

“Un ámbito de fe al rojo vivo”: Thomas Merton sobre el Islam en España

Bonnie B. Thurston

Prefacio

El primer y quizás más famoso libro de Thomas Merton es su autobiografía, *La montaña de los siete círculos*. Comienza así: “El último día de enero de 1915, bajo el signo Acuario, en un año de una gran guerra, y a la sombra de unas montañas francesas en la frontera con España, vine al mundo”¹. Aunque los límites geopolíticos sean discutibles, no hay duda de que desde el momento de su nacimiento España ejerció su influencia sobre Thomas Merton. Merton pasó sus primeros años en una zona fronteriza. La Guerra Civil española tuvo lugar mientras seguía estudios universitarios².

La exposición de Picasso en Nueva York el 16 de Noviembre de 1939 le conmovió enormemente y tomó varias notas de ella en su diario³. Dos grandes figuras de la ciudad de Ávila, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, fueron los “compañeros espirituales” de Merton durante su vida. En diciembre de 1939 Merton reflexiona sobre el *Castillo Interior* de Teresa, y solamente unos meses antes de ingresar en Getsemaní la contó entre “los santos más grandes” porque era “al mismo tiempo una gran contemplativa y una gran reformadora...”⁴. En 1951 Merton escribió un (no muy buen) libro sobre San Juan de la Cruz, *Ascenso a la Verdad*⁵ y unas “Plegarias a San Juan de la Cruz,” publicadas por el monasterio en 1953⁶.

¹ Thomas Merton, *The Seven Storey Mountain* (New York: Harcourt, Brace, 1948), 3 [*La montaña de los siete círculos* (México: Porrúa, 1999), 3].

² *Ibid.*, 180ss.

³ Thomas Merton, *Run to the Mountain: The Story of a Vocation*, ed. Patrick Hart (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995), 88 ss.

⁴ *Ibid.*, 97, 426

⁵ Thomas Merton, *The Ascent to Truth* (New York: Harcourt Brace, 1951) [*Ascenso a la verdad* (Buenos Aires: Sudamericana, 1954)].

⁶ Thomas Merton, *Devotions in Honor of Saint John of the Cross* (Philadelphia: Jefferies & Manz, [1953]).

No es necesario argumentar que España y el Islam dejaron su huella en Merton. Desde la entrada de los musulmanes en el sur de España en primavera del año 711 d.C., e incluso tras la Reconquista de los siglos XIII al XV (¡siendo 1492 una fecha igualmente importante para España y para los Estados Unidos!), tanto bajo los Omeyas, como bajo los Almorávides o los Almohades, el pensamiento y cultura islámicos se mezclaron con y enriquecieron a la España cristiana, como apuntó un académico inglés: “los habitantes de Iberia no se convirtieron al Islam al ser conquistados a principios del siglo VIII”⁷. La población nativa gradualmente adoptó “la manifestación externa de la cultura Árabe”⁸. Según la doctrina del Corán “No cabe coacción religiosa” (2.256) y “Para cada comunidad existe un enviado” (10.47) En particular, “los pueblos del libro” (una escritura revelada) son “pueblos protegidos”, *dhimmis*, para los musulmanes (aunque algunos argumentan que en Al-Ándalus la palabra pasó a aplicarse únicamente a los judíos)⁹. Así como la conquista islámica no marcó el final de la España cristiana, “la posterior conquista cristiana no supuso la desaparición inmediata de la sociedad musulmana”¹⁰. El resultado de la prolongada convivencia del Cristianismo y el Islam en España fue una de las culturas “híbridas” más ricas y fructíferas de toda la historia de la humanidad tal y como atestiguan la cultura material, el arte, la arquitectura, los logros científicos y la filosofía en España¹¹. Por mencionar un ejemplo relevante, un historiador afirma que los cistercienses fueron los primeros en utilizar el arco islámico en las bóvedas de sus monasterios¹². Durante cientos de años Córdoba

⁷ Brian Catlos, *The Victors and the Vanquished* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 2.

⁸ *Ibid.*

⁹ W. Montgomery Watt, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965), 19.

¹⁰ Catlos, *Victors and Vanquished*, 2.

¹¹ Véase, por ejemplo, Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Boston: Little, Brown, 2002).

¹² Titus Burckhardt, *Moorish Culture in Spain* (New York: McGraw-Hill, 1972), 140. Aunque existe versión castellana [*La civilización hispano-árabe* (Madrid: Alianza: 1999)] aquí, y en adelante, citamos la paginación de la edición en lengua inglesa.

fue la ciudad más civilizada de Europa¹³. En efecto, como ha observado Titus Burckhardt, sin la síntesis filosófica lograda aquí, “el florecimiento intelectual de la Edad Media cristiana hubiese sido inconcebible”¹⁴. Así, en *Conjeturas de un Espectador Culpable*, Merton reconoce la influencia del Islam sobre Santo Tomás de Aquino¹⁵.

No resulta sorprendente, pues, que la rica síntesis de Al-Ándalus atrajese a Thomas Merton, en sí mismo síntesis y sintetizador. Hijo de padre neozelandés y de madre americana, no adoptó la nacionalidad americana hasta 1951, tras haberse formado una visión intelectual y cultural del mundo en las escuelas de Francia e Inglaterra, y en las “lenguas romances” que dominó. Al ir madurando, comprendió que la síntesis habría de ser su vocación: “... Cada vez estoy más convencido de que mi trabajo es aclarar algo de la tradición que vive en mí, y en que vivo yo: la tradición ... presente no sólo en el cristianismo occidental sino en la ortodoxia, y también ... en Asia y en el Islam.”¹⁶ Creía que las grandes religiones monoteístas estaban caracterizadas por una profunda libertad. El Islam, dice, proporciona “una libertad que eleva al creyente por encima de las limitaciones impuestas por la naturaleza, por la raza, por la sociedad;” el Creyente tiene libertad “para viajar por un ámbito de fe al rojo vivo.”¹⁷ Merton veía el resultado de esa libertad y esa fe en el crisol que representó Al-Ándalus. Sus meditaciones más extensas a ese respecto han quedado vertidas en su poesía.

Lo que me propongo hacer es, en primer lugar, dibujar a grandes trazos el alcance del conocimiento de Merton sobre el Islam y a continuación introducir dos poemas largos sobre las tres estrellas más fulgurantes del panteón espiritual de “La España Morisca”, Ibn Rushd (Averroës), Ibn Arabi, e Ibn Abbád.

¹³ Véase, por ejemplo, Robert Hillenbrand, “‘The Ornament of the World’: Medieval Cordoba as a Cultural Center,” in *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, (Leiden: E. J. Brill, 1992), 112-35.

¹⁴ Burckhardt, *Moorish Culture in Spain*, 129.

¹⁵ Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander* (Garden City, NY: Doubleday, 1966), 184-89 [*Conjeturas de un espectador culpable* (Barcelona: Pomare, 1966), 189-94].

