidad radical. Eso se hace creando una conciencia de uno mismo *como si no tuviera necesidades que no pudiera satisfacer inmediatamente*. En la base, esto es una ilusión de omnipotencia: una ilusión que la colectividad se arroga y accede a compartir con sus miembros individuales en proporción a como se sometan a sus fabricaciones más rígidas y centrales.

Uno tiene necesidades; pero si se porta bien y se adapta, puede participar en el poder colectivo. Entonces puede satisfacer todas sus necesidades. Mientras, para aumentar su poder sobre uno, la colectividad le aumenta sus necesidades. También aprieta su exigencia de conformidad. Así, uno se compromete más con la ilusión colectiva en proporción a como se deje hipotecar sin esperanza al poder colectivo.

¿Cómo funciona eso? La colectividad le configura y conforma a uno su voluntad de felicidad (“de divertirnos”) ofreciéndole imágenes irresistibles de sí mismo, tal como le gustaría ser: *pasándolo bien de un modo tan perfectamente creíble*

que no consienta interferencia de duda consciente. En teoría, el pasarlo bien así puede ser tan convincente que uno ya no se dé cuenta siquiera de una posibilidad remota de que podría cambiarse en algo menos satisfactorio. En la práctica, la diversión cara siempre admite la duda, que florece en otra necesidad madura, que a su vez requiere un refinamiento de satisfacción aún más creíble y más caro, el cual, a su vez, vuelve a fallarle a uno. El final del ciclo es la desesperación.

Porque vivimos en un vientre de ilusión colectiva, nuestra libertad no pasa de ser un aborto. Nuestra capacidad de alegría, de paz y de verdad nunca queda liberada. Nunca se puede usar. Estamos prisioneros de un proceso, de una dialéctica de falsas promesas y engaños auténticos que acaban en futilidad.

“El niño en gestación –dice Philoxenos– ya es perfecto y plenamente constituido en su naturaleza, con todos sus sentidos y miembros, pero no puede usarlos en sus funciones naturales, porque, en el vientre, no puede fortificarlos ni desarrollarlos para tal uso”.

Ahora bien, puesto que todas las cosas tienen su momento, hay precisamente un momento en el que estar en gestación. En efecto, hemos de empezar en un vientre social. Pero hay también un momento en el que nacer. El que ha nacido espiritualmente como identidad madura queda liberado del vientre circundante de mito y prejuicio. Aprende a pensar por sí mismo, ya no guiado por los dictados de la necesidad y por los sistemas y procesos trazados para crear necesidades artificiales y luego “satisfacerlas”.

Esa emancipación puede adoptar dos formas: primero, la de la vida activa, que se libera de la esclavización a la necesidad, al considerar y atender las necesidades de los demás sin pensar en intereses personales o compensaciones. Y, segundo, la vida contemplativa, que no ha de construirse como una escapatoria del tiempo y la materia, de la responsabilidad social y de la vida de los sentidos, sino más bien como un avance hacia la sole-

dad y el desierto, un enfrentamiento con la pobreza y el vacío, una renuncia al Yo empírico, en presencia de la muerte y la nada, para superar la ignorancia y el error que provienen del temor de “no ser nada”. El hombre que se atreve a estar solo puede llegar a ver que el “vacío” y la “inutilidad” que la mente colectiva teme y condena son condiciones necesarias para el encuentro con la verdad. [...]

Ionesco se quejó de que el montaje del *Rinoceronte* en Nueva York como una farsa significara que no se había entendido en absoluto su intención. Es una obra no sólo contra el *conformismo*, sino sobre el *totalitarismo*. El rinoceronte no es una bestia amable, y cuando anda por ahí se acaba la diversión y las cosas empiezan a ponerse serias. Todo tiene que tener sentido y ser totalmente útil para la operación totalmente obsesiva. Al mismo tiempo, se criticó a Ionesco por no dar al público “algo positivo” que llevarse a casa, en vez de “rechazar la aventura humana”. (¡Seguramente la “rinoceritis” es lo último en la aventura humana!) Él contestó: “[Los espectadores] se marchan en un vacío, y ésa era mi intención. Al hombre libre le toca salir de ese vacío con su propia fuerza y no por la fuerza de otros”. En eso, Ionesco se acerca mucho al zen y al eremitismo cristiano».

– «La lluvia y el rinoceronte»,
en *IncurSIONES en lo Indecible*, pp. 23-27, 29-30.

Ajustar el propio yo

«Tratar de ajustarse” implica toda una constelación de ilusiones. Primero, te tomas muy en serio como individuo, como yo autónomo, como aislado mundillo de realidad, algo definitivo, algo establecido conforme a su propio derecho: el sujeto pensante. (Cuando tratas de averiguar *qué* es la realidad de ese su-

jeto no recibes respuesta. Pero piensas que se ha demostrado real. Lo estableció Descartes: “Pienso, luego existo”).

Esa realidad pensante se aplica a considerar qué es todo lo que la rodea, a enfocarlo todo. Ideas claras. ¿Ideas claras de *qué*? Por favor, no hagas demasiadas preguntas embarazosas. Lo importante es establecer que A es A, y que dentro de diez minutos seguirá siendo A, y dentro de cien años... uno ya tiene que empezar a ajustarse. Dentro de cien años, A se habrá desvanecido para siempre, pero la afirmación “A es A” seguirá siendo verdadera, aunque, por supuesto, ajustada a que “A era A”. Entonces podrías tener que ajustarla para que se leyera que, por lo menos, tú pensabas que “A era A”. Sin embargo, como tú mismo ya no andas por ahí, y a nadie le importa qué pensaste en absoluto...

Empezar con la identidad del propio yo y tratar de llevar a término esa identidad con la realidad externa a fuerza de pensar, y luego, una vez elaborados los principios prácticos, actuar sobre la realidad desde una posición autónoma privilegiada, para ponerla en línea con un bien absoluto al que hemos llegado con el pensamiento: ése es el modo en que nos hacemos irresponsables. Si la realidad es algo que interpretamos y conforme a lo cual actuamos para acomodarnos a nuestro concepto de nosotros mismos, no “respondemos” a nada; simplemente, dictamos nuestros términos; y el “realismo” consiste en mantener los términos un tanto plausibles. Pero eso no implica verdadero respeto a la realidad, a otras personas, a sus necesidades ni, en definitiva, implica verdadero respeto hacia nosotros mismos, ya que, sin molestarnos en interrogar al profundo misterio de nuestra identidad, nos fabricamos una trivial e impertinente identidad para nosotros mismos con las meras migajas de experiencia que encontramos a nuestro alcance inmediato.

Suponer que mi yo superficial –ese espasmo de la imaginación– es mi yo real, empieza por deshonrarme a mí y a la realidad. Entonces me quedo con una alternativa entre un ajuste ser-

vil que se somete a los hechos y manipula el concepto de mi yo contra su derribo por los hechos, o bien una actitud rebelde que niega los hechos y trata de burlarse de ellos, también en interés de la imagen del yo.

El “ajuste” se convierte en un constante juego de sí y no, un sistema organizado de ambivalencias, girando en torno a la única ambivalencia central; una imagen del yo relativa y contingente que trata de constituirse en absoluta. Aquí, lo que primero pretendemos que sea un “sí” absoluto se convierte inexorablemente en un “no” absoluto. Pero nuestra vida continúa siendo una batalla cada vez más desesperada para mantenernos enfocados como *afirmación* y no como *negación*.

Tal proyecto es, simple y llanamente, fútil.

Hemos de volver al comienzo. ¿Qué comienzo? ¿El comienzo de nuestro pensamiento o el comienzo verdadero que no podemos alcanzar, que está demasiado cerca de nosotros mismos para que lo veamos? ¿Cómo podemos “volver” a eso? ¿Volver adónde? El comienzo es *ahora*. Si adoptamos una perspectiva más viva y más cristiana, encontramos en nosotros mismos una simple afirmación que no es de nosotros mismos. Simplemente, es. En el hecho de que existamos hay un sí primordial que no es nuestro; no está a nuestra disposición; no es accesible a nuestra inspección y comprensión; ni siquiera lo experimentamos plenamente como real (excepto en raras circunstancias insustituibles). Y hemos de admitir que ese “sí” primordial es algo que la mayoría de las personas no advierten jamás en absoluto. De hecho, es algo plenamente inconsciente y está totalmente olvidado.

En lo básico, sin embargo, mi ser no es una afirmación de un yo limitado, sino el “sí” del propio Ser, prescindiendo de mis propias decisiones. ¿En qué entro “yo”? Sencillamente, en unir el “sí” de mi libertad con el “sí” del Ser que ya *es* antes de tener una oportunidad de elegir. Eso no es un “ajuste”. No hay nada que ajustar. Está la realidad, y está el libre consentimiento.

Está la efectividad de un solo “sí”. En esa efectividad no sigue habiendo cuestión de “ajuste”, y el yo se desvanece.

El “ajuste” del “sí” y del “no” presupone que el sí primordial sea puesto en cuestión o se prescinda de él por completo. Ya no hacemos caso de lo que *es*. Más bien nos proponemos la tarea de hacer una selección de entre un número indefinido de posibilidades sin realizar y a menudo irrealizables. Eso requiere un constante ajuste de “sí” y “no” cuando tratamos de andar por una cuerda tensa sobre un abismo de nada.

El “ajuste” es una ficción, como también lo es la cuerda. El abismo de nada, en efecto, es un abismo de Ser».

– *Conjeturas de un espectador culpable*, pp. 247-249.

Filosofía de la soledad

Los textos que siguen corresponden a «Notas para una filosofía de la soledad» (en Humanismo cristiano. Cuestiones disputadas). Como dice el mismo Merton, «este texto podría también llevar por título “Filosofía de la vida monástica”, si se comprendiera que el monje es, según su etimología, un monachos, es decir, alguien que está aislado, solo. Sin embargo, dado que actualmente el término “monástico” sugiere no tanto la persona cuanto la institución, rara vez he empleado la palabra “monje” en estas páginas. Hablo del espíritu solitario, que es realmente esencial para la visión de la vida monástica, pero que no se limita a los monasterios. Ni está limitado tampoco a los hombres y mujeres que han consagrado su vida a Dios mediante unos votos. Por lo tanto, aunque trate del concepto tradicional de monachos o solitario, descarto deliberadamente todo cuanto pueda suscitar la artificial imagen del monje con capucha, habitante de un claustro medieval. De esta forma no trato,

obviamente, de menospreciar ni rechazar la institución monástica, sino de apartar todo lo accidental y externo, de manera que no interfiera en la visión de lo que me parece más profundo y esencial. Pero por la misma razón, el “solitario” de estas páginas no es necesariamente un “monje” (desde el punto de vista jurídico) en absoluto. Puede ser perfectamente un laico, cuya forma de vida puede incluso estar muy lejos de los claustros, como es el caso de Thoreau o de Emily Dickinson».

«Todo ser humano es un solitario firmemente aferrado a las inexorables limitaciones de su soledad. La muerte lo deja muy claro, pues cuando un ser humano muere, muere solo. El único por quien doblan las campanas, en su sentido literal, es aquel que muere. Suenan “por ti” en la medida en que la muerte es común a todos, aunque, obviamente, no todos morimos en el mismo momento. Pero todos morimos igualmente. La presencia de muchas personas vivas alrededor del lecho de muerte de quien está agonizando puede unirlos a todas en el misterio de la muerte, pero las une también en un misterio de soledad viviente. De manera paradójica, las une al mismo tiempo que les recuerda agudamente –y más allá de las palabras– su tremendo aislamiento. Todos moriremos, y cada cual morirá solo. Y al mismo tiempo (y esto es lo que no se quiere ver), cada cual debe vivir también solo, pues hemos de recordar que la Iglesia es al mismo tiempo comunidad y soledad. El cristiano moribundo es uno con la Iglesia, pero sufre también la soledad de la agonía de Cristo en Getsemaní.

Muy pocas personas son capaces de afrontar este hecho cara a cara. Y de muy pocos se espera que lo hagan. Es la vocación especial de quienes dedican toda su vida a luchar con la soledad».

– «La tiranía de la diversión»,
en *Humanismo cristiano*, pp. 120-121.

«Una de las primeras cosas esenciales de esa soledad interior de la que hablo es que consiste en la realización de una fe en la que el ser humano se hace responsable de su vida interior. Se enfrenta a todo su misterio en presencia del Dios invisible. Y toma sobre sí la tarea solitaria, incomunicable y apenas comprensible de seguir su camino a través de la oscuridad de su propio misterio, hasta descubrir que ese misterio y el misterio de Dios emergen de una misma realidad, que es la realidad única; que Dios vive en él, y él en Dios, no precisamente de la manera que las palabras parecen sugerir (pues las palabras no tienen ningún poder para comprender la realidad), sino de una manera que hace que las palabras y los intentos de comunicar parezcan completamente ilusorios.[...]

El verdadero solitario no es alguien que simplemente se retira de la sociedad. La mera retirada, la regresión, conduce a una soledad enfermiza, sin sentido y sin fruto. El solitario del que hablo está llamado, no a dejar la sociedad, sino a trascenderla; no a retirarse de la compañía de los otros, sino a renunciar a la apariencias, al mito de la unión en la diversión, para volver a alcanzar la unión en un nivel superior y más espiritual, el nivel místico del cuerpo de Cristo. Renuncia a esa unión con los prójimos inmediatos que se obtiene, aparentemente, a través de las aspiraciones, ficciones y convenciones imperantes en su grupo social; pero al hacerlo alcanza la unidad misteriosa, invisible, básica, que hace a todos los seres humanos “Uno Solo” en la Iglesia de Cristo, más allá y a pesar de los grupos sociales naturales que, con sus mitos y consignas específicos, mantienen al ser humano en estado de división».

– *Ibid.*, pp. 121-122.

«El solitario es alguien llamado a realizar una de las decisiones más terribles para el ser humano: la decisión de discrepar completamente de quienes imaginan que la llamada a la diversión y al autoengaño es la voz de la verdad, y que pueden apelar a to-

da la autoridad de sus prejuicios para probarlo. Por consiguiente, está destinado a sudar sangre en la angustia, para ser leal a Dios, al Cristo místico y a la humanidad como conjunto, no al ídolo que para su homenaje le ofrece un grupo particular. Debe renunciar al beneficio de toda ilusión cómoda que podría absolverlo de responsabilidad si fuera desleal a su yo más profundo y a su verdad más íntima: la imagen de Dios en su alma.

El precio de la fidelidad en esa tarea es una humildad completamente consagrada, un vacío del corazón en el que no cabe la presunción. Pues si no está vacío e indiviso en lo más profundo de su alma, el solitario no será nada más que un individualista. Y su inconformismo, en tal caso, será tan sólo un acto de rebelión: la sustitución de los ídolos e ilusiones preferidos de la sociedad por aquellos otros que él mismo prefiere. Y éste, desde luego, es el mayor de los peligros. Es futilidad y locura, y sólo conduce a la ruina.

Debe quedar claro, pues, que no se trata en absoluto, en estas páginas, de la soledad excéntrica y regresiva que pide a voces el reconocimiento y que trata de centrarse en sí misma de manera más placentera y autocomplaciente retirándose de la multitud. Pero, lamentablemente, por más que se pueda repetir esta advertencia, no se tendrá en cuenta. Quienes más necesitan oírlo son incapaces de hacerlo. Piensan que la soledad es un aumento de la autoconciencia, una intensificación de la autosatisfacción. Nos hallamos entonces ante una diversión más secreta y perfecta. Lo que quieren no es la angustia escondida, metafísica, del ermitaño, sino las auto-felicitaciones ruidosas y la lástima de sí mismo del niño en la cuna. En el fondo, lo que anhelan no es el desierto, sino el útero».

– *Ibid.*, p. 123.

«El verdadero solitario no renuncia a nada que sea básico y humano en su relación con los demás. Está profundamente unido a ellos tanto más profundamente cuanto que no está absorto ya

en asuntos marginales. A lo que renuncia es a la imaginaria superficial y al simbolismo trivial que pretenden hacer la relación más auténtica y fértil. Renuncia a su descuidado autoabandono en la diversión general. Renuncia a las vanas pretensiones de solidaridad que pretenden sustituir a la solidaridad real enmascarando un espíritu interior de irresponsabilidad y egoísmo. Renuncia a las ilusorias reivindicaciones de realización y satisfacción con que la sociedad trata de agrandar al individuo y calmar su necesidad de sentir que cuenta para algo.

Aun cuando pueda estar físicamente solo, el solitario permanece unido a los demás y vive en solidaridad profunda con ellos, pero en un nivel místico y más profundo. Los demás pueden pensar que es uno con ellos en los vanos intereses y preocupaciones de una superficial existencia social. Él comprende que es uno con ellos en el peligro y la angustia de su soledad común: no sólo la soledad del individuo, sino la radical y esencial soledad del ser humano, una soledad que fue asumida por Cristo y que, en Cristo, llega a identificarse misteriosamente con la soledad de Dios.

El solitario es alguien consciente de su soledad como una realidad humana básica e ineludible, y no sólo como algo que le afecta como individuo aislado. De ahí que su soledad sea el fundamento de una comprensión profunda, pura y amable de todos los seres humanos, sean o no capaces de darse cuenta de la tragedia de su difícil situación. Más aún: es la puerta por la que accede al misterio de Dios y conduce hacia él a los demás mediante el poder de su amor y su humildad.

El vacío del verdadero solitario está marcado por una gran sencillez. Esta sencillez puede ser engañosa, porque puede esconderse bajo una superficie de aparente complejidad; sin embargo, está ahí, detrás de las contradicciones exteriores de la vida humana. Se manifiesta en una especie de candor, aunque pueda ser muy reticente. En esa soledad hay amabilidad y una profunda simpatía, aunque pueda ser aparentemente asocial.

