

INTRODUCCIÓN A LA FIGURA DE THOMAS MERTON: PREMISAS Y PROMESAS DEL HUMANISMO CRISTIANO

*Fernando Beltrán Llavador**

*Contempla todas las cosas
con la inocencia de la luz.
Ríe cuando encuentres a un extraño,
que vuestra mirada brille
como el agua bajo el sol
(Robert Lax, adaptado de "El circo del sol")*

Buenas tardes. Es para mí un enorme motivo de satisfacción estar hoy con ustedes. En primer lugar, desearía expresar mi sincero agradecimiento a la Conferencia Regional Cisterciense, a través de sus Comunidades, y especialmente a los abades y colaboradores de San Pedro de Cardeña y de Viaceli, al director e inspirador de este encuentro, el Padre Francisco Rafael de Pascual oco, por su celo generoso en la materialización del mismo, al Arzobispado de Burgos, a Raúl Berzosa por su apoyo decidido y desprendido, a la Caja del Círculo de Burgos por su ayuda económica sin la cual difícilmente hubiera podido organizarse este encuentro, a la Asociación de Libreros de Burgos, a la Fundación Thomas Merton de Norteamérica, a los ponentes y múltiples colaboradores altruistas y a los asistentes por su presencia amistosa. Como diría el poeta Robert Lax, buen amigo de Merton, una sola estrella no basta para iluminar el cielo por la noche. Son necesarias constelaciones enteras.¹

Ese descubrimiento asombrosamente sencillo, que es el núcleo mismo de la realidad trinitaria y late en el corazón del mundo, esto es, la constatación de que somos

* FERNANDO BELTRÁN LLAVADOR es profesor de inglés. Realizó su tesis doctoral sobre Thomas Merton (ya presentada en CISTERCIUM –LVI [1994] 409-426: *Thomas Merton: La educación del nuevo Adán americano*). Es autor del libro *La contemplación en la acción: Thomas Merton*, Ed. San Pablo, Madrid 1996. Ha publicado ya numerosos artículos sobre la obra y vida de Merton; es International Advisor para la ITMS y ha participado en varias reuniones de la misma, en USA e Inglaterra-irlanda. Está casado con M^a Dolores Rodríguez Alonso. Ha sido codirector de los dos Encuentros mertonianos en España, y CISTERCIUM le debe un gran reconocimiento por su trabajo desinteresado, sus inteligentes observaciones y competencia profesional (Nota de la D.).

1 Steve Theodore Georgiou, *The Way of the Dreamcatcher. Spirit Lessons with Robert Lax: Poet, Peacemaker, Sage*, Novalis, Canada 2002, p.83: "So we are meant to form relationships, to network. One star can't illumine the whole night sky. Constellations have to form".

personas en relación establece la singularidad de las premisas y las promesas del humanismo cristiano².

Para decirlo de una forma luminosa, la razón última de la alegría cristiana reside en sabernos partícipes, en la imagen de Merton, de una "danza general": "Pues el mundo y el tiempo son la danza del Señor en el vacío (...) En realidad, estamos en el centro de ella y la danza está en medio de nosotros... Estamos invitados a olvidarnos adrede de nosotros mismos, a arrojar a los vientos nuestra horrible solemnidad y a unirnos a la danza general"³.

Dicho por él en otras palabras que quizás resulten más familiares a nuestros oídos y sirven de título a uno de sus libros, "los hombres no son islas" ni luminarias independientes.

Desde su atalaya en la Abadía Cisterciense de Getsemaní, que Merton llegó a considerar el centro de América, esta figura excepcional del siglo XX lanzó un mensaje muy claro a sus coetáneos, que poco a poco iría refinando y transformando en una crítica frecuentemente dura pero siempre compasiva, dirigida precisamente a sacudir nuestra autocomplacencia y las capas de falsedad que ocultan nuestra verdadera naturaleza. Aunque no era nuevo, ese mensaje reclamaba una nueva voz, y su contenido fue de tal nitidez que hoy en día mantiene vigencia plena. En síntesis, éste viene a decir que *para que cualquier cambio radical en los órdenes social, cultural, político y humano sea real y verdaderamente efectivo a la larga, éste tiene que tener raigambre espiritual*. Pues, en efecto, para Merton la presencia de Dios tiene el poder de transformar a un grupo de individuos o a un conjunto de estructuras sociales, e incluso a un país entero, y más todavía, al mundo entero, en una comunidad. Para él, como cristiano, "Dios es infinita soledad (una naturaleza) y sociedad perfecta (tres personas)"⁴. Es, por tanto, alfa y omega, fin y medio, premisa y promesa, origen y destino, fuente de gracia y receptáculo acogedor de nuestra entrega. En suma, la medida de nuestra humanidad depende del uso que hagamos de nuestra libertad para ir conformándonos a imagen y semejanza suya, de nuestra incorporación libre al "baile" trinitario.

En lo que sigue, y a fin de evitar que las verdades sustanciales de la fe que acrisolaron la vida de Merton resulten abstractas y desencarnadas, trataremos de entañarlas en el relato de su vida, sin pasar por alto el contexto específico de su formación cristiana. Después de todo, los monasterios, en sus diferentes modalidades, se definen como "escuelas de caridad" o humanidad, lugares privilegiados de transformación, conversión o *metanoia*, capaces de cambiar a los meros "individuos" en auténticas "personas" pues, al decir de Merton, "psicológicamente, el individuo es lo que se construye

2 Gisbert Greshake, *El Dios Uno y Trino: Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, en la pág. 233 escribe: "Cada una de las personas existe de una manera peculiar totalmente a partir de las otras y hacia las otras: dando/recibiendo -recibiendo/dando -uniendo/recibiendo/devolviendo, de tal manera que cada una de ellas es ella misma solamente en las otras, entañando y abrazando (pericóresis) en sí misma a las otras en el ejercicio de su propio ser-persona".

3 Thomas Merton, "La Danza General", *Nuevas semillas de contemplación*, Edhasas, Barcelona, Buenos Aires 1963, p. 242.

4 Thomas Merton, *Nuevas semillas de contemplación*, op. cit.

por discriminación de todos los otros individuos (mientras que) la persona única, irreplicable, está constituida por el amor divino."⁵

A Thomas Merton le llevó toda una vida darse cuenta de las múltiples implicaciones de esa verdad tan elemental y salvar la brecha entre la contemplación espiritual y la acción social comprometida. Merton habría de resistir y oponerse a los grandes males de nuestra era (racismo, guerras, escalada nuclear, uso pervertido de los medios de comunicación, estatalismo e individualismo extremos) a partir tan sólo de "una chispa de nada y de absoluta pobreza en el alma", *scintilla animae* o *point vierge*:

*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... Ese puntito de nada es la pura gloria de Dios en nosotros. Es, por así decirlo, su nombre escrito en nosotros, como nuestra pobreza, como nuestra indignidad, como nuestra filiación. Es como un diamante puro, fulgurando con la invisible luz del cielo. Está en todos, y si pudiéramos verlo veríamos esos billones 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, solamente. Pero la puerta del cielo está en todas partes.*⁶

Olvido de sí, pureza, vacío, transparencia, apertura, anonadamiento y escucha son las condiciones del pájaro solitario solidario que todos estamos llamados a ser. Las primeras líneas de la famosa autobiografía del joven converso preludian su recorrido hacia una matriz espiritual, punto virgen o centro vacío, pura nada para los sentidos, "un tesoro enterrado" en el hondón y secreta morada del alma: "Libre por naturaleza, a imagen de Dios, fui sin embargo prisionero de mi propia violencia y mi propio egoísmo, a imagen del mundo al cual había venido"⁷.

