

Thomas Merton y “la gran fiesta de la esperanza cristiana”

Fernando Beltrán Llavador

“¡Qué bien sé yo la fonte, que mana y corre,
aunque es de noche!”
(San Juan de la Cruz)

Me gustaría comenzar mencionando una coincidencia muy significativa en el contexto del tema de esta presentación, que tal vez ayude a expresar mi profunda confianza y mi gratitud por este encuentro y por todas las personas que han contribuido a hacerlo posible.

Hace exactamente 20 años, el 27 de octubre de 1986, el Papa Juan Pablo II convocó un *Encuentro Interreligioso de oración por la paz* en Asís, una iniciativa que, en las palabras de Benedicto XVI, “resulta una profecía”, pues “su invitación a los líderes de las religiones mundiales a dar un testimonio conjunto de paz sirvió para aclarar, sin posibilidad de equívocos, que *la religión sólo puede ser promotora de paz*”. En su mensaje al Obispo Domenico Sorrentino, con ocasión del vigésimo aniversario de ese encuentro, Su Santidad Benedicto XVI afirmó: “en todas las grandes tradiciones religiosas se registran testimonios del íntimo vínculo que existe entre la relación con Dios y la ética del amor”¹.

Quisiera mostrar brevemente, a través de unos pocos pero ilustrativos ejemplos, que en su condición de monje cristiano, Thomas

¹ S.S. Benedicto XVI, *Mensaje con ocasión del XX aniversario del Encuentro Interreligioso de Oración por la Paz*, 2 de septiembre de 2006.

Merton había percibido de una forma muy profunda esa vinculación, y que vivir de modo consecuente con la misma hizo de él un portador de paz y una fuente de esperanza para el momento crítico que atraviesa la humanidad.

Veinte años antes del encuentro de Asís, Thomas Merton había impartido una serie de conferencias antes de Vísperas los domingos para familiarizar a sus hermanos de la Abadía de Getsemaní con aspectos diversos de la vida monástica. Entre los años 1966 y 1968 ofreció algunas charlas sobre sufismo porque le parecía importante que los monjes enriquecieran su formación cristiana con lecciones espirituales de otras tradiciones. Afortunadamente, esas conferencias fueron grabadas y posteriormente transcritas. En una de ellas, en la que Merton trata de explicar la oración que da inicio al Corán, se refiere a la comprensión sufí de la Misericordia de Dios para afirmar algo de valor universal:

Si estoy completamente unido a la voluntad de Dios en el amor, no importa lo que suceda exteriormente, porque todo lo que sucede en el exterior, y cuanto de ello tiene algún sentido, encuentra su raíz en el mismo suelo en el que estoy arraigado. La oposición entre uno mismo y todo lo demás desaparece, y lo que queda en términos de oposición es meramente accidental y deja de tener importancia. Y esa es...una perspectiva básica en todas... las religiones más elevadas. Hay que llegar a eso, eso es algo a lo que se llega en el Cristianismo, algo que se alcanza en el Budismo, que está en el Hinduismo, etcétera. Es llegar a una unidad en la que todas las diferencias superficiales pierden importancia. Eso no significa que no sean reales, no quiere decir que no estén ahí. Siguen existiendo².

Y en otra conferencia sobre “La vida mística en el sufismo” añade:

Sentir que Dios lo es todo, que Él es el Principio y el Fin...y que su Amor es la Fuente y el Principio y el Fin y el Todo de todo cuanto existe. Especialmente en el sufismo, está esa idea de que venimos de Dios, y por eso anhelamos regresar a Él, pues es a Dios a quien pertenecemos³.

² Thomas Merton, “The Straight Way,” *Merton and Sufism: The Untold Story. A Complete Compendium*, eds., Rob Baker and Gray Henry (Louisville, KY: Fons Vitae, 1999), 145.

³ Thomas Merton, “The Mystical Life in Sufism,” *Ibid.*, 161.

Desde una perspectiva religiosa que puede parecer muy diferente, en 1966 Merton escribe el prefacio a una colección de ensayos escritos en el espíritu del documento conciliar *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, que anima a los cristianos a que “reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen” (artículo 2). En el primer ensayo del libro homónimo *Místicos y Maestros Zen*, Merton encuentra una afinidad entre la experiencia del “vacío” del Patriarca Zen de China, Hui Neng, y el *todo y nada* de San Juan de la Cruz⁴. Lo que es más, descubre que “en [el vacío] de Hui Neng hay una sorprendente estructura trinitaria que nos recuerda todo lo que es más característico en las formas más elevadas de la contemplación cristiana, ya sea la escuela de Capadocia, los agustinos y los franciscanos, Ruysbroeck y los místicos renanos, o San Juan de la Cruz y los carmelitas⁵. Y todavía de mayor importancia, “una consecuencia [inevitable] de la estructura trinitaria que su zen percibe y revela” es “una realización en el amor”⁶.

Para dejar claro que no se trata de una mera especulación académica, escribe a renglón seguido que para Daisetz Suzuki, el intérprete zen de la tradición Rinzaï, “[lo] más importante es el amor” y añade: “Él mismo me lo dijo durante una conversación personal donde siento que intentaba, con tal observación, resumir todo lo que había escrito, experimentado o dicho”⁷.