Hay una gran pureza de amor, aunque pueda dudar en manifestar su amor de alguna manera o comprometerse abiertamente a ello».

– «En el mar de los peligros»,
en *Humanismo cristiano*, pp. 124-125.

«Esas personas, por compasión hacia el universo, por lealtad a la humanidad, y sin espíritu alguno de amargura ni resentimiento, se retiran al curativo silencio del desierto, de la pobreza o de la oscuridad, no para predicar a otros, sino para sanar en sí mismos las heridas del mundo entero.

Hay que predicar el mensaje de la misericordia de Dios por la humanidad. Hay que proclamar la palabra de verdad. Nadie puede negarlo. Pero no son pocos los que comienzan a sentir la futilidad de incrementar la continua riada de palabras que se vierten sin sentido sobre el mundo, en todas partes, día tras día. Para que el lenguaje tenga algún significado, debe haber intervalos de silencio en algún momento, para separar palabra de palabra y expresión de expresión. Quien se retira al silencio no necesariamente odia el lenguaje. Quizá sea el amor y el respeto al lenguaje lo que le impone silencio, pues la misericordia de Dios no se escucha en palabras, a menos que se escuche, antes y después de que se pronuncien las palabras, en el silencio».

– *Ibid.*, pp. 131-133.

«Debemos recordar que Robinson Crusoe fue uno de los grandes mitos de la clase media de la civilización comercial de los siglos XVIII y XIX: el mito, no de una soledad eremítica, sino de un individualismo pragmático. Crusoe es una figura simbólica de una época en la que cada hombre se sentía en su casa como un señor en su castillo, pero sólo porque cada hombre era un ciudadano ingenioso y prudente que sabía sacar el mejor partido posible de las circunstancias y podía imponer duras condiciones

a cualquier competidor, incluso a la vida misma. Despreocupado, Crusoe era feliz porque tenía respuesta para todo. El ermitaño real, en cambio, no está tan seguro de tener una respuesta.

De ahí que el solitario no diga nada, haga su trabajo y sea paciente (o quizás impaciente, no lo sé); pero por lo general goza de paz, aunque no la clase de paz que se da en el mundo. Es feliz, pero nunca se divierte. Sabe adónde va, pero no está “seguro de su camino”, pues sólo lo sabe recorriéndolo. No conoce la ruta por adelantado, y cuando llega, llega. Sus llegadas son habitualmente desviaciones de todo cuanto pueda asemejarse a un “camino”. Ése es su camino. Pero no puede comprenderlo».

– «Pobreza espiritual»,
en *Humanismo cristiano*, pp. 139-140.

«El hombre solo permanece en el mundo como un profeta a quien nadie escucha, como una voz que clama en el desierto, como un signo de contradicción. Necesariamente, el mundo le rechaza y, en ese mismo acto, rechaza la temida soledad de Dios. Pues eso es lo que al mundo le ofende de Dios: su completa alteridad, su absoluta incapacidad para ser absorbido en el contexto de las fórmulas prácticas y mundanas, su misteriosa trascendencia que lo sitúa infinitamente más allá del alcance de lemas, anuncios y políticas. Es más fácil para el mundo recrear un dios a su propia imagen, un dios que justifique sus consignas, cuando no existen solitarios que recuerden a los hombres la soledad de Dios, el Dios que no puede convertirse en miembro de ninguna comunidad puramente humana. Y, sin embargo, el Dios Solitario ha llamado a los seres humanos a otra comunidad, consigo mismo, a través de la pasión y resurrección de Cristo, a través de la soledad de Getsemaní y el Calvario, el misterio de la Pascua y la soledad de la Ascensión: todo cuanto precede a la gran comunión de Pentecostés».

– *Ibid.*, p. 142.

«¿Cuál es, pues, la conclusión? Que esta soledad de que hemos hablado, la soledad del verdadero *monachos*, del solo, no puede ser egoísta. Es todo lo contrario del egoísmo. Es la muerte y el olvido de sí mismo, del yo. Pero ¿qué es el yo? El yo que desaparece de este vacío es el yo superficial, el falso yo social, la imagen hecha de prejuicios, los caprichos, la pose, la farisaica preocupación por uno mismo y la pseudodedicación, que son la herencia del individuo en un grupo limitado e imperfecto.

Hay otro yo, un yo verdadero, que llega a su plena madurez en el vacío y la soledad y que, desde luego, puede aparecer y crecer en una dedicación válida, sacrificial y creadora, propia de una auténtica existencia social. Pero hay que advertir que incluso esta maduración social del amor supone al mismo tiempo el crecimiento de una cierta soledad interior.

Sin soledad de algún tipo no hay ni puede haber madurez. A menos que uno llegue a vaciarse y estar solo, no puede entregarse con amor, porque no posee el yo profundo que es el único don digno de amor. Y este yo profundo, añadimos de inmediato, no puede ser poseído. Mi yo profundo no es “algo” que adquiera o “consiga” tras una larga lucha. Ni es mío ni puede llegar a serlo. No es ninguna “cosa”, ningún objeto. Es “yo”.

El “yo” superficial del individualismo puede ser poseído, desarrollado, cultivado, consentido, satisfecho; es el centro de todos nuestros esfuerzos por el beneficio y la satisfacción, sea material o espiritual. Pero el “yo” profundo del espíritu, de la soledad y el amor, no puede ser “tenido”, poseído, desarrollado, perfeccionado. Sólo puede ser y actuar según las leyes interiores profundas que no son creación del ser humano, sino que proceden de Dios. Son las leyes del Espíritu, que, como el viento, sopla donde quiere. Este “yo” interior, que está siempre solo, es siempre universal, pues en este “yo” más íntimo mi propia soledad encuentra la soledad de cada ser humano y la soledad de Dios. Por tanto, está más allá de la división, más allá de la limitación, más allá de la afirmación egoísta. Es únicamente

este “yo” íntimo y solitario el que ama verdaderamente con el amor y el espíritu de Cristo. Este “yo” es Cristo mismo viviendo en nosotros; y nosotros en Él, viviendo en el Padre».

– *Ibid.*, pp. 143-144.

El hombre nuevo

En el prólogo a la edición japonesa de El hombre nuevo, después de hablar del hombre viejo, comenta Merton el nuevo nacimiento del hombre: «El verdadero nuevo nacimiento del hombre es una transformación espiritual y religiosa muy por encima del nivel de cualquier ideología o causa política» («Querido lector», p. 136).

«En la soledad sonora¹ de la comprensión de Adán era donde las cosas sin razón se hacían capaces de adorar a su creador; en el llameante silencio de la sabiduría de Adán era donde todo cuanto existía y respiraba y crecía y corría y se multiplicaba sobre la tierra, quedaba unido a Dios en adoración y comunión. El intelecto y la libertad de Adán, transfigurados por la presencia del Espíritu creador y santificador del Señor, eran el templo en que todo el mundo material justificaba su existencia al ser elevado al nivel de la inteligibilidad y el valor».

– *El hombre nuevo*, p. 39.

«Algunos prefirieron ver la imagen divina en el dominio del hombre sobre el resto de la creación. El hombre se parece a Dios en cuanto que, al igual que Dios, también él es un trabajador, un legislador, un creador y un padre. Su creatividad, inse-

1. «La soledad sonora»: expresión de San Juan de la Cruz, *Canción 15, Cántico B*.

parable de su naturaleza, es la “imagen”. La “ semejanza”, en que la imagen se perfecciona con una correspondencia completamente fiel a su original, sería entonces el uso efectivo, por parte del hombre, de sus poderes como creador, trabajador y padre, como los usaría el mismo Dios. [...] Hace para sí mismo un mundo nuevo dentro del mundo que ha hecho Dios. Construye una “ciudad” –una sociedad– que es un microcosmos que refleja perfectamente el orden establecido por Dios. [...] Esta teoría concibe al hombre como orientado hacia una vida activa en el mundo. Es un hacedor, un “productor” que alaba a Dios con el trabajo de sus manos y su inteligencia. Y en la línea de este pensamiento, el pecado original sería una perversión de los instintos activos del hombre, un apartamiento de la creatividad del hombre con respecto a Dios, produciendo y creando, no la sociedad y el templo que pide la propia creación de Dios como pleno cumplimiento, sino un templo del propio poder del hombre. Entonces el mundo sería explotado para la gloria del hombre, no para la gloria de Dios. El poder del hombre se convierte en un fin en sí mismo. Las cosas no se limitan a ser usadas; se desperdician, se destruyen. Los hombres ya no son trabajadores y “creadores”, sino herramientas de producción, instrumentos de beneficio. El extremo final de ese proceso de degeneración se alcanza cuando todas las facultades del hombre se dirigen al despojo, la rapiña y la destrucción, y cuando su sociedad se monta no sólo contra Dios, sino contra los intereses naturales más básicos del hombre mismo. [...]

Cuando Adán fue creado a imagen y semejanza de Dios, fuimos creados todos en él, con una naturaleza capaz de conformarse a la Palabra de Dios. Así pues, Adán, que contiene en sí mismo toda la naturaleza humana y que, por tanto, es “humanidad”, fue creado a imagen de la Imagen de Dios, que tenía decidido desde toda la eternidad hacerse hombre en Jesucristo. Por eso, en su misma creación, Adán es una representación de Cristo que ha

de venir. Y nosotros también, desde el mismo momento en que tenemos existencia, somos representaciones potenciales de Cristo, sencillamente porque tenemos la naturaleza humana que fue creada en Él y asumida por Él en la Encarnación, salvada por Él en la Cruz y glorificada por Él en Su Ascensión. [...] Jesús, que al hacerse hombre no deja de ser Dios, es una Persona en un sentido diferente de cómo lo son los demás hombres. [...] Todas nuestras personalidades, todas nuestras individualidades, se derivan de Él y se sostienen por Él, tanto en lo que es más personal de cada una como en lo que es más común a todas ellas. Y ello no sólo por gracia, sino también por naturaleza. Lo cual, a su vez, es debido al hecho de que Él es la imagen increada de la que nosotros somos imágenes creadas».

– *Ibid.*, pp. 40-41, 87 y 90.

La tarea de cada día

«Ahora bien, no hemos de insistir en exceso en el elemento de la oscuridad y la prueba en la vida cristiana. Para el cristiano creyente, la oscuridad se llena de luz espiritual, y la fe recibe una nueva dimensión: la dimensión de la comprensión y la sabiduría. “Dichosos los limpios de corazón, porque ellos *verán* a Dios” (Mateo 5,8). El cristiano perfecto, por tanto, no es alguien necesariamente impecable y por encima de toda debilidad moral, sino alguien que, puesto que sus ojos tienen la luz necesaria para conocer la misericordia de Cristo en toda su dimensión, ya no está atormentado por las penas y debilidades de esta vida. Su confianza en Dios es perfecta, porque ahora, por así decirlo, “*sabe*” por experiencia que Dios no puede fallarle (y, con todo, este conocimiento no es más que una nueva dimensión de la fe leal) y responde a la misericordia de Dios con absoluta confianza. “Y no sólo esto, sino que hasta de las tribulaciones nos sentimos orgullosos, sabiendo que la tribulación pro-

duce paciencia; la paciencia produce virtud sólida, y la virtud sólida, esperanza. *Una esperanza que no engaña*, porque, al darnos el Espíritu Santo, Dios ha derramado su amor en nuestros corazones” (Romanos 5,3-5). Como dice Clemente de Alejandría, tales cristianos perfectos –perfectos en esperanza y en el conocimiento de la divina misericordia– están siempre presentes a Dios en la oración, porque, aun cuando no estén orando explícitamente, sí lo están buscando y confiando en su sola gracia. Y no sólo esto, sino que, como únicamente buscan la voluntad de Dios, todo lo que piden sus corazones, de manera expresa o tácita, les es concedido por Dios (cf. *Stromata* 7,7,41). Para tales seres, verdaderos amantes de Dios, todas las cosas, aunque parecieran malas, son en realidad buenas. Todas las cosas manifiestan la misericordia amorosa de Dios. Todas las cosas les permiten crecer en el amor. Todos los acontecimientos les sirven para unirse más estrechamente a Dios. Para estas personas *ya no existen los obstáculos*, pues Dios los ha transformado para ellos en medios para sus fines, que son los fines de Él mismo. Éste es el significado de la “perfección espiritual”, que no la alcanzan quienes tienen unas fuerzas sobrehumanas, sino quienes, aun siendo débiles e imperfectos en sí mismos, confían absolutamente en el amor de Dios.

El tramo final en el camino hacia la santidad en Cristo consiste, pues, en abandonarse por entero, confiada y gozosamente, a la aparente locura de la cruz. “La palabra de la cruz es necesidad para los que están en vías de perdición; pero para los que están en vías de salvación –para nosotros– es fuerza de Dios” (1 Corintios 1,18). Esta locura, la necesidad de renunciar a toda preocupación por nosotros mismos tanto en el orden material como en el espiritual, para poder confiarnos a Cristo, equivale a una especie de muerte de nuestro yo temporal. Es un acto de total abandono, pero es también un salto definitivo hacia el gozo. La capacidad de realizar este acto, de abandonarnos, de zambullirnos en nuestro propio vacío y encontrar allí la libertad de

Cristo en toda su plenitud, es algo inasequible a todos nuestros esfuerzos y planes meramente humanos. No podemos lograrlo relajándonos ni esforzándonos, pensando o dejando de pensar, actuando o dejando de actuar. La única respuesta es una fe perfecta, una esperanza exultante, transformada por un amor absolutamente espiritual a Cristo que es puro don suyo, pero que nosotros podemos disponernos a recibirlo con fortaleza, humildad, paciencia y, sobre todo, con simple fidelidad a su voluntad en todas las circunstancias de nuestra vida ordinaria».

– *Vida y santidad*, pp. 139-141.

El mundo necesita compasión ✎

En 1963 se publicaba la edición japonesa de La montaña de los siete círculos. El propio Merton escribe un prólogo («Querido lector», pp. 63-72) en el que hace un balance de su vida monástica, de su transformación interior y de sus preferencias espirituales en ese momento.

«Desde entonces he aprendido, creo, a mirar al mundo con mayor compasión, viendo a cuantos viven en él no como alienados de mí mismo, no como extranjeros, extraños y engañados, sino como identificados conmigo mismo. Al romper con “su mundo”, extrañamente he roto con ellos. Al liberarme de sus engaños y preocupaciones, me he identificado, sin embargo, con sus luchas y con su ciega y desesperada esperanza de felicidad. [...]

Pero, precisamente por haberme identificado con ellos, debo negarme de un modo más definitivo, si cabe, a hacer míos sus engaños ilusorios. Debo rechazar su ideología de lo material, el poder, la cantidad, el movimiento, el activismo y la fuerza. Rechazo todo eso porque veo en ello la fuente y la expresión del infierno espiritual que el hombre ha hecho de su mundo: el infierno que ha estallado en llamas en dos guerras totales de ho-

rror increíble, el infierno del vacío espiritual y de la furia in-frahumana, que ha producido crímenes como los de Auschwitz e Hiroshima. Esto es lo que puedo y debo rechazar con toda la fuerza de mi ser. Esto es lo que todos los hombres cuerdos buscan rechazar. Pero la cuestión es: ¿cómo puede alguien rechazar con sinceridad el efecto si continúa abrazando su causa? [...]

Es mi intención hacer de mi vida entera un rechazo y una protesta contra los crímenes y las injusticias de la guerra y de la tiranía política que amenazan con destruir a toda la raza humana y al mundo entero. [...]

A través de mi vida monástica y de mis votos, digo NO a todos los campos de concentración, a los bombardeos aéreos, a los juicios políticos que son una pantomima, a los asesinatos judiciales, a las injusticias raciales, a las tiranías económicas y a todo el aparato socioeconómico, que no parece encaminarse sino a la destrucción global, a pesar de su hermosa palabrería en favor de la paz. Hago de mi silencio monástico una protesta contra las mentiras de los políticos, de los propagandistas y de los agitadores; y cuando hablo, es para negar que mi fe y mi iglesia puedan estar jamás seriamente alineadas junto a esas fuerzas de injusticia y destrucción. Pero es cierto, a pesar de ello, que la fe en la que creo también la invocan muchas personas que creen en la guerra, que creen en la injusticia racial, que justifican como legítimas muchas formas de tiranía. Mi vida debe, pues, ser una protesta, ante todo, contra ellas. [...]

Si algún “problema” aqueja hoy al cristianismo, es el problema de la identificación de la “cristiandad” con ciertas formas de cultura y de sociedad, ciertas estructuras políticas y sociales que durante mil quinientos años han dominado en Europa y en Occidente. Los primeros monjes fueron hombres que, ya en el siglo IV, comenzaron a protestar contra esa identificación como una falsedad y una servidumbre. Mil quinientos años de cristiandad europea, a pesar de ciertos logros definitivos, no han supuesto una gloria inequívoca para el cristianismo. Ha llegado la

hora de someter a juicio a esta historia. Puedo complacerme en ello, en la creencia de que el juicio será una liberación de la fe cristiana de toda esclavitud y participación en las estructuras del mundo secular. Y por eso creo que ciertas formas de “optimismo” cristiano han de tomarse con reservas, por cuanto carecen de una genuina conciencia escatológica de la visión cristiana y se centran en la esperanza ingenua de alcanzar meros logros temporales tales como... ¡iglesias en la luna! [...]