Esas palabras iniciales de la confesión de Merton, en su camino hacia el corazón de la montaña de siete círculos que Dante dibujara en su *Divina Comedia* sintetizan con trazos claros su desgarramiento interior y el clima de su tiempo. Muchos llegaron a sentirse identificados con el diagnóstico moral, y con el remedio radical -la vocación monástica- de ese joven perplejo ante un mundo devastado por dos cruentas guerras mundiales.

Thomas Merton llegó a darse cuenta de que las estructuras de los países dominantes en los dos bloques enfrentados por la guerra fría, si bien con diferencias notables en el uso de sus mecanismos de opresión, eran, en ambos casos, el resultado de una conciencia humana escindida: un sujeto reducido a objeto, separado de sí, de su centro y de su norte sagrado. "La raíz de la guerra es el miedo", afirmará en *Semillas de Contemplación*. Únicamente, pues, mediante la valentía de la paz, atreviéndonos a sumergirnos en el desierto de nuestra propia soledad, asumiendo nuestro exilio interior, adoptando la condición interna del peregrino, y desandando (desanudando y desnudando) los caminos hollados por la vieja humanidad, podremos descubrir un cielo y una tierra nuevos en el país de la vida.

5 Citado en el interesante ensayo de Dr. Robert Imperato, *Merton and Walsh on the Person*, Liturgical Pub., Wisconsin 1987, p. 99.

6 Thomas Merton, *Conjeturas de un espectador culpable*, Pomaire, Santiago de Chile, Buenos Aires, Barcelona, México 1967, p. 148.

7 Thomas Merton, *La Montaña de los Siete Círculos*, Porrúa, México 1999, p. 3.

Merton lee las noticias de su siglo desgarrado a la luz de la Noticia del Señor del Amor. Su voz sigue participando, con su narrativa personal, de la condición rota de sus semejantes, y su escritura brota de la experiencia del perdón. Por fortuna, su discurso no es unidireccional o monolítico y 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 re-ligación *de profundis*. Su crítica es profética por desentrañar los modos de ocultación de la verdad, la retórica de los poderosos y el doble lenguaje, una "neolengua"⁸ tan corriente que ya es parte de la sustancia de nuestras vidas⁹. El intelectual que asoma en Merton pone siempre la razón al servicio de la caridad, pero de una caridad recia y sensible, capaz de conmoverse ante el sufrimiento y de denunciar a la vez que de anunciar el Reino de Dios y su justicia.

Merton nos interpela y sacude los cimientos de nuestras mentiras más reconfortantes. Interrogarse por la Biblia, por ejemplo, al decir de Merton, equivale a formular la pregunta religiosa última de todo ser humano: ¿quién soy yo?

Concedor como pocos de los caminos contemplativos de la tradición cristiana desde los padres del desierto¹⁰, Merton, en realidad, no está tan interesado en enseñarnos formas particulares de oración como en recordarnos la posibilidad real y la necesidad vital de *ser* oración. Toma por modelo a San Antonio, quien señalaba que "la plegaria de un monje no es perfecta hasta que ya no se da cuenta él mismo que está rezando"¹¹. Primero, admite Merton, se hace necesario convertirse a Cristo. Pero eso no basta pues, en rigor, la conversión cristiana es una revolución interior tal que nuestra nostalgia de pertenencia solo se saciará cuando, atravesado el río de la muerte, nazcamos con Él y en Él, convertidos *en* Cristo, el Hombre Nuevo¹².

Aunque el conjunto de su obra puede ser considerado como una actualización del humanismo cristiano al objeto de abordar los retos de nuestro tiempo, Merton recogió esas preocupaciones explícitamente en dos ensayos que llevan por título, precisamente, "El Humanismo Cristiano" y "El Humanismo Cristiano en la Era Nuclear". En ellos sintetiza de forma magistral la ley suprema neotestamentaria y somete a un minucioso escrutinio la crisis de nuestro tiempo, bajo el prisma rico de los documentos conciliares, en particular la

8 "Neolengua": traducción del neologismo "newspeak", acuñado por George Orwell en su distopía *1984*; se trata de un lenguaje que reduce deliberadamente el vocabulario y modifica la morfología de las palabras para cercenar las posibilidades de pensar de forma compleja y libre, con juicio propio.

9 Véase el ensayo de Merton "War and the Crisis of Language", *Thomas Merton on Peace*, Mowbray, London & Oxford 1984.

10 Cfr. el ensayo breve, perteneciente a la etapa de madurez de Thomas Merton, *La oración contemplativa*, PPC, Madrid 1996.

11 Véase la introducción de Thomas Merton a los apotegmas de los Padres del desierto en el siglo IV, *La Sabiduría del Desierto*, BAC, Madrid 1997, p. 18.

12 Fernando Beltrán Llavador, "Thomas Merton y la identidad del hombre nuevo", en Luce López-Baralt y Lorenzo Piera, eds., *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, pp. 119-134. Téngase en cuenta que el uso frecuente de la palabra "hombre", fiel a las versiones originales en inglés, responde a una acepción inclusiva, dentro de la antropología cristiana que comprende, sin intención discriminatoria alguna, a ambos géneros.

Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual *Gaudium et spes*¹³, y que Merton hace entrar en diálogo fecundo con las críticas del marxismo, con las reflexiones de Erich Fromm, con la visión cosmogénica de Teilhard de Chardin, y con las propuestas no violentas de Lutero King o Mahatma Gandhi.

Lejos de limitarse a identificar el humanismo cristiano con etapas históricas de esplendor cultural en el ámbito de la cristiandad europea u occidental, Merton cifra el problema clave del humanismo en "el amor verdadero que une a un ser humano con otro no simplemente por medio de una relación simbiótica o semiconsciente sino de persona a persona, en la auténtica libertad de darse mutuamente".¹⁴

Ni la alienación denunciada por Marx ni el narcisismo individual o de masas (como en el caso del nazismo) responderán jamás a la dignidad que toda persona puede reclamar con plena justicia para sí a partir de su filiación con Dios. Para poner de manifiesto el quicio o gozne de esta introducción, permítanme esta extensa cita de Merton en la que expone con claridad meridiana las premisas y las promesas, el don y la libertad, la gracia y el compromiso últimos del humanismo cristiano:

*Es el hombre, en Cristo, quien tiene la misión no sólo de volverse humano sino de hacerse divino mediante el don del Espíritu del Amor. Eso no es una mera operación abstracta o contemplativa. El amor se mide según su actividad y su fuerza transformadora. El cristianismo no enseña al hombre a alcanzar un ideal interior de tranquilidad divina y de quietud estoica mediante su abstracción de las cosas materiales. Le enseña a darse a su hermano y al mundo en forma de amor servicial en el que Dios manifestará su poder creador a través de los hombres sobre la tierra. Este lenguaje perenne del cristianismo no está sujeto a ninguna cosmovisión histórica limitada. Es intemporal y apunta más allá de la historia. Por tanto, encierra una reserva inagotable de energía creadora y transformadora que puede vivificar y redirigir las filosofías modernas como ya lo hiciera antes transformando y elevando las filosofías de Platón y Aristóteles. El hombre se halla sumido en medio de la mayor revolución que su mundo haya presenciado jamás. Esta revolución no es solamente política, sino científica, tecnológica, económica, demográfica, cultural, espiritual. Afecta a todos y cada uno de los aspectos de la vida humana. Esta revolución, en sus facetas más amplias, no puede detenerse. El gran interrogante es si en verdad puede encaminarse a fines plenamente compatibles con la auténtica dignidad y destino humanos. Ni la ciencia en sí misma, ni la política por sí sola, ni solamente la economía podrán llevarla a cabo. Y mucho menos podrá alcanzarse tal meta mediante la fuerza armamentística nuclear o a través de los grupos guerrilleros o de los revolucionarios sociales. Debe concertarse una plena y consciente colaboración de todos los recursos de conocimiento, técnica y capacidad humanos. Pero la única esperanza de que su coordinación tenga éxito reside en la más honda y unificadora luz que le ha sido otorgada al hombre: la revelación cristiana de la unidad de todos los hombres en el amor de Dios como su Único Hijo, Jesucristo.*¹⁵

Pues bien, la trayectoria de la vida de Merton trazó un arco amplio hasta alcanzar la plena madurez como contemplativo católico, humano a fuer de cristiano y tanto mejor

13 *Documentos del Vaticano II*, BAC, Madrid 1968, pp. 177-297.

14 Thomas Merton, "Christian Humanism", *Love and Living*, Sheldon Press, London 1986, pp. 145-146.

15 *Ibid.*, pp. 149-150.

cristiano cuanto más humano, hasta el punto de que la gente preguntaba de él en las calles de la India: ¿quién es ese santo?

¿Quién fue, pues, Thomas Merton?¹⁶ Merton nació en Prades, Francia. El Padre Alejandro Masoliver, con el propio Merton, reivindica, sin embargo, orígenes catalanes para él pues Prades (Prada en catalán) fue capital de la comarca del Conflent, en la Cataluña Norte, perdida para España tras la Paz de los Pirineos¹⁷. Sea como fuere, los padres de Thomas Merton, Owen y Ruth, se habían conocido en París, donde estudiaban arte. Tras contraer matrimonio decidieron trasladarse al sur de Francia pero pronto la irrupción de la primera guerra mundial les obligó a cambiar de residencia. El hermano pequeño de Thomas nació en Long Island. A John Paul, Merton le dedicaría un hermosísimo epitafio poético años más tarde, tras su muerte en acto de servicio y poco después de ser bautizado en la misma abadía de Nuestra Señora de Getsemaní. El padre -según el propio Merton- inculcó en el pequeño Tom un enorme sentido estético y le hizo heredar una delicada sensibilidad artística mientras que la madre mantenía las más altas expectativas hacia su hijo, en medio de un ambiente liberal que le permitiera crecer sin prejuicios ni dogmas rígidos.

Merton recibió un fuerte golpe en su infancia, con apenas seis años, cuando su madre, antes de morir de cáncer, le dirigió una carta en la que le anunciaba que no volvería a verlo de nuevo. Tom no pudo encajar racionalmente, hasta muchos años más tarde, ni el impacto de esa noticia ni el modo frío de dársela a conocer.

Ruth había iniciado un diario en el que registró, desde que diera a luz a su pequeño Tom, hasta los menores detalles en el crecimiento de su hijo. Posiblemente Merton prosiguiera, aun sin saberlo, esa tendencia a la introspección a través del vehículo de la escritura, cultivando así la capacidad, por lo demás extraordinaria, de dar cuenta de los estados de su alma y articular de manera precisa sus más sutiles movimientos. Owen Merton, a partir del fallecimiento de su esposa, hizo partícipe al niño de sus viajes a la búsqueda de paisajes de interés artístico. Junto con su hermano John Paul, conocería la vida familiar en el hogar de sus abuelos paternos Sam y Martha Jenkins en Long Island, mientras el padre emprendía viaje por Argelia y el sur de Francia.

A su regreso, padre e hijo retornarían juntos a Francia donde Thomas, con once años de edad, conocería un primer periodo de oscuridad en el Liceo Ingres de Montauban, rodeado de bandas escolares continuamente enfrentadas y hostiles a los novatos y extraños. En 1928, esta vez instalados en Inglaterra, Merton se matriculó en Ripley Court, muy cerca de Londres, y al año siguiente en Oakham Public School, donde pasaría cuatro años de preparación para su entrada en un "college" universitario.

Entretanto, en 1929 y días antes de cumplir los dieciséis años, su padre moría víctima de un tumor cerebral. Merton no había conocido estabilidad física ni emocional. Tom Bennett, médico y amigo personal de su padre, apadrinó al muchacho, ejerciendo de tutor y modelo intelectual. Adinerado, generoso y liberal en sus gustos, alimentó la afición por la lectura, el arte, la historia, la música y el cine de un Merton joven, despierto e inquieto, que, precoz para esas iniciativas, de tanto en tanto emprendía viajes por Europa

16 Para una biografía acreditada de Merton en edición española, véase el relato de Jim Forest, *Thomas Merton: Vivir con sabiduría*, PPC, Madrid 1997 (traducción de Francisco R. de Pascual, ocs).

17 En nota a pie del "Prefacio a la edición catalana de 'La Montaña de los Siete Círculos' ('La Muntanya del Set Cercles) Enero de 1958" en Thomas Merton, *Querido Lector: Reflexiones sobre mi obra (Prefacios a las traducciones en Oriente y Occidente)*, Centro Internacional de Estudios Místicos de Ávila, Ávila 1997, p. 35.

por su cuenta. En 1932 Merton, intelectualmente brillante, ingenioso, lleno de viveza y apto tanto para los estudios tanto como para las algaradas juveniles, obtuvo una beca para estudiar en Cambridge.

A los dieciocho años emprendió un viaje a Roma y allí quedó fascinado por los mosaicos de las primitivas iglesias bizantinas, lo que le llevó a un deambular secreto e intuitivo a la zaga de unas piezas artísticas que translucían otra sensibilidad e irradiaban una inusitada luz interior. La lectura de la Biblia, el impulso irracional de orar y la sensación nítida de la presencia de su padre una noche, en la habitación del hotel, sacudieron hondamente, pero todavía de modo tímido, su conciencia.

Una conducta desordenada, salidas nocturnas con abundancia de alcohol y alguna fiesta salvaje, todo se vino abajo cuando fue objeto de denuncia por su involuntaria paternidad. Su tutor le conminó de inmediato a abandonar los estudios y desplazarse a los Estados Unidos, donde habría de residir con sus abuelos maternos e iniciar una nueva andadura en la universidad de Columbia, de Nueva York. Allí entablaría amistad con los que iban a seguir siendo sus amigos de por vida, y con los tutores que marcarían decididamente su posterior destino, el filósofo Daniel Walsh, que le abriría las puertas del escolasticismo y le pondría en contacto con Jacques y Raisa Maritain, y Mark Van Doren, con quien compartía la pasión por la literatura y de quien aprendió el rigor en su aproximación a los clásicos. De manera providencial, Bramachari, un joven monje hindú que llegó a Estados Unidos con ocasión del congreso mundial de las religiones de Chicago, interrogado por Merton respecto a autores espirituales recomendables, le sugirió la lectura de San Agustín y la *Imitación de Cristo*. Años más tarde, esa actitud iba a significar para Merton el interés real por conocer otras confesiones y poder acercarse a ellas en sus propios términos.

