# THOMAS MERTON:
## VIDA DE FE Y FE EN LA VIDA

***José-Román Flecha Andrés.***

**Introducción**

Es una alegría tener la oportunidad de reencontrarse con un tema que uno ha acariciado desde siempre. Tengo que reconocer que, desde mi adolescencia he estado atento a la obra de Merton. La primera de sus obras que cayó en mis manos fue *Pan en el desierto,* que me ayudó a saborear el mensaje y el espíritu de los salmos. Al mismo tiempo, gustaba una pequeña selección de sus poemas. Más tarde leí en italiano *La montaña de los siete círculos* (1948). Después, ya en inglés, pude acercarme a su libro *Los hombres no son islas*. Y luego, vinieron muchos otros que he adquirido, que me han sido regalados y que hasta he recibido en herencia de un sacerdote ya difunto.

Recuerdo también con deleite las visitas que, en la década de los años setenta, pude realizar a la Universidad de San Buenaventura, cerca de Olean, en el estado de Nueva York, donde Merton había estado enseñando de 1939 a 1941. Aquellas visitas fueron una especie de peregrinación, que venía a fortalecer el recuerdo de las lecturas y a abrirme a otras reflexiones ulteriores.

Ahora me encuentro con la gozosa invitación de compartir con otros algunas de aquellas reflexiones. Evidentemente, de entre los muchos puntos abordados por sus obras podrían subrayarse muchos aspectos. El que he elegido me parece suficientemente significativo en sus escritos. Pero es que, sobre todo, lo considero de vital importancia tanto para la reflexión teológica como para la vida misma de la comunidad cristiana. La vida de fe, en efecto, orienta a los cristianos a vivir como si estuvieran viendo al Invisible. Pero los lleva también, y por el mismo movimiento a descubrirlo y hacerlo presente entre las cosas visibles.

Thomas Merton (1915-1968) ha vivido un momento en el que la fe ha sido interpelada por grandes y poderosas ideologías, entre las cuales mencionamos explícitamente a dos. Por una parte, el marxismo que pretendía situar a la creencia religiosa en el ámbito del sueño inoperante. Por otra parte, una sociedad liberal y pragmática que considera la fe como un elemento bien visto y tolerado en el seno de la sociedad plural, pero que ha de justificar su presencia en la sociedad por medio de su operatividad ética.

Cada una de estas dos ideologías ha pretendido imponerse a la otra durante la segunda mitad del siglo XX. Sus conatos de imposición han determinado tanto una situación de guerra fría, en el campo sociopolítico, como un cuestionamiento constante a la fe de los cristianos, en el ámbito más específicamente religioso.

Ha sido éste un siglo en el que han predominado las grandes cuestiones antropológicas: Qué es el hombre, en qué consiste su identidad última, cómo se podría articular su situación relacional -a la vez ontológica y ética- respecto a lo otro, los otros y el Absolutamente otro.

Esa etapa de tiempo incluye, además, la explosión de los nacionalismos, las dos grandes guerras mundiales, el auge del existencialismo como sistema de pensamiento y como actitud vital, la guerra fría, la lucha por el progreso, el ideal del desarrollo adorado como un nuevo ídolo.

Es cierto que muchos han vivido ese interesante período preocupados de los problemas penúltimos que resultaban inesquivables por sus demandas de inmediatez y subsistencia. Pero Thomas Merton ha vivido la parte central del siglo XX con una profundidad que determinaba al mismo tiempo un esfuerzo de atención e interpretación de la realidad y una voluntad decidida de participar activamente en su recreación y orientación.

## 1. NATURALEZA Y GRACIA

Tal esfuerzo de reflexión crítica habría de llevarle, como a los cristianos más conscientes, a replantearse la eterna dialéctica entre la creación y la salvación, entre la naturaleza y la gracia, entre el don divino y la tarea humana, entre la aquende y el allende de las promesas y las exigencias de la fe.

Por trazar un esquema, sin duda pretencioso y excesivo, se podría decir que la historia de la cristiandad oriental nos presenta un panorama, a veces dramático, de cuestiones sobre Dios, mientras que la cristiandad occidental parece haberse centrado, también de forma dramática, sobre las preguntas en torno al ser humano. En el oriente surgieron las grandes herejías trinitarias y cristológicas. En el occidente la reflexión y la vivencia de la fe cristiana ha vivido el movimiento oscilatorio del péndulo que a veces subraya la importancia de la tarea humana y, en otras ocasiones, enfatiza hasta el extremo la majestad de la gracia misericordiosa de Dios.