Si digo que NO a todas esas fuerzas seculares, también digo sí a todo lo que es bueno en el mundo y en el hombre. Digo sí a todo lo que es hermoso en la naturaleza. Y para que éste sea el sí de una libertad y no de un sometimiento, debo negarme a poseer cosa alguna en el mundo puramente como mía propia. Digo sí a todos los hombres y mujeres que son mis hermanos y hermanas en el mundo; pero para que este sí sea un asentimiento de liberación y no de subyugación, debo vivir de tal modo que ninguno de ellos me pertenezca, ni yo pertenezca a ninguno de ellos. Porque quiero ser más que un mero amigo de todos ellos, me convierto para todos en un extraño».

– «Querido lector», pp. 67-71.

El solitario se ha convertido en testigo y profeta. No cabe duda. Y no puede por menos de hablar. Tiene que verter su preocupación y su soledad, su misión imposible y su certeza anclada en el diálogo con Dios.

Consejo a un joven profeta

«Guarda las distancias, hijo, estos lagos son salados. Estas flores comen insectos. Aquí, dementes muy particulares gritan y brincan en un país aridísimo.

O donde algún estúpido monumento
algún papaíto malencarado de puro miedo
preside un rito absurdo.

A bailar en la montaña funesta,
a bailar va, y expulsan el pecado
de sus pies y sus manos.

Frenéticos hasta el repentino anochecer
silencioso, y la mágica culpa
regresa arrastrándose, secreta, a su origen.

Presagios de ruina resuenan por los baldíos:
siete son una posesión recuperada y muy agradecida:
(Trae un poco de mescalina, ¡ya estás yendo!).

Hay algo en tus huesos,
algo sucio en tu piel enferma,
una tradición en tu dedo espantosamente deforme
que debes obedecer, y garabatear sobre la arena caliente:

Que todo el mundo se acerque y sirva
donde las luces y el ambiente
se disponen a educar y entretener.

Oh, mira a la gente de arena
saltar por el ojo de buey indefenso,

sacudirse el salvajismo de sus miembros,
tratando de hacer la paz como Juan en pieles,
Elías en el tímido aspecto
o Antonio en las sepulturas.

Apretad el imaginario gatillo, hermanos.
Disparad al diablo: ¡él regresará!

América necesita a estos nefastos aliados de Dios
y de la nación, que se revuelcan en las místicas cenizas,
grandes profetas atractivos cuyas palabras no conmueven,

combatiendo el vigoroso reflejo todo el santo día.
Sólo a tales lunáticos (¡oh feliz casualidad!),
sólo a ellos se les envía. Sólo este estampido anémico
protesta de los llanos de sal, una noche sin lluvia:

¡Oh, vete a casa, hermano, vete a casa!

El diablo regresa otra vez,

Y un infierno alucinante se traga moscas».

– «Emblemas de una estación de furia»,
en *The Collected Poems*, pp. 338-339
(versión de Sonia Petisco).

Oración

«Tú no eres como yo te he concebido

Señor, es casi medianoche y estoy esperándote en la oscuridad y envuelto en el silencio. Siento dolor por todos mis pecados. No dejes que te pida más que poder sentarme en la oscuridad, ni que encienda ninguna luz por mi cuenta, ni que me deje invadir por la marea de mis pensamientos para llenar el vacío de la noche en que te espero.

Para permanecer en la dulce oscuridad de la pura fe, deja que me convierta en nada a la pálida y débil luz del sentido. En cuanto al mundo, haz que me vuelva para él totalmente desconocido para siempre. Y que así, gracias a esta oscuridad, pueda llegar al fin a tu claridad. Que, tras hacerme insignificante para el mundo, pueda percibir los infinitos sentidos que encierran tu paz y tu gloria.

Tu resplandor es mi oscuridad. No sé nada de Ti, y por mí mismo ni siquiera puedo imaginar cómo llegar a conocerte. Si te imagino, me equivoco. Si te comprendo, me engaño. Si soy consciente y estoy seguro de conocerte, estoy loco. La oscuridad es suficiente».

– *Diálogos con el Silencio*, p. 5.

De la soledad a la comunión



Solo y unido a todos

«El amor a la soledad a veces se condena como “odio al prójimo”. Pero ¿es verdad eso? Si llevamos un poco más allá nuestro análisis del pensamiento colectivo, descubriremos que la dialéctica del poder y la necesidad, de la sumisión y la satisfacción, acaba siendo una dialéctica del odio. La colectividad no sólo necesita absorber a todo el que pueda, sino también, implícitamente, odiar y destruir a todo aquel que no pueda ser absorbido. Paradójicamente, una de las necesidades de la colectividad es rechazar a ciertas clases, o razas, o grupos, para fortalecer su propia conciencia de sí misma odiándolos, en lugar de absorbiéndolos.

Así, el solitario no puede sobrevivir mientras no sea capaz de amar a todos sin importarle el hecho de que probablemente todos le consideren un traidor. Sólo el hombre que ha alcanzado plenamente su propia identidad espiritual puede vivir sin necesidad de matar ni de una doctrina que le permita matar con buena conciencia. Siempre habrá un lugar, dice Ionesco, “*para las conciencias aisladas que se hayan alzado en favor de la conciencia universal*”, así como contra el ánimo de la masa. Pero su lugar es la soledad. No tienen otro. Por eso es el solitario (en la ciudad o en el desierto) quien hace a la humanidad el inestimable favor de recordarle su verdadera capacidad de maduración, de libertad y de paz.

A mí, todo ello me recuerda mucho a Philoxenos.

Y me recuerda también lo que dice la lluvia. Seguimos llevando esta carga de ilusión porque no nos atrevemos a soltarla. Sufrimos todas las necesidades que la sociedad nos pide que suframos porque, si no tenemos esas necesidades, perdemos nuestra “utilidad” en la sociedad, la utilidad de absorber. Tememos estar solos y ser nosotros mismos, y así recordar a otros la verdad que hay en ellos.

“No quiero que seáis ricos, para que no tengáis necesidad de muchas cosas –dijo Philoxenos (poniendo las palabras en labios de Cristo)–, sino que deseo que seáis hombres ricos que no necesitan nada. Porque no es rico el que tiene muchas posesiones, sino el que no tiene necesidades”. Evidentemente, siempre tendremos algunas necesidades. Pero sólo quien tenga las necesidades más sencillas y naturales puede considerarse que no tiene necesidades, ya que las únicas que tiene son verdaderas, y las verdaderas no son difíciles de satisfacer si uno es *un hombre libre*».

– «La lluvia y el rinoceronte»,
en *IncurSIONES en lo Indecible*, pp. 30-31.

Unir todo en mí mismo

«Si puedo unir *en mí mismo* el pensamiento y la devoción del cristianismo oriental y el occidental, de los Padres griegos y latinos, de los místicos rusos y los españoles, puedo preparar en mí mismo la reunión de los cristianos separados. De esa unidad secreta e inexpressada que hay en mí mismo puede acabar brotando una unidad visible y manifiesta de todos los cristianos. Si queremos reunir lo que está separado, podemos hacerlo imponiendo una división sobre la otra o absorbiendo una división en la otra. Pero si lo hacemos así, la unión no es cristiana. Es polí-

tica y está condenada a un conflicto aún mayor. Debemos contener todos los mundos divididos en nosotros y trascenderlos en Cristo. [...]

“Hombres como san Serafín de Sarov, san Francisco de Asís y muchos otros han realizado en su vida la unión de las iglesias”. Esta profunda y sencilla afirmación de un metropolitano ortodoxo, Eulogio, da la clave del ecumenismo para los monjes y aun para todos.

Si no tengo unidad en mí mismo, ¿cómo puedo pensar siquiera –¡cuánto menos hablar!– de unidad entre los cristianos? Pero, desde luego, buscando la unidad para todos los cristianos, también alcanzo unidad dentro de mí mismo.

La herejía del individualismo: pensarse uno mismo como una unidad completamente autosuficiente y afirmar esa “unidad” imaginaria contra todos los demás. La afirmación del yo simplemente como “no otro”. Pero cuando uno trata de afirmar su unidad negando que tenga que ver con cualquier otro, negando a todos los demás del universo hasta que llega a *uno mismo*, ¿qué queda por afirmar? Aunque hubiera algo que afirmar, no quedaría aliento con el que hacerlo.

El modo verdadero es exactamente el opuesto: cuanto más capaz soy de afirmar a otros, de decirles “sí” en mí mismo, de descubrirles a ellos en mí mismo, y a mí mismo en ellos, tanto más real soy. Soy plenamente real si mi corazón dice “sí” a todos.

Seré mejor católico, no si puedo *refutar* todo matiz de protestantismo, sino si puedo afirmar la verdad que hay en éste y seguir adelante.

Y lo mismo ocurre con los musulmanes, los hindúes, los budistas, etc. Lo cual no significa sincretismo o indiferentismo, ni es tampoco la vagarosa y descuidada actitud amistosa que lo acepta todo a fuerza de no pensar nada. Hay mucho que se puede “afirmar” y “aceptar”, pero primero debe uno decir “sí” cuando realmente puede hacerlo.

Si me afirmo como católico meramente negando todo cuanto sea musulmán, judío, protestante, hindú, budista, etc., al final resultará que no me quedará mucho con lo que afirmarme como católico ni, desde luego, aliento alguno del Espíritu con que afirmarlo».

– *Conjeturas de un espectador culpable*, pp. 22 y 134-135.

Escuchar a todos

«El núcleo del problema racial, tal como yo lo veo, es éste: los negros (y también otros grupos raciales, pero los negros sobre todo) son víctimas de los conflictos psicológicos y sociales que ahora forman parte de una civilización blanca que teme una disgregación inminente y no tiene una comprensión madura de la realidad de la crisis. La sociedad blanca es, lisa y llanamente, incapaz de aceptar realmente a los negros y asimilarlo, porque los blancos no pueden hacer frente a sus propios impulsos, no pueden defenderse de sus propias emociones, que son extremadamente inestables en una sociedad sobreestimulada y rápidamente cambiante.

Para minimizar la sensación de riesgo y desastre siempre latente en sí mismos, los blancos *tienen* que proyectar sus miedos en algún objeto exterior a ellos mismos. Claro que la Guerra Fría ofrece amplias oportunidades, y cuanto más inseguros están los hombres, en un bando o en otro, tanto más recurren a paranoicas acusaciones de “comunismo” o “imperialismo”, según sea el caso. Las acusaciones no carecen de base, pero siguen siendo patológicas.

Aprisionados en este ineludible síndrome quedan los negros, que tienen la desgracia de hacerse visibles, con su presencia, su desgracia y sus propios conflictos, precisamente en el momento en que la sociedad blanca está menos preparada para cargar con un peso extra de riesgo.

¿Cuál es el resultado? Por un lado, la ternura de los “liberales” se precipita, de modo patético pero comprensible, a dar la bienvenida y a conciliar esa pena trágica. Por otro lado, los inseguros se endurecen de modo enconadamente patológico, se tensan las resistencias, y se confirman en el temor y el odio aquellos que (conservadores o no) están decididos a echar la culpa a otros de sus propias deformidades interiores.

La increíble inhumanidad de esta negativa a escuchar ni por un momento ni de ningún modo a los negros, y de esta decisión de mantenerlos oprimidos a toda costa, me parece que ocasionará, casi con toda seguridad, una situación revolucionaria desesperanzadamente caótica y violenta. Cada vez más, la animosidad, la suspicacia y el miedo que sienten esos blancos (y que en su raíz sigue siendo un miedo a su propia miseria interior, que probablemente no pueden sentir tal como es) llega a hacerse una profecía que se cumple a sí misma. El odio del racista blanco al negro (lo repito, odio, porque aún es una palabra muy suave para indicar lo que hay en los corazones de esa agitada gente) se le hace aceptable cuando lo presenta como un odio del negro al blanco, fomentado y estimulado por el comunismo. ¡La Guerra Fría y los miedos racistas se ensamblan en una sola unidad! ¡Qué sencillo es todo...!

A los negros se les invita, claramente, a una sola reacción. Han tenido innumerables razones para odiar al hombre blanco. Ahora se reúnen y se confirman sólidamente. Aunque no tengan nada que ganar por la violencia, tampoco tienen nada que perder. ¡Y por lo menos la violencia será un modo decisivo de decir lo que piensan de la sociedad blanca!

El resultado, sin duda, será muy desagradable, y la culpa recaerá de lleno sobre las espaldas de la América blanca, con su inmadurez emocional, cultural y política y su lamentable negativa a comprender».

– *Ibid.*, pp. 32-33.

«Bonhoeffer estaba tan convencido de que la unidad *histórica* de Occidente se basa en Cristo que llegó a afirmar que, por esa razón, ninguna guerra europea podría ser una guerra total. Sin duda, eso lo escribió antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Sin duda, también, ese pasaje no está muy claro, porque en otros lugares, observando la apostasía de Occidente respecto de Cristo como el problema apocalíptico de nuestro tiempo, él insinúa que esa infidelidad abre el camino infaliblemente a la guerra total. En cualquier caso, él vivió para ver que la guerra total no era imposible en Occidente. De hecho, la historia de Occidente en el siglo XX gira enteramente en torno a la posibilidad siempre presente de la guerra total entre naciones con una herencia cristiana. No sólo eso, sino que se apela al cristianismo mismo para justificar la guerra total contra el mal total. Y la escatología comunista –que justifica la idea rusa de la guerra total– está arraigada, a su vez, en ocultos supuestos cristianos. Lo que ha ocurrido no es que el vínculo de la unidad *histórica* reúna al Occidente antes cristiano, sino que nuevas formas de irracionalismo y fanatismo, usando deformadas nociones tomadas en préstamo de su común herencia cristiana, apelan al uso total y definitivo de la fuerza como camino hacia la unidad definitiva, con la eliminación del único adversario que es fuente de toda división y ruptura. Para Occidente, ese único Anticristo es el comunismo. Para los comunistas es el imperialismo capitalista. ¡Ni siquiera las evidentes divisiones que hay dentro de los dos bandos pueden persuadir a los hombres de que abandonen esa obsesión paranoica de la *única* supuesta fuente de todo mal!

Cierto que América parece haber perdido mucho en la Segunda Guerra Mundial. Ha salido como una hinchada militarista, suspicaz y truculenta, y no sin tendencias paranoicas; pero también hay en América, plenamente vivas y creativas, algunas de las mejores tendencias de la independencia europea y del pensamiento liberal. Por más que critiquemos a Europa y Amé-

rica, ambas tienen aún plena energía, y la esperanza del futuro sigue estando en su minoría liberal.

Nuestra capacidad de vernos objetivamente y criticar nuestras propias acciones, nuestros propios fallos, es fuente de una energía muy real. Pero para quienes temen la verdad, para quienes han empezado a olvidar la genuina herencia occidental y a sumirse en un crudo materialismo sin espíritu, esa tendencia crítica presenta el mayor peligro. En efecto, ha de parecer peligroso a quienes cultivan una ufana certidumbre simultáneamente de poder y de justicia para destruir sin vacilación al enemigo ideológico. Esperemos a perder del todo nuestro humor europeo (del que deriva el humor americano), y estaremos en condiciones de aniquilar a Rusia o a China de la faz de la tierra con toda seriedad, incapaces de ver la broma macabra de que, al hacerlo así, nos destruimos a nosotros mismos, con todo lo bueno que nos quedaba para que lo «salváramos» mediante la guerra. Precisamente el mayor peligro es la dogmática *falta de humor* de quienes se designan a sí mismos como realistas. Son ellos los que han prescindido de todo lo que quedaba de Europa en nuestra sociedad. Por mi parte, pienso conservar toda la Europa que hay en mí mientras viva; y, sobre todo, no dejaré de reírme hasta que me tapen la boca con polvo radiactivo».

– *Ibid.*, pp. 71-72.

«Vivir bien yo mismo es mi primera y esencial contribución al bienestar de toda la humanidad y al cumplimiento del destino colectivo del hombre. Si yo no vivo felizmente, ¿cómo puedo ayudar a otros a ser felices, o libres, o a tener buen juicio? Pero buscar la felicidad no es vivir felizmente. Quizás es más verdadero decir que uno encuentra la felicidad no buscándola. La sabiduría que nos enseña deliberadamente a refrenar nuestro deseo de felicidad nos hace capaces de descubrir que ya somos felices sin darnos cuenta de ello.

Vivir bien yo mismo significa que conozco y aprecio algo del secreto, del misterio que hay en mí mismo: lo que es incommunicable, que es a la vez yo mismo y no yo mismo, a la vez en mí y por encima de mí. De ese santuario tengo que intentar rechazar, con humildad y paciencia, todas las intrusiones de violencia y autoafirmación. Esas intrusiones no pueden penetrar realmente en el santuario, pero pueden sacarme de él y matarme ante la puerta secreta.

Si puedo entender algo de mí mismo y algo de los demás, podré empezar a compartir con ellos la tarea de poner los cimientos de la unidad espiritual. Pero primero hemos de trabajar juntos en disipar las ficciones más absurdas que hacen imposible la unidad.

¡Qué alegres, qué agradecidos se sienten los hombres cuando pueden aprender de otros lo que, en el fondo de su corazón, ya han decidido creer por sí mismos...!

No se dan cuenta de que ya han prometido su asentimiento a tal o cual proposición: que están comprometidos con ella por adelantado. Cuando les llega de otro, creen haber hecho un descubrimiento. Disfrutan algo de la emoción del descubrimiento. En efecto, han descubierto un poco de lo que estaba oculto en ellos mismos: una alegría legítima.