¹⁶ *Ibid.*, 181

¹⁷ *Ibid.*, 86

Los conocimientos de Thomas Merton sobre el Islam

Que Merton bebió ampliamente de las fuentes islámicas se encuentra bien documentado. Resulta más difícil localizar con exactitud cuándo despertó en él tal interés. Sydney Griffith apunta que Maritain había instado a Louis Massignon a visitar a Merton a principios de los años 50. No hubo comunicación entre ambos hasta verano de 1959. En cierto modo fue San Juan de la Cruz el que acabó por ponerlos en contacto. En efecto, un americano que se encontraba investigando en París, Herbert Mason, escribió a Merton acerca de la obra de este último sobre San Juan. (Recordemos que Merton escribió *El Ascenso a la Verdad* sobre San Juan en 1951). En una carta a Mason del 3 de septiembre de 1959, Merton menciona al místico y mártir sufí, Al-Hallaj, lo que indica que ya por entonces estaba estudiando el Islam¹⁸. Siguió a ello una correspondencia en la que Mason escribió a Merton de manera elogiosa sobre Louis Massignon, y pronto estos dos iniciaron una relación epistolar¹⁹. Griffith apunta con acierto que “los escritos de Massignon sobre el Islam y otros temas ejercieron una influencia considerable sobre el pensamiento de Merton en los años 60.”²⁰ Para Merton, Massignon se convirtió en una de las principales fuentes de información dentro del mundo islámico. Bastará el siguiente ejemplo relevante para ilustrarlo.

Cuando Herbert Mason visitó a Merton en Getsemaní en agosto de 1960, Merton había leído el libro de Massignon sobre Al-Hallaj, *La pasión d'al-Hallaj* [Existe versión castellana del mismo: *La pasión de Hallaj: mártir místico del Islam* (Barcelona: Paidós Ibérica, 1999)]. Al-Hallaj, martirizado por su extraordinaria expresión de la consecuencia existencial del monoteísmo radical, había sido el tema de la tesis defendida en la Sorbona por Massignon, y su obra “revolucionó la manera de ver el Islam que tenían los aca-

¹⁸ *Witness to Freedom: The Letters of Thomas Merton in Times of Crisis*, ed. William H. Shannon (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994), 264.

¹⁹ Sidney H. Griffith, “Merton, Massignon, and the Challenge of Islam,” in *Merton and Sufism: The Untold Story*, eds., Rob Baker and Gray Henry (Louisville, KY: Fons Vitae, 1999), 58-59 and 53. En adelante “Challenge.” Véase también Herbert Mason, “Merton and Massignon,” *The Muslim World* 59 (1969): 317-18.

²⁰ Griffith, “Challenge,” 53.

démicos”²¹. Mason relató que Merton habló “del efecto trascendental que este libro ejerció sobre su vida ... ayudándole a dirigir su atención hacia Oriente”²². Sydney Griffith argumenta de manera convincente que Merton recogió de Louis Massignon la expresión *le point vierge*, utilizada en ese sentido en la explicación de su experiencia “en la esquina de la Cuarta y Walnut” (de Louisville, Kentucky) en *Conjeturas de un espectador culpable*²³. El término encuentra su origen en la psicología mística del Islam que describe el “punto virgen” del corazón, “el punto apofático del conocimiento profundo de Dios del místico”²⁴. Al leer a Massignon, Merton adoptó la expresión, con toda la densidad de su sentido, y la usó numerosas veces en *Conjeturas* y en sus diarios de Asia²⁵.

Fue Massignon quien animó al pakistaní Abdul Aziz (quien había leído *El Ascenso a la Verdad* de Merton en 1952)²⁶ a escribir a Merton, lo que llevó al monje a comentar jocosamente: “después de todo estoy siendo atraído hacia el círculo musulmán [*sic*] de Louis”²⁷. En Aziz, Merton reconoció y entabló un diálogo con un verdadero sufí. La correspondencia con Aziz fue amistosa, detallada y extensa; existen diecisiete cartas de Merton, quince publicadas en *The Hidden Ground of Love* y dos más sin publicar en la biblioteca de Nazareth Collage, Rochester, Nueva York. Se conservan dieciséis cartas de Aziz, pero que yo sepa no están aún publicadas²⁸. Al igual que Massignon, Aziz inició a Merton en el conocimiento de las fuentes islámicas. Por ejemplo, el 3 de mayo de 1961 Merton escribe en su diario que Aziz “envió unos libros sobre el Islam” incluido un “volumen sobre sufismo por un tal Titus Burckhardt, de quien aún no había oído hablar. Ciertamente es lo

²¹ Merton, *Witness to Freedom*, 275.

²² Recogido en Griffith, “Challenge,” 62.

²³ Merton, *Conjeturas de un espectador culpable*, 146-148.

²⁴ *Ibid.*, 65.

²⁵ Para comentarios más detallados sobre este tema, véase Griffith, “Challenge,” 63-68.

²⁶ *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), 43.

²⁷ Merton, *Witness to Freedom*, 269.

²⁸ Sidney H. Griffith, “‘As One Spiritual Man to Another’: The Merton-Abdul Aziz Correspondence,” en *Merton and Sufism*, 103 y 123, n. 11. En adelante “Spiritual Man.”

mejor sobre el tema que he encontrado hasta ahora...²⁹. Una carta a Aziz contiene la única descripción explícita de Merton sobre su modo de oración en la ermita³⁰. Como atestigua Sydney Griffith, el intercambio de cartas, tan importante para que Merton se familiarizara con el Islam en España, puede “ser leído como un diálogo largo sobre sufismo y misticismo cristiano...”³¹. “Desde la perspectiva del diálogo interreligioso sobre una base experiencial, particularmente entre un musulmán y un cristiano, la correspondencia entre Merton y Abdul Aziz sigue siendo única”³².

En las cartas a Aziz, Merton hace frecuentes referencias a su estudio sobre el Islam, y en particular al sufismo. Gracias a ellas sabemos que escribió recensiones de estudios serios sobre el Islam. Ocho notas críticas fueron preparadas para *Collectanea Cisterciensia*; cuatro aparecieron en el número 27 de 1965; y cuatro tendrían que haberse publicado en el número 29 de 1967, y se conservan ahora en los archivos del Centro de Thomas Merton en la Universidad de Bellarmine en Louisville, Kentucky.³³ En diciembre de 1965, Merton escribió: “Pronto impartiré clases sobre sufismo a los novicios y monjes jóvenes de aquí”³⁴, cosa que de hecho hizo en periodos alternos durante varios años. Si bien estas clases están disponibles en cintas de audio³⁵, resultan decepcionantes. Abdul Aziz quedó “escandalizado y decepcionado del galimatías en que Merton había reducido al sufismo con su confusa versión del mismo”³⁶. En la entrada del diario de Merton correspondiente al 12 de noviembre de 1967, Merton escribe: “Sigo hablando sobre el sufismo”³⁷, y en mayo de 1968 menciona haber

²⁹ Thomas Merton, *Turning Toward the World: The Pivotal Years*, ed. Victor A. Kramer (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), 115.