Thomas Merton tuvo la intención de visitar al Padre Hugo Enomiya-Lassalle, un misionero jesuita que había contribuido a la redacción de la declaración conciliar y que practicó zen bajo Yamada Koun Rôshi; este último, debido a la entrega y seriedad de sus discípulos cristianos, estaba convencido de que el zen habría de jugar un papel muy importante en la Iglesia Católica⁸. El encuentro nunca tuvo lugar a causa del accidente mortal de Merton en Bang-

⁴ Thomas Merton, *Místicos y Maestros Zen* (Buenos Aires, México: Lumen, 2001), 48.

⁵ *Ibid.*, 49.

⁶ *Ibid.*, 49-50.

⁷ *Ibid.*, 50.

⁸ Ursula Baatz, *Hugo M. Enomiya-Lassalle: Una vida entre mundos. Biografía* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 390.

kok. Hoy, en España, en el mismo espíritu de la declaración conciliar, la discípula de ambos, Ana María Schlüter Rodés, religiosa católica de la Comunidad de Betania, maestra zen y el corazón de Zendo Betania en España, está dirigiendo una serie de seminarios que persiguen ahondar en las consecuencias del encuentro de Zen y Cristianismo, y nos anima a sus discípulos, en su mayoría cristianos laicos o religiosos, a profundizar en la noción cristiana de “persona” y en nuestra experiencia del amor desde una perspectiva trinitaria, que puede iluminar y a la vez ser iluminada por la experiencia Zen. En la actualidad, la práctica del *zazen* como vía contemplativa se sigue también en algunos monasterios cistercienses o de otras órdenes dentro y fuera de los Estados Unidos y está siendo integrada dentro de su vida equilibrada de oración y trabajo.

Pues bien, la relación trinitaria constituye el fundamento de la consideración cristiana de uno mismo y de los demás como “personas”. Y es ese rasgo singular, específicamente cristiano, el que paradójicamente supuso para Merton el punto de encuentro de los santos de diversas tradiciones religiosas en su búsqueda compartida de la paz de corazón y de la paz en la tierra. Entre nosotros, Raimon Panikkar reconoce en la Trinidad una experiencia humana primordial⁹. Más aún, considera que la misma Realidad es intrínsecamente trinitaria.

Reconocer un fundamento trinitario en el centro mismo de otra religión habría de ser razón suficiente para tener esperanza en la universalidad de la promesa evangélica: “...vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos” (Mt 8, 11). En su importante obra sobre una teología de la Trinidad, Gisbert Greshake¹⁰ concibe a Dios en términos de relación y a las Tres Personas como tres modos de relación diferenciados pero inseparables. Lejos de tratarse de una entidad aislada, individual y reducida a mero objeto, la persona humana queda definida por su amor y apertura tanto al radicalmente Otro como a los otros, el prójimo hecho próximo en

⁹ Raimon Pannikar, *La Trinidad: Una experiencia humana primordial* (Madrid: Siruela, 1998), 92.

¹⁰ Gisbert Greshake, *El Dios Uno y Trino: Una teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder 2001), 312.

un vínculo de comunión. De forma similar, antes que el “yo” moderno o postmoderno, caracterizado por su capacidad de pensar de forma autónoma e instrumental, desde una perspectiva cristiana, el “yo” sólo puede llamarse verdadera persona ensanchando su horizonte en una actitud de abrazo al “tú” y al “él” o “ella” hasta convertirse en un “nosotros”, con una modulación de pensamiento descentrado de sí y abierto al otro, y en ese sentido, altruista, esto es, orientado a los demás.

El presupuesto básico, siguiendo a Greshake, ya no es, por tanto, que “pienso” sino que “creo en el amor”, lo cual, desde el punto de vista de la relación, tiene un triple significado: 1) que Dios (“él”) me ama; 2) que “tú” eres para mí tan importante como yo lo soy para mí mismo pues encuentro en ti al Señor y 3) que “nosotros” queremos amarnos mutuamente como él nos amó. En breve, somos uno, y él está en medio nuestro. No estamos solos. Los hombres no son islas. Y aún cabe añadir que, según Greshake, eso no es de aplicación exclusiva para las personas individuales sino que también brinda una clave hermenéutica para otras “formaciones de unidad” de la creación (como culturas, religiones, sociedades). Esta comprensión abre nuevos modos de comprensión mutua, de colaboración y de diálogo en el seno de la gran familia humana, tan diversificada y sin embargo una.

Merton descubrió en Louisville, en efecto, que si amáramos como somos amados, si viéramos como somos vistos, si creáramos como somos creados y si brilláramos como la luz que nos ilumina, ya no habría más guerras ni engaños, ni sensación de abandono o escasez. Merton describió su experiencia como sigue:

Fue como si de repente viera la secreta belleza de sus corazones, las profundidades de sus corazones donde 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 se pudieran ver como son realmente! ¡Si por lo menos nos viéramos unos a otros así, todo el tiempo! No habría más guerra, ni más odio, ni más crueldad, ni más codicia¹¹.