Fueron años fructíferos, jalonados por lecturas de calado profundo: entre otros, Aldous Huxley, William Blake, Etienne Gilson y Gerard Manley Hopkins. La biografía de este último le conmovió hasta el extremo de decidir su bautismo en la fe católica, cosa que tuvo lugar el 16 de noviembre de 1938, en la iglesia de Corpus Christi, donde Thomas Merton comenzaba a responder, de forma todavía balbuceante, a una reiterada y solícita invitación de vuelta "a casa": "En cierto sentido -escribe en su autobiografía- siempre viajamos; viajamos como si no supiéramos a dónde vamos. En otro sentido, ya hemos llegado"¹⁸.

En 1939, sin abandonar la escritura ni su pasión por el jazz o el gusto por los viajes, Merton empezaba a considerar seriamente la opción del sacerdocio. Hizo el intento de ingresar en la orden de San Francisco, pero fue rechazado al confesar su pasado pecaminoso. Decidido a profundizar en su vocación, mientras impartía clases de lengua y literatura en el College de San Buenaventura, Merton confeccionó para sí un horario disciplinado al que atenerse y que comprendía oración, liturgia, lecturas espirituales y paseos meditativos. En Semana Santa de ese mismo año, aconsejado por su profesor Daniel Walsh, hizo un retiro en la Abadía de Getsemaní que le iba a abrir una nueva puerta y a hacer mayor su anhelo. La influencia, al término de ese paréntesis monástico, de la baronesa Catherine de Hueck, que el lector español conocerá gracias a su conmovedora *Pustinia*, iba a ser más que notoria. Su casa de acogida en Harlem y el compromiso social de su vocación habrían de modelar en el futuro la espiritualidad de Merton, recordándole que contemplación y acción, desapego y compromiso podían, e idealmente, deberían ir de la mano.

18 Thomas Merton, *La Montaña de los Siete Círculos*, op. cit., p. 424.

Llamado a filas, Merton sintió que su lugar era otro y el 9 de diciembre de 1941 salió de nuevo hacia Kentucky, esta vez para emprender un viaje sin retorno.

Merton se sintió feliz en una "comunidad de perdón" que le acogía como una familia y que compartía su misma nostalgia y se bañaba en las mismas aguas de Siloé. Sus primeros años, todavía divididos entre lo que parecían las tendencias en pugna del monje y el escritor, fueron, en conjunto, de una plenitud fecunda y ayudaron a edificar el templo interior de Merton, dándole ocasión de beber directamente de la fuente de su tradición y de ir integrándola paulatinamente en su corazón orante. Esa misma tradición le iba a exigir, como a San Benito y a San Bernardo, a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa, a San Francisco de Asís y a otros grandes reformadores, un verbo nuevo y renovador para preservar y dar a conocer su herencia más granada. Su propia familia monacal iba a reclamarle una memoria encendida en tiempos de pensamiento débil para mejor asumir el reto de interpretar la letra de la regla de San Benito a partir de su espíritu más hondo y hacerla así más acorde a los signos de su tiempo¹⁹.

La publicación de *La Montaña de los Siete Círculos* en 1949, con su tremendo éxito editorial, y la subsiguiente aparición de diversos diarios y meditaciones (*Bajo el Signo de Jonás, Los Hombres no son Islas, Pensamientos de la Soledad, Nuevas Semillas de Contemplación...*) trajeron varios resultados inesperados. El hecho de que una obra autobiográfica, forjada en un claustro monástico, tuviera tal difusión internacional sirvió para debilitar la hasta entonces neta separación entre la búsqueda del monje y la del seglar. Monjes y laicos, se reconoce abiertamente, comparten el mismo viaje interior pero emprenden rutas diferentes, intramuros y extramuros, pudiera decirse, si bien ambos pueden aprender juntos en el curso de su trayectoria²⁰.

El monasterio, defiende Merton, antes que ofrecer un refugio para el desengañado, el resentido o el inadaptado habría de ser más bien un lugar de encuentro, una "escuela de realidad"²¹ y un modelo social de convivencia ordenada a otros fines que los meramente economicistas, que son la causa evidente de la guerra y del abismo creciente entre ricos y pobres. La definición del monje, por otra parte, a través de sus obras se hace mucho más holgada, diversificada y carismática, no sólo institucional, algo que por otro lado está perfectamente justificado a tenor de la propia historia multiforme del monacato²². La revisión constante es un corolario inevitable de la propia fidelidad así como una exigencia interna de la ortopraxis monástica. Ciertamente, no el hábito sino la *conversatio morum*,

19 "... Se puede decir que san Benito, como autor de la *Regla*, se eclipsa en cierta medida ante el evangelio. La palabra de Dios es la única regla de vida, más que suficiente. Otra Regla cualquiera sólo tiene sentido en la medida en que tiende a formular de modo más concreto la luz con que una palabra del evangelio brilló en un momento dado y no ha cesado de hacerlo para otros cristianos en el curso de la historia. Esto no era algo dado de antemano. Le bastaba preparar a su monje para la escucha del evangelio y el seguimiento de Cristo" (Andre Louf, *El camino cisterciense*, Verbo Divino, Estella, Navarra 1986, p. 20).

20 Resulta enormemente clarificadores a ese respecto los ensayo de Raúl Berzosa Martínez, *Ser laico en la Iglesia y en el mundo: claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000 y de Bernardo Olivera, *Sol en la Noche: Misterio y mística cristiana desde una experiencia monástica*, Monte Carmelo, Burgos 2001.

21 A mi modo de ver, el sugerente ensayo de Xavier Melloni, sj, "La experiencia de Dios como experiencia de lo Real", pliego, *Vida Nueva*, nº 2.315, 2 de febrero de 2002, desarrolla el tema con gran acierto.

22 Cfr. David Knowles, *El monacato cristiano*, Guadarrama, Madrid 1969.

la conversión de maneras y la disposición permanente a abrirse a una nueva conciencia, es lo que hace al monje.

Detrás de la "fachada" monástica, de apariencia medieval -sospecha el seglar- debe esconderse otro "secreto", la clave de una felicidad distinta a la prometida al ciudadano consumidor, ese individuo empobrecido a quien se otorga la libertad de escoger meramente entre un producto u otro, una forma u otra de aturdimiento, esta o aquella marca²³. Por otra parte, Merton pone su escritura al servicio de la orden y hace de la misma un "oficio divino", una plegaria sobre el papel, que después compartirá con sus hermanos de allende los claustros. Merton escribe, y eso es nuevo, sosteniendo un diálogo permanente entre su alma y un público lector potencialmente universal. Merton ha conocido en propia carne el agnosticismo y la increencia, la indiferencia, el existencialismo, el esteticismo frívolo y narcisista, el fervor totalitario y el implacable egoísmo del capitalismo salvaje. Está familiarizado con sus códigos y sabe cómo dirigirse a sus representantes haciendo su mensaje inteligible para los mismos. Está, pues, en condiciones de acoger su discurso y usar su lenguaje para transformarlo desde dentro. Rechaza el pecado pero nunca al pecador, pues también él fue perdonado y la conciencia del perdón vertebró su nueva existencia. Ellos, después de todo, no son sino su otro yo, *personae* del teatro del mundo, "istmos" o islas habitadas por seres que han confundido su papel externo, sus roles sociales contingentes con su verdadera identidad de fondo.