Todavía estamos lejos en el occidente cristiano de llegar a una síntesis como la que laboriosamente se logró en el oriente.

En el seno de la Iglesia católica occidental se ha vivido en este siglo la dialéctica entre las dos corrientes teológicas del encarnacionismo y el escatologismo. Al mismo tiempo, se asistía al avance de los estudios bíblicos, la renovación litúrgica, y el progreso del movimiento ecuménico. El Concilio Vaticano II sacaría al primer plano de los intereses las grandes preguntas por la autonomía de lo creado que incluyen la pregunta por la presencia de Dios en su mundo y el modo de acceso del hombre a Dios.

Poco a poco vamos redescubriendo la importancia que tuvieron en el pensamiento de estos últimos tiempos la reflexión de Bergson, Sartre, Haidegger, las intuiciones de Teilhard de Chardin, la reflexión sobre los Padres y sobre la teología de la historia, emprendida por J. Daniélou[1], así como la teología trascendental de Karl Rahner. Si bien se mira, todos ellos, de una forma o de otra, se plantearon la pregunta por el valor de la realidad terrena ante la oferta de una salvación celestial, que, por fuerza, había de ser integral y no excluyente, si de verdad había de ser humana.

Por cierto, junto a muchos de esos autores, Merton cita también explícitamente a Ortega y Gasset, aunque no pertenezca al campo estricto de la teología (*Contemplation in a World of Action*).[2]

La reflexión de estos autores, y tantos otros, había de influir enormemente en la comprensión de la vida de fe y en la vivencia misma de la fe en el mundo histórico concreto.

## 2. VIDA DE FE

---

1 J. Daniélou es citado varias veces por Thomas Merton, quien le dedica, además, su libro *Pan en el Desierto,* Buenos Aires 1962, declarándose deudor de algunos de sus estudios como el referido al "problema del simbolismo" (*o.c.,* pág. 75, n. 31).

2 Traducción española: *Acción y Contemplación*, Ed. Kairós, Barcelona 1982, pág. 13.

Fijémonos en primer lugar, en la importancia de la fe en los escritos de Thomas Merton. Se suele decir que sus primeras obras fueron estrictamente espirituales y que sólo en los primeros años 1960 su producción incluiría varios escritos abiertos a una crítica social. También es cierto que, en su carta de Navidad de 1965, daba cuenta de su retiro voluntario y de su decisión de sacrificar la vida semipública que le había correspondido como escritor. Aquella soledad le ayudaba a prestar más "atención a la oración, la meditación, el estudio, y la verdadera ocupación del monje, que es buscar a Dios".[3]

En ese contexto, adquiere una gran importancia la búsqueda de la soledad y de esa "recollection", tan parecida a la soledad interior. Ya en su obra *No man is an Island,* Merton había anotado, sin embargo, que el recogimiento sin fe no hace más que confinar al espíritu en una prisión sin aire y sin luz. Si la fe nos introduce en el recogimiento, no lo hace estableciendo límites a la actividad del alma, sino removiendo todas las limitaciones de nuestra inteligencia natural y de nuestra voluntad, liberándolas de dudas para que pueda entrar en las profundidades de la invisible libertad de Dios[4].

También en su obra *Semillas de contemplación,* Mertón dedicaba un capítulo a la consideración de la fe. Aquel capítulo, aislado del resto de su producción, nos deja un tanto perplejos. Aparentemente su concepción de la misma estaba demasiado cerca del reduccionismo católico que, frente a la intuición protestante de la fe como *fiducia*, había reducido esta virtud a un modo de conocimiento. Aparentemente, Merton privilegiaba la *fides quae* sobre la *fides qua*. La fe sería un acto intelectual, más que un modo de vivir. Pero sólo aparentemente. En aquel capítulo se incluye un párrafo que apunta a un sentido más vivencial de la fe:

> "Dios no puede ser comprendido sino por Sí mismo. Si hemos de comprenderlo, únicamente podemos hacerlo siendo de algún modo transformados por Él, de modo que Lo conozcamos como Él se conoce. Y Él no se conoce por medio de ninguna representación de Sí mismo: Su propio Ser infinito es el propio conocimiento de Sí mismo, y no Lo conoceremos como Él se conoce hasta que estemos unidos a lo que Él es. La fe es el primer paso en esta transformación, porque es un conocimiento que conoce sin imágenes ni representación, mediante una amante identificación con el Dios vivo en la oscuridad" (pág. 73)[5].

Conocimiento e identificación. Ésa es la clave. Como subrayan los escritos joánicos, no conoce a Dios sino aquél que acepta a su enviado Jesucristo. Pero no lo acepta quien no lo sigue y se identifica con él. La fe no es sólo cuestión de saberes: es también y sobre todo, cuestión de sabores. Es una sintonía, una simpatía con el Dios vivo.

Una de las obras de Thomas Merton que más me llaman la atención es su escrito *Contemplation in a World of Action* (1971). En esa obra me parece dotado de una aguda visión de nuestra sociedad, sobre todo en el estudio dedicado a "La vocación y el pensamiento moderno", con su acertado diagnóstico sobre la sociedad de consumo y la autocomprensión antropológica que genera: el rol de consumidor ocupa el lugar de la identidad del ser humano. Para Merton no era preocupante el "ateísmo científico", sino la pasividad:

---

3 Th. MERTON, *Querido lector...* (Trad. F. Beltrán Llavador), Ávila 1997, pág. 109.

4 Th. MERTON, *Los hombres no son islas*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1956, pág. 171.

5 *Semillas de Contemplación*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1952, 1953 y 1958.

> "Lo que es más importante e inquietante es la pasividad e indiferencia del moderno hombre masa, quien se encuentra en una confusión en la que casi resulta imposible tener una verdadera preocupación por conocer la verdad a cualquier nivel: el mayor problema lo constituyen la desesperación y la languidez de un hombre despersonalizado, incapaz de autenticidad" (pág. 15).

Esa actitud del hombre moderno hace imposible la aceptación y la vivencia de la fe, entendida en el sentido global que le confiere el nuevo testamento y también la mejor tradición cristiana.

Con toda razón y como desafío contrastante, Merton redescubre el valor y la importancia actuales del itinerario marcado por los primeros cistercienses:

> "San Bernardo deja claro que la vida monástica, antes que nada, devuelve a la naturaleza humana su capacidad de conocer la verdad, de experimentar la verdad en nosotros mismos, de vivenciarla en nuestras relaciones, normales y humanas, con los demás. San Bernardo subraya decididamente el aspecto natural de esta restauración, que debe anteceder a la elevación sobrenatural del hombre" (pág. 21).

Merton ha superado la tentación del reduccionismo intelectualista de la fe para redescubrir en este don, que es también virtud humana y teologal, la raíz y la fuente de una vida humánamente armónica y teologalmente centrada en el misterio del Dios que se ha hecho carne en la historia humana.

En ese contexto, hay en la obra de Merton otro punto que me llama la atención, tal vez por responder a algunas inquietudes personales. Según Merton, nuestra vida (la de los monjes adultos, pero también la de muchos cristianos de esta época postconciliar) es muy complicada por ser demasiado abstracta:

> "Tal vez nuestro problema consista en que queremos tener problemas, y en consecuencia, los creamos de la nada a fin de buscar soluciones" (pág. 30).
>
> "Fundamentalmente, nuestro problema sigue siendo el miedo: una obsesión con las preguntas y las respuestas, con los problemas y las soluciones, con las decisiones de suma importancia e incluso con 'la identidad' elevada a una especie de nivel absoluto. La sabiduría tradicional del monacato y del Evangelio deben ayudarnos a eliminar esta mistificación y regresar al contacto con la realidad. Nuestra vida no consiste en respuestas mágicas a preguntas imposibles, sino en la aceptación de las realidades ordinarias que se hallan en su mayoría, más allá del análisis, y por consiguiente, no necesitan ser analizadas" (pág. 31).

Este diagnóstico de un aspecto de la vida monástica creo que puede ser asumido como diagnóstico general para una comunidad cristiana que tratara de vivir la fe en unos escenarios demasiado intelectuales y alejados del campo de las batallas habituales (J. Capmany en ABC).

## 3. FE EN LA VIDA

En consecuencia, podemos deducir que, aun hablando de la vida de la fe y de la contemplación, Merton ha estado preocupado por la resonancia de la fe en los ámbitos concretos de la vida.

Es curioso ver cómo en esa misma obra Merton trata de ofrecernos una especie de humorística, al par que profunda, retractación si no de sus ideas, al menos de la imagen que él habría podido causar en los que seguían su peripecia personal. El monje que es él no quiere ser

tomado como el estereotipo del contemplativo que niega el mundo: "el hombre que despreció Nueva York, escupió sobre Chicago y arremetió contra Louisville, y que se fue a los bosques con Thoreau en un bolsillo, San Juan de la Cruz en otro y con la Biblia abierta en el Apocalipsis" (pág. 71).

Evidentemente, la reflexión teológica contemporánea y la aportación del Concilio Vaticano II nos han llevado a abandonar una vision trascendentalista de un Dios alejado de la realidad mundanal. El creyente en el Dios creador ha descubierto la bondad ontológica de lo creado. Ya en su reflexión sobre los salmos había escrito Merton que Dios "está sobre todas las cosas, pero en todas las cosas, y puede manifestarse por medio de ellas"[6]. "Todo lo que existe es santo" escribía nuestro autor, para continuar afirmando:

> "El apartamiento de las cosas no significa establecer una contradicción entre las "cosas" y "Dios", como si Dios fuera otra "cosa" y como si sus criaturas fueran sus rivales"[7].

En la más pura línea agustiniana (y también isidoriana), el autor sabe que no está el mal en las cosas, sino en el uso que de ellas hace nuestra libertad.

El contemplativo se preguntaba por la responsabilidad del hombre, del cristiano y del monje en un mundo que no solamente es el *suyo*, en cuanto que a él se dirige, sino que es el *suyo*, en cuanto que él mismo lo configura. Al monje, ahora teólogo, le preocupaba que las antiguas visiones del mundo, estáticas y jerárquicas como eran, se vean ahora simplemente sustituídas por una visión prefijada y excluyente, aunque sea dinámica. Tal le parecía la intuición marxista del mundo, pero también la concepción capitalista y consumista. Tanto en una como en la otra, resultaba problemática la capacidad de elección que configura la dignidad y el rostro de lo humano. El monje trataba de afirmar tal capacidad y acto de elección, pero no podía menos de preguntarse si el objeto de la misma habría de ser eternamente disyuntivo:

> "Sigue habiendo una profunda sabiduría en la concepción cristiana tradicional del mundo como objeto de elección. Pero debemos admitir que las compulsiones habituales y mecánicas de cierto tipo limitado de pensamiento cristiano han falsificado la verdadera perspectiva de valores en la que puede descubrirse y elegirse el mundo tal como es. Tratar al mundo como una mera aglomeración de objeto y bienes materiales externos a nosotros y rechazar esos bienes y objetos para buscar otros que son 'interiores' y 'espirituales', es de hecho no entender el sentido del arduo enfrentamiento del mundo y Cristo. ¿Elegimos realmente entre el mundo y Cristo como entre dos realidades conflictivas y absolutamente opuestas? ¿O elegimos a Cristo al elegir el mundo tal como realmente es en él, es decir creado y redimido por él, y enfrentado en el campo de nuestra propia libertad personal y de nuestro amor? ¿Renunciamos realmente a nosotros mismos y al mundo a fin de encontrar a Cristo o renunciamos a nuestros seres enajenados y falsos para elegir nuestra propia verdad profunda eligiendo el mundo y a Cristo al mismo tiempo? Si el fundamento más profundo de mi ser es el amor, entonces en ese mismo amor y en ningún otro lugar me encontraré a mí mismo y al mundo, a mi hermano y a Cristo. No se trata de una alternativa, sino de una cuestión de todo en uno" (pág. 84).

Nos parece encontrar en estas palabras un eco de las mejores intuiciones teilhardianas, por ejemplo, las recogidas en el librito *El Himno del Universo.*

---

6 Th. MERTON, *Pan en el Desierto,* Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1955, pág. 27.

7 Th. MERTON, *Nuevas semillas de contemplación,* Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1963, pág. 21.

En consecuencia, para Merton la vida de fe no puede significar ni una evasión del mundo ni una forma de buscar la divinidad por caminos ajenos al mundo. Pero, de forma simétrica, la fe en la vida no significa un embeleso ante las nuevas formas tecnocráticas. La contemplación no se justifica por una especie de apelación a una utilidad invisible, como si su fuerza consistiera en el uso de la oración para transformar la vida por una especie de mecanismo que doblega la voluntad de Dios[8]. Por otra parte, la acción tampoco se justifica si no refleja, sostiene y promueve una nueva forma de "visión" del hombre sobre sí mismo y sobre sus últimos fundamentos.

> "Quien intente actuar y hacer cosas por los demás o por el mundo sin profundizar su propia comprensión, su propia libertad, integridad y capacidad de amar, no tendrá nada que dar a los demás" (pág. 94)
>
> "La oración y la meditación tienen que desempeñar un papel importante: abrir nuevas vías y nuevos horizontes. Si nuestra oración es la expresión de un deseo, profundo e inspirado por la gracia, de lograr algo nuevo en la vida (y no sólo una adhesión ciega a lo que siempre hemos conocido y nos parece 'seguro'), Dios actuará en nosotros y a través de nosotros para renovar a la Iglesia, preparando, en oración, lo que aún no podemos imaginar ni comprender. De esta manera, nuestra oración y nuestra fe de hoy se orientarán hacia el futuro que quizá no lleguemos nunca a ver totalmente realizado en la tierra" (pág. 95)[9].

En este contexto, me resulta enormemente sugerente el librito *Incursiones en lo indecible.* El contemplativo se acerca a la herencia colectiva de los mitos para opinar, desde la fe, sobre su propia sociedad, su cultura, sus anhelos y su arte. Trata de "ser humano en la más inhumana de las épocas; guardar la imagen del hombre, pues es la imagen de Dios" (pág. 13)[10].

Ese libro se cierra con una reflexión sobre el arte y la libertad, en la que el monje se ha ido revelando de forma implícita a sí mismo hasta que, por fin, nos ofrece una confesión que ya veníamos sospechando:

> "Yo no me considero integrado en la sociedad bélica en que vivo, pero el problema es que esa sociedad sí que me considera integrado en ella. Me doy cuenta de que desde hace unos veinte años, mi sociedad -o aquellos de mi sociedad que leen mis libros- han decidido que tengo cierta identidad y se empeñan en que continúe respondiendo perfectamente a la idea de mí que encontraron al leer mi primer libro de éxito. Sin embargo, esa misma gente me recomienda una identidad contraria. Piden que siga siendo para siempre el joven monje superficialmente piadoso, más bien rígido y algo estrecho de miras que era yo hace veinte años, y a la vez no dejan de hacer correr el rumor de que he dejado mi monasterio. Lo que ha ocurrido de hecho es que he vivido sencillamente donde estoy y me he desarrollado a mi manera sin consultar al público sobre ello, porque no es asunto del público" (pág. 121).

## CONCLUSIÓN

---

8 El autor ya se había preguntado en otras ocasiones por la naturaleza e identidad de la contemplación: lo que no y lo que es la contemplación: Th. MERTON, *Nuevas semillas de contemplación*, págs. 1-13.

9 Sobre estos temas, puede verse la obra de J. J. HIGGINS, *Merton's Theology of Prayer,* Spencer, Massachusetts 1971.

10 *Incursiones en lo indecible,* Ed. Pomaire, Barcelona 1967 y Ed. Plaza&Janés, Barcelona 1973.

Las palabras de esta última cita, publicadas inmediatamente después de la clausura del Concilio Vaticano II, me parece que convierten a Merton en una especie de parábola de la misma Iglesia Católica. También ella está llamada a vivir su vida de fe. Pero la vive en medio de una sociedad, que es la suya.

Esa iglesia es denunciada por ofrecer una fe que se presenta como "opio del pueblo" y por ofrecer una palabra profética sobre las cuestiones que atañen a ese mismo pueblo. Los que la rechazan por celestial y ajena, tratan de excluirla de la esfera terrenal.

Los mismos que la critican porque habla de Dios y parece abandonar el mundo presente, son los que la quisieran seducir para que bendijera las armas de la guerra y silenciara los inmundos negocios en los que se vende la sangre y la vida, la libertad y el honor de los hijos de Dios.

Pero la vida de fe no puede dejar de ser un acto de afirmación de la fe en el Dios de la vida.

***José-Román Flecha Andrés,***
***Universidad Pontificia de Salamanca.***