¹¹ Thomas Merton, *Conjeturas de un espectador culpable* (Barcelona: Pomaire, 1967), 147-148.

Esto nos recuerda un pasaje muy conocido de Santa Teresa. Quizás podamos aplicar lo que ella dijo del alma a todo nuestro mundo, mirándolo con ojos llenos de fe, y viendo en él la manifestación de un Castillo Interior al tiempo que seguimos el consejo sencillo de Thomas Merton a la teóloga radical Rosemary Radford Ruether (en una carta de fecha 19 de marzo de 1967): “Lo que es necesario es abrir las puertas y que las personas transiten y aprendan un poco”. Santa Teresa escribió:

[El alma es] como un Castillo todo de un diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, ansí como en el cielo hay muchas moradas... No es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice El tiene sus deleites. Pues ¿qué tal os parece que será el aposento adonde un rey tan poderoso, tan sabio, tan limpio, tan lleno de todos los bienes se deleita? No hallo yo cosa con que comparar la hermosura de un alma y [su] gran capacidad... (*Moradas Primeras* 1,1).

En estos, y en ejemplos similares que los lectores sin duda conocen, la experiencia del amor actúa superando obstáculos y rompiendo barreras, es fuente de fuerza e inspiración para la construcción de un mundo y supone la encarnación misma de la esperanza.

En Oriente, *karuna* –la compasión– representa la expresión amorosa de la matriz búdica. En Occidente, el rostro bondadoso del cristianismo es la caridad. Hoy se están haciendo verdaderos esfuerzos para un encuentro cordial de las aguas del Jordán y las del Ganges. Sin duda, el encuentro de Thomas Merton con el Dalai Lama y con representantes cualificados de otras religiones en Asia tendió un puente para que muchos cristianos pudieran acceder al corazón del Budismo. La visita de Thich Nhat Hanh a Merton y el encuentro interreligioso del Dalai Lama con monjes de diferentes tradiciones en la abadía de Getsemaní así como sus sinceros esfuerzos por comprender el Evangelio, y el empeño loable de budistas contemporáneos de reflexionar sobre la Regla de San Benito tienen un profundo significado espiritual no sólo para la vida de la Iglesia sino también para el futuro del mundo¹². “Estoy convencido –afirmó Mer-

ton en la conferencia que iba a impartir sobre la experiencia monacal y el diálogo entre Oriente y Occidente– de que la comunicación en profundidad, atravesando las líneas divisorias que hasta ahora han separado a las tradiciones religiosas y monásticas, no solamente es posible y deseable ahora, sino mucho más importante para el destino del hombre del siglo XX”¹³.

Por si las alusiones al amor todavía resultaran abstractas o difusas, quisiera referirme a dos escenarios contemporáneos a escala planetaria:

El primero tiene que ver con un informe denominado *Los límites del crecimiento*, que hace más de 30 años fue encargado por el Club de Roma a un grupo de expertos de diversos países. En el vigésimo aniversario de su publicación, el mismo equipo actualizó sus hallazgos, en la década de los 90, en un libro titulado *Más allá de los límites*, en el que mostraban señales inequívocas de que la humanidad estaba llegando a niveles de crecimiento insostenibles. En su estudio reciente, *Los límites del crecimiento 30 años después*, los autores revisaron a fondo sus hallazgos y concluyeron que, si bien durante los últimos 30 años se ha experimentado algún avance, y una mayor conciencia de los problemas medioambientales, ha de producirse un cambio en profundidad si queremos evitar las consecuencias graves que tendría para nuestro mundo mantener en el siglo XXI el nivel de ambición ciega e ilimitada con el que éste ha iniciado su andadura. Lo que me gustaría destacar es que, además de la riqueza de detalles técnicos y de las recomendaciones específicas de orden económico, tecnológico e industrial, una de las autoras del informe llegó a la conclusión de que tales medidas estructurales tan sólo podrán ser efectivas si se basan en cambios cualitativos y en valores, el más importante de los cuales es el amor¹⁴.

El segundo escenario viene recogido en el impresionante documental que lleva por título *El conocimiento es lo primero*, sobre un concierto interpretado por la orquesta del Diván de Oriente y Occidente en Ramallah en 2005. El Diván fue creado conjuntamente por el músico israelí Daniel Barenboim y por el crítico lite-

¹² Patrick Henry, ed., *Benedict's Dharma: Buddhists Reflect on the Rule of Saint Benedict* (New York: Riverhead Books, 2001).

¹³ Thomas Merton, *Diario de Asia* (Madrid: Trotta, 2000), 274.

¹⁴ Donella Meadows, Jorgen Randers, and Dennis Meadows, *Los límites del crecimiento 30 años después*, (Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2006), 436-40.

rario palestino Edward Said. En el año 2002 ambos recibieron en Oviedo el Premio Príncipe de Asturias a la Concordia por dicha iniciativa.