³⁰ Merton, *Hidden Ground of Love*, 62-64.

³¹ Griffith, “Spiritual Man,” 115.

³² *Ibid.*, 122.

³³ Todas ellas publicadas en el Apéndice B de *Merton and Sufism*, 306-18.

³⁴ Merton, *Hidden Ground of Love*, 41.

³⁵ Estas conferencias se encuentran recogidas en grabaciones sonoras en Credence Communications, Kansas City, MO.

³⁶ Citado en Griffith, “Spiritual Man,” 121.

³⁷ Thomas Merton, *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey*, ed. Patrick Hart (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998), 10.

dado una charla sobre sufismo en Nuestra Señora de Redwoods en California³⁸.

Los estudiosos de Merton tardaron más en centrarse en sus estudios sobre el Islam que en los que escribió sobre el budismo, en parte porque Merton no llegó a escribir ningún libro importante sobre ese tema³⁹. Sin embargo, sus obras publicadas incluyen mucho material sobre el Islam. Sin duda, Merton encontró en él una fuente de inspiración poética. Hay siete poemas sobre temas islámicos en *The Collected Poems*, e *Incursiones en lo Indecible* contiene un conjunto de poemas titulados “Lecturas de Ibn Abbad”⁴⁰. *Conjeturas*, que Merton preparó para su publicación, al igual que los diarios que fueron editados después de su muerte, recoge frecuentes alusiones al Islam. “The Meaning of Malcolm X” (“El Significado de Malcolm X”) en *Faith and Violence*⁴¹ explica a grandes rasgos las influencias islámicas sobre Malcolm y la implicación árabe en el tráfico de esclavos.

Las cartas de Merton reflejan amplios contactos con los musulmanes y con las ideas islámicas. Hay cartas a Reza Arasteh (un psicólogo iraní), Martin Lings (encargado de la sección de Manuscritos Orientales del Museo Británico), Louis Massignon, Herbert Mason y Abdul Aziz, quien le dio a conocer la obra clásica de Titus Burckhardt sobre sufismo. En una carta el egipcio Aly Abdel Ghani fechada el 31 de octubre de 1967, Merton resumió su conocimiento del Islam: “Estoy muy familiarizado con las tradiciones del sufismo, y he ... leído buena parte del Sagrado Corán. He leído a Avicena ... y me gustan mucho otros como Ibn-Arabi, Ibn-Abbad ... Rumi, etc. Desearía saber árabe, ya que podría leer más en su versión original”⁴². El desconocimiento del árabe no fue obstáculo para la co-

³⁸ *Ibid.*, 119.

³⁹ Y, a mi modo de ver, los índices de las cartas y de los diarios reflejan los intereses de los editores y a menudo muestran carencias en lo relativo a las referencias al Islam.

⁴⁰ Véase Erlinda Paguio, “Islamic Themes in Merton’s Poetry,” en *Merton and Sufism*, 89-100 y Bonnie Thurston, “Some Reflections on Merton’s Islamic Poems,” en *Thomas Merton: The World in My Bloodstream*, ed. Angus Stuart (Abergavenny, Wales: Three Peaks Press, 2004), 40-53.

⁴¹ Thomas Merton, *Faith and Violence: Christian Teaching and Christian Practice* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1968), 182-88.

⁴² Merton, *Witness to Freedom*, 335.

municación entre Merton y un argelino sufí, Sidi Abdeslam, cuya visita a Getsemaní a finales de octubre de 1966 le afectó profundamente. Merton escribió en su diario, “Antes de que viniese tuve el presentimiento de que venía como un mensajero de Dios. Él también tuvo la misma impresión”⁴³.

Las figuras islámicas mencionadas por Merton representan un amplio espectro del pensamiento clásico islámico e incluyen a Ibn Abbad, al-Hallaj, Jelaluddin Rumi, Imam Riza, al Ghazali, Ibn Sina (Avicena), Ibn Arabi, al-Alawi, al-Junayd, al-Hujwiri e Ibn Rushd (Averroës). Cuatro de estos son musulmanes del *Magreb*⁴⁴. Las lecturas de Merton son principalmente sobre las tradiciones místicas y filosóficas del Islam que florecieron en España. Estudió a los mejores académicos islámicos de mediados del siglo veinte incluidos A. Reza Arasteh, Arthur Arberry, Titus Burckhardt, Henry Corbin, Martin Lings, Louis Massignon, Seyyed Hossein Nasr, Paul Nwiya, Cyprien Rice y Frithoj Schuon. Además, los estudios de Merton se centraron en conceptos y prácticas centrales del Islam: la unidad de Dios (*Tawhid*), las revelaciones de la palabra de Dios (*Tanzil*), la lucha para conformar la voluntad humana a la voluntad de Dios (*Jihad al-Akhbar*), el camino sufí (*Tariq*) con sus retiros solitarios (*Khalwah*) y la práctica oracional del recuerdo (*Dhikr*) que es un medio fundamental para lograr la disolución del ego (*Fana*).

Quizás por el hecho de que sus fuentes fueran tan buenas y por centrarse en conceptos axiales, la comprensión que Merton alcanzó sobre el Islam fue muy profunda y ha tenido gran impacto. Sus consideraciones acerca de esta bella religión no estaban teñidas por las polémicas que caracterizan a nuestra reciente y desgraciada historia. Ya en 1960 Merton le dice a Massignon: “También estoy ayunando por la paz y por el entendimiento cristiano-musulmán [*sic*]”⁴⁵, una práctica que todos podríamos imitar. Sin embargo,

⁴³ Véase el relato que Merton hace de la visita en Thomas Merton, *Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom*, ed. Christine M. Bochen (San Francisco: HarperSan-Francisco, 1997), 152-54, 156, entradas del 31 de octubre y del 1 de noviembre de 1966, y Nicole Abadie, “The Visit of Sidi Abdeslam to Gethsemani,” en *Merton and Sufism*, 182-92.

⁴⁴ El *Magreb* comprende el área norteafricana que va desde la Cordillera del Atlas hasta el Mediterráneo, y los territorios de Marruecos, Algeria y Túnez.

⁴⁵ Merton, *Witness to Freedom*, 281.

resulta lícito preguntarse por qué quedó tan cautivado por el Islam y por el sufismo en particular.