El monje, en suma, se acerca mucho más a los llantos incesantes de la sociedad que aparentemente deja atrás; a su vez, al seglar se le promete la posibilidad legítima de ser otro *monos*, uno, un hijo nuevamente nombrado en quien Alguien desde el cielo se complace, con la vocación particular de mantener su integridad entre los fragmentos de la postmodernidad, en medio de los detritus de la globalización economicista, en el desierto de la complejidad urbana y en el ruido y la furia de una crisis sin precedentes²⁴. No era otro el espíritu de los padres fundadores, a quienes movía la caridad y que hacían de su elección de vida una alabanza permanente y una pertinaz protesta ante el estatus quo de su época.²⁵

El 26 de mayo de 1949 Thomas Merton cambió su nombre por el de Padre Louis y dos años más tarde fue nombrado maestro de escolásticos al tiempo que aceptaba la ciudadanía norteamericana. Poco después, y durante diez años, habría de recaer sobre él la responsabilidad de la formación monástica en su calidad de maestro de novicios. Ambos hechos abrían una nueva orientación en el vuelo monástico de Merton, desplazando su inicial verticalidad con un énfasis casi exclusivo en la dimensión de trascendencia ("sólo Dios basta") hacia una horizontalidad y atención fraterna al rostro de los otros. Su abad Dom James Fox desde el principio supo canalizar el caudal creativo de Merton y le animó a escribir, encargándole la redacción de relatos hagiográficos ejemplares (*San Bernardo*, la

23 Véase la presentación de Fernando Beltrán y Sonia Petisco, "Thomas Merton's World Discourse: Economic Globalization vs Religious Universality", en el Congreso de la Sociedad Thomas Merton de Gran Bretaña e Irlanda "'With the World in my bloodstream': Thomas Merton's Universal Embrace", en Oakham School, Rutland, Inglaterra, 5 a 7 de abril 2002 (pendiente de publicación).

24 Véase el extenso ensayo de Mons. Francis Mannion, "Monacato y Cultura Moderna", *Cistercium* n° 197 (1994) pp. 375-391 y n° 199 (1994), pp. 823-856 así como la reflexión de Fr. Clemente Serna, osb, "Los monjes en la nueva Europa", pliego, *Vida Nueva*, n° 2.329, 18 de mayo de 2002.

25 Thomas Merton, "Introducción", *La Sabiduría del Desierto*, op. cit.

madre Berchmans en *El Exilio y la Gloria...*) y ensayos monásticos (*La Vida Silenciosa, La Senda de la Contemplación, Las Aguas de Siloé...*) pero también consintiendo y alentando su creación poética (sus poemas fueron traducidos principalmente por Ernesto Cardenal, que tuvo a Merton por maestro de novicios²⁶, así como por Miguel Grinberg y José Coronel Urtecho).

En España el profesor José M^a Valverde, aunque no el único, hizo una encomiable tarea de traducción de diversas obras de prosa y poesía del afamado contemplativo (*El Hombre Nuevo, Conjeturas de un Espectador Culpable, Incursiones en lo Indecible, Veinte Poemas, Semillas de Destrucción, Tiempos de Celebración*). Aunque algunas se encuentran fuera de edición después de haber sido publicadas en nuestro país (*Ascenso a la Verdad, La Revolución Negra, Ishi...*) y otras todavía no se han traducido, los últimos diez años han visto la publicación de una treintena de títulos de Thomas Merton en lengua española, y un número menor, pero significativo, de ensayos sobre el mismo.

Por otra parte, reconociendo la calidad docente de Thomas Merton, el rigor en la preparación de sus clases y la penetración aguda de los textos monásticos junto a la frescura de sus presentaciones, e intuyendo quizás que pronto habrían de constituir un fondo espiritual inestimable, desde 1962 se decidió grabar sus "conferencias", de las que se conservan más de setecientas sobre temas muy diversos, fundamentalmente monásticos (el sentido de los votos, los textos fundamentales y las figuras más significativas, la historia del monasticismo), pero también sociales (sobre la ciencia y la tecnología, los medios de comunicación de masas y la deshumanización), literarios (sobre T.S. Eliot, William Faulkner, Rilke, Joyce, etc...), así como de introducción a otras espiritualidades (confesiones no católicas o no cristianas como el sufismo...), etc. Para evitar su deterioro, tales cintas se están digitalizando y grabando en discos compactos en la actualidad.

Además de lo anterior, sus siete volúmenes de cartas (todavía inéditas en español) dan cuenta de la extraordinaria simpatía de Merton por la familia humana en toda su variedad, e incluyen su correspondencia con literalmente cientos de personas, escritores, políticos, religiosos de diversas confesiones, jóvenes y adultos de Europa, las dos Américas y Asia, gentes anónimas o personalidades famosas del mundo de las letras como Evelyn Waugh, el Premio Nobel Czeslaw Milosz, Nicanor Parra, la activista Dorothy Day²⁷, el psicólogo Erich Fromm, el intelectual Aldous Huxley, el estudioso del Oriente Marco Pallis, los representantes del Zen Daisetz T. Suzuki y el entonces joven Thich Nhat Hanh, el arabista Louis Massignon, o figuras relevantes del cristianismo como Jean Danielou, Dom Jean Leclercq, Hans Urs von Balthasar y un larguísimo etcétera.

Podría pensarse, sencillamente, que Merton tuvo la fortuna de encontrar en el monasterio las condiciones ideales para dar rienda suelta a su inclinación natural y escribir libremente con la aprobación automática de sus superiores. Nada más lejos de la realidad. Si bien un miembro más de la orden, que de hecho pasaba desapercibido a los visitantes, Merton era un elemento atípico dentro de una orden que, aún cuando no abiertamente antiintelectual, tampoco concedía al estudio más que un lugar muy secundario, declaradamente marginal. Sin embargo, un universitario como él con dominio del latín, del

26 En sus dos volúmenes autobiográficos, Cardenal se refiere en numerosas ocasiones a la influencia decisiva y el magisterio y presencia permanente de Merton en su vida. Cfr., Ernesto Cardenal, *Vida Perdida (primera parte)*, Seix Barral, Barcelona 1999 y *Las islas extrañas (Memorias 2)*, Trotta, Madrid 2002.

27 El relato de su vida, de su propia pluma, ha sido recientemente traducido al español: Dorothy Day, *La larga soledad: autobiografía*, Sal Terrae, Santander 2000.

francés y del español, y con capacidad de estudio, era un recurso valioso y sin duda necesario para garantizar la pervivencia del carisma de su orden, y por eso asumió la tarea de avivar su memoria y facilitar de esa forma la continuidad efectiva de la comunidad.