Decidieron crear un taller para músicos jóvenes procedentes de Israel y de diversos países de Oriente Medio con el objetivo de combinar el estudio y el desarrollo musical con el conocimiento y la comprensión compartidos entre personas de culturas que han sido tradicionalmente rivales... Aunque la música no resolverá obviamente el conflicto árabe-israelí, desempeña un papel importante al reunir a personas y permitir que se conozcan entre sí¹⁵.

A pesar de sus diferencias ideológicas, a menudo debidas a prejuicios y al desconocimiento mutuo, el documental muestra que estos jóvenes prometedores pueden interpretar juntos –y tocar música puede ser una forma de orar–, y cómo llegan a reconocerse y a apreciarse con verdadera hondura cuando tienen la posibilidad de conocerse –acudiendo a la expresión de Merton– “más allá de la sombra y del disfraz”, esto es, más allá de sus diferencias superficiales. Y si bien éstas permanecen, sirven para enriquecer antes que para obstaculizar sus relaciones, puesto que las barreras ideológicas se superan gracias a un único propósito compartido cuya finalidad es la expresión creativa. Conocerse es, en efecto, el primer paso para amarse, y de la misma manera, el amor da acceso a una nueva forma de conocimiento. Conocer como somos conocidos es, ni más ni menos, conocer de la misma forma en que somos amados. En la conclusión de su estudio sobre *Cultura e Imperialismo* el profesor Said se admitía deudor de Hugo de San Víctor, el monje del siglo XII¹⁶. En dicho ensayo, bajo su influencia, escribía:

Nadie es exclusivamente *una sola* cosa. Etiquetas como indio, o mujer, o musulmán, o americano no son sino puntos de partida que, si se siguen en

¹⁵ *Knowledge Is the Beginning: Daniel Barenboim and the West-Eastern Divan Orchestra*. A documentary produced and directed by Paul Smaczny and *The Ramallah Concert* recorded “live” in the Cultural Palace at Ramallah on 21 August, 2005. Concert directed by Michael Beyer. Documentary directed by Ayellet Heller. EuroArts Music International in co-operation with ARTE and Fundación Barenboim-Said in co-production with ZDF. Licensed to Warner Classics, Warner Music UK Ltd. Made in the EU, 2005.

¹⁶ Véase Evelyn Underhill, *La mística: Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual* (Madrid: Trotta-CIEM, 2006), 511.

su verdadera experiencia siquiera durante un momento, pronto quedan atrás. El imperialismo consolidó la mezcla de culturas e identidades a escala global. Pero su peor legado, y el más paradójico, fue hacer creer a las personas que éstas eran sólo y de manera exclusiva, blancas o negras, occidentales u orientales. Sin embargo, así como los seres humanos son autores de su propia historia, de la misma manera conforman sus culturas e identidades étnicas. Nadie puede negar la continuidad persistente de largas tradiciones, residencias de largo arraigo, idiomas nacionales y geografías culturales, pero no parece haber mayor razón que el miedo o el prejuicio para insistir en su separación y en su carácter único, como si la vida no fuera más que eso. La supervivencia, de hecho, tiene que ver con las conexiones que establezcamos; en las palabras de Eliot, la realidad no puede verse privada de los “otros ecos [que] habitan en el jardín”. Es más gratificante –y más difícil– pensar de manera concreta, con simpatía, y viendo nuestro contrapunto en los demás, que pensar sólo en “nosotros”. Mas eso también comporta no intentar imponernos sobre ellos, no intentar clasificarlos o jerarquizarlos, y ante todo, no reiterar constantemente que “nuestra” cultura o nuestro país es el número uno (o, tanto da, que *no* es el número uno)¹⁷.

Si bien Edward Said habla como intelectual, aunque un intelectual que admite que su inspiración procede de un místico, Merton lo hace como contemplativo. Y cuando, de forma muy comprensible, Edward Said está pensando –y sintiéndolo vivamente–, en términos urgentes de supervivencia, Merton, en su última carta a Jean Leclercq (1910-1993) del 23 de julio de 1968, sugería, en un contexto diferente, que “la vocación del monje en el mundo moderno (...) no es la supervivencia sino la profecía”¹⁸. Merton había escrito antes lo que eso suponía: “Un profeta es la persona que vive en sumisión directa al Espíritu Santo a fin de que por su vida, acciones y palabras, pueda, en todas las ocasiones, ser un signo de Dios en el mundo de los hombres. Cristo, el Verbo Encarnado, era, claro está, el supremo Profeta, y toda su santidad participa de esta cualidad profética”¹⁹. En el mismo año, Merton se dirigió a un grupo de monjas contemplativas y les dijo que “no sólo

¹⁷ Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (London: Vintage, 1994), 407-8 [Existe traducción castellana, *Cultura e Imperialismo* (Barcelona: Anagrama, 1996)].

¹⁸ *Survival or Prophecy? The Letters of Thomas Merton & Jean Leclercq*, ed. Patrick Hart (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002), 175.

¹⁹ Thomas Merton, *Cuestiones Discutidas* (Edhasa, 1962), 203.

los individuos sino la comunidad misma debería ser profética. Esto es un ideal, por supuesto. Pero es nuestra tarea...ser una comunidad profética”²⁰.