Pero quizás el otro únicamente se lo dijo porque, a su vez, *percibía que era eso lo que querían oír de él*. Él mismo lo adivinó en ellos: aunque, por supuesto, estaba en sí mismo. Eso también le pareció a él un “descubrimiento”. Así nos animamos unos a otros a aferrarnos, ciegamente y con firmeza, al prejuicio. [...]

En momentos que parecen de lucidez, me digo a mí mismo que en tiempos como éstos ha de haber algo por lo que uno esté dispuesto a dejarse pegar un tiro y por lo que a uno, con toda probabilidad, efectivamente se lo van a pegar. ¿Eso qué es? ¿Un principio? ¿Fe? ¿Virtud? ¿Dios?... La pregunta no es fácil de

responder, y quizá no tenga una respuesta que pueda darse con palabras. Quizá ya no es algo comunicable, ni siquiera pensable. Para ser ejecutado hoy (y la muerte por ejecución no es nada rara) no es preciso cometer un delito político, expresar la oposición a un tirano, ni aun tener una opinión objetable. En efecto, la mayor parte de las muertes políticas bajo regímenes tiránicos son inmotivadas, arbitrarias, absurdas. Le pegan a uno un tiro, o lo matan de hambre, o le hacen trabajar hasta desplomarse, no por nada que haya hecho, ni por nada en lo que crea, ni por nada que uno defienda, sino de un modo absolutamente arbitrario: su muerte es requerida por algo o alguien indefinido. Su muerte es necesaria para dar aparente significación a un proceso político sin significación y que uno nunca ha conseguido entender. Su muerte es necesaria para ejercer una influencia hipotética en una persona hipotética, de la que cabe imaginar que se opone a algo que uno quizá sepa o no sepa, o que quizá ame u odie.

La muerte de uno es necesaria, no porque uno se oponga a nada o apoye nada, sino, sencillamente, porque la gente tiene que seguir muriendo para dejar claro que la oposición a los que mandan no es ni práctica ni siquiera pensable. Su muerte es necesaria como una especie de exorcismo del espectro abstracto de la oposición en las mentes de jefes cuya deshonestidad les hace darse cuenta de que han de encontrar oposición. Hace dos mil años, la muerte de un mártir cristiano era la suprema afirmación de que había alcanzado un grado de independencia en el que ya no le importaba si vivía en la tierra, y no le era necesario salvar la vida rindiendo homenaje religioso oficial al emperador. Estaba más allá de la vida y la muerte. Había alcanzado una situación en la que todas las cosas eran para él “una sola” e iguales. *Cela lui était égal.*

Ahora, por un proceso inverso, hemos llegado a la misma “unidad”, a la misma indiferencia, pero en un extremo opuesto. Todo se ha hecho uno, todo se ha vuelto indiferente, todo se ha

nivelado en una igual falta de sentido. Pero no es lo mismo. No es que todo sea “uno”, sino que todo es “cero”. Todo, sumado, da cero.

En efecto, incluso el Estado, al final, es cero. La libertad, entonces, es vivir y morir por cero. ¿Es eso lo que quiero: ser azotado, aprisionado o fusilado por cero? Pero ser fusilado por cero no es asunto que se elija. No es algo que a uno se le exija “querer” o “no querer”. Ni siquiera es algo que uno pueda prever.

El cero se traga todos los años centenares de miles de víctimas, y la policía se cuida de los detalles. De pronto, misteriosamente, sin razón alguna, le llega a uno el momento; y mientras uno sigue tratando desesperadamente de decidir por qué es posible que muera, le traga el cero. Quizá, subjetivamente, uno ha tratado de convencerse a sí mismo y no ha perdido el tiempo convenciendo a otros. A nadie más le interesa. Lo que he dicho hasta aquí se refiere a la ejecución por un “delito político”. Pero la muerte en guerra es, del mismo modo, un tipo de ejecución por nada, una extinción sin sentido, es el ser tragado por cero».

– *Ibid.*, pp. 90-91 y 100-101.

Unidad y tiempos de cambio

«El miedo al cambio es el miedo a la ruptura, a la desintegración de la unidad interior de uno mismo y la unidad de nuestro mundo acostumbrado. (Ambas cosas son inseparables).

Tiene lugar una crisis personal cuando uno se da cuenta de la presencia en uno mismo de opuestos aparentemente irreconciliables. Si la tensión entre ellos es lo bastante fuerte, uno no puede “conservarse en cohesión”. Su unidad personal queda fracturada. Hay varios modos patológicos de intentar tratar la fractura. Por ejemplo, reconstruyendo una unidad construida

sobre una mitad de la oposición y proyectando la mitad inaceptable hacia el mundo y hacia otra gente. Entonces la mitad de uno mismo que sigue siendo aceptable se hace “justa”, y la otra mitad se hace injusta. Si el conflicto es intenso, entonces el mundo exterior, las demás personas, las demás sociedades, se consideran heréticas, maliciosas, subversivas, demoníacas, etc.

Una crisis personal es creativa y saludable si uno puede aceptar el conflicto y restablecer la unidad en un nivel más elevado, incorporando los elementos opuestos en una unidad superior. Así se hace uno una persona más completa, más desarrollada, capaz de una más amplia comprensión, identificación y amor a los demás, etc. Todo eso es familiar.

Lo que es menos familiar es el hecho de que la crisis se hace constante y permanente cuando uno se permite estar preocupado, ante todo, por “mantenerse en cohesión” con su propia unidad interior. Ése es uno de los grandes peligros que tiene la vida contemplativa en clausura para las mentes débiles e introspectivas, precisamente las que más parecen sentirse atraídas hacia ella.

Básicamente, quien está obsesionado con su unidad interior no es capaz de mirar de frente su desunión con Dios y con el prójimo. Pues en unión con los demás es como se establece, de modo fácil y natural, nuestra unidad interior. Preocuparse por lograr *primero* la unidad interior, y pasar luego a amar a los demás, es seguir una lógica de ruptura que es contraria a la vida.

Así sucede también en tiempos de cambios rápidos. Quien está desconcertado por el temor al cambio, quien prevé trastornos cada vez más amenazadores en la sociedad y en la vida, se pone en guardia contra el futuro condenándolo por adelantado y preparándose para lo peor. Al prepararse para lo peor, en cierto modo llega a aceptarlo, y al aceptarlo lo desea. Así, al final, reconstruye una unidad ficticia para su psique rota, imaginándose que es capaz de contemplar lo peor sin miedo y aun con aceptación valerosa.

Así es como, por ejemplo, el “realista nuclear” es capaz de ser sumamente frío y deliberado en sus juegos con su ordenador y los grados de su “escalada”. Es un modo de mantenerse de una sola pieza. Y si puede lograr que otros jueguen al mismo juego con él, todos avanzarán hacia el futuro con verdadera frescura, en demencia perfectamente tranquila, perfectamente dispuestos a destruirse y a destruirlo todo, con tal de que ya no se vea amenazada su unidad interior.

Por debajo de esto hay un pecado de solipsismo, una ceguera intelectual y moral que procede del hecho de basar toda verdad y todo amor en la relación interior consigo mismo, y no en la relación con los demás. El individualismo hace que este pecado sea endémico en nuestra sociedad.

Pero, ahora que empezamos a verlo, se produce una tentación mayor, lógicamente: la tentación de renunciar a toda la lucha y encontrar otro tipo de unidad en la falsa coherencia compacta de la sociedad de masas y del totalitarismo».

– *Ibid*, pp. 194-195.

Elegía a Ernest Hemingway

«En el primer aniversario de la noche de tu muerte
tu nombre se menciona en los conventos,
*ne cadas in obscurum*¹.

Ahora con un campanilleo auténtico,
tu historia llega a su final
Ahora los monjes inclinados en réquiem,
familiarizados con la muerte, te incluyen en sus oficios.

1. Expresión sálmica latina: «no se te olvida».

Sigues siendo desconocido para miles,
aguardando en la tiniebla el gran momento
en que las fronteras de las naciones aprendan a rezar solas,
donde los fuegos no son despiadados,
nosotros esperamos, y no en vano.

Pasas quedamente por entre nosotros.
Tus libros y escritos no han sido consultados.
Nuestros ruegos son *pro defuncto*².

Luego algunos elevan la mirada,
como si entre en un tropel de reos o de marginados
reconocieran a un amigo con el que trabaron amistad
una vez en un país lejano. Para éstos también
el sol se alza tras una olvidada contienda
sobre un lenguaje que engrandeciste.
Ellos no te han olvidado. En su silencio monástico
preservan tu fama, sin cejar en tu celebración.

Qué perezosamente esta campana
dobla en la torre monacal durante una era entera,
y por la rápida defunción de una dinastía no leída
y por aquella brava ilusión: ¡la aventura por la aventura!

¡De un solo tiro se termina toda la caza!».

– «Emblemas de una estación de furia»,
en *The Collected Poems*, pp. 315-316
(versión de Sonia Petisco).

2. Oración genérica por los difuntos en el oficio coral monástico.

¿Son necesarios los monjes?

«Al hablar a monjes, hablo realmente a una extraña clase de personas, personas marginales, porque el monje en el mundo moderno ha dejado de ser una persona con un lugar propio en la sociedad. En América percibimos muy claramente de que el monje, esencialmente, no encaja dentro de ninguna institución. El monje no forma parte del “sistema”. Es una persona marginal que se sitúa deliberadamente en los márgenes de la sociedad con la intención de profundizar en la experiencia fundamental del hombre. Consiguientemente, siendo yo una de esas extrañas personas, les hablo como representante de todas las personas marginales que deliberadamente optaron por esa clase de vida. [...]

¿Son importantes los monjes, los “hippies”, los poetas...? No, somos deliberadamente irrelevantes. Vivimos con una irrelevancia arraigada, propia de todo ser humano. El hombre marginal acepta la irrelevancia básica de la condición humana, una irrelevancia que se manifiesta sobre todo en el hecho de la muerte. La persona marginal, el monje, la persona desplazada, el condenado...: todos ellos viven en presencia de la muerte, que plantea la cuestión fundamental del significado de la vida. Todos luchan en su interior con el hecho de la muerte, intentando descubrir algo más profundo que ésta, pues realmente lo hay, y el oficio del monje, o de la persona marginal, de la persona que medita o del poeta, es ir más allá de la muerte, incluso en esta vida; ir más allá de la dicotomía de vida y muerte y ser, además, un testigo de la vida.

Esto requiere, por supuesto, fe; y cuando se dice “fe”, en la terminología de esa vida monástica y marginal, entramos ya en otro problema. Fe significa duda. Fe no es supresión de dudas, es superar las dudas; y las dudas se superan atravesándolas. El hombre de fe que nunca ha experimentado dudas no es un hombre de fe. Consiguientemente, el monje es una persona que tiene que afrontar en la profundidad de su ser la presencia de las

dudas, y caminar a través de lo que algunas religiones denominan la “Gran Duda”, para irrumpir, más allá de la duda, en una certeza que es muy profunda, pues no se trata de su certeza personal, sino de la certeza de Dios mismo en nosotros.

La única realidad última es Dios. Dios vive y mora en nosotros. No quedamos justificados por ninguna de nuestras propias acciones, sino que somos llamados por la voz de Dios, por la voz de ese Ser fundamental que nos invita a penetrar a través de la irrelevancia de nuestra vida –aceptando y admitiendo que nuestra vida es totalmente irrelevante– para encontrar nuestra importancia en Él. Y esta relevancia en Él no es algo que podamos adquirir o poseer. Es algo que sólo puede ser recibido como un don. Consiguientemente, la clase de vida que yo represento es una vida de apertura a la gratuidad: don de Dios y don de los otros.

No se trata de que nosotros salgamos hacia el mundo con una gran capacidad de amar a los demás. También sabemos que nuestra capacidad de amar a los demás es limitada y tiene que completarse con la capacidad de ser amados, de aceptar amor de los demás, de querer ser amados por otros, de admitir nuestra soledad y vivir con ella, porque cada hombre está solo. Éste es otro de los fundamentos de la clase de experiencia de que estoy hablando y que consiste en un nuevo acercamiento, un acercamiento diferente, a la experiencia exterior del monje. El monje, en su soledad y en su meditación, busca esta dimensión de la vida.

Pero tenemos que admitir también el valor de los medios tradicionales de la vida monástica. En Occidente se está produciendo una gran revolución en el monacato, y muchas cosas de gran valor están siendo desechadas irresponsable y alocadamente, en favor de cosas superficiales y vistosas que no tienen valor fundamental alguno. No conozco la situación en Oriente, pero, como hermano de Occidente, les diría a los monjes de Oriente que tengan cuidado: se acerca un tiempo en que podrían enfren-

tarse a las mismas situaciones, y la fidelidad a sus antiguas tradiciones les resultará muy ventajosa. No sientan recelo ante esa fidelidad. Sé que no es preciso prevenirles sobre esto».

– «Visión del monacato. Charla informal pronunciada en Calcuta, octubre de 1968», en *Diario de Asia*, Apéndice III, pp. 267-269.

Monjes de Oriente y Occidente

«En todas las grandes religiones del mundo hay algunos individuos y comunidades que se consagran de manera especial a llevar hasta el final todas las consecuencias e implicaciones de su fe. Esa dedicación puede adoptar distintas formas: temporal o permanente, activa o intelectual, ascética, contemplativa o mística. Tomamos aquí en sentido lato el término “monástico”, significando con él las formas especiales de consagración contemplativa, que incluyen:

a) Un cierto apartamiento o desapego de las preocupaciones “comunes” y “seculares” de la vida mundana, y soledad monástica parcial, total, temporal o permanente.

b) Una preocupación sentida por la profundidad interiormente radical de las propias creencias filosóficas y religiosas, así como por el “ámbito” interior y experiencial de esas creencias y de sus diversas implicaciones espirituales.

c) Un interés especial por la transformación interior, profundización en el ámbito de la conciencia, en el sentido de una eventual irrupción y descubrimiento de una dimensión de vida trascendente, más allá de lo ordinario y empírico y de las meras observancias éticas y devocionales.

Este “trabajo” monástico o “disciplina” no es meramente un asunto individual. Es a la vez personal y comunitario. Va más allá de una realización psicológica en niveles empíricos, y tam-

bién va más allá de los límites de la comunicación cultural de ideales (propios del trasfondo racional, racial, etc.). Afecta más bien a cierta universalidad y totalidad que aún no ha sido descrita nunca, y probablemente no pueda serlo, en términos psicológicos. El trascender los límites que separan sujeto de objeto y “yo” de “no yo” requiere un desarrollo que apunta a una totalidad descrita de diversos modos por las distintas religiones: la autorrealización de *atman*, del Vacío, de la vida en Cristo, de *fana* y *baqa* (aniquilación y reintegración, según el sufismo), etc.

No se trata necesariamente de carismas personales (iluminaciones divinas especiales o tareas proféticas), sino de una consecuencia que generalmente se espera como fruto de la disciplina y de la iniciación en “un camino religioso tradicional”, que es tanto como decir un modo especial de vida y de iluminación que reúne ciertas condiciones muy difíciles de expresar, por lo demás. La formación especial requerida para reunir esas condiciones es impartida por personas experimentadas o consideradas por una comunidad como participantes de una sabiduría tradicional que podemos llamar mística, contemplativa, iluminada o espiritualmente transformada. [...]

Habiendo hecho, pues, una referencia de modo general a esos problemas, podemos ahora centrar nuestra atención en dos aspectos:

a) Incluso en el enormemente dinámico “Occidente” existe una tradición monástica que es, fundamentalmente, contemplativa, y esta tradición se está renovando incluso en los medios protestantes, originariamente hostiles a ella.

b) Existe una posibilidad real de contactos, en un nivel profundo, entre esa tradición monástica contemplativa occidental y las distintas tradiciones contemplativas de Oriente, incluso con el sufismo del Islam, las sociedades laicas contemplativas de Indonesia, etc., así como con los grupos monásticos conocidos del budismo y del hinduismo. [...]

Sin afirmar que se dé una unidad plena de todas las religiones “en lo más alto”, es decir, en el nivel místico o trascendente, y sin afirmar tampoco que todas ellas partan de diferentes posiciones dogmáticas para encontrarse luego “en la cumbre”, es perfectamente correcto decir que, aun dándose entre ellas diferencias un tanto irreconciliables, tanto en el nivel doctrinal como en el de la formulación de creencias, hay también grandes similitudes, grandes semejanzas y analogías en el nivel de la experiencia religiosa. No es, pues, una novedad afirmar que hombres santos como san Francisco y Shri Ramakrishna (por mencionar sólo un par de ellos) han llegado a un nivel de plenitud espiritual reconocido universalmente sin ambages y revisten gran importancia para cualquier persona interesada en la dimensión espiritual de la existencia. Las diferencias culturales y doctrinales deben ser mantenidas, pero no invalidan en absoluto la cualidad tremendamente real de las semejanzas existenciales. [...]

Hablo en mi condición de monje occidental fundamentalmente interesado en su propia vocación y consagración. He dejado mi monasterio para venir aquí no como investigador, ni siquiera como autor de libros (cosa que acontece ser). He venido como un peregrino ansioso de obtener no sólo información, no sólo “datos” acerca de otras tradiciones monásticas, sino para beber de las fuentes antiguas de la visión y la experiencia. No pretendo sólo aprender más (cuantitativamente) sobre la religión y la vida monástica, sino ser yo mismo un monje mejor y más iluminado (cualitativamente).

Estoy convencido de que la comunicación en profundidad, atravesando las líneas divisorias que hasta ahora han separado a las tradiciones religiosas y monásticas, no sólo es posible y deseable ahora, sino mucho más importante para el destino del hombre del siglo xx.