Uno de los atractivos era sin duda estilístico. Merton bromeaba con sus novicios diciéndoles: “Los sufíes hacen todo cuanto pueden para resultar escandalosos a la [comunidad] ulema. Tienen tendencia a echar abajo todas las leyes de la A a la Z como un modo de ocultar su vida interior”⁴⁶. Como la mayoría de las religiones, el Islam funciona en dos planos principales, el externo (*shari'a*) y el interno (*tariqa*). El sufismo ha sido descrito como los radios que se dirigen desde la circunferencia externa del círculo hacia su eje central. Un objetivo de su práctica es la obtención de la *haqiqa* (verdad interior) por la cual el sufí muestra conformidad externamente pero se mantiene interiormente libre⁴⁷, una actitud que Merton claramente perseguía para sí mismo y para sus novicios. Merton aprobaba lo que llamaba el “estilo beatnik” sufí, pero lo que realmente le interesaba era el modo en que los sufíes describían la experiencia religiosa.

Comentando sobre al-Arabi y al-Hujwiri en *Conjeturas* Merton describe la “lógica ilógica del misticismo y de la experiencia directa, expresada en afirmaciones que no van de acuerdo y que, sin embargo, acaban por estallar en un significado que puede captarse si uno tiene experiencia de lo que se dice”⁴⁸. Para Merton el sufismo era “esencia sin forma”⁴⁹, una cita de al-Hujwiri que Merton copió en su diario el 12 de diciembre de 1961⁵⁰. Al igual que el budismo zen, el sufismo busca experiencia religiosa directa y esencial liberada de la formulación doctrinal. Como lo hiciera el budismo, también el Islam proporcionó a Merton otra manera de articular la experiencia espiritual. Su estudio del Islam y del sufismo le proporcionó una revelación más profunda de la vida de oración que el Dios Único pone a disposición de todo aquel que busca. Merton

⁴⁶ De una transcripción que de las conferencias de Merton sobre el sufismo hizo la Hermana Burton B. Thurston, Sr.

⁴⁷ William Stoddart, *Sufism* (New York: Paragon House, 1986), 20 and y 41 [*El sufismo* (Barcelona: Olañeta, 2002)].

⁴⁸ Merton, *Conjeturas de un espectador culpable*, 196.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Merton, *Turning Toward the World*, 186.

era consciente de la realidad expresada por esa declaración coránica tan central a la teología islámica y al camino sufí: “Doquiera se mire, allí está el rostro de Dios” (2.115).

El lugar al que ahora propongo que nos acerquemos para ver el rostro de Dios es el pensamiento de personalidades islámicas representativas de España y del *Magreb* tal y como Merton los trata en dos poemas más largos.

“Canción por la Muerte de Averroës”

En 1963 Merton publicó la excelente (¡y no todas lo eran!) colección de poemas *Emblemas para un Tiempo de Furia* que contiene una serie de tres poemas en prosa titulada “Canción por la Muerte de Averroës”. Comienza con la línea introductoria “de Ibn Al Arabi, tras la versión española de Asín Palacios”⁵¹. Miguel Asín Palacios (1871-1944), “el estudioso más destacado del misticismo de la España islámica”⁵², tradujo numerosas obras islámicas del árabe al español y aporta nuevas pruebas de la excelencia del material de las fuentes islámicas de Merton. El poema de Merton representa un relato casi literal de los tres encuentros de Ibn Arabi con Averroës.

Ibn Rushd, a quien el poema llama “el sabio Averroës, hijo de Aristóteles”⁵³, nació en la bella ciudad de Córdoba en 1126 y murió en 1198 en Marruecos; su cuerpo fue trasladado con posterioridad a Córdoba para ser enterrado allí. En *La civilización hispano-árabe*, Titus Burckhardt califica a Averroës como “el más destacado de los filósofos árabes,” el último y “más puro aristotélico de todos los filósofos islámicos”⁵⁴. Watt dice que “con Averroës, la filosofía alcanzó su punto álgido en la España islámica”⁵⁵. En la larga tradición de Avicena (Ibn Sina, muerto en 1037, cuya influencia sobre Meister Eckhart Merton señaló⁵⁶) y de otros pensadores is-

lámicos que forjaron la síntesis entre la teología islámica y la filosofía aristotélica, la obra de Averroës fue venerada tanto en su día como en la posteridad. Watt cree que la obra filosófica de mayor importancia de Averroës “está contenida en los comentarios que escribió sobre ... Aristóteles”. “Uno de los grandes méritos de Averroës fue ... recuperar al verdadero Aristóteles y difundir su pensamiento en Europa”⁵⁷. En tanto que racionalista, y en su empeño por reconciliar religión y filosofía [ver *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia* de Averroës en traducción de M. Alonso, “Teología de Averroës” (Madrid-Granada: CSIC 1947)], Averroës distinguía tres tipos de “ser humano”: el grupo más numeroso lo componían aquellos que eran receptivos a las ideas expresadas en términos concretos, a continuación aquellos susceptibles de persuasión, y, finalmente, el tipo menos común, aquellos que son convencidos mediante evidencia de carácter concluyente⁵⁸. Nótese que Averroës clasifica a la gente según su “clase de racionalidad”.

En abierto contraste con el anterior, Ibn Arabi es quizás el mejor ejemplo de “el extraordinario florecimiento del misticismo en la Andalucía del siglo XII”⁵⁹. Nacido en 1165 en Murcia, “Ibn Arabi era ... una de esas personas cuyo desarrollo espiritual se produce de manera espontánea, sin la intervención de un guía terrenal vivo”⁶⁰. De la Escuela Zahiri y discípulo de dos maestras sufíes, el principal guía espiritual de Ibn Arabi fue una luz interior por la cual se sentía especialmente iluminado⁶¹. Tenido por hereje por algunos musulmanes, defendido por otros, Al Arabi “sostenía que todo Ser es esencialmente uno, del mismo modo que todo es una manifestación de la sustancia divina”⁶². Escribió: “El conocimiento de los estados místicos solamente puede ser alcanzado mediante la verdadera experiencia, y no puede ser definido por la razón del

⁵¹ *The Collected Poems of Thomas Merton* (New York: New Directions, 1977), 325.

⁵² Cita de Watt, *History of Islamic Spain*, 143. Véase, por ejemplo, *El Islam Cristianizado, estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid: Plutarco, 1931).

⁵³ Merton, *Collected Poems*, 325.

⁵⁴ Burckhardt, *Moorish Culture in Spain*, 145.

⁵⁵ Watt, *History of Islamic Spain*, 142.

⁵⁶ Merton, *Hidden Ground of Love*, 49.

⁵⁷ Watt, *History of Islamic Spain*, 140.

⁵⁸ Burckhardt, *Moorish Culture in Spain*, 142.

⁵⁹ *Ibid.*, 146.

⁶⁰ Claude Addas, “Andalusi Mysticism and the Rise of Ibn Arabi,” en Jayyusi, *Legacy of Muslim Spain*, 910.

⁶¹ H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1953), 14.

⁶² *Ibid.*

hombre, ni puede llegarse a ningún conocimiento de ello por vía deductiva...⁶³. Para él, es la imaginación y no la razón la que conecta a los seres humanos con la Realidad. Al Arabi, conocido también como Ibn Aflatun (hijo de Platón), viajó mucho por el mundo islámico y escribió “un casi increíble número de obras sobre la doctrina sufí y el camino espiritual. Se le atribuyen más de 800 obras”⁶⁴. Lamentablemente, buena parte de su obra todavía no ha sido traducida a lenguas europeas. Murió en Damasco en 1240.