Lo más sorprendente del Cristianismo es que la profecía y el amor, la promesa y el camino, la razón de nuestra existencia y la esperanza más profunda se encuentran en Una Persona con la que podemos relacionarnos. San Juan de la Cruz dijo que en Jesucristo Dios había pronunciado su única Palabra y todo cuanto tenía que decir estaba contenido en ella. En ese sentido, la profecía es un abandono del falso yo para dejar paso a Su presencia mediante nuestra apertura a Su Palabra. Los profetas, por tanto, están menos interesados en ver el futuro que en dejar sus entrañas expuestas a otra mirada, al Ojo de Dios. Sólo cuando tal cosa les sucede son empujados a ver, con otra luz, y a decir: a denunciar y a anunciar.

El siguiente pasaje tal vez explique la pasión con que Merton utilizó el lenguaje, en paradójica fidelidad a su voto de silencio:

Los hechos de los Apóstoles es un libro lleno de lenguaje. Empieza con las lenguas de fuego. Los Apóstoles y discípulos bajaron las escaleras e irrumpieron en la calle como un alma, hablando todas las lenguas y el mundo cree que están ebrios; pero antes de que se ponga el sol, habrán bautizado a tres mil almas, sacándolas de Babel para hacerlas penetrar en el cuerpo de Cristo. En fiesta de Pentecostés cantamos sobre lo que ellos hablaron. La antífona “loquebantur” inunda mi corazón con sus cadencias luminosas. La falsa Jerusalén, la que sólo era apariencia y pereció, no pudo prohibirles que hablaran (Hechos, 4). Y cuando más se amaban unos a otros y amaban a Dios, más declaraban su palabra. Y Él se manifestó a través de ellos. Esta es la única razón posible para hablar; pero justifica la locuacidad sin fin, en tanto las palabras brotan del silencio y al silencio devuelvan el alma²¹.

A la vista de los acontecimientos actuales, que reclaman una urgente intervención en el planeta, en lugar de vernos obligados a escoger entre la profecía y la supervivencia quizás estemos ahora en condiciones de caer en la cuenta, de manera conjunta, de que la

²⁰ Thomas Merton, *Los manantiales de la contemplación* (Buenos Aires: Sudamericana, 1993), 131.

²¹ Thomas Merton, *El Signo de Jonás* (Barcelona: Éxito, 1957), 263 [Hay una edición reciente, que revisa la anterior, *El signo de Jonás. Diarios 1946-1952* (Bilbao: DDB, 2007), 339].

supervivencia ya no resulta posible sin la profecía “en el sentido de que somos [tan] uno con el Espíritu Santo... que estamos yendo ya en la dirección en que va el Espíritu”²².

La esperanza ha sido considerada como un crisol para el cambio desde modos muy diversos de concebir la condición humana, aunque todos ellos han coincidido en cuestiones cruciales. Paulo Freire revisó su propuesta original para una pedagogía de los pueblos oprimidos transformándola en una “pedagogía de la esperanza”²³, en la que los educadores se ven exhortados a “desvelar oportunidades de esperanza, a pesar de todos los obstáculos”. En España, e inspirado por el propio Freire entre otras personas, Daniel Jover trata de dar cuerpo a las enseñanzas de Jesús a través de iniciativas dirigidas a los jóvenes desempleados en las que se constata cómo la ética, la espiritualidad y el compromiso social resultan indisolubles y su conjunción supone un verdadero ejemplo de “praxis de esperanza”²⁴. En 1968, Eric Fromm, con quien Merton había mantenido correspondencia, publicó un libro titulado *La revolución de la esperanza*²⁵. Merton había escrito “Una nota sobre *Las Causas Psicológicas de la Guerra*, de Eric Fromm”, el ensayo en el que Fromm había intentado explicar el deseo de muerte subyacente al clima de miedo que, a su parecer, invadía a la sociedad de su tiempo. Merton concluye su nota con la siguiente declaración: “Precisamente porque creo, con Abraham Heschel y a partir de su testimonio y el de otras personas que le han precedido, que ‘el hombre no está solo’, encuentro esperanza en esta situación tan sumamente desesperada”²⁶. En su obra magna, *El Principio Esperanza*, el escritor marxista Ernst Bloch había llegado a la conclusión de que la esencia de la humanidad reside en su capacidad para

²² Merton, *Los manantiales de la contemplación*, 56.

²³ Paulo Freire and Ana Maria Aratújo Freire, *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed* (New York: Continuum, 1994), 9.

²⁴ Daniel Jover, *Praxis de la esperanza: educación, empleo y economía social* (Barcelona: Icaria-Antrazyt, 2006).

²⁵ Eric Fromm, *Die Revolution der Hoffnung. Für Eine Humanisierte Technik [The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology]* (New York: HarperCollins, 1968), GA IV: 255-377 [Hay versión castellana: *La revolución de la esperanza* (México: FCE, 1971)].