No quiero decir que debamos esperar resultados visibles de importancia espectacular, ni que haya que pensar en una gran notoriedad. Por el contrario, estoy convencido de que este in-

tercambio debe producirse en condiciones auténticamente monásticas de quietud, tranquilidad, sobriedad, disponibilidad, respeto, meditación y paz claustral.

También estoy convencido de que lo que normalmente se conoce como cualidades “asiáticas”, es decir, no apresuramiento, espera paciente, etc., deberá prevalecer ante la obsesión occidental por los resultados visibles e inmediatos. Por eso pienso que, por encima de todo, es importante para occidentales como yo aprender lo poco que podamos de Asia... en Asia. Creo que no debemos conformarnos con hacer meros reportajes superficiales sobre las tradiciones asiáticas, sino que más bien debemos vivir y compartir esas tradiciones lo más de cerca que podamos, viviéndolas en su medio tradicional.

No necesito añadir que pienso que ya hemos alcanzado un nivel de madurez religiosa en el cual será posible permanecer perfectamente fieles a los compromisos monásticos occidentales y cristianos, y a la vez aprender profundamente de, por ejemplo, las disciplinas budista e hindú. Creo que algunos de nosotros debemos hacer esto en orden a mejorar la calidad de nuestra propia vida monástica, e incluso para cooperar en la tarea de renovación monástica emprendida por la Iglesia occidental».

– «Experiencia monacal y diálogo entre Oriente y Occidente»,
en *Diario de Asia*, Apéndice III, pp. 271-275.

La raíz de la guerra es el miedo

«El miedo es la raíz de todas las guerras. No tanto el miedo que los seres humanos se tienen unos a otros cuanto el miedo que tienen a *todo*. No sólo no confían unos en otros, sino que ni siquiera confían en sí mismos. Si no están seguros de si el otro se volverá contra ellos para matarlos, menos seguros están aún de si un día se volverán contra sí mismos para matarse. No son capaces de confiar en nada, porque han dejado de creer en Dios.

Lo peligroso no es sólo el odio que sentimos hacia otros, sino también, y sobre todo, el que sentimos hacia nosotros mismos: particularmente el odio a nosotros mismos que es demasiado profundo y poderoso para afrontarlo conscientemente, pues nos hace ver nuestro propio mal en los demás y nos incapacita para verlo en nosotros mismos. [...]

Al negarnos a aceptar las intenciones parcialmente buenas de otros y trabajar con ellos (con prudencia, por supuesto, y resignándonos a la inevitable imperfección del resultado), proclamamos de manera inconsciente nuestra malicia, nuestra intolerancia, nuestra falta de realismo, nuestra charlatanería ética y política.

Tal vez, finalmente, el primer paso real hacia la paz consista en aceptar con realismo el hecho de que quizá nuestros ideales políticos sean en gran medida ilusiones y ficciones a las que nos aferramos por razones que no son siempre del todo honradas: que esto nos impide ver nada bueno o practicable en los ideales políticos de nuestros enemigos, que, naturalmente, pueden ser, en muchos aspectos, aún más ilusorios y faltos de honradez que los nuestros. Nunca llegaremos a ninguna parte si no aceptamos el hecho de que la política es una inextricable mezcla de motivaciones buenas y malas donde tal vez predomine el mal, pero donde también tenemos que seguir esperando tenazmente el poco bien que todavía podemos encontrar en ella.

Pero alguien objetará: “Si reconocemos por una vez que todos estamos igualmente equivocados, se paralizará de inmediato toda acción política, pues sólo podemos actuar cuando suponemos que estamos en lo cierto”. Todo lo contrario: creo que el fundamento de una acción política válida sólo puede radicar en el reconocimiento de que la verdadera solución de nuestros problemas *no* es accesible a ningún partido o nación aislada, sino que debemos trabajar todos juntos por lograrla. [...]

Cuando oro por la paz, pido a Dios que pacifique no sólo a los rusos y a los chinos, sino sobre todo a mi nación y a mí mismo. Cuando oro por la paz, pido ser protegido no sólo de los rojos, sino de la ceguera y la locura de mi país. Cuando oro por la paz, pido no sólo que los enemigos de mi país dejen de querer la guerra, sino principalmente que todo mi país deje de hacer las cosas que hacen la guerra inevitable. Dicho de otro modo: cuando oro por la paz, no pido sólo que los rusos dejen de oponerse a nosotros y nos permitan hacer lo que queramos, sino que pido que nosotros y los rusos recuperemos de alguna manera la cordura y aprendamos a resolver juntos nuestros problemas lo mejor que podamos, en lugar de prepararnos para un suicidio global.

Estoy plenamente convencido de que esto parece enormemente sentimental, arcaico e incompatible con nuestra era científica. No obstante, me gustaría observar que el pensamiento pseudo-científico en política y en sociología ha ofrecido hasta ahora mucho menos que esto. También desearía añadir, en toda justicia, que los científicos atómicos son muchas veces los más preocupados por la dimensión ética de la situación y se cuentan entre las pocas personas que alguna vez se atreven a abrir la boca para decir algo al respecto.

Pero ¿quién los escucha?

Si los seres humanos quisieran de veras la paz, se la pedirían sinceramente a Dios, y Él se la daría. Pero ¿por qué va Dios a dar al mundo una paz que éste no desea realmente? En realidad, la paz que el mundo afirma desear no es en modo alguno una paz verdadera.

Para algunas personas la paz significa tan sólo la libertad para explotar a otros sin miedo a venganzas o injerencias. Para otras personas, la paz significa la libertad para robar a otros sin ninguna cortapisa. Para otras personas, la paz significa la posibilidad de devorar los bienes de la tierra sin sentirse obligadas

a interrumpir sus placeres para alimentar a aquellos a quienes matan de hambre con su codicia. Y para casi todo el mundo, la paz no es más que la ausencia de toda violencia física que pudiera arrojar una sombra sobre unas vidas entregadas a la satisfacción de sus apetitos animales de comodidad y placer.

Muchas de esas personas han pedido a Dios que les dé lo que piensan que es “paz” y se preguntan por qué su oración no ha sido escuchada. No comprenden que, de hecho, *ha sido* escuchada. Dios las ha dejado con lo que deseaban, pues su idea de paz no era sino otra forma de guerra. La “guerra fría” no es más que la consecuencia normal de la idea corrompida que tenemos de una paz basada en una política de “cada cual para sí” en la ética, la economía y la vida política. ¡Es absurdo esperar que pueda construirse una paz sólida sobre ficciones e ilusiones!

Así pues, en lugar de amar lo que piensas que es la paz, ama a tu prójimo y ama a Dios por encima de todo. Y en lugar de odiar a los hombres que consideras belicistas, odia los apetitos y el desorden de tu propia alma, que son las causas de la guerra. Si amas la paz, entonces odia la injusticia, odia la tiranía, odia la avaricia... Pero odia estas cosas *en ti mismo*, no en los demás».

– *Nuevas semillas de contemplación*, pp. 127, 130-131 y 135-137.

Oración

«Renuncio, Dios mío, a mi afición desmedida a la paz, al deleite y a la dulzura de la contemplación, de tu amor y tu presencia. Me entrego a Ti para amar tan sólo tu voluntad y tu gloria.

Ya sé que, si Tú quieres que renuncie a mi manera de desear, es sólo para que pueda poseerte de veras y llegar a la unión contigo.

En adelante intentaré, con tu gracia, no empeñarme obstinadamente en “ser un contemplativo”, en adquirir por mí mismo tal perfección. En cambio, te buscaré sólo a Ti; no la contemplación ni la perfección, sino sólo a Ti.

Puede que entonces sea capaz de hacer las sencillas cosas que Tú quieres que haga, y que las haga como es debido, con intención pura y perfecta; en el silencio, la oscuridad y la paz más absolutas; escondido incluso de mi propio yo y libre de mi deletérea autoestima».

– *Diálogos con el Silencio*, p. 39.

7

La visión unificada y la integración final



La casa de la gracia

Merton recupera un tema muy popular y recurrente entre los spirituals y gospels de los creyentes negros norteamericanos: la Mansión del Señor se eleva, perenne y orgullosa, sobre una colina para servir de fanal y reclamo a los corazones que buscan una verdad más allá del tiempo fugaz y sueñan con una morada cálida y definitiva. De 1949 es, por ejemplo, Mansion over the Hilltop, «gospel» escrito por Ira Stanphill, de amplia difusión en Norteamérica durante los años cincuenta, que popularizó definitivamente en 1960 Elvis Presley. «Yo habito en un lugar elevado y santo» (Isaías 57,15). La Gracia de Dios es una morada particular que se levanta en el alma de cada creyente y hacia la que no hay caminos.

«Es en la cumbre: se yergue sobre una cima deliciosa acariciada por los vientos¹: y un humo espeso

1. El poeta londinense John Milton, en el libro IV de *El Paraíso perdido*

sale de la chimenea como nube de nieve².

La Casa de Gracia es sólida.

Ni una brizna de hierba escapa al recuento,
ni una sola brizna de hierba se olvida en este promontorio.

Doce flores forman un jardín simbólico.
No hay sendero que conduzca a la cumbre.
Ninguna vereda acerca a la Casa de Gracia.

Todas las cortinas aparecen echadas,
no por ocultar nada, sino para protegerse del exterior.
Desde una ventana, alguien mira hacia afuera y pestañea.
Dos nudosos y pequeños árboles presentan guardidas
a través de las cuales los animales observan.
Desde detrás de un esquinazo de la Casa de Gracia
otra criatura atisba a escondidas.

Importante: aun estando oculto en primer plano,
peligrosamente se perfila la dentadura del perro,
estiradas sus patas delanteras, sus ojos como aster.
Hocico y cuello están diseñados con pulcritud:
¡Es un can amado de la Gracia!³

(1667-1674), describe el Edén como una montaña con un hermoso jardín surcado por cuatro ríos. Indudablemente, los montes siempre han acercado a Dios: recuérdese cómo Yahvé habló a Moisés por primera vez en la cumbre del Sinaí (Horeb).

2. Se trata de una metonimia: *snow cloud*, literalmente, «nube de nieve», esto es, *nube blanca*. En el *Apocalipsis*, el Hijo del Hombre, ceñida una corona de oro sobre su cabeza, y con una hoz severa en su mano, aparece sentado sobre una nube blanca (cf. *Apocalipsis* 14,14).
3. El Cancerbero, el Perro-Guardián del mundo de ultratumba. Entre los antiguos romanos, los Lares, los dioses protectores del hogar, tenían un perro como animal fiel de compañía (incluso se les representaba revestidos con su piel). Pero es en el Egipto faraónico donde, sin lugar a dudas, encontramos una reproducción exacta de Anubis, el perro de ultratumba, tal y como lo retrata Merton aquí: reclinado y con las patas delanteras estiradas.

y luego, ¡el mundo! El buzón número cinco⁴
rebose de Felicitaciones para la Gracia.

Hay un nombre en el casillero, el apellido de una familia
que, sin embargo, no es posible interpretar.

Una flecha reluciente
señala desde nuestra Coney Island
hacia su soleada colina verde.

Entre nuestro mundo y el suyo
corre un pacífico río:
(No, no se trata de ningún acceso,
es cristal de agua no cruzado
entre nuestro desconocimiento y su verdad).

¡Oh, paraíso! ¡Oh, espacio infantil!
¡Donde toda hierba crece
y toda bestia se hace sentir!
El enorme disco solar, mayor incluso que la casa,
se alza lleno de vida al Este, mientras por el Oeste
una nube tormentosa se aleja para siempre.
No hay brizna de hierba que bendecir
en esta arquetípica, cósmica elevación,
en este útero de misterios.

No debo omitir a un conejo y un par de pájaros
bañándose en la corriente que no es trayecto, porque...

¡vaya! ¡No hay sendero que lleve a la Casa de Gracia!».

– «Emblemas de una estación de furia»,
en *The Collected Poems*, pp. 330-331
(versión de Sonia Petisco).

-
4. Referencia al quinto sello del libro sagrado del *Apocalipsis*, donde habitan los liberados por la gracia.

«Podría decirse que escribir, lejos de ser un obstáculo para la perfección de mi vida espiritual, se ha convertido en una de las condiciones de las que dependerá mi perfección. Si he de llegar a santo —y no existe nada que más desee—, parece que tendré que conseguirlo escribiendo libros en un monasterio trapense. Si he de alcanzar la santidad, no debo limitarme a ser un monje, condición fundamental en todos los monjes para que se tornen santos, sino que además debo reflejar en el papel cómo me he convertido en lo que soy. La cosa puede parecer sencilla, pero no es una vocación precisamente fácil.

Se trata de ser tan buen monje como pueda, y seguir siendo el de siempre, y escribir sobre todo eso. Reflejarme a mí mismo en las cuartillas con la más completa sencillez e integridad, sin ocultar nada ni confundir los términos, va a ser un durísimo trabajo, porque me encuentro flotando en un mar de ilusiones y apegos. Todo eso tendré que anotar también; pero sin exageraciones ni repeticiones inútiles. No es preciso darse golpes de pecho y lamentarse ante los ojos de nadie, sino ante Ti, Señor, que ves el abismo de mi fatuidad. Ser sincero sin resultar enojoso. Es como una especie de crucifixión. Ni muy dramática ni muy penosa. Pero ello exige tanta honradez que excede a mi naturaleza. De todos modos, se requiere la ayuda del Espíritu Santo.

Uno de los resultados de todo esto bien podría ser una completa y santa transparencia: vivir, orar y escribir iluminado por el Espíritu Santo, desapareciendo yo enteramente para convertirme en propiedad de los demás, como Jesús pertenece a todos en la misa. Otro aspecto importante de mi vocación de sacerdote consiste en la vivencia de la misa; ser tan sencillo como una hostia en manos de todos. Después de todo, quizá sea éste mi camino personal hacia la soledad, uno de los caminos más singulares imaginados hasta ahora, pero que es el que marca, sin duda, la Palabra de Dios.

Con todo, lo único que todo esto me enseña es que nada vital de mí mismo puede ser nunca propiedad pública».

– «1 de septiembre de 1949»,
en *El signo de Jonás*, pp. 205-206.

«En todo caso, lo que cuenta no es vivir o morir, sino decir Tu nombre con confianza en esta luz, en este lugar [...]. Estar aquí en el silencio de la filiación en mi corazón es ser un centro en el que todas las cosas convergen en Ti.

Por eso, Padre, te pido que me conserves en este silencio para que aprenda de él la palabra de tu paz, de tu misericordia y de tu amor que has dicho al mundo; y que a través de mí quizá tu palabra de paz se deje oír donde durante mucho tiempo no ha sido posible que nadie la oyera».

– *Conjeturas de un espectador culpable*, pp. 166-167.

El hombre en el desierto

«La verdadera soledad es el hogar de la persona; la falsa soledad es el refugio del individualista. [...]

Hay que ir al desierto, no para huir de los hombres, sino para encontrarlos en Dios.

La soledad física tiene sus peligros, pero no conviene exagerarlos. La gran tentación del hombre moderno no es la soledad física, sino la inmersión en la masa de otros hombres; no es la huida a las montañas o al desierto (¡ojalá más personas sintieran esta tentación!), sino la inmersión en ese océano informe de irresponsabilidad que es la masa. Actualmente no hay soledad más peligrosa que la del hombre perdido en una masa, que no sabe que está solo y que tampoco actúa como persona en una comunidad. No afronta los riesgos de la verdadera soledad ni las responsabilidades que ésta implica, al tiempo que la masa le ha liberado de todas las demás responsabilidades. Con todo, en mo-

do alguno está libre de preocupaciones; está cargado con la angustia difusa y anónima, los miedos indecibles, los apetitos mezquinos e insoportables y todas las hostilidades omnipresentes que llenan la sociedad de masas como el agua llena el océano.

El mero hecho de vivir en medio de otras personas no garantiza que vivamos en comunión con ellas, ni siquiera que nos comuniquemos con ellas. ¿Quién tiene menos que comunicar que el hombre-masa? Muy a menudo, es el solitario quien tiene más que decir; no porque use muchas palabras, sino porque lo que dice es nuevo, sustancial, único: es propio de él. Aun cuando diga muy poco, tiene algo que comunicar, algo personal que puede compartir con otros. Tiene algo real que dar, porque él mismo es real. [...]

El constante clamor de palabras vacías y ruidos de máquinas, el continuo zumbido de los altavoces, termina por hacer casi imposible la verdadera comunicación y la verdadera comunión. Cada individuo en la masa está aislado por espesas capas de insensibilidad. No se preocupa, no escucha, no piensa. No actúa, sino que es empujado. No habla, sino que produce sonidos convencionales cuando es estimulado por los ruidos apropiados. No piensa, sino que segrega tópicos.

Una persona no se aísla por el mero hecho de vivir sola; y tampoco se produce la comunión entre los seres humanos por el hecho de que vivan juntos.

No hay más soledad verdadera que la soledad interior, y ésta no es posible para quien no acepta su justa situación en relación con los otros. [...] La soledad no es separación».

– *Nuevas semillas de contemplación*, pp. 72-75.

Por el camino de Chuang Tzu

«Es imposible evitar que cualquier versión de Chuang Tzu sea personalmente mía. Aunque desde el punto de vista intelectual

no soy ni siquiera un enano sentado sobre las espaldas de estos gigantes, tampoco mis traducciones podrán ser consideradas como poesía; pero, a pesar de todo, creo que una cierta clase de lector disfrutará de mi forma intuitiva de acercarme a un pensador que es sutil, gracioso, provocativo y no fácil de abordar. No es que lo crea a pies juntillas, sino que me fío de quienes han visto mis manuscritos y me han dado prueba de que les gustaban; finalmente, me han animado a transformarlos en libro.