Escribiendo en la revista *Sufi*, Terry Graham señala que el descubrimiento de Merton de Ibn Arabi, “quien tendió un puente entre los dominios del misticismo y la filosofía, tuvo sobre él un impacto especial, y se interesó ávidamente por los sufíes españoles.”⁶⁵ Sabemos por su carta a Abdul Aziz del 24 de septiembre de 1961 que Merton estaba leyendo el libro de Henry Corbin sobre Ibn Arabi, y tenía la impresión de que “iba a ser muy importante para mí. ... Éste es un aspecto del misticismo que no he estudiado mucho...”⁶⁶. El 7 de noviembre de 1961, Merton copió en su diario lo que denominó esta “Sublime teoría de oración de Ibn al’ Arabi”: “Por nadie soy conocido salvo por ti, al igual que tú existes solamente por Mí. Aquel que te conoce, Me conoce – aunque nadie Me conoce. Y así tú tampoco eres conocido por nadie”⁶⁷. Merton hace alusión a Al Arabi por lo menos dos veces en *Conjeturas de un espectador culpable*. La primera de estas alusiones proporciona una clave para la serie poética.

Santo Tomás habla de la angustia y estrechez, la *angustia* (el dolor y la frustración causados por la sujeción dentro de límites), que percibió en los *praeclara ingenia* [mentes preclaras] de Averroës y Aristóteles; en su incapacidad de ver todo el camino hasta el final de su aspiración a la verdad y la felicidad. Esto queda admirablemente subrayado por lo que se

⁶³ Citado en *Ibn Al Arabi: The Bezels of Wisdom*, trans. and ed. R. W. J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), 25.

⁶⁴ Burckhardt, *Moorish Culture in Spain*, 158.

⁶⁵ Terry Graham, “The ‘Strange Subject’: Thomas Merton’s Views of Sufism,” *Sufi* 30 (Summer, 1996): 33. [Versión castellana en la edición española de la revista: “Sufismo: El ‘asunto extraño’; puntos de vista de T. Merton,” *Sufi* XII (otoño/invierno 2006)].

⁶⁶ Merton, *Hidden Ground of Love*, 50. Y véase la carta al poeta Louis Zukofsky del 15 de abril de 1967 en *The Courage for Truth: The Letters of Thomas Merton to Writers*, ed. Christine M. Bochen (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1993), 292.

⁶⁷ Merton, *Turning Toward the World*, 178-79.

cuenta del contacto de Averroës con el joven sufí místico Ibn al’ Arabi, y su *angustia* al no poder ser capaz de captar lo que Arabi había visto claramente por un don divino. Es una historia conmovedora y yo he hecho una poesía sobre ella⁶⁸.

Al Arabi tuvo tres experiencias de Averroës. El primer encuentro fue concertado por su padre; el segundo fue una visión de Averroës que Al Arabi tuvo en un estado místico de oración, el tercero cuando asistió a los funerales de Averroës en Córdoba. El poema de Merton, en el que Al Arabi habla en primera persona, dedica una sección a cada encuentro. En el relato de Ibn Arabi del primer encuentro, Averroës le pregunta: “¿Qué solución has encontrado como resultado de la iluminación mística y la inspiración divina? ¿Concuerda con lo alcanzado mediante el pensamiento especulativo?”⁶⁹. En el poema de Merton, al igual que en el relato de Al Arabi, el sufí responde “sí y no,” y Averroës palidece, reconociendo un saber profundo y no racional⁷⁰. Averroës experimentó a Al Arabi del mismo modo en que Salieri reconoció el genio de Mozart, aunque fue incapaz de comprenderlo.

La segunda sección del poema describe a Averroës como un “filósofo eminente, dedicado por entero a una vida de meditación, estudio, e investigación racional.” Al Arabi “se lo encuentra” una segunda vez “por la gracia / de Dios ... en un momento en que yo estaba en / éxtasis.”⁷¹ Al Arabi ve a Averroës “abstraído, pensando profundamente” y dice que “No hay ninguna manera mediante la cual se le pueda traer al lugar en el que / estamos nosotros”⁷². Es decir, Averroës no puede alcanzar el éxtasis espiritual a través del entendimiento. En el tercer encuentro, Al Arabi ve el ataúd de Averroës entrar en Córdoba guardando equilibrio a un lado de un animal de carga que llevaba en el otro lado todos los libros que había escrito. Compone dos versos que “albergaban el secreto de la ocasión, la semilla de la verdad, mostrada al discípulo en el entierro de

⁶⁸ Merton, *Conjeturas de un espectador culpable*, 193.

⁶⁹ Al Arabi, *Ibn Al Arabi*, 2.

⁷⁰ Merton, *Collected Poems*, 326.

⁷¹ *Ibid.*, 327.

⁷² *Ibid.*, 328.

Averroës”⁷³. “En un lado cabalga el maestro: en el otro, sus libros./Dime: sus deseos, ¿se cumplieron por fin?”⁷⁴.

La tensión que encierra el poema es entre dos formas de conocimiento, la racional de Averroës y la mística de Al Arabi. La epistemología, el modo en que se origina el conocimiento, es un tema frecuente en la teología y en la filosofía islámicas (y fue, de hecho, uno de los temas de Averroës)⁷⁵. El persa sufí del siglo XIII, Jelaluddin Rumi, escribió sobre “Dos Tipos de Inteligencia”, “una, adquirida/ durante la infancia en la escuela, memoriza los hechos y conceptos/ de los libros y las enseñanzas del profesor,” y “otra/ ya formada y preservada dentro de ti”⁷⁶. Estos son los “dos tipos” de Averroës y Al Arabi. Erlinda Paguio en su conferencia “Thomas Merton sobre el Camino Sufí del Amor”, celebrada durante el 4º Encuentro de la Sociedad Internacional Thomas Merton, proporciona el mejor resumen del poema: “Averroës alcanzó la verdad mediante el simple razonamiento, mientras que Ibn Arabi experimentó la revelación directa de Dios. El profundo pensar de Averroës fue el velo que le impidió ver las cosas que han visto los místicos”⁷⁷.

En el crisol de la España islámica, Merton encontró la personificación de dos enfoques epistemológicos: Averroës, el hijo de Aristóteles y el racionalista, y Al Arabi, el hijo de Platón y el místico. De hecho, al igual que el viejo Averroës dio paso al joven Al Arabi, mientras la tradición filosófica perdía auge en Al-Ándalus, las tradiciones místicas del sufismo tomaban un rumbo ascendente. Según Titus Burckhardt, “casi podría afirmarse que la filosofía musulmana ... se ahogó en el océano de la contemplación sufí de Dios”⁷⁸. Es un bautismo que Merton podría haber aprobado, ha-

⁷³ Ibid., 329.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Véase, por ejemplo, Jamal Al-Din Al-Alawi, “The Philosophy of Ibn Rushd,” in Jayyusi, *Legacy of Muslim Spain*, 804-29.