²⁶ Thomas Merton, *Faith and Violence: Christian Teaching and Christian Practice* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1968), 117.

la esperanza²⁷. La *Teología de la Esperanza* de Jürgen Moltmann (1964)²⁸ se debe a que, siendo prisionero durante la Segunda Guerra Mundial, su autor experimentó la presencia de Dios detrás de las alambradas, junto a la humanidad sufriente.

La vocación de Merton se forjó a partir de una experiencia de perdón, de la cual habría de surgir su incommovible esperanza. Como monje cisterciense, Merton “subraya que la esperanza tiene una dimensión trascendental, que apunta a la plenitud del tiempo por venir (*Pensamientos de la soledad*, VII), el Reino escatológico (“El tiempo y la liturgia” [1955], *Tiempos de celebración*), y que a la vez ejerce efectos profundos sobre el modo en que vivimos la vida aquí y ahora”²⁹.

Solamente cuando estemos dispuestos a morir a nosotros mismos, podremos comenzar a apreciar la verdadera cualidad “festiva” de la esperanza cristiana, y sólo entonces estaremos preparados para el encuentro verdadero con los otros y en disposición de apreciar tanto su alteridad como nuestra estrecha unidad con ellos. Y es que la esperanza –nos advierte Merton– no ha de confundirse con una suerte de “optimismo piadoso”³⁰. Por el contrario, la verdadera esperanza, para Merton, “exige el olvido de sí mismo y el amor a los demás (no querer ninguna sensación especial de plenitud para uno mismo sino dar a los demás lo que uno pueda aquí y ahora, sin buscar que eso sea una ‘experiencia gratificante’)”³¹. La esperanza cristiana, pues, basada en el amor cristiano, no tiene nada que ver con rechazar las dificultades o con evadirnos de nuestros dilemas existenciales más profundos.

²⁷ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959). [Edición inglesa, *The Principle of Hope* (3 Volumes) trans. by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight (Cambridge, MA: MIT Press, 1986)] [Edición castellana, *El Principio Esperanza* (Madrid: Aguilar, 1980)].

²⁸ Jürgen Moltmann, Edición inglesa, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology* (London: SCM Press, 1967) [*Teología de la Esperanza* (Sígueme: Salamanca, 1977)].

²⁹ William H. Shannon, Christine M. Bochen and Patrick F. O’Connell, *The Thomas Merton Encyclopedia* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), 212.

³⁰ *The Hidden Ground of Love: The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, ed. William H. Shannon (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1985), 533.

³¹ Thomas Merton, *Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom*, ed. Christine M. Bochen (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), 361.

Al comienzo de *El Hombre Nuevo*, Thomas Merton se enfrenta al núcleo mismo de nuestra condición humana. La vida y la muerte, sostiene, están en guerra dentro de nosotros desde el momento mismo en que nacemos. No es una lucha que pueda quedar zanjada con preguntas y respuestas al uso sino una *agonía* existencial.

En este punto, merece la pena citar extensamente al propio Merton:

La misma existencia se convierte en una pregunta absurda, como un *koan* del Zen: y hallar respuesta a tal pregunta es perderse irrevocablemente. Una pregunta absurda sólo puede tener una respuesta absurda. En realidad, las religiones no se limitan a proporcionar respuestas a preguntas (...) La salvación es algo más que la respuesta a una pregunta (...) Las raíces de la vida no dejan de ser inmortales e invulnerables en nosotros si queremos continuar manteniéndonos moralmente vivos con la esperanza. Pero la esperanza, en su plena dimensión sobrenatural, está más allá de nuestro poder (...) La esperanza, pues, es un don. Como la vida, es un don de Dios, total, inesperado, incomprensible, inmerecido. Surge de la nada, completamente libre. Pero para salir a su encuentro, hemos de descender a la nada. Y nos encontramos más perfectamente con la esperanza cuando nos despojamos de nuestra propia confianza, de nuestra fuerza (...) La esperanza cristiana es una comunión en la agonía de Cristo. Es la identificación de nuestra propia *agonía* con la *agonía* del Dios que se vació de Sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte. Es la aceptación de la vida en medio de la muerte, no porque tengamos valentía, o luz, o sabiduría para aceptar, sino porque, por algún milagro, el mismo Dios de Vida acepta vivir, en nosotros, en el mismo momento en que descendemos a la muerte.

Todo pensamiento verdaderamente religioso pretende armar al hombre para esta lucha contra la muerte con armas que aseguren la victoria de la vida sobre la muerte.

La pretensión más paradójica, y a la vez más excepcional y característica, que presenta el Cristianismo es que, en la Resurrección del Señor Cristo de entre los muertos, el hombre ha vencido por completo a la muerte y que, “en Cristo”, los muertos se levantarán otra vez para disfrutar vida eterna, en cuerpos espiritualizados y transfigurados y en una creación totalmente nueva. Esta nueva vida en el Reino de Dios no ha de ser tan sólo una herencia recibida pasivamente, sino, en algún sentido, el fruto de nuestra agonía y nuestro esfuerzo, de nuestro amor y nuestras oraciones en unión con el Espíritu Santo³².

³² Thomas Merton, *The New Man* (New York: Farrar, Straus & Cudahy, 1961), 3-6 [*El Hombre Nuevo*, (Barcelona: Plaza y Janés, 1974), 6-7].