Por tanto, aunque no creo que este libro merezca que se metan con él, si hay quien quiera magnificar la cosa y enfadarse, que nos eche la culpa a mí, a mis amigos y, especialmente, al doctor John Wu, que es quien más me animó, ha sido mi cómplice y me ha resultado de gran ayuda en muchos aspectos. Estamos juntos en esto. No estaría de más añadir que he disfrutado escribiendo este libro más que con cualquier otro que pueda recordar. Así pues, me declaro impenitente sin solución. Mis relaciones con Chuang Tzu han sido de lo más gratificantes.

John defiende la teoría de que yo fui monje chino en “alguna vida anterior”. No sabría qué decirles y, por supuesto, aseguro a todos sin ambages que yo no creo en la reencarnación (y él tampoco). Sí que he sido monje cristiano durante casi veinticinco años, lo cual ciertamente me permite ver la vida desde un punto de vista común a todos los solitarios y ermitaños de todas las épocas y culturas. Es discutible la teoría de que todo monacato, cristiano o no, es esencialmente el mismo. Yo opino que el monacato cristiano tiene, obviamente, características propias. No obstante, existe una perspectiva monástica que es común a todos aquellos que han decidido cuestionarse el valor de una vida totalmente sometida a criterios seculares un tanto arbitrarios y dictados por las convenciones sociales, orientados a la consecución de satisfacciones temporales que tal vez no sean sino espejismos. Sea cual sea el valor de la “vida en el mundo”, en todas las culturas ha habido hombres que han afirmado encontrar en la soledad algo que prefieren a cualesquiera otras cosas.

San Agustín afirmó una vez algo bastante serio –que posteriormente matizaría– cuando dijo: “Lo que se llama religión cristiana existía entre los antiguos y nunca dejó de existir desde el principio de la raza humana hasta la encarnación de Cristo” (*De vera religione*, 10). Sin duda, resultaría una exageración denominar “cristiano” a Chuang Tzu, y no pretendo perder el tiempo especulando en torno a posibles principios teológicos que podrían ser descubiertos en sus misteriosas afirmaciones sobre del Tao. [...]

Para Chuang Tzu no significan nada las palabras y las fórmulas acerca de la realidad, pues lo que le interesa es la percepción existencial directa de la realidad en sí misma. Tal percepción es necesariamente oscura y no se presta a análisis abstractos; puede ser presentada en forma de parábola, de fábula o de anécdota acerca de una conversación entre filósofos. No todas las historias son necesariamente del propio Chuang Tzu; de hecho, algunas son acerca de él. El libro sobre Chuang Tzu es más bien una recopilación en la que ciertos capítulos son, casi con seguridad, obra del propio maestro; pero muchos otros, especialmente los más posteriores, son obra de sus discípulos. La totalidad del libro de Chuang Tzu es una antología del pensamiento, el humor, los chismorreos y la ironía que eran habituales en los círculos taoístas del mejor período, el de los siglos IV y III a.C. Pero la totalidad de las enseñanzas, el “camino” contenido en estas anécdotas, poemas y meditaciones, son características de cierta mentalidad que brota por doquier en el mundo, el reflejo de un cierto gusto por la simplicidad, la humildad, el ocultamiento propio, el silencio y, en general, la negativa a tomarse en serio la agresividad, la ambición, el coraje y la prepotencia que parece debe uno exhibir para funcionar dentro de la sociedad.

Se trata de mostrar un “camino” que prefiere no llegar a ninguna parte en el mundo, ni siquiera en el terreno de algún logro supuestamente espiritual. El libro de la Biblia que quizá se

parezca más claramente a los clásicos taoístas es el *Eclesiastés*; pero también se dan muchas enseñanzas de los evangelios acerca de la simplicidad, el ser como los niños y la humildad, y que responden a las más profundas aspiraciones del libro de Chuang Tzu y el Tao Te Ching».

– «Introducción», en *Por el camino de Chuang Tzu*, pp. 9-11.

Las tres de la madrugada

Uno de los más famosos «principios» de Chuang Tzu es el llamado «tres de la madrugada», que parte de la historia de unos monos cuyo guardián pretendía darles tres medidas de castañas por la mañana y cuatro por la tarde, pero que, cuando los monos protestaron, les dio cuatro por la mañana y tres por la tarde. ¿Qué significa esta historia? ¿Simplemente que los monos eran estúpidos y que el guardián se limitó a tomarles el pelo cínicamente? Todo lo contrario. La cuestión es, más bien, que el guardián se dio cuenta de que los monos tenían razones irracionales para desear cuatro medidas de castañas por la mañana y no insistió tozudamente en su idea original. Él no era totalmente indiferente al asunto. Aun así, se dio cuenta de que una diferencia accidental no afectaba a la base de sus disposiciones. Tampoco perdió el tiempo exigiendo que los monos intentaran ser «más razonables» al respecto cuando, de entrada, no se puede esperar que los monos sean razonables. Cuando más firmemente insistimos en que todos los demás sean «razonables» es cuando nosotros mismos nos volvemos irrazonables.

«Hay veces que agotamos nuestras mentes al aferrarnos tercamente a una visión muy parcial de las cosas, negándonos a ver

el profundo acuerdo existente entre algo y su opuesto complementario. Sufrimos entonces el síntoma de “las tres de la madrugada”.

¿Qué es esto de “las tres de la madrugada”?

Un cuidador de monos fue a ver a sus monos y les dijo:

– Por lo que se refiere a las castañas, vais a recibir tres medidas por la mañana y cuatro por la tarde.

Ante tal afirmación, todos los monos se enfadaron. Entonces el cuidador dijo:

– Está bien; entonces os daré cuatro por la mañana y tres por la tarde.

Con este acuerdo, los monos quedaron satisfechos.

Ambas soluciones apuntaban a lo mismo, pues el número de castañas no variaba. Pero lo curioso era que en un caso los animales quedaban descontentos, y en el otro satisfechos. El cuidador estaba dispuesto a cambiar sus planes para hacer frente a condiciones objetivas. ¡No perdió nada al hacerlo!

El hombre verdaderamente sabio, considerando ambos lados de una cuestión sin parcialidad, ve ambos a la luz del Tao.

Esto se llama “seguir dos caminos a la vez”».

– «Las tres de la madrugada»,
en *Por el camino de Chuang Tzu*, p. 46.

Tres amigos

«Éranse tres amigos
que discutían sobre la vida.

Uno dijo:

“¿Pueden los hombres vivir juntos
y no darse cuenta de ello,
trabajar juntos sin producir nada,
volar en el espacio y olvidarse de la existencia
en un mundo sin fin?”.

Los tres amigos se miraron
y rompieron a reír.

No sabían cómo explicarlo.

Y fueron mejores amigos que antes.

Entonces uno de los amigos murió.

Confucio mandó a un discípulo
para que ayudara a los otros dos
a cantar en sus exequias.

El discípulo se encontró con que uno de los amigos
había compuesto una canción.

El otro tocaba el laúd,

y juntos cantaron:

“¡Oye, Sung Hu!

¿Dónde te fuiste?

¡Oye, Sung Hu!

¿Dónde te fuiste?

Te has ido

adonde realmente estabas,

y nosotros estamos aquí.

¡Maldición! ¡Nosotros estamos aquí!”.

Entonces el discípulo de Confucio
les interrumpió y exclamó:

“¿Puedo preguntarles dónde aparece esto
entre las rúbricas para las exequias,
este frívolo canturreo en presencia del difunto?”.

Los dos amigos se miraron y se echaron a reír:

“Pobrecillo –dijeron–;
¡no conoce la nueva liturgia!”».

– «Tres amigos», en *ibid.*, pp. 56-57.

El poeta a su libro

«Vamos, tenaz charlatán,
búscate un lugar en las ruidosas esquinas del mundo
y trata allí
(si tienes limpias las manos)
de prolongar tu paciencia:
proclama allí tus versos
que agravan mi enfermedad,
gástate tu pizquita de oración
allí, entre el clamor de las avenidas,
sin Cristo.
Y trata de liberar al menos a un prisionero
de aquellos muros, de aquel tráfico,
de las ruedas de la desdicha».

– «The Poet, To His Book»,
en *The Collected Poems*, p. 326.

Preocupación por la paz

Merton sufrió en varias ocasiones la censura de sus escritos por parte de la Orden. En aquellos tiempos, todo libro escrito por un católico necesitaba el «Imprimatur» de la autoridad eclesiástica correspondiente. Los monjes y religiosos necesitaban, además, el permiso de sus superiores. El propio Merton escribe a Dom Jean Leclercq, a propósito de El signo de Jonás: «Va a ser publicado, pero será censurado y abreviado por nuestro Abad General y dos censores. No creo que quede mucho después de que se metan con él: las dos cubiertas, el Prólogo y el Epílogo sin duda alguna, y unas pocas páginas entre medias». Dom Leclercq le responde: «Comprendo sus preocupaciones. Comprendo también el punto de vista de sus Superiores. Probablemente hay algu-

nas razones para que estrechen el lazo de la censura. Hay cosas que los europeos no entienden todavía fácilmente. Recuerdo que, cuando estuve en Roma el año pasado, hubo quien habló un tanto displicentemente de su Signo de Jonás. Esté justificado o no, es comprensible que los Superiores tomen esto en consideración. Para nosotros todo está bien, y es muy sencillo dejar a la gente que haga lo que quiera con nosotros; pero me doy cuenta de que las relaciones con un editor no son para todos tan sencillas». Y, con sentido del humor, Merton responde: «Es cierto que los religiosos en Europa no están aún acostumbrados a los diarios, pero los lectores de la calle en Francia ciertamente han comenzado a adquirir cierto gusto por ellos. Testimonio del éxito de los diarios son Gide, Green, y Du Bois. Me agrada que mis propios diarios sean expurgados, pero, con el tiempo, no sería mala idea pensar que, por una vez, y como excepción, semejante producción pudiera venir de un monasterio. Yo daría lo que fuera por un diario, incluso el más trivial, escrito en el siglo XII en Claraval. Pero, desde luego, entonces no escribían diarios».

«Mis escritos sobre la paz han sido interrumpidos bruscamente⁵. Me han dicho que no escriba más sobre estos temas. Peligrosos, subversivos, perjudiciales, ofensivos para los oídos piadosos, y equívocos para los buenos católicos, que están todos en paz con la agradable idea de que entre todos nosotros deberíamos barrer a Rusia de la faz de la tierra. ¿Por qué preocupar a toda esa gente?».

– Carta a Daniel Berrigan, 7 de diciembre de 1962.

5. Se ha publicado recientemente un magnífico estudio de Merton sobre temas relacionados con la paz: *Peace in the Post-Christian Era*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2004.

Merton escribe en agosto de 1962: «Estuvo aquí el Padre Dan Berrigan: una inteligencia seductora y cálida y un hombre que, a mi juicio, tiene, más que ningún otro de los que he conocido, el verdadero corazón abierto y sencillo del jesuita: celo, compasión, comprensión y libertad religiosa sin inhibiciones. Sólo el verle le devuelve a uno la esperanza en la Iglesia. Las dimensiones reales de la caridad viva quedaron expuestas con claridad en sus charlas a los novicios. Exorcizaron mi fatiga, mi suspicacia, mis pensamientos tenebrosos. La comunidad quedó encantada con él. Pero sé también que no es hombre aceptado en todas partes» (Conjeturas de un espectador culpable, p. 65).

«En nombre de los muertos, y en cartas envueltas en pergamino, nos dicen que nuestra vida consiste en la pacífica y piadosa meditación de las Escrituras y en un silencioso retiro del mundo. Pero si uno lee los profetas con los ojos y los oídos abiertos, no puede por menos de reconocer su obligación de gritar bien fuerte sobre la voluntad de Dios, sobre la verdad de Dios y la justicia del hombre para con el hombre».

– *Ibid.*

«Se supone que el monje está en armonía con la dimensión interna espiritual de las cosas. Si no oye ni dice nada, entonces la renovación [de la Iglesia] en su conjunto puede estar en peligro y quedar completamente estéril. Pero esas mentes autoritarias creen que la función de los monjes es no ver ni oír dimensión nueva alguna, sólo para mantener los puntos de vista existentes. [...]

La función del monje [...] entonces consiste sólo en afirmar su total apoyo al oficialismo».

– «Carta a Jim Forest», 29 de abril de 1962, en *Vivir con sabiduría*, p. 165.

«Mi tarea particular en la Iglesia y en mi mundo ha sido la del explorador solitario que, en lugar de subirse a todos los vagones de los ganadores a la vez, se ve obligado a buscar las profundidades esenciales de la verdad en su silencio, en sus ambigüedades y en aquellas certezas que yacen más profundas que los fondos de la ansiedad. [...] Es una especie de vida submarina en la que la fe, a veces misteriosamente, toma forma de duda, cuando, de hecho, uno ha de dudar y rechazar paliativos convencionales y supersticiosos que han ocupado el lugar de la fe».

– *Faith and Violence*⁶, p. 126.

«La gente me pregunta si, ahora que tenemos un nuevo abad, se me permitirá “salir fuera” con más frecuencia. ¿Podré visitar las universidades y aceptar participar en diálogos y dar conferencias, etcétera? Por mi parte, no pienso que, aun cuando me fuera posible, estaría justificado que yo anduviera por ahí apareciendo en público, o semi-público, dando conferencias. Pienso que ello no sería del todo acorde con mi verdadera vocación. [...] Me he comprometido a una vida de soledad y meditación, que espero poder compartir con otros en buena medida mediante mis escritos. Y esto es lo que hay».

– *Carta circular a los amigos*, antes de la Cuaresma de 1968.

«¿Cuál es el poder de arrastre que subyace a la masiva estupidez de Vietnam, con sus enormes gastos y sus absurdos efectos? Es la obsesión del pensamiento americano por el mito del “saber cómo” y por la capacidad de ser omnipotentes. Una vez que se cuestiona esto, no iremos a ninguna parte, no hay NINGUNA posibilidad de resolver la duda que ha surgido entonces en

6. *Faith and Violence: Christian Teaching and Christian Practice*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (In) 1984.

nuestras mentes. [...] Estamos aprendiendo cuán bestiales e increíbles son los componentes reales de ese mito. Vietnam es el psicoanálisis de los Estados Unidos».

– *The Hidden Ground of Love*, p. 226.

«Estoy de parte de la gente que ha sido quemada, deshecha en pedazos, torturada, retenida como rehenes, gaseada, destruida, aniquilada. Son las víctimas de ambas partes. Tomar partido por los grandes poderes es colocarse frente a los inocentes. La parte por la que me decido, pues, es la parte de la gente que está harta de guerra y quiere paz para levantar su país».

– *Faith and Violence*, p. 123.

Lo que uno ha de ser

«“A partir de ahora, hermano, cada cual se tiene por sus propios pies”. Creo que es a eso a lo que apuntan el budismo, el cristianismo... y el monacato, si se entiende en términos de gracia. [...] Ya no podemos confiar en el respaldo de unas estructuras que pueden ser destruidas en cualquier momento. [...] En el zen hay un dicho [...] que, en cierto sentido, es análogo: “¿Adónde vas desde lo alto de un poste de treinta pies?”».

– «Marxismo y perspectivas monásticas. Conferencia pronunciada en Bangkok el 10 de diciembre de 1968», en *Diario de Asia*, Apéndice VII, pp. 299-300.

«El monje no pertenece al mundo, pero el mundo sí le pertenece a él; además, se ha dedicado totalmente a liberarse de aquél para liberarlo. No puede uno sumergirse en el mundo y ser arrastrado por él. Eso no es salvación. Si se quiere salvar a un hombre que se hunde en el agua, hay que contar con algún soporte al que aferrarse uno mismo».

– *Diario de Asia*, p. 126.

«Mi monasterio no es un hogar. No es el lugar de la tierra donde estoy enraizado y establecido. No es el entorno donde me hago más consciente de mí mismo como individuo, sino el lugar donde desaparezco del mundo como objeto de interés, para estar presente en todas partes por medio del distanciamiento y la compasión».

– *Pensamientos en la soledad*, p. 68.

«La verdadera vida, dicho en otras palabras, no es subsistencia vegetativa en el propio Yo, ni autoafirmación ni autocomplacencia animales. Es libertad que trasciende el Yo y subsiste en *el otro* por amor. Es enteramente recibida de Dios. Es una libertad que “pierde su vida para encontrarla”, en vez de salvarla y acabar perdiéndola. La perfección de la vida es el amor espiritual. [...] Pero la cumbre de la vida, en el hombre, es la contemplación. La contemplación es la perfección del amor y del conocimiento. La vida del hombre crece y se perfecciona mediante esos actos en que su inteligencia iluminada percibe la verdad, así como aquellos otros actos, aún más importantes, por los que su libertad inviolable, por así decirlo, absorbe y asimila la verdad mediante el amor y hace que su alma sea verdadera “haciendo la verdad en la caridad”. Contemplación es la síntesis de la vida, el conocimiento, la libertad y el amor en una intuición supremamente sencilla de la unidad de todo amor, toda libertad, toda verdad y toda vida, en su fuente, que es Dios».

– *El hombre nuevo*, pp. 12-13.

«Ningún hombre es ordenado sacerdote para sí solo; y puesto que mi profesión sacerdotal me hace pertenecer no sólo a Dios, sino a todos los hombres, era de esperar que comunicara algo de lo que pasaba en mi pecho a los amigos que asistieron a la ordenación. [...]