⁷⁶ *This Longing: Poetry, Teaching, Stories and Letters of Rumi*, trans. Coleman Barks and John Moyne (Putney, VT: Threshold Books, 1988), 36.

⁷⁷ Erlinda Paguio, “Thomas Merton on the Sufi Way of Love,” 4th General Meeting ITMS., St. Bonaventure University, Olean, Nueva York, junio de 1995, p. 14 de copia manuscrita que amablemente compartió conmigo su autora.

⁷⁸ Burckhardt, *Moorish Culture in Spain*, 146.

biendo escrito en el poema “Dos Padres del Desierto” en *Figures for an Apocalypse* (1947):

Las palabras no están hechas para vestir tal relámpago
Y el pensamiento se agrieta bajo la presión de aquel trueno
Cuando tu más erudita, dispartada
E inmaculada indignación
Hiende con sus meteoros la oscuridad de nuestro clásico entendimiento...⁷⁹.

“Lecturas de Ibn Abbad”

En 1965 Merton reunió algo de material que había escrito para publicaciones inglesas y españolas entre 1960 y 1965, y lo publicó como *IncurSIONES en lo indecible*. Esta colección de ensayos, poemas en prosa y caligrafías, es una de las más interesantes de Merton ya que su tema general es el arte y la experiencia religiosa. El libro contiene otro poema en prosa sobre un andaluz universal, “Lecturas de Ibn Abbad,” más poético en su forma que la “Canción por la Muerte de Averroës.” Griffith afirma que en 1965 Abdul Aziz le envió a Merton un libro sobre la vida y obra de Ibn Abbad de Ronda que contenía las versiones francesas de los poemas árabes del sufí⁸⁰. Dirigiéndose por carta a Aziz el 7 de Noviembre de 1965 Merton dice: “Estoy seguro de que ... hablé de Ibn Abbad, quien me impresionó mucho, y más tarde incluso hice unas versiones adaptadas de su pensamiento, en forma semipoética, basadas en la versión francesa. Serán publicadas el año que viene en un libro ...”⁸¹. Las fuentes francesas de Merton sobre Ibn Abbad no podían haber sido mejores. Fr. Paul Nwyia, S.J. (1925-1980) era un nativo iraquí que estudió exhaustivamente a Abbad durante 25 años⁸². Tomando como inspiración para sus observaciones sobre dirección espiritual la tradición sufí, Merton analizó uno de los libros

⁷⁹ Merton, *Collected Poems*, 166.

⁸⁰ Griffith, “Spiritual Man,” 119.

⁸¹ Merton, *Hidden Ground of Love*, 61.

⁸² Véase *Ibn Abbad de Ronda* (Beirut: Impr. Catholique, 1961) and *Lettres de Direction Spirituelle ... par Ibn Abbad de Ronda* (Lettres Orientales de Beyrouth, 7; Beirut: Impr. Catholique, 1958).

del Padre Nwyia para *Collectanea Cisterciensia*. En su artículo sobre Abbad en *The Encyclopedia of Islam*, Fr. Nwyia lo considera el escritor místico más importante del siglo XIV⁸³. Asíñ Palacios, anteriormente mencionado, sugirió que el pensamiento de Abbad influyó en uno de los temas principales de San Juan de la Cruz, la noche oscura del alma⁸⁴. Merton sabía de esta posibilidad, aunque en una carta al psicólogo iraní y estudioso de Rumi, Reza Arasteh, le comentó que “esta hipótesis de las influencias no se puede sostener con facilidad”⁸⁵.

Watt ha apuntado que “los hombres nacidos en Al-Ándalus hicieron contribuciones importantes a la expansión de ... la orden mística de los Shadiliyya”⁸⁶. (A modo de explicación, estos son los místicos “a los que se les atribuye el haber inventado el uso del café como modo de mantenerse despiertos durante sus letanías y viglias. Muchos místicos... aún se regocijan en el café como una manera útil de lograr la vigilia espiritual...”⁸⁷.) De una explicación con otro enfoque uno puede extraer numerosos paralelismos biográficos y espirituales entre Ibn Abbad y Thomas Merton. Ibn Abbad (1332-1390), nacido en Ronda, fue el “más importante de estos andaluces que pasaron sus años de madurez en el norte de África,” en su caso principalmente en Rabat y Fez⁸⁸. Según una distinguida estudiosa europea del Islam místico, Annemarie Schimmel, tras un periodo dedicado al estudio de la *Sharia* (ley coránica), Abbad emprendió el *khalwa* (un periodo de soledad y meditación), convirtiéndose finalmente en un predicador e *imam* en la famosa *madrassa* Qarawiyyin en Fez. Era un hombre silencioso que llevaba una vida célibe. Escribió dos colecciones de cartas de dirección espiritual para explicar los

⁸³ Paul Nwyia, S.J., “Ibn Abbad,” in *The Encyclopedia of Islam*, ed., B. Lewis et. al. (Leiden: Brill, 1971), III 670-71.

⁸⁴ Miguel Asíñ Palacios, “Un Precursor Hispanomusulmán de San Juan de al Cruz,” *Al-Andalus* 1 (1933): 7-79.

⁸⁵ Véanse: 1) la carta de Merton a Reza Arasteh del 18 de diciembre de 1965 (*Hidden Ground of Love*, 41), 2) su recensión del libro de Nwyia publicada de nuevo en *Merton and Sufism* 314 y 3) *Raids on the Unspeakable* (New York: New Directions, 1966), 141 [*IncurSIONES en lo indecible* (Santander: Sal Terrae, 2004), 139].

⁸⁶ Watt, *History of Islamic Spain*, 144.

⁸⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 254 [*Las dimensiones místicas del Islam* (Madrid: Trotta, 2002)].

fundamentos de la espiritualidad mística a individuos en conflicto con problemas específicos⁸⁹. Abbad “modestamente admite que nunca disfrutó de verdadero *daugh*, experiencia mística, o éxtasis”, [pace Merton, *IncurSIONES* 139] pero poseía una “fe ciega” y una “certidumbre inquebrantable”. “Siempre se vio a sí mismo como ‘*abd*, un esclavo que siente constantemente su insignificancia ante la majestuosidad de Dios...”⁹⁰. “En esto ... siente su absoluta dependencia de Dios, ... y en consecuencia está preparado para la actitud más elevada posible que un siervo pueda alcanzar, la del *shukr* ininterrumpido, ‘expresar gratitud,’ ‘ofrecer gracia.’” ... “Ibn Abbad enseña al hombre a dar gracias a Dios primero con su lengua, y después con su corazón, hasta que todo su ser se transforma en gratitud y cada momento de la vida consiste en gratitud hacia el Señor...”⁹¹ Como Erlinda Paguio tan elegantemente lo expresó, “mostrar agradecimiento por poder dar gracias es llegar al punto máximo de la gratitud.”⁹² En lo que se refiere al progreso humano en el camino hacia Dios, la preocupación principal de Abbad es “crecer en la gratitud y en la certidumbre”⁹³.