Lo que no se esperaba es que Merton, sirviéndose de un criterio de autoridad estrictamente monástico y fiel al ejemplo de sus maestros de la tradición²⁸, se sintiera obligado en conciencia a pronunciarse abiertamente en torno a temas "seculares", esto es, cuestiones sociales y políticas de ardiente actualidad. Cuando Merton empezó a publicar artículos que se oponían frontalmente a la proliferación armamentística, criticando con dureza las políticas de "disuasión atómica" o los argumentos legitimatorios de la discriminación racial y defendiendo, con los documentos conciliares en la mano y en nombre del humanismo cristiano, posturas en favor de la paz y de la no-violencia, se encontró con una férrea censura de parte de sus superiores y la prohibición de seguir escribiendo en torno a esos temas. Por otro lado Merton, acostumbrado al ejercicio intelectual de la dialéctica y a confrontar una misma situación desde ángulos diferentes, se daba cuenta de que, sin una raíz contemplativa, hasta las acciones de protesta pacifista mejor intencionadas, podían ser presa fácil de manipulaciones. Cada escrito habría de ser revisado una y otra vez, la reflexión refinada, el apunte recontextualizado, las réplicas atendidas, las propuestas matizadas siempre tras un finísimo, aunque nada fácil, ejercicio de discernimiento²⁹.

Tampoco sus desconcertantes experimentos literarios más tardíos fueron del gusto unánime de sus fieles lectores. Y no todos entendieron, ni todavía hoy lo hacen, el imperativo trinitario y el apremio de un diálogo interreligioso en aras de la paz mundial (*Por el Camino de Chuang Tzu, El Zen y los Pájaros del Deseo, Místicos y Maestros Zen, Diario de Asia...*).

El Dr. Robert E. Daggy, anterior director del Centro de Estudios Thomas Merton, en el Bellarmine College de Louisville, Kentucky, cercano a la Abadía de Nuestra Señora de Getsemaní en la que Merton pasó exactamente la mitad de su vida, me proporcionó una clave importante sobre la excepcionalidad de Merton al confiarme su opinión de que la totalidad de la vida de Merton ha de ser considerada como una unidad indivisible y que, por tanto, la primera parte pre-monástica tuvo tanto peso como la segunda en el perfil de su entera personalidad llena de matices. No es extraño, por tanto, que Merton insistiera en que se necesitaba un nivel mínimo de maduración y cierta experiencia del mundo antes de entrar en un monasterio. Ni resulta sorprendente que se le haya considerado un símbolo de su siglo y "un signo de contradicción", pues la personalidad de Merton acusó una condición de permanente tensión creativa e interacción dialógica.

28 Así, en su ensayo sobre "San Bernardo, monje y apóstol", Merton dice de éste lo siguiente: "Bernardo de Clairvaux era claramente consciente de que su propia vida debía servir de prueba de la efusión de la misericordia de Dios sobre el mundo. Perplejo en ocasiones cuando una misión apostólica le sacaba del claustro llevándole al mundo, comprendió claramente la naturaleza de su misión. Sabía que el celo del apóstol, enviado a predicar la palabra de Dios, no terminaba con la instrucción intelectual, la transmisión de verdades para ser creídas. Esa misión es esencialmente carismática y profética. Es como la llama de la santidad que quemaba los labios de Isaías en su visión de Dios, ardiendo con fuego de amor y verdad, resplandeciente por la visión profética, brillando por los milagros y los otros carismas, transmitiendo la sustancia de su propia vida a otros hombres y haciéndoles compartir en alguna medida la visión del apóstol de la eternidad." (en *Humanismo cristiano: cuestiones disputadas*, Kairós, Barcelona 2001, pp. 211-212).

29 Merece atención destacada la compilación de ensayos de Thomas Merton, *Passion for Peace: The Social Essays*, compilada y con comentarios e introducción de William H. Shannon, Crossroad, New York 1995.

A ese propósito, se hace preciso señalar Thomas Merton llegó a darse clara cuenta de las enormes diferencias que existen entre un lenguaje interno y otro externo, entre la palabra silente y el silencio elocuente. Merton siempre disfrutó de conversaciones cordiales con amigos o de ese íntimo diálogo consigo mismo que reflejan sus diarios. Por otra parte, era un conocedor experimentado de diversas formas de oración: verbal, mental, de intercesión, de gratitud, de centramiento silencioso, de atención amorosa a la presencia del Señor...³⁰. Para Merton la oración salva la distancia aparente entre lenguaje y silencio pues ella misma es a un tiempo palabra replegada y silencio desplegado. La tierra del silencio y el Sol radiante de la Palabra son, pues, el lugar predilecto de las semillas de contemplación.

En una de las conferencias que pronunciara en Alaska, Merton afirmó: "Cuando rezo soy, en cierta manera, todo el mundo (...) Encuentro a mis semejantes no sólo a través de mi contacto externo con ellos, sino en la profundidad de mi corazón. De alguna forma estoy más cerca de ellos en aquello que es lo más secreto de mi corazón de lo que estaría al mantener meramente relaciones externas. Las dos formas van juntas; no se pueden separar."³¹

A su correspondencia con representantes de las grandes religiones y sistemas de pensamiento humanista siempre acompañó un vínculo de comunión en la oración. Ambas dimensiones de encuentro se reclamaban mutuamente.

Merton llegó a considerar el lenguaje como un síntoma al tiempo que un posible tratamiento para una sociedad desmembrada, carente de articulación y de flaca memoria. La crisis del lenguaje evoca y a la vez provoca un tejido social en permanente estado de guerra consigo mismo: "La incoherencia de un lenguaje en el que no se puede confiar y la coherencia de las armas que son infalibles, o al menos eso se piensa: esa es la dialéctica de la política y la guerra, la prosa del siglo veinte"³².

Para él, una de las mayores contradicciones de esta sociedad que desconoce su propia identidad procede del hecho de que en la misma medida en que la comunicación de masas se incrementa y se hace más sofisticada y eficaz, la incomunicación personal se hace cada vez más generalizada y se incorpora a las "estructuras de pensamiento y sentimiento" de la sociedad, en la expresión de Raymond Williams³³.

De ahí que, tristemente, la propaganda, los clichés, la retórica vacía, la trivialidad y los discursos ampulosos sean los que informan la consciencia de los hombres y mujeres de nuestro siglo. Merton no huyó de la incoherencia, distorsión y extrañamiento del lenguaje de sus conciudadanos. Los confrontó de plano y les dio un giro creativo. Robert Lax se refiere a ello en uno de sus bellos poemas minimalistas:

30 Para un estudio detallado de este aspecto de inagotable riqueza veáse el estudio de John Higgins, S.J., *Thomas Merton on Prayer, An Image Book*, New York 1975.

31 "Prayer and Conscience", en *Thomas Merton in Alaska: The Alaskan Conferences, Journals and Letters*, New Directions, New York 1989, p. 135.

32 "War and the Crisis of Language", en *On Peace*, Mowbray, London 1973, p. 46.

33 Williams define las "estructuras de sentimiento" como "elementos afectivos de conciencia y relaciones: no sentimientos opuestos al pensamiento, sin pensamiento sentido y sentimiento pensado: conciencia práctica de un cualidad presente, en una continuidad viva e interrelacionada" (Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1977, p. 132, en traducción propia).