Se hace preciso señalar que hay que escuchar estas palabras a la luz de una vida de compromiso con la paz y con la suerte de sus semejantes en medio de circunstancias muy difíciles. Así, durante la Cuaresma de 1967, en una carta circular, Merton comparte con sus destinatarios algunas reflexiones sobre la tecnología y lamenta que, si bien ésta podría, y debería, ayudar a hacer un mundo mejor para millones de seres humanos, y aunque ciertamente “nos ha dado los medios para aliviar la miseria humana”, “los sistemas lucrativos hacen que resulte prácticamente imposible utilizar esa herramienta de manera efectiva”. Con amarga ironía señala:

En nuestro maravilloso mundo tenemos métodos maravillosos para mantener vivas a las personas y métodos maravillosos para acabar con ellas, y ambos métodos van de la mano. Salimos corriendo a salvar las vidas de las personas afectadas por las enfermedades tropicales, y a continuación vamos a esos mismos lugares con napalm y quemamos a quienes habíamos salvado. El saldo neto de todo ello es más crímenes, más sufrimiento, más inhumanidad. Sé que lo anterior es una caricatura pero ¿acaso se aleja mucho de la verdad?

Al final de esa larga carta, en la que le parecía que merecía la pena clarificar el “mito” de la tecnología, concluye:

Y así volvemos nuestra mirada a la gran fiesta de la esperanza cristiana: la Resurrección. Con demasiada frecuencia la Pasión y la Resurrección del Señor se han utilizado en el pasado para canonizar situaciones de injusticia y desesperación en la tierra con la misma cantinela de siempre: “Sí, aquí lo estás pasando muy mal, pero encomiéndalo todo y serás feliz en el cielo”. La auténtica raíz de la esperanza cristiana es la presencia del Señor Resucitado entre nosotros y en nosotros por Su Espíritu, que es el Espíritu y la fuerza del amor. El poder de la Resurrección es el poder del amor, que es más fuerte que la muerte y que el mal, y su promesa es la promesa de que el poder de ese amor es nuestro si lo aceptamos libremente. Aceptarlo no es cuestión de formular un deseo sino de comprometerse íntegra y totalmente con la Ley de Cristo que es la Ley del Amor. Démonos cuenta de ello, y creemos en ello, y oremos los unos por los otros. Y si la tecnología ayuda a expresar el poder creativo del amor, tanto mejor: así dará gloria a Dios y ocupará su lugar en el Reino de Dios sobre la tierra. Pero la tecnología, de por sí, jamás establecerá ese Reino³³.

³³ *The Road to Joy: The Letters of Thomas Merton to New and Old Friends*, ed. Robert E. Daggy (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1989), 98-100.

Con claridad meridiana preguntaba: “¿Qué ganancia nos procura navegar a la luna si no somos capaces de cruzar el abismo que nos separa de nosotros mismos? Este es el más importante de todos los viajes de descubrimiento”³⁴.

El viaje espiritual de Thomas Merton refleja la similitud entre el dibujo que ofrece la familia humana y el trazo de un arco-iris: una circunferencia de luz multicolor o, en las palabras del Dalai Lama, un único jardín con muchas flores diferentes. La historia individual de Merton, en cierto modo, recapitula, interpreta y añade nuevo significado y propuestas fértiles a nuestra propia historia. Merton se sumergió en las aguas de la vida y encontró que su hondura sin fondo recorre todo tipo de corrientes espirituales. A medida que se adentraba en la fuente de la vida, la suya y la de todo cuanto existe, su visión profética se iba haciendo más universal, pues en los dominios del Espíritu la dimensión interior, vertical y trascendente, se despliega en solidaridad. El círculo de su vida puede compararse al ciclo del agua, desde un primer encuentro con los manantiales de la contemplación en Europa, pasando por un compromiso activo con las corrientes de la acción en América hasta el hallazgo de un océano de compasión en Asia. Para muchos de nosotros, hoy en día, la presencia de Thomas Merton ha cobrado nuevo vigor y su vida bendice nuestro mundo, como el “festival” de lluvia libre y abundante del que nos hablara: “un lenguaje perfectamente inocente”, una suerte de “bautismo y ...renuevo” en el bosque de nuestro tiempo³⁵. Durante su vida, sembró semillas de esperanza y continúa regándolas desde el Cielo para que fructifiquen.

El testimonio de personas como Thomas Merton nos hace darnos cuenta de que las tres orientaciones religiosas fundamentales –la contemplación, la acción y la compasión–, a las que diferentes tradiciones religiosas conceden diferente énfasis, son absolutamente necesarias para la integridad de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, y que se complementan conformando un todo di-

³⁴ Thomas Merton, *The Wisdom of the Desert* (London: Sheldon Press, 1974), 11 [*La sabiduría del desierto* (Madrid: BAC, 1997), 21].