Las diez secciones de las “Lecturas de Ibn Abbad” de Merton tienen una introducción en prosa que incluye material biográfico sobre Abbad, un apunte sobre su posible relación con San Juan de la Cruz y alusiones a la obra de Fr. Nwyia. “El propósito de estas notas,” escribe Merton, “es compartir algo del encuentro con una personalidad rica y fervorosamente religiosa del Islam, en quien se muestra el celo de los sufíes ... La vida y la doctrina de este contemplativo tienen una cualidad incisiva, realista y humana”⁹⁴. Los diez “poemas” han sido extraídos de descripciones contemporáneas de Ibn Abbad, y de sus propios sermones y cartas. Los dos primeros poemas establecen el contexto para lo que viene a continuación. El primero es una descripción de Ibn Abbad hecha

⁸⁹ From *Ibn ‘Abb d of Ronda: Letters on the S f Path*, trans. and ed. John Renard, S.J. (New York: Paulist, 1986), 52.

⁹⁰ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 253.

⁹¹ *Ibid.*, 253-54.

⁹² Paguio, manuscrito 12.

⁹³ Annemarie Schimmel, Prefacio a *Ibn Abbad of Ronda: Letters on the Sufi Path*, xiii.

⁹⁴ Merton, *IncurSIONES en lo indecible*, 140.

por un amigo que se refiere a él como “el célebre predicador,” excepto por el uso del incienso (que le encantaba), un asceta, alguien que “estima la paz sobre todas las cosas / y la tranquilidad del alma”⁹⁵. El segundo poema trata del entierro de Abbad y de su patrono en el Gremio de Zapateros.

Las secciones 3 a 10 del poema van espigando entre los escritos de Abbad; tres tratan de las realidades prácticas de ser un “siervo de Dios;” dos son reproches hacia personas que se comprometieron con el sufismo y después se echaron atrás; tres son consejos para los novicios. Las secciones 4, 5, 7, 8 y 9 son las que mejor reflejan las dotes de Abbad como guía espiritual y están escritas en un estilo sobrio, conciso, e incisivo que refleja el de los dichos sufíes y lo que, en otro contexto, he llamado la “Poesía Zen” de Merton⁹⁶. La sección 4, “Desolación,” sirve como ejemplo tanto del estilo literario de Merton como de los parecidos entre el pensamiento de Abbad y el de San Juan de la Cruz.

Para el siervo de Dios
el consuelo es el peligroso lugar
donde puede ser engañado
(con sólo aceptar lo que ve,
experimenta, o conoce)
pero la desolación es su hogar:
pues en la desolación Dios se apodera de él
y lo invade por entero,
en la oscuridad, en el vacío,
en la pérdida, en la muerte del yo.
Entonces el yo no es más que cenizas.
¡Ni siquiera cenizas!⁹⁷

En la sección 8, “A un Novicio,” Abbad ordena al novicio que dé gracias a “Alá / Por un puñado de cenizas”⁹⁸.

⁹⁵ Ibid., 140-41.

⁹⁶ Por ejemplo, Bonnie B. Thurston, “Zen in the Eye of Thomas Merton’s Poetry,” *Buddhist-Christian Studies*, 14 (1984): 103-17.

⁹⁷ Merton, *Incursiones en lo indecible*, 144.

⁹⁸ Ibid., 147. Siempre me he preguntado si el poema “A Messenger from the Horizon” (“Un mensajero desde el horizonte”) que aparece en *Emblems of a Season of Fury* (1963) podría haberse inspirado en materiales islámicos. Muestra paralelos interesantes con la Sección 8 de “Lecturas de Ibn Abbad”.

Merton no sólo sintonizó con aspectos de la vida y carácter de Abbad, sino también con su propia comprensión como guía espiritual, alguien que, según John Renard, intentaba adaptar las tradiciones islámicas a las necesidades de los buscadores corrientes⁹⁹. Esta era la vocación de Merton como Maestro de Escolásticos y Maestro de Novicios en Getsemaní y a través de su voluminosa obra epistolar y de los escritos dirigidos para el público más amplio, nosotros, los “buscadores corrientes”. Sea cierto o no que “...un místico como Ibn Abbad destacara debido simplemente a la aridez espiritual de la época”¹⁰⁰, no hay duda de que a Merton le pareció una persona que “ejerció una poderosa influencia espiritual”¹⁰¹, alguien digno de ser más y mejor conocido. Abdul Aziz consideró el poema de Merton una “versión excelente” y se lo mostró al Dr. Peter Fernández “quien también admiró mucho el suave fluir de sus versiones”¹⁰².

Conclusiones

Los tres “moros” sobre los que Merton escribió poemas fueron hombres de gran fe y de oración profunda. Todos fueron maestros de jóvenes. Todos fueron escritores. Habiendo tenido experiencias profundas de Dios, en cierto modo todos trataron de conciliar fe y razón. Los tres sufrieron tensiones en algún punto con las “estructuras ortodoxas” de sus comunidades religiosas. En pocas palabras, todos ellos tuvieron afinidades con Merton, cuya experiencia religiosa más profunda como cristiano y como monje se cifra en las implicaciones liberadoras y universales de la fe ardiente – “al rojo vivo” – de la Resurrección. Sus estudios le convencieron de que, cuando ofrecía lo mejor de sí, el Islam también liberaba a las personas y otorgaba “una libertad que eleva al creyente por encima de las limitaciones impuestas por la naturaleza, por la raza, por la

⁹⁹ John Renard, *Seven Doors to Islam* (Berkeley: University of California Press, 1996), 195.

¹⁰⁰ J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 84.

¹⁰¹ Merton, *Incursiones en lo indecible*, 139.

¹⁰² Citado en Griffith, “Spiritual Man,” 119.

sociedad ... para viajar por un ámbito de fe al rojo vivo...”¹⁰³. El mundo, la cultura y los logros espirituales del Islam empezaron a ser cada vez más importantes para Merton a medida que se integraba en su papel de *shaikh*, un maestro espiritual. Los orígenes de este interés se encuentran en las raíces europeas de Merton. Como él mismo admitía, había nacido bajo el influjo de un gran florecimiento de la cultura islámica, europea y, por supuesto, humana: la de Al-Ándalus.