*Su obra fue juego, y su juego juego
 su juego fue obra, y obra su obra
 ambas fueron oración
 su oración fue acción y adoración.
 ¿Jugó con alegría?
 Sí, y con júbilo oró y obró.
 ¿Jugó con seriedad?
 Sí, y con seriedad rezó y laboró.
 ¿Al mismo tiempo con alegría y con seriedad?
 Sí, ambas cosas a un tiempo.
 Seria y alegre fueron su plegaria, su vida y su obra.
 Seria y alegre su vida, serio su juego y su fuego alegre.³⁴*

La escucha atenta de Merton, la conversación continua con sus múltiples interlocutores y su particular forma de orar-obrar a través de su escritura, un taller de "contemplación activa" y "acción contemplativa" o, si se prefiere el neologismo, de *contemplación*, formaron parte de su conversión continua. La conversión radical y la conversación empática se engarzaron en lo que habría de ser algo más que un mero juego de palabras insustanciales. Así, cuando Merton formuló algunos "principios para la consecución de la paz" otorgó un lugar destacado al diálogo, en cuyas posibilidades confiaba plenamente para promover una política de rostro humano a partir de las propuestas del pensamiento cristiano.

En otra faceta de esa acción dialógica, la convicción de Merton de que era posible hacer una lectura sapiencial de las obras literarias puede, con mirada retrospectiva, hacerse extensiva a su lectura de muchos otros aspectos de la vida del mundo. Merton definió esa lectura sapiencial como "...la capacidad de superar el abismo entre nuestras mentes y el ámbito de lo trascendental y lo desconocido, de manera que aún sin 'comprender' lo que está más allá del límite de la visión humana, participamos de una afinidad intuitiva con ello..."³⁵

Ese aprendizaje, a guisa de "alfabetización espiritual", tiene como fundamento un tipo de comunicación que encuentra su punto de expresión culminante en el encuentro con el rostro del otro: "La comunicación que fluye a partir de la comunión con Dios y que forma la verdadera comunidad no es un monólogo sino un diálogo, porque el amor, que es el mensaje fundamental, tiene que ser compartido. Merton a menudo se refirió a la necesidad de un intercambio mutuo -de ideas así como del ser más profundo- con el prójimo. Aprendemos los unos de los otros cuando compartimos intuiciones, clarificamos ideas y juntos, articulamos la verdad."³⁶

34 Robert Lax, "Harpo's Progress: Notes Toward an Understanding of Merton's Ways", en Robert E. Daggy et al., ed., *The Merton Annual*, Vol. I, 1988, AMS Press, New York, p. 40.

35 "Baptism in the Forest: Wisdom and Initiation in William Faulkner", en *The Literary Essays of Thomas Merton*, New Directions, USA 1981, pp. 100-101.

36 Marilyn King, S.M., "A Soft Voice Awakens Me: Merton's Spirituality of Human Communication", en Robert E. Aggy et al, *The Merton Annual*, Vol. II, AMS Press, New York 1989, p. 216.

Merton encontró en Jesucristo el modelo perfecto para la articulación de la verdad, por medio de sus hechos y sus dichos. De ahí que escribiera: "Jesús no aceptó compromiso alguno con una sociedad meramente mundana. Al enfrentarse con la soberanía no respondió una sola palabra, limitándose a sumirse en la soledad. Pero salió de ésta para predicar una sociedad que había de ser carne y sangre de Él, una mística unión de todos los hombres en su Cuerpo, donde la soledad y la vida en común se realizan perfectamente juntos a la vez."³⁷. La vocación del monje, de ese modo, alcanza plenitud en ese voto de conversión conversada y de conversación conversa que es la *conversio morum*, un lugar de silencio del que emerge en libertad de la palabra de los hijos de Dios.

Merton puso a conversar las voces religiosas y las seculares de su tiempo y de sus gentes, traduciendo el Logos al nivel de las palabras al tiempo que ofrecía la pobreza del lenguaje humano, en su limitación, a la fuerza regeneradora del Espíritu.

En Merton convivieron, pues, distintas tendencias e impulsos muy marcados: silencio y palabra, soledad y comunidad, memoria y profecía, trascendencia e inmanencia, crítica y esperanza, oración y servicio. Así, durante años, y desde poco tiempo después de ingresar en la orden, a modo de un Jonás contemporáneo en "el vientre de una paradoja", había expresado su necesidad de una mayor soledad al punto de efectuar varios intentos de ingresar en la Cartuja. Merton encontró una vez más argumentos históricos y precedentes autorizados para justificar el eremitismo como una progresión posible en la vida de algunos monjes del cenobio con probada madurez.

En 1965, tras insistencias repetidas y experiencias de apartamiento paulatinas, Dom James concedió permiso a Merton para vivir como ermitaño en una modesta construcción que todavía hoy se mantiene a disposición de algunos visitantes con el serio propósito de comulgar durante un tiempo con la soledad monástica. Y si bien, de nuevo al decir de Robert Daggy, el eremitismo de Merton era tan cercano al experimento de Thoreau en los bosques como al de los padres del desierto, sus diarios revelan que en todo caso éste daba cumplimiento a una aspiración lejana.³⁸ Merton dejó constancia de su rutina de ermitaño: oración (a menudo caminando durante horas en el bosque antes del amanecer), meditación, barrer, cortar leña, celebrar la eucaristía (con la comunidad en el monasterio) y escribir.

Con todo, paradójicamente, la ermita solitaria se erigió pronto en una suerte de imán solidario al que habrían de acudir estudiosos, pacifistas, escritores, teólogos, religiosos y religiosas de diversas órdenes y confesiones, amigos todos, en fin, para encontrar inspiración y solaz al amparo de una presencia cada vez más integrada y más universal.

La aspiración última del monje, para Thomas Merton, precisamente iba 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 Rumi³⁹. Merton escribe:

37 *El Signo de Jonás*, Éxito, Barcelona, p. 193 (entrada de su diario del 17 de agosto de 1949).

38 Thomas Merton, *Diario de un ermitaño: Un voto de conversación (Diarios 1964-1965)*, Lumen, Buenos Aires 1998, pp. 273-274 (entrada del 25 de agosto de 1965).

39 A. Reza Arasteh, *Rumi, el persa, el sufi. Un renacimiento en el seno de la creatividad y el amor*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México 1984.

El estado de visión interior que constituye la integración final implica una apertura, una 'vaciedad', 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 budistas zen. La integración final implica el vacío, la pobreza y la no acción que dejan al hombre totalmente dócil ante el 'Espíritu', convertido por ende en potencial instrumento de una creatividad excepcional. El hombre que ha logrado la integración final ya no se halla limitado por la cultura en que ha crecido... No solamente acepta a su propia comunidad, a su propia sociedad, a sus propios amigos, a su propia cultura, sino a toda la humanidad. No permanece atado a una serie limitada de valores de manera tal que los opone 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 más 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. El hombre finalmente integrado -concluye Merton- es un portador de paz y por eso necesitamos desesperadamente que nuestros líderes sean hombres con tal visión interior.⁴⁰

Un acontecimiento de capital importancia para alcanzar tal integración tuvo lugar en 1968, cuando Merton recibió permiso de su nuevo Abad, Dom Flavian Burns, para tomar parte en un encuentro sobre la experiencia monástica y el encuentro de Oriente y Occidente. Con ese pretexto, Merton podía iniciar un nuevo "peregrinaje" que lo habría de llevar a Nueva Delhi, Calcuta, Darjeeling, Sri Lanka y Bangkok. Merton emprendió viaje dispuesto a aprender, con espíritu abierto y "mente de principiante", para usar la imagen zen de Shunryu Suzuki⁴¹; una disposición óptima de parte de un monje enraizado en su propia tradición para encontrarse sin barreras con sus iguales de otras religiones. Además de otros encuentros memorables, Merton fue recibido tres veces por el propio Dalai Lama que vio en Merton la personalización del cristianismo y una puerta abierta al entendimiento mutuo y al crecimiento de la amistad entre cristianos y budistas. El 10 de diciembre Merton dio una conferencia sobre "El marxismo y las perspectivas monásticas". En ella, Merton expone que ninguna transformación estructural será consistente si no tiene lugar una transformación de conciencia como la que persigue el genuino "comunismo" monástico⁴².