En primer lugar, lo más grande, el ser ordenado sacerdote es lo más sencillo. Y ello porque el acto de conferir las órdenes sa-

gradas es el más sencillo de los sacramentos. El obispo, sin pronunciar palabra, pone sus manos sobre la cabeza del ordenado. Luego murmura una plegaria, y el ordenado recibe la gracia y el carácter indeleble del sacerdocio. Se incorpora al máximo y único sacerdote, al Verbo encarnado, a Jesucristo. El Sacerdote para siempre...

Dios no hace las cosas a medias. No nos santifica a retazos. No nos convierte en santos o en sacerdotes imponiendo sobre nuestra vida otra vida extraordinaria. Lo que hace es tomar nuestra vida y todo nuestro ser, elevarlo a un nivel sobrenatural, transformándolos interiormente, pero dejándonos externamente tan vulgares como éramos antes.

Así, la mayor gracia de mi vida, el sacerdocio, no fue para mí un momentáneo vuelo sobre las áridas planicies de la vida cotidiana, sino que transformó de manera permanente mi vida diaria. Fue como una transfiguración de todas las cosas sencillas y usuales, una elevación de los actos más corrientes y naturales hasta el nivel de lo sublime. Entonces comprendí que la caridad de Dios era capaz de convertir la tierra en cielo. Porque Dios es caridad, y la caridad es el cielo. [...]

Los dos aspectos más característicos de la caridad divina en el corazón de un sacerdote son la gratitud, la clemencia. [...] Gratitude y clemencia se funden perfectamente en la misa, que no expresa otra cosa que la caridad del Padre hacia nosotros, la caridad del Hijo hacia nosotros y hacia el Padre, la caridad del Espíritu Santo que nos une al Padre en el Hijo. [...]

En otro tiempo pude haber pensado que dejar el altar y dar la comunión me distraería de mi plegaria, como si ello, al interrumpir mi recogimiento, hiciera menos perfecta mi unión con Jesús. Ahora veo que era un gran error. Me parece como si mi Comunión fuese algo menos perfecta cuando no puedo volverme y dar el Cuerpo de Cristo a mis hermanos. Por eso hay algo rígido y frío en las misas dominicales. Los acólitos reciben la comunión en la misa matutina, y uno se queda solo, sin nadie

con quien compartir la misa de una manera visible y tangible. Existe más belleza, más valor humanamente hablando y también en un sentido espiritual, cuando diez o doce monjes se acercan al altar en el momento del *Agnus Dei* y reciben el beso de la paz y se arrodillan, esperando a que Dios penetre en ellos procedente de mis manos. Existe una profunda e inexplicable alegría llena de gozo en dar la comunión a los hermanos, a los que tan profundamente se conoce y se ama después de haber pasado tantos años con ellos en el monasterio. No puedo imaginarme una íntima satisfacción que supere ni se aproxime siquiera a ésta».

– «Ante el altar de Dios»
(comienzo de la Cuarta parte) y «11 de febrero de 1950»,
en *El Signo de Jonás*, pp. 163-164 y 242-243.

El hombre unificado

«“Antes de mi encuentro con el zen, las montañas no eran nada, sino montañas, y los ríos no eran nada, sino ríos. Cuando me sumergí en el zen, las montañas ya no eran sólo montañas, y los ríos no eran sólo ríos. Pero ahora que he comprendido el zen, las montañas son sólo montañas, y los ríos sólo ríos”.

Monta tu caballo a lo largo del borde del mundo.
Ocúltate en medio de las llamas.
Las flores del frutal florecerán en el fuego.
El sol sale en el atardecer».

– Dicho zen, citado por Merton
en la portada de *El zen y los pájaros del deseo*.

7. A Merton le impresionaban las montañas y los ríos. En *Diario de Asia* las describe allá donde las ve, las compara con otras que ha visto, siente una gran atracción por ellas, ejercen sobre él una fascinación especial.

«El abad Lot fue a ver al abad José y le dijo: “Padre, en la medida en que soy capaz, observo mi pequeña regla, mi pequeño ayuno, mi oración, meditación y silencio contemplativo; y, según lo que soy capaz, trato de limpiar mi alma de pensamientos. Y os pregunto: ¿qué más debería hacer?”. En respuesta, el anciano se levantó y alzó sus manos al cielo, y sus dedos fueron como diez lámparas de fuego. Y dijo: “¿Por qué no te has transformado ya completamente en fuego?”».

– *La sabiduría del desierto*, p. 126.

«Me consuela advertir con cuánta frecuencia se mostraba tajante Jesús en sus palabras y movimientos. Nunca se esforzaba por ser diplomático. Pero tampoco era impaciente ni impulsivo. Hacía las cosas sin titubear, porque Él era la Verdad: *Et sic est omnis qui natus est ex Spiritu*⁸».

– «17 de agosto de 1949»,
en *El Signo de Jonás*, p. 194.

Oración

«Voy a pedirles a todos que permanezcan de pie y que se den la mano por un momento. Pero primero caigamos en la cuenta de que estamos tratando de crear un nuevo lenguaje de oración, y este nuevo lenguaje ha de brotar de algo que trascienda todas nuestras tradiciones y surja al exterior a través de la mediación del amor. Ha llegado el momento de separarnos, conscientes del amor que nos une, a pesar de las divergencias reales y las fricciones emocionales... Las cosas que están en la superficie son nada; lo que está en lo profundo es lo real. Somos criaturas del amor.

8. «Y así es todo el que ha nacido del Espíritu».

Vamos, por tanto, a unir nuestras manos, como hicimos antes, y yo trataré de decir algo que surja de lo más profundo de nuestros corazones. Les pido que traten de concentrarse en el amor que hay en ustedes y en todos nosotros. No sé exactamente lo que voy a decir. Voy a guardar silencio durante un momento y luego diré algo...

¡Oh Dios! Somos uno contigo. Tú nos has hecho uno contigo. Tú nos has enseñado que si permanecemos abiertos unos a otros, tú moras en nosotros. Ayúdanos a mantener esta apertura y a luchar por ella con todo nuestro corazón. Ayúdanos a comprender que no puede haber entendimiento mutuo si hay rechazo. ¡Oh Dios! Aceptándonos unos a otros de todo corazón, plena y totalmente, te aceptamos a ti y te damos gracias, te adoramos y te amamos con todo nuestro ser, porque nuestro ser es tu ser, nuestro espíritu está enraizado en tu espíritu. Llénanos, pues, de amor y únenos en el amor conforme seguimos nuestros propios caminos, unidos en este único Espíritu que te hace presente en el mundo y te hace ser testigo de la suprema realidad que es el amor. El amor ha vencido. El amor es victorioso. Amén».

– «Oración especial de clausura en el Primer Encuentro Espiritual, Calcuta, 1968», en *Diario de Asia*, Apéndice V, p. 281.

Epílogo:
¿Era Merton un narcisista?



Es posible que a los iniciados en la literatura de Thomas Merton esta selección de textos les haya sabido a poco. A otros quizá les haya parecido una repetitiva lista de citas de obras que se imaginan inasequibles. De hecho, son ya varios los trabajos realizados para ofrecer a los lectores una selección de páginas de la ingente, variada y dispersa obra de este escritor y monje.

La presentación de textos selectos de un autor puede plantearse desde distintas perspectivas, y siempre será aleatoria. No hemos pretendido únicamente elaborar una antología de textos caracterizados por su belleza o profundidad, hilvanándolos al amparo de la biografía del autor o agrupándolos en torno a los temas más recurrentes de su pensamiento. Algo de eso tenía que hacerse, pero hemos querido ir un poco más allá. Estamos seguros de que el lector habrá sacado ya sus propias conclusiones al respecto, si es que ha leído todo lo anterior.

Hemos tratado de mostrar, a través de una selección de páginas de sus escritos, la personalidad de uno de los principales y más leídos autores espirituales del siglo XX. Una personalidad que se fue formando desde la infancia bajo la influencia de factores que cada vez incidían más en su modo de ser, de actuar,

de ver el mundo, y que, inexplicablemente, lo llevaron a un monasterio y a una vida en continua búsqueda de plenitud.

Merton fue un escritor nato que se hizo monje, y un monje que no podía dejar de escribir. Y al escribir no sólo revelaba el impacto que dejaban en él sus múltiples lecturas, sino que dejaba su propia vida entre los renglones.

Fernando Beltrán Llavador lo expresa muy bien en su intuitivo estudio sobre Thomas Merton:

«No podemos pensar en el talante místico de Merton separándolo de su producción escrita; al mismo Merton la tensión entre sus lealtades hacia el papel de monje y el de escritor le supuso una fuente de conflictos durante buena parte de su vida, hasta asumir por completo que sus escritos constituían una forma lícita de plegaria, un modo muy íntimo de comunicación personal y de comunión universal y una opción libre, a la vez que una estricta expresión de obediencia. Lo que sorprende de la obra de Thomas Merton no es tan sólo la calidad o la cantidad de su producción, sino su acogida por parte de un público muy amplio y diverso, mucho más allá de la comunidad de católicos, y hasta a veces en contra de algunos de ellos, si bien es natural que la prodigalidad y variedad de su pluma, su honestidad extrema y su curiosidad existencial sin límites susciten la simpatía en esferas de interés bien dispares. En 1981 se habían visto publicados cuarenta y un libros en prosa, once libros de poesía, más de cuatrocientos ochenta y cinco artículos y numerosas traducciones del latín, del francés y del español. Su prosa, que emerge de un voto de silencio bien productivo, comprende seis categorías de escritos: las hagiografías, los diarios, los estudios teológicos, las colecciones de ensayos, las traducciones de autores clásicos y una novela» (*La contemplación en la acción*, p. 20).

No le han faltado a Merton censores, ni quienes han visto en sus escritos un excesivo afán por manifestar casi de manera morbosa sus inclinaciones hacia el protagonismo, la crítica, la aversión al activismo y un cierto espíritu de inestabilidad emocional. No pretendemos ahora elaborar una defensa ni presentar un pliego de descargos.

Seguimos amparándonos en palabras del profesor Beltrán, tomadas de su estudio *Soledad y sociedad en Thomas Merton. El nuevo Adán y la identidad americana* (tesis doctoral presentada en la Universidad de Valencia en 1991):

«Es cierto que Merton no terminó siendo “exclusivamente” un escritor, pero uno de sus mayores conflictos de identidad lo supuso el que mantuvo durante toda su vida monástica entre su papel de monje y de escritor; por otra parte, sí acabó siendo, después de todo, un “autor famoso” y editor de su pequeña revista; y aunque no fue profesor universitario, ejerció una práctica semejante en sus responsabilidades consecutivas de maestro de escolásticos y maestro de novicios, impartiendo conferencias de carácter heterogéneo¹.

Con todo, no podemos pasar por alto que hay una enorme diferencia entre el joven intelectual de ropaje secular, sofisticado, familiarizado con los movimientos artísticos de vanguardia, lector ávido y estudiante febril,

1. Afortunadamente, para permitir escuchar las charlas de Thomas Merton a hermanos que no podían asistir a las conferencias, muchas de ellas fueron grabadas, y una selección de las mismas ha visto la luz a través de diversas ediciones. Incluyen charlas acerca de la espiritualidad monástica, los padres de la Iglesia, los escritores William Faulkner y Rilke, el arte, marxismo y capitalismo, etc. Estas y otras muchas conferencias pueden conseguirse hoy en CDs de difusión comercial (puede verse, por ejemplo, la siguiente página web: <<http://www.thomasmertonbooks.com>>.

peregrino mundano en Europa y América, en suma, “the complete twentieth century man”, y el mismo joven, esta vez con un hábito religioso que iba a significar mucho más que un mero signo de diferencia exterior, aun cuando la opción que le acompañaba estuviera inicialmente impregnada de romanticismo. La diferencia radica en que su nueva vida habría de estar orientada a un solo propósito, por encima de cualquier proyecto personal o de cualquier determinación (aun sin negarlas) familiar o social. Podemos aventurar que Thomas Merton acabaría su vida como un hombre completo de su tiempo, efectivamente, pero sólo después de haber sido un completo monje del siglo xx. En su trayectoria monástica, su comprensión de lo que es un “monachos” habría de sufrir alteraciones hasta alcanzar connotaciones universales o, podríamos decir, hasta hacerse “integradora”, esto es, inclusiva del hecho religioso esencial en cualquiera de sus manifestaciones. El “monachos” solitario habría de transformarse en un “monachos” solidario» (p. 37).

Y permítasenos una última cita:

«En esta nueva identidad [la de monje], tres nuevas búsquedas iban a tener lugar, derivadas de la primera (hasta su conversión al catolicismo), y cada una de ellas más exigente que la anterior: la de su papel de monje trapense, la de ser un contemplativo y, por último, la de llegar a ser santo. Simultáneamente, su personalidad de escritor iba a sufrir distintas redefiniciones: al principio supuso una amenaza para la vida religiosa; más tarde, aportó una faceta complementaria a la de la contemplación (recordemos que Elena Malits se refería a Merton como “a meditator-on-paper”); y, por último, significó el cumplimiento de una vocación irrenunciable. Hacia

el final de su vida veremos emerger a un Thomas Merton diferente, ansioso por abrirse paso más allá del “ghetto Catholicism” y de la estructura (que no del espíritu) cisterciense, consecuente con el auténtico aliento ecuménico del monacato católico, en pos de una identidad más universal y sin etiquetas particulares, la identidad de un ser humano pleno, de un “hombre nuevo”. En ese nuevo desarrollo resultan de crucial importancia su interés creciente por la disciplina zen y su afinidad con la actitud vital de sus representantes. Lejos de cualquier falso rumor, no se trataba de que Merton renegara de su credo o de su condición; por el contrario, ese nuevo enfoque suponía un paso más en su radicalidad. En cualquier caso, en ese momento, el zen le ofrecía a Merton la posibilidad anhelada de trascender las estructuras que, al tiempo que configuraban su formación, limitaban el horizonte universal de su búsqueda» (p. 42).

Hay un capítulo interesante en la vida de Merton que conviene recordar y que no queremos dejar de lado, pues ilustra muy bien la tensión, la lucha incesante en su interior por descubrir quién era y cuál era su misión en el mundo, y el modo de afrontarla:

«El creciente interés de Merton por el psicoanálisis, que brillaba parcialmente tras su interés por ayudar mejor a los novicios, le llevó aquel año a una impactante experiencia que le hizo preguntarse por su propio equilibrio mental. En julio de 1956 voló Merton, con el padre John Eudes Bamberger, a la Universidad de St. John, en Minnesota, para participar en un seminario de dos semanas sobre psiquiatría y su aplicación a la vida religiosa. Dom James se propuso unirse a ellos en la se-

gunda semana. Quien dirigía el seminario era el doctor Gregory Zilboorg, recientemente convertido al catolicismo, cuyos libros fueron publicados por una editorial que también publicaba los de Merton.

Zilboorg llegó a la reunión cargado de prejuicios sobre Merton, ampliamente fundamentados en su lectura de *El signo de Jonás*. En una conversación privada, Zilboorg dijo a Merton que le encontraba “en mala forma”, que era un “charlatán medio psicótico” y, además, que era como un tábano para sus superiores, a quienes acudía una y otra vez hasta que conseguía lo que quería. Sus apetencias de notoriedad denunciaban megalomanía y narcisismo. Y que era el tipo de “promotor” que un día hace un gran negocio en Wall Street y al día siguiente lo pierde todo en las carreras de caballos. Su escritura resultaba ser una “verborrea” ilógica, y sus “ansias de eremitismo” eran patológicas. Según le iba escuchando, Merton no podía hacer otra cosa que pensar en las semejanzas de Zilboorg con Stalin. Y eso que lo que Zilboorg estaba diciendo no era peor que lo que Merton había escrito en su diario en sus momentos más oscuros.

Al día siguiente, con la llegada de Dom James, Zilboorg organizó un encuentro con los dos, el abad y Merton, reunión en la cual Zilboorg manifestó que el deseo de Merton de una mayor soledad formaba parte de su ansia de pública atención. Lo que él quería era una ermita en Times Square, “con un gran letrero encima que diga: ERMITA”. Fue demasiado para Merton. Se sintió humillado y destrozado. Se sentó en su silla con las lágrimas rodándole por las mejillas y ronroneando por lo bajo: “Stalin, Stalin”. Las dudas de Dom James sobre Merton, y del propio Merton sobre sí mismo habían sido confirmadas por un famoso psiquiatra.

Se hicieron planes para que Merton fuera a Nueva York, a fin de ser psicoanalizado por Zilboorg; pero al final se decidió que lo viera un psicólogo de Louisville, el doctor James Wygal. Cuando Zilboorg visitó la Abadía en diciembre, se formó una segunda opinión sobre Merton y llegó a la conclusión de que su estado, después de todo, no era tan malo. “Aunque eso quiere decir que estoy loco como una cabra”, escribía Merton a Naomi Burton a finales de año, “se considera que no necesito ningún análisis”. Pocos meses después, anotaba en su diario que, aun cuando había algunas intuiciones en el diagnóstico de Zilboorg, su alma no entraría nunca en el “teatro” del psiquiatra. Haberlo intentado habría sido “una tragedia y un lío”» (*Vivir con sabiduría*, cit., pp. 128-129).

En fin, la tormenta pasó. La verdad es que aquel año había sido difícil para Merton por muchas razones.

Dom James Fox era abad de Getsemaní por aquel entonces y había dado enormes muestras de comprensión por la vocación literaria de Merton, su inclinación a la soledad y su papel en la comunidad monástica. Aparentemente era duro con Merton, pero esa dureza no era sino la de un sabio director de almas que sabía ante quién se encontraba y que conocía muy bien cómo guiar y potenciar los valores de un monje poco común.