Hay al menos dos temas contemporáneos “candentes” para los cuales la síntesis de ambos, y la del propio Merton, pueden servir como ejemplos positivos en esta difícil coyuntura. Primero, nos encontramos de nuevo inmersos en un “edad oscura” de pugna entre el intelecto y la experiencia en la vida religiosa. Es un hecho de la historia intelectual que la filosofía musulmana “tuvo un gran impacto en Occidente. Al transmitir la filosofía griega a la Europa medieval, ésta influyó en el currículo de sus universidades y en la obra de pensadores como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scotus, y Roger Bacon”¹⁰⁴. Como resultado, dentro de la propia tradición islámica “... las escuelas teológicas dedicaron sus esfuerzos a la relación que guardan razón y revelación...”¹⁰⁵. Como reacción a los debates entre teólogos y filósofos, los sufíes buscaron la experiencia inmediata de Dios.

¿No nos hallamos nosotros mismos hoy ante este mismo dilema epistemológico? ¿No es cierto que la tensión entre la racionalidad y la revelación como formas de conocimiento religioso, entre legalismo jerárquico y experiencia espiritual personal continúa caracterizando nuestro entorno religioso? El diálogo entre estos polos de la experiencia humana en Al-Ándalus proporciona un modelo de lo fructífera que puede llegar a ser la conversación entre ambos y demuestra que estos, espadas en potencia, pueden ser convertidos en verdaderos arados. Y la forma en la que Thomas Merton creó una síntesis entre su propia experiencia religiosa

¹⁰³ Merton, *Conjeturas de un espectador culpable*, 86.

¹⁰⁴ John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 1998), 74.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 114.

profunda y sus amplios intereses intelectuales, entre los cuales el Islam no es sino otro ejemplo más, también nos enseña un camino por el que seguir transitando.

Segundo, nos encontramos en un “periodo oscuro” en el cual “diferente” es a menudo considerado “malo,” y las culturas que no son las propias despiertan de inmediato recelo, antes que interés o compasión. En *A Search of Wisdom & Spirit: Thomas Merton's Theology of the Self*, la Profesora Anne E. Carr habla del interés de Merton por la obra psicológica de Reza Arasteh, Erich Fromm y Viktor Frankl, “además de las teorías místicas del sufismo para explorar ‘la madurez final y completa de la psique humana a nivel transcultural’”¹⁰⁶. Sugiere que el profundo compromiso de Merton con otras tradiciones religiosas supuso un movimiento hacia la “madurez transcultural” y la “integración transcultural”¹⁰⁷. A su parecer, la propia “integración transcultural” de Merton “va más allá de la cultura cristiana y monástica de su propia formación espiritual para incluir, dentro de su propia perspectiva dialéctica, algo de la experiencia espiritual de múltiples culturas...”. Continúa:

La experiencia de cualquier grupo o persona religiosa que aprecia la solitaria búsqueda personal del renacimiento y la transformación resulta atractiva para la mente y el espíritu transcultural de Merton. Y aún así, él nunca abandonó la particularidad de su propia herencia religiosa cristiana, católica y monástica. En esa particularidad Merton buscaba desentrañar algo universal¹⁰⁸.

Sin abandonar el Cristianismo, en efecto, por medio de su misma “particularidad”, Merton buscó lo universal. Esto es lo que Merton dice de sí mismo. “Estoy cada vez más convencido de que mi trabajo es aclarar algo de la tradición que vive en mí, y en que vivo yo: la tradición de sabiduría y espíritu que se encuentra no sólo en el cristianismo occidental sino en la ortodoxia, y también ... en Asia y en el Islam”¹⁰⁹. O de nuevo, en un apunte de su diario del 10 de julio de 1964: “Literatura, soledad contemplativa, América

¹⁰⁶ Anne E. Carr, *A Search for Wisdom and Spirit: Thomas Merton's Theology of the Self* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), 103.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 103 y 107.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 107.

¹⁰⁹ Merton, *Conjeturas de un espectador culpable*, 181.

latina, Asia, el zen, islam, etc., todas estas cosas confluyen en mi vida. Para mí, sería una locura tratar de crear una vida monástica excluyendo tales cosas. Sería menos que un monje”¹¹⁰. Esto trae a la mente los versos de Ibn Arabi:

Mi corazón puede adoptar toda suerte de formas,
Puede ser un prado para las gacelas, un monasterio para los monjes,
Un templo para los ídolos, una Kaaba para los peregrinos,
Las tablas de la Torá, y el libro del Corán.
Mi religión es la religión del amor, y dondequiera que
Sus corceles deambulen, ahí se encontrarán mi religión y mi fe¹¹¹.

Al final de su vida, Merton escribió: “...Pienso que ya hemos alcanzado un nivel de madurez religiosa en el cual será posible permanecer perfectamente fieles a los compromisos monásticos occidentales y cristianos, y a la vez aprender profundamente de, por ejemplo, las disciplinas budista e hindú”¹¹². Solamente una madurez transcultural de este tipo a nivel individual llevará a la integración transcultural a nivel de comunidad y a esa clase de evolución humana tan finamente articulada por Teilhard de Chardin.

Quizás sea exagerar mi argumento, pero creo que una de las razones por las cuales Merton gravitó hacia Avicena, Averroës, Ibn Arabi, Ibn Abbad y otros pensadores islámicos y maestros sufíes de España fue precisamente porque ellos estaban, siquiera de manera imperfecta, logrando algo de esta “integración transcultural.” Tal vez, paradójicamente, el largo periodo del Islam en España pueda servirnos como ejemplo de la forma en que las propias convicciones religiosas pueden ser clarificadas al abrazar la religión y cultura del prójimo, o por lo menos viviendo en relativa paz con ellas. Merton escribió a Aziz el 26 de diciembre de 1962: “Me parece que la comprensión mutua entre cristianos y musulmanes [*sic*] es algo de vital importancia hoy en día, y desafortunadamente o bien es

¹¹⁰ Thomas Merton, *A Vow of Conversation: Journals 1964-1965*, ed. Naomi Burton Stone (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1988), 62 [*Diario de un ermitaño. Un voto de conversación. Diarios 1964-1965* (Argentina: Lumen, 1998), 90].

¹¹¹ A partir de la versión inglesa de Burckhardt, *Moorish Culture in Spain*, 159, y presente también, aunque en una versión ligeramente distinta, en Stoddart, *Sufism*, 51-52.

¹¹² *The Asian Journal of Thomas Merton*, eds., Naomi Burton, Patrick Hart and James Laughlin (New York: New Directions, 1973), 313 [*Diario de Asia. Thomas Merton* (Madrid: Trotta, 2000), 275].

escasa e incierta o está sujeta a los caprichos de la política”¹¹³. Cuarenta años después, aún “vivimos en tiempos tristes y problemáticos”¹¹⁴ para las relaciones islamo-cristianas. Esto es sólo prueba de nuestra inmadurez personal y de nuestra fragmentación cultural. Pero Al-Ándalus y Thomas Merton pueden servir como señales que apuntan a otro camino. “La madurez transcultural” y “la integración transcultural”: ¿No son estas las aspiraciones de congresos como éste y la vocación de personas como nosotros?

¹¹³ Merton, *Hidden Ground of Love*, 53.

¹¹⁴ *Ibid.*, 61.