Tras la conferencia, Merton, como señalábamos, muere, según la versión oficial, accidentalmente electrocutado por el ventilador de su hotel, en un misterioso cumplimiento de esa premonición con la que cerrara las páginas de su autobiografía: *"Para que seas el hermano de Dios y aprendas a conocer al Cristo de los hombres abrasados"*.⁴³ Resulta

40 Thomas Merton, "Final Integration: Toward a 'Monastic Therapy'", *Contemplation in a World of Action*, Image Books, Doubleday & Co., New York, 1973 [traducido al español en el libro *Acción y Contemplación*, Kairós, Barcelona 1982, pp. 123-136]

41 Shunryu Suzuki, *Mente de Zen, Mente de Principiante*, La Frambuesa, Buenos Aires, 1987.

42 Thomas Merton, "Marxismo y Perspectivas Monásticas", *Diario de Asia*, Trotta, Madrid 2000, pp. 289-304.

43 Thomas Merton, *La Montaña de los Siete Círculos*, op. cit., p. 427.

irónico que su cuerpo fuera transportado hasta California por un avión de las Fuerzas Aéreas del ejército estadounidense desde Vietnam.

La aventura vital de Merton encontró su correlato geográfico en tres etapas diferenciadas, que cerrarían un gran círculo y completarían el tríptico de ese singular viaje sin distancia. Podríamos aventurar, de una manera gráfica, que Europa para Merton representó su acceso primero a la *fuentes* contemplativa, de la mano de sus mayores representantes (San Benito y San Bernardo, San Juan de la Cruz y Santa Teresa, Juliana de Norwich, Walter Hilton, Richard Rolle, etc...). Tras su "bautismo oceánico", una vez hubo dejado atrás el viejo continente y su condición de viejo Adán, América (en realidad las dos Américas) constituyó una suerte de *axis mundi*, un verdadero nuevo continente y el descubrimiento de su verdadero yo ("ya no yo sino Cristo en mí"), así como su zambullida en el *río* de la acción y la contemplación. Finalmente, en Asia se unirían para Merton las dos astas de la cruz en un eje de vacío y plenitud, un *océano* de insondable compasión. Merton había, literalmente, abrazado el mundo entero, acogido sus luces y sus sombras, visitado el paraíso y descendido a los infiernos, conocido el amor humano y el divino, penetrado en el desierto y la ciudad. Al término de su peregrinación trascendió la urdimbre del sueño colectivo que llamamos muerte y encontró al fin el agua abundante de la verdadera vida.

En la medida en que Merton supo serlo todo para todos y fue capaz de leer las noticias de su siglo con ojos inocentes, en la medida en que supo penetrar el corazón de la complejidad social con sencillez y sin egoísmo, en la medida en que encarnó, desde el *paradisus claustralis* pero apuntando siempre más allá de sus forzosamente limitadas estructuras, el mandamiento nuevo que garantiza nuestra filiación con Cristo, y en tanto se hizo portavoz, con lengua de fuego y corazón herido, de una invitación universal a la santidad (la única cordura verdadera), podemos ver en este monje a un verdadero profeta del siglo XX. "Profetizar -decía Merton en un mensaje a jóvenes poetas- 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"⁴⁴.

Visiones y misiones de ese tipo resultan urgentes en nuestros días: voces que, lejos de doblegarse al llamado "pensamiento único"⁴⁵, pongan de manifiesto que "otro mundo es posible"⁴⁶.

44 Thomas Merton, "Mensaje a los poetas", *Incursiones en lo indecible*, Plaza & Janés, Barcelona 1973, p. 112.

45 "Para determinados sectores, voceros del fin de la historia, era adecuado considerar que ya no existía más que una interpretación de la realidad, interpretación que, por descontado, se consideraba correcta. Quienes no pensaban de ese modo no pasaban de ser sectores absolutamente marginales que para nada contaban como agentes sociales, que son los que van haciendo historia. Excluidos y marginados terminarían desapareciendo o bien reconociendo que el pensamiento oficial era el único camino para entender la realidad y para orientar la acción social, económica y política... Si no hemos perdido completamente nuestra sensibilidad, si somos capaces de permanecer callados por un tiempo, comprobaremos sin duda que es el estruendo sigiloso de sus silencios el punto de partida de toda reacción que desee una genuina globalización, aquella en la que todo el mundo será tenido en cuenta y podrá participar como sujeto activo en la construcción de su presente" (Félix García Moriyón, "Reaccionando contra el pensamiento único", en "Las otras caras de la globalización", Cáritas Española eds., *Documentación social: Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada*, nº 125, Octubre-Diciembre 2001, pp. 261-278).

46 Susan George, en "El movimiento global de ciudadanos: un nuevo actor para una política nueva", *Foreign Affairs en español*, primavera 2002, pp. 114-129, concluye: "Un Pacto Planetario no sería la panacea para la

Nos cabe, parece sugerir Merton, establecer un nuevo consenso sobre el mundo, imaginarlo de nuevo, reconstruirlo según una idea diferente de nosotros mismos, haciendo justicia a nuestra naturaleza real, a nuestra pertenencia a un mundo de unidad, a un solo cuerpo glorioso. Ese Cuerpo de Luz nació un día entre los sin nombre, los más pequeños, los desheredados. Ellos guardan, como un secreto a voces, las premisas y las promesas del verdadero humanismo cristiano. Ellos son la mayor denuncia, la crítica más elocuente a la razón de los vencedores y el único anuncio de salvación posible. Quizás la vieja, pero siempre nueva ciencia laudatoria, consista en dar testimonio, como hizo Merton, de que en el fragor de las guerras y en el reino del fragmento, hoy, el Verbo sigue encarnándose y habita entre nosotros⁴⁷.

Fernando Beltrán Llavador,

Universidad de Salamanca,

II Encuentro Thomas Merton: Brillando como el sol.

Burgos, Septiembre 19-22 septiembre 2002

maldad humana, el fanatismo fundamentalista o el fascismo, como no lo sería ninguna otra cosa. Sabemos que a los patrocinadores de los terroristas no les interesan los pobres ni la justicia... Los "Miserables del Planeta" saben ... que sus vidas no son valoradas como las de los occidentales...Tenemos la responsabilidad de oponer un pacto de esperanza y renovación a la desesperanza que engendra el odio y el terrorismo. Hacerlo es posible y necesario. Es posible otro mundo".

47 "Quiere el Padre que reconozcamos y amemos efectivamente a Cristo, nuestro hermano, en todos los hombres, con la palabra y con las obras, dando así testimonio de la Verdad, y que comuniquemos con los demás el misterio de amor del Padre celestial. Por esta vía, en todo el mundo los hombres se sentirán despertados a una viva esperanza, que es don del Espíritu Santo, para que por fin, llegada la hora, sean recibidos en la paz y en la suma bienaventuranza en la patria que brillará con la gloria del Señor" ("Constitución Gaudium et spes" 92, *Documentos del Vaticano II*, op. cit., p. 296).