Cuando 1959 tocaba ya a su fin, Merton decidió, con la bendición de Dom James, que era tiempo de empezar su psicoanálisis con el doctor James Wygal, en Louisville. Merton no estaba preocupado por impulsos patológicos que pudieran atentarse contra su salud, pero pensaba que sería bueno recurrir a una persona profesional, imparcial y cuidadosa que le escuchara y le ayudara a verse a sí mismo y a quienes lo rodeaban con una perspectiva nueva. Resultó ser provechoso. Aunque parece que hubo muy poco psicoanálisis en los años siguientes, Jim Wygal ayudó

a Merton a hacer frente a su estrés. Al mismo tiempo, se estableció entre ambos una amistad que duró mientras vivió Merton.

Pero lo que nunca abandonó a Merton no fue sólo la preocupación por su propio «yo», sino la reflexión sobre el «yo» que cada persona lleva dentro.

La búsqueda del origen, de nuestra auténtica naturaleza, del yo verdadero o yo real, constituyó una cuestión nuclear a lo largo de toda la vida de Merton como monje y como escritor. Merton encontró en el concepto del yo oculto y profundo, conocido sólo por Dios, un símbolo y punto focal de máximo interés que podía integrar los elementos activos de la búsqueda de una experiencia real de la unión con Dios en la oración, con el carácter puramente gratuito de dicha experiencia, en cuanto don de Dios.

En sus sucesivas reformulaciones de este tema se aprecia con claridad que Merton no queda satisfecho con las categorías meramente técnicas o abstractas como instrumento para describir las complejidades del yo verdadero y el yo falso. Él siempre busca términos más inmediatos, motivadores, experimentales y simbólicos con que explorar el tema.

El interés de Merton por el problema del yo es radicalmente experiencial; en sus reflexiones autobiográficas contempla su itinerario religioso como una búsqueda del altruismo en la «no identidad» y en una «pérdida de sí mismo», como monje y como escritor. Los textos que hemos examinado muestran el interés creciente de Merton por las implicaciones experimentales de esa entrega religiosa desinteresada, de forma que podemos suponer que, en su propia búsqueda religiosa, encuentra el «yo» como una fuente de ansiedad constante y un obstáculo continuo en «el camino» en cuanto medio de comprensión de «lo que dicen los libros» sobre las profundidades de la oración; lo que no impide que también reconozca al yo como un don central de la creación divina, santificado y destinado a su transformación en Cristo. Paradójicamente, la realización de dicha transformación, un verdadero «nuevo nacimiento», constituye tanto el re-

to a que se enfrenta el cristiano —especialmente el monje— como un don para el que uno sólo puede prepararse, purificado en el ritmo, la espera, la carencia y el vacío.

Merton encuentra analogías entre el misticismo cristiano, la psicología moderna, el existencialismo y la enseñanza y la práctica del zen, que agudizan de forma dramática sus formulaciones sobre el ser verdadero y el yo alienado, sobre la falsa autonomía y la gracia receptiva de la intuición de la sabiduría cósmica; para él estas analogías se enraízan en la experiencia, no en la teoría, aunque Merton nunca desdeña la teoría e incluye siempre cuidadosas disquisiciones teóricas en su estudio y análisis de las diversas tradiciones religiosas. Creo que este interés persistente en la experiencia permite explicar su popularidad indiscutible entre los lectores habituales de todo tipo, ya sean cristianos o no, y su posición consolidada entre los escritores religiosos contemporáneos. El pensamiento de Merton permanece fundamentado, a través de sus diferentes textos sobre el tema del yo, en la teoría personalista de Jacques Maritain, que concibe al ser humano como un ser bipolar: el polo material se expresa a través del término «individuo»; el polo espiritual, a través del término «persona». Cuando la vertiente material domina al ser total, existe un individualismo, algo que Merton describe como una impostura y una ilusión que repugnan porque, a su entender, sólo reflejan la cara inferior del verdadero ser: es el yo egoísta, autorreferido y mezquino, como usurpador del ser total. Y denomina «falso yo», o yo meramente externo, a este sometimiento de la plenitud del ser por la estrechez del yo egoísta autorreferido, porque constituye un «engaño» que tergiversa la esencia espiritual de nuestro verdadero ser: en un personalismo genuino, el espíritu es el núcleo íntimo y el verdadero centro de control del ser humano integral.

Por eso Merton escribe sobre el esfuerzo que se produce en la sociedad contemporánea —ya sea en el monasterio o en la sociedad que lo rodea— para encontrar el ser real o interior; una

batalla profunda e intensa, ya que, de hecho, la cara interior del espíritu es el verdadero yo –yo metafísico, en la terminología de Maritain–, un yo inmaterial, imperceptible para la «sociedad», la base de la totalidad personal oculta tras los personajes o máscaras que camuflan al ser. Tal vez fue la imagen de esta polaridad inflexible la que condujo a Merton a buscar este yo verdadero interior en la vida de contemplación, en la serena soledad y el tranquilo silencio del monasterio, dado que la tradición contemplativa mantiene que sólo fuera de uno mismo, en el encuentro con Dios, puede uno encontrarse a sí mismo. Así, por ejemplo, en *Semillas de contemplación* parece sugerir la oración contemplativa como la «respuesta» a la búsqueda de nuestra auténtica dimensión, como la «clave» para un conocimiento experimental de Dios y para el encuentro consigo mismo. Sin embargo, la propia experiencia de oración contemplativa en el monasterio enseña a Merton que ni siquiera una dedicación tan radical a la vida contemplativa conduce automáticamente a la solución del problema del yo; llegado al monasterio, descubre que lleva consigo todas sus inquietudes al retirarse de ese mundo ruidoso, que es fuente de distracciones: el monasterio radica en el mundo, el mundo persiste en el monasterio... y el problema del yo radica en ambos.

A la luz de los textos que hemos examinado, queda claro que la experiencia monástica enseñó a Merton que la distinción entre individuo y persona es mucho más compleja de lo que él había sugerido inicialmente en sus primeros escritos; descubre que el falso yo –si bien constituye una denominación satisfactoria y certera de la propia vertiente materialista o individual, en cuanto ésta expresa el logro de una falsa autonomía o el sometimiento del ser total– no está simplemente opuesto al espíritu, entendido éste como el yo consciente o religioso, sino, más bien, que el falso yo puede dominar al espíritu de forma sutil y fraudulenta, amparándose precisamente en las mayores causas

y las más sublimes intenciones religiosas o espirituales: con su foco centrado en la identificación con el propio criterio e interés, el falso yo discurre y proyecta constantemente de manera hábil e imperceptible, de forma que desbarata el auténtico amor a Dios y la oración íntima y desprendida.

La comprensión del carácter continuamente manipulador del falso yo lleva a Merton a emplear los conceptos psicológicos de yo narcisista y neurótico, ya que encuentra en este tipo de retórica un lenguaje capaz de expresar algunas de las manifestaciones extremas de la religiosidad falsa, como son el fanatismo, la obsesión y la compulsión, las cuales indican una falta de verdadera libertad espiritual. Quizá Merton descubrió, en su trabajo con los jóvenes americanos que acudían al monasterio, que él mismo poseía en buena medida ese sustrato de autonomía personal que ya es absolutamente necesario para iniciar la lucha espiritual por el yo, que tan bien describen las tradiciones mística y monástica.

Precisamente esta gran autonomía psicológica y la poderosa personalidad de Merton, intelectual y escritor creativo, pudieron ser el motivo por el que le resultaron tan atractivas las tradiciones espirituales, tanto del cristianismo como del zen.

Dotado de un profundo sentido del yo, luchó por perderse a sí mismo en sus escritos y en su oración. En un nivel plenamente espiritual, incluso en el extremo de la angustia existencial o monástica, debe superarse la batalla del yo para que pueda producirse una realización de la magnitud de ese «ser sin propio» que es la plenitud de la oración contemplativa.

Hay que prestar una atención meticulosa para distinguir estos distintos niveles en los planteamientos de Merton: cuando habla del yo neurótico o narcisista, se refiere a las manifestaciones psicológicas extremas del yo falso; recurre al lenguaje metafísico de Maritain cuando emplea el término «yo empírico», «externo» o «débil»; utiliza el lenguaje teológico cuando se refiere al «yo falso» o «verdadero» de la tradición espiritual,

y en este nivel absoluto el yo falso puede a veces incluir tanto la base metafísica del débil –aunque imperioso– yo exterior como las manifestaciones psicológicas del yo narcisista o neurótico. Resulta importante diferenciar el contexto en que Merton usa estos términos, así como recordar que siempre los emplea de forma sugerente, no técnica, sino simbólica; no se trata de simples sinónimos para los términos «yo falso» y «yo verdadero» del plano espiritual. Es más, estos distintos niveles están unidos en sus diferentes significados, ya sea en el nivel teológico de la tradición mística cristiana –el yo que pugna por encontrar a Dios en la vida de oración y se pierde a sí mismo– o en el nivel metafísico, en la iluminación según la interpretación que hace Merton del *satori* del zen o el *nirvana* del budismo.

Las reflexiones autobiográficas de Merton muestran claramente la paradoja de la libertad espiritual «infinita» y los propios límites contingentes, relacionales y terrenales. Esta libertad y esta aceptación implican la liberación del absolutismo con respecto a la ideología religiosa, la técnica espiritual o las proyecciones del yo –además de una capacidad de aceptar el propio lado oscuro o la propia sombra–, liberación que se fundamenta en el encuentro de nuestro propio ser interior en Dios. En esto consiste la «humildad cósmica» de Merton. Su indagación sobre nuestra verdadera naturaleza interior, contemplativa y oculta, concluye finalmente en el reencuentro de la identidad inconsciente, sabia e infantil que nos fue dada en el acto creador; algo que para él es, en términos simbólicos, «sabiduría», «el regreso del exilio», «el retorno al paraíso», o el ser encontrado de nuevo por Dios. Algo que, en el caso de Merton, parece ser un objetivo nunca alcanzado, a la vez que el ideal continuamente perseguido; ya que, como escribe Merton en su *Diario de Asia* acerca de la visita a Chatral Rimpoche...,

«...él dijo que había meditado en soledad durante más de treinta años sin haber conseguido el perfecto vacío, y

le contesté que yo tampoco lo había logrado. Lo que las palabras no dijeron, o sólo dejaron entrever, fue nuestro mutuo y perfecto reconocimiento como personas situadas al borde de su verdadera realización, y plenamente conscientes de estar intentando, de una u otra forma, salir de sí y perderse en ella, así como el hecho de que el encuentro entre ambos fue un verdadero don» («16 de noviembre de 1968», en *Diario de Asia*, p. 149).

Aunque tal vez la gran realización llegara a Merton, en cierto sentido, inmediatamente antes de su muerte, ya que, un poco más adelante en el *Diario*, describe su visita a Polonnaruwa, en Ceilán, para ver las gigantescas estatuas de Buda:

«Mientras miraba esas figuras, de repente, casi por fuerza, como en una sacudida, me sentí proyectado fuera de la visión habitual, medio atada, que tenemos de las cosas, y se hizo evidente y obvia una claridad interior que parecía brotar en una suerte de explosión desde las mismas rocas. [...] Estoy seguro de que con Mahabalipurán y Polonnaruwa mi peregrinaje a Asia se ha aclarado y se ha purificado. Quiero decir que sé y he visto aquello que andaba buscando a oscuras. No sé lo que queda aún, pero ahora ya he visto, he penetrado a través de la superficie y he ido más allá de las sombras y el disfraz» («4 de diciembre de 1968 / Colombo», en *Diario de Asia*, p. 214).

Quizás en ese instante se produjo la tan intensamente buscada realización en la experiencia personal, antes del final del peregrinaje de Merton.

Las múltiples formulaciones que hizo Merton del problema del yo y sus reflexiones autobiográficas sobre su identidad y su propia búsqueda espiritual invitan al análisis desde distintas

perspectivas. Desde el punto de vista psicológico, existen analogías con la teoría freudiana, como son el ego empírico o psicológico y su lucha por la autonomía, empujados ambos por los deseos y las motivaciones inconscientes, enraizados a su vez en el pasado de la infancia; en este contexto, hay que considerar la posibilidad de la emergencia del ego potente y autónomo como enfrentado a los artificios y las distorsiones de la autodecepción, así como la posibilidad de una salud psíquica manifiesta, como la capacidad de trabajar y amar de forma productiva y creativa. El trabajo de Merton y el carácter abierto y ecuménico de sus últimos años aportan la evidencia de una capacidad excepcionalmente plena y creativa de trabajar y amar.

La originalidad de Merton radica en su fusión del discurso religioso o metafórico con un lenguaje experiencial, psicológico, en una visión simbólica holística que demuestra cuán lejos se hallan todos los patrones o sistemas de la singularidad misteriosa de la persona; por eso sus sucesivas teorías del yo describen la batalla del crecimiento desde el sentido pequeño y egoísta del ser hasta la auténtica personalidad, no como la simple fidelidad a un modelo abstracto o concepto religioso preconcebido del propio ser, sino como un intento no prefijado de fidelidad a la vida concreta, individual e histórica, tanto en sentido personal como comunitario. Su expresión teórica y personal de la experiencia contemporánea de la personalidad, como particularidad tangible, goza de un sentido de modernidad plenamente actual en su carácter histórico y evolutivo.

Al analizar la reflexión de Merton sobre la persona (en su dimensión más profunda), uno se siente conducido desde la idea del descubrimiento del yo oculto, preconcebido por Dios, hacia el planteamiento del ser como una creación continua y correspondiente, o recreación del sí mismo, a través del cambio de los contextos personales e históricos; así, en sus últimos escritos aparece un nuevo concepto de creatividad, que encontramos expresado en el siguiente pasaje:

«La renuncia a su ser falso, el vaciamiento del yo en la imitación de Cristo... nos conducen al umbral de esta verdadera creatividad en la que Dios, el creador, trabaja en nosotros y a través de nosotros».

El zen y los pájaros del deseo y el corto y profundo ensayo titulado *Diario de un extranjero* nos muestran a un Merton renovado, más alegre, así como su disensión manifiesta con respecto a una sociedad violenta y consumista: podemos apreciar en sus escritos una libertad y un humor nuevos, quizá inspirados por el humor maravilloso, la alegre impudicia, y la iconoclasia irónica del zen. Es como si Merton hubiera alcanzado la realización de un elemento, por lo menos el tan largamente buscado olvido de sí mismo, que permite que emerja la libertad real del propio ser. Según la interpretación de Merton, tanto el cristianismo como el zen niegan de forma radical que el yo egoísta sea o pueda ser, en su subjetividad, el centro de cualquier experiencia extraordinaria, a la par que ambos defienden la posibilidad cierta de descubrir nuestra naturaleza genuina a través de la meditación y la contemplación.

En todas las etapas de las incursiones de Merton en las dimensiones experimentales del zen hay un retorno continuo a las fuentes místicas clásicas del cristianismo y a los interrogantes acerca de la posibilidad de que las tradiciones de la pérdida de la identidad de Oriente y Occidente ofrezcan algún tipo de sabiduría real a un mundo conformado por el yo cartesiano en sus categorías de autoconciencia y autoafirmación. A pesar del énfasis del cristianismo contemporáneo en un marco más dinámico, existencial y bíblico para la batalla y el triunfo, él cree que tanto las antiguas tradiciones cristianas de contemplación y la concepción medieval de la intuición mística como la enseñanza y la práctica del zen pueden aportar las posibilidades para un nuevo tipo de conciencia en este mundo supermecanizado y

competitivo; y piensa que las posibilidades no son grandes, pero que tal vez el nuevo interés por el diálogo interreligioso ofrezca alguna esperanza de recuperación de la «intuición del ser», que, en su opinión, constituye la base común de las antiguas tradiciones místicas de la sabiduría, tanto orientales como occidentales.

En estas disquisiciones, Merton configura, con sentido profundamente personal e histórico, los símbolos cristianos de la muerte y la resurrección –como pérdida del yo y recuperación del propio ser– como tema constante de la autotranscendencia religiosa; él entendió tal autotranscendencia como una receptividad y capacidad de respuesta creativas a la llamada inescrutable del Señor en la sabiduría de la creación, en la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo, y en la vida de todo cristiano. Y esboza, en la continua interrogación que fueron su vida y sus escritos, la importancia de la continuidad con el pasado de la propia tradición espiritual y con la apertura a lo nuevo en las líneas de desarrollo siempre cambiantes de una teología simbólica del yo. Esta teología es la *theologia* del modelo ancestral, aquella que integra la doctrina y la experiencia, y que habla tanto al intelecto como al corazón; es una teología de contemplación; no es el relato de una experiencia esotérica, sino el mapa creativo, literario y simbólico de la experiencia de una persona singular que permanece comunicativa para muchos otros, mediante el don de la re-creación en la palabra escrita y metafórica, por lo que nosotros podemos descubrir las dimensiones universales de nuestra propia experiencia a través de su trabajo y de la particularidad tangible de una vida.

Esta teología simbólica nos permite entender que sólo es posible descubrir la verdad universal de toda enseñanza religiosa dentro de la particularidad de las vidas históricas, y que por eso los símbolos de todas las tradiciones religiosas apuntan,

más allá de estas vidas, hacia los dominios del misterio; lo cual corresponde, en términos cristianos, al misterio del yo y al misterio de Dios. El relato por parte de Merton de su propia experiencia al explorar las profundidades de la relación del ser con Dios constituye un sólido ejemplo de la búsqueda del propio ser absolutamente característica de nuestro tiempo².

2. En este Epílogo hemos utilizado el admirable estudio de Anne E. CARR, Profesora emérita de Teología en la Divinity School de la Universidad de Chicago, titulado *Thomas Merton's Theology of the Self*.