

## THOMAS MERTON: ¿SOBREVIVIR O PROFETIZAR? UN TESTIGO DE LA MÍSTICA CRISTIANA

Por Francisco Rafael de Pascual  
Monje Cisterciense

**M**i más cordial saludo a todos los presentes, y mi mejor reconocimiento y gratitud a todos los organizadores y colaboradores en la preparación de este VII Foro de Encuentro Interreligioso. Supone una gran satisfacción para mí, como monje cisterciense, poder presentar a Thomas Merton (1915-1968) como uno de los grandes exponentes de la literatura y mística cristianas del siglo XX.

Me van a permitir que elija, como punto de partida, unas palabras esenciales de TM, que creo recogen admirablemente su tensión y postura ante el hecho interreligioso:

*Si puedo unir en mí mismo el pensamiento y la devoción del cristianismo oriental y el occidental, de los Padres griegos y latinos, de los místicos rusos y los españoles, puedo preparar en mí mismo la reunión de los cristianos separados... Debemos contener todos los mundos divididos en nosotros y trascenderlos en Cristo... Y lo mismo con los musulmanes, los hindúes, los budistas, etc. Hay mucho que se puede "afirmar" y "aceptar"; pero primero uno debe decir "sí" cuando realmente puede<sup>1</sup>.*

Esta "declaración de principios", que sale espontáneamente del corazón de TM en sus años de madurez, tuvo una larga preparación de años hasta poder materializarse en un deseo ferviente de alcanzar la unidad con todos los creyentes, al tiempo que manifiesta un gran dolor por los "mundos divididos". Esta división, la mayor parte de las veces procede de la ignorancia mutua, la falta de contacto cordial y los prejuicios adquiridos y heredados culturalmente. Por eso, en el ámbito cristiano, TM ya desde el comienzo de su tarea pedagógica en su monasterio lanza su gran afirmación: "Algunos piensan que basta con venir al monasterio y observar la *Regla*. Pero lo importante es que vivamos nuestra teología plena y profundamente en su totalidad. La separación de teología y espiritualidad es un desastre". Por eso Merton se empeñó en su vida por explicar qué es misticismo, teología, ascetismo y otros aspectos que deben ser bien considerados y conocidos suficientemente. Esto es aplicable a todas las religiones, grupos religiosos, etc.<sup>2</sup> El peligro de caer en el confucionismo, tomar la parte por el todo, y dejarse llevar por tradiciones que solo componen meandros menores del gran río de la tradición religiosa, no son solo características o limitaciones de los cristianos. Yo diría que son las grandes barreras que impiden la unidad y la comunión.

---

<sup>1</sup> THOMAS MERTON, *Conjeturas de un espectador culpable*, p. 33; Grupo Editorial Loyola, Sal Terrae, Santander 2011.

<sup>2</sup> Cf. THOMAS MERTON, *Curso de mística cristiana en trece lecciones*, Ediciones Sígueme, Col. Nueva Alianza, 242, ISBN 978-84-301-2015-4; págs. 256, rústica, 13,5 x 21 cm., noviembre 2018. edición: 1ª. Título original: *A Course in Christian Mysticism* (2017). Traducido por Francisco Javier Molina de la Torre.

Harold Talbott, estudiante americano de budismo (que a la sazón estudiaba con el Dalai Lama) conoció a Thomas Merton en Nueva Delhi y le llevó a su bungalow de Dharamsala. Concertó un encuentro una cita entre Merton y el Dalai Lama. Las conversaciones entre ambos se relatan en *Diario de Asia*<sup>3</sup>. En su primer encuentro (el 4 de noviembre de 1968), el diálogo trató de de religión, filosofía y formas de meditación. A Merton le impresionó mucho el Dalai Lama. Obviamente, el sentimiento era mutuo, ya que el Dalai Lama le invitó a volver para mantener una segunda conversación. La segunda audiencia tuvo lugar el 6 de noviembre. Hablaron de la libertad y la transformación de la conciencia que produce la meditación. Merton escribió: “Me gusta la solidez de las ideas del Dalai Lama... Sus ideas respecto a la vida interior se alzan sobre fundamentos muy sólidos y sobre un conocimiento real de los problemas prácticos. Insiste en desasimientouna ‘vida poco mundana’, que, sin embargo, ve como un camino para alcanzar una comprensión plena de los problemas de la vida y del mundo. Merton opinó que la tercera visita, el 8 de noviembre, fue la mejor en muchos sentidos. Hablaron de la vida monástica occidental, el marxismo y temas más abstrusos relacionados con el budismo. Escribió: “Fue una conversación muy entrañable y cordial, y al final tuve la sensación de que nos habíamos hecho muy buenos amigos y de que de alguna manera estábamos muy cerca el uno del otro”. Me parece que estas entrevistas de TM y el DL marcan muy bien la pauta de lo que debe ser un encuentro interreligioso.

## 1. Diálogo interreligioso según TM

Thomas Merton subrayó repetidamente que es “absolutamente esencial” que la sociedad contemporánea recupere “la dimensión de la *sabiduría* orientada a la contemplación y a la acción sabia”, y que para desarrollar esta conciencia sapiencial “ya no basta simplemente con volver a las tradiciones culturales cristiana y europea. Los horizontes del mundo ya no se reducen a Europa y América. Hay que adquirir nuevas perspectivas, y nuestra supervivencia espiritual, e incluso física, puede depender de ello”<sup>4</sup>.

Para Merton, el diálogo interreligioso tiene un papel crucial que desempeñar en este proceso, toda vez que “los valores escondidos en el pensamiento oriental solo se revelan realmente en el plano de la experiencia espiritual o quizás, si se prefiere, de la experiencia estética” (*Thomas Merton Reader*). El diálogo interreligioso está en el centro de la alternativa contemplativa de Merton a los malentendidos interculturales o a una “cultura” mundial sin alma, consagrada a la eficiencia, al pragmatismo y a los beneficios. Consideraba que las décadas finales del segundo milenio eran un tiempo de “crisis, un momento de elección crucial”, en el que la posible pérdida de la “herencia espiritual” de la humanidad podría dar como resultado un mundo fragmentado en segmentos hostiles o reglamentado para plegarse a un estéril conformismo. “Estamos

---

<sup>3</sup> THOMAS MERTON, *Diario de Asia*, Ed. Trotta, Madrid, 2001. Traducción de Fernando Beltrán Llavador y Francisco Rafael de Pascual.

<sup>4</sup> THOMAS MERTON, *Místicos y maestros Zen: Ensayos sobre misticismo oriental y occidental*, traducción de Miguel Grinberg, col. Biblioteca Thomas Merton, Lumen, Buenos Aires 2000.

presenciando el crecimiento de una verdadera conciencia universal en el mundo moderno. Esta conciencia puede ser una conciencia de libertad y de visión trascendentales o tan solo la gran imprecisión de una trivialidad mecanizada y unos tópicos morales” (*Diario de Asia*).

Quienes se hallan comprometidos con los valores y la disciplina espirituales tienen la responsabilidad de formar esta conciencia universal mediante el diálogo. Si bien no albergaba grandiosas expectativas de “resultados visibles de trascendental importancia”, Merton afirmó, no obstante, estar “convencido de que la comunicación en profundidad... es ahora