³⁵ Thomas Merton, *Raids on the Unspeakable* (New York: New Directions, 1966), 10-11 [*Incuriones en lo indecible* (Santander: Sal Terrae, 2004), 20-21].

ferenciado, pero único. Nos encontramos en la actualidad en una situación que parece exigirnos un salto colectivo de fe hacia la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra a partir de la convergencia de estas tres actitudes axiales: una escucha profunda, un comportamiento dócil a la llamada del Espíritu y una comunión de amor con el otro –el prójimo que sufre– para hacerlo próximo. Estas actitudes pueden hacer brotar respuestas creativas e inesperadas para un siglo que está amaneciendo con una mezcla de gritos agónicos y de dolores de nacimiento.

Antes de finalizar, quisiera nuevamente retomar la disposición que Su Santidad Benedicto XVI animaba entre los creyentes “a considerar a los demás seres humanos como hermanos” en su encuentro de Asís con ocasión del vigésimo aniversario del encuentro interreligioso por la paz. En su mensaje, Su Santidad afirmaba que no sólo los cristianos, sino también los exponentes de las demás religiones “saben que en la oración se puede hacer una experiencia especial de Dios y encontrar estímulos eficaces para trabajar por la causa de la paz”. Añadió que el *Poverello* San Francisco, encarnó la bienaventuranza proclamada por Jesús en el evangelio para quienes trabajan por la paz (Mt 5, 9) de tal modo que se ha convertido hoy en “un punto de referencia natural para quienes cultivan también hoy el ideal de la paz, del respeto de la naturaleza, del diálogo entre las personas, las religiones y las culturas”. Y finalizó recordando que “*la elección radical de Cristo fue la que ... ofreció [a San Francisco] la clave para comprender la fraternidad a la que están llamados todos los hombres y en la que de algún modo participan también las criaturas inanimadas, desde el ‘hermano sol’ hasta la ‘hermana luna’*”³⁶.

Para entablar una conversación entre esas palabras y otras de Merton en relación con el tema de la paz, desearía traer a colación una afirmación importante de Merton en su ensayo de 1962 sobre la paz como una responsabilidad religiosa. En ella dice: “Hemos de considerar el problema de la guerra nuclear desde el punto de vista de la humanidad, y de Dios hecho hombre, desde el punto de vista

³⁶ S.S. Benedicto XVI, *Mensaje con ocasión del XX aniversario del Encuentro Interreligioso de Oración por la Paz*, 2 de septiembre de 2006.

del Cuerpo Místico de Cristo y no solamente desde el punto de vista de formulaciones abstractas”³⁷.

“Lo que los cristianos han de hacer”, añadía Merton en otro ensayo titulado “La muerte de Dios y el Fin de la Historia”, “es desarrollar una *conciencia* completamente moderna y contemporánea en la que su experiencia como [personas] de nuestro siglo esté integrada en su experiencia como hijos de Dios redimidos por Cristo”³⁸.

Merton resumió el fundamento para una esperanza más allá de cualquier posible razón para la desesperación en su visión del “Humanismo cristiano”:

El hombre se halla en medio de la mayor revolución que el mundo haya conocido jamás. Esta revolución no es sólo política sino científica, tecnológica, económica, demográfica, cultural, espiritual. Afecta a todos los aspectos de la vida humana. Esta revolución, en sus vertientes más amplias, no puede detenerse. El gran interrogante es si en verdad se la puede dirigir a fines que sean del todo compatibles con la auténtica dignidad y el destino del ser humano. La ciencia por sí sola, la política por sí sola, la economía solamente no pueden hacerlo. Mucho menos todavía se podrá alcanzar ese objetivo a través de las armas nucleares o de bandas guerrilleras de revolucionarios sociales. Tiene que haber una colaboración plena y consciente de todos los recursos humanos de conocimiento, técnica y poder. Pero la esperanza de que tal coordinación resulte exitosa sigue siendo el conocimiento más hondo y más unificador de todos cuantos le han sido otorgados al ser humano: la revelación cristiana de la unidad de todos los hombres en el amor de Dios como Su Único Hijo, Jesucristo³⁹.

En 1968, el año de su muerte, Thomas Merton invitó a un grupo de mujeres contemplativas a hacer un retiro con él en su abadía de Kentucky. Ojalá que aquellas palabras finales de su última charla, entonces, sean también hoy su bendición extendida a nosotros y un motivo de verdadera celebración, pues en ellas Merton nos muestra claramente el corazón vivo de la gran fiesta de la esperanza cristiana:

³⁷ Thomas Merton, *Passion for Peace. The Social Essays*, ed. William H. Shannon (New York: Crossroad, 1995), 115.

³⁸ Merton, *Faith and Violence*, 279.

³⁹ Thomas Merton, *Love and Living*, eds., Naomi Burton Stone and Patrick Hart (London: Sheldon Press, 1986), 150.

...Cristo ha *realmente* resucitado y vive ahora en nosotros ... Se trata de que Cristo de verdad *es* y *vive* aquí y ahora en nosotros.

Si dejamos que Cristo resucitado viva en nosotros, podemos avanzar con confianza, plenamente seguros de que lo hacemos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén⁴⁰.

⁴⁰ Merton, *Los manantiales de la contemplación*, 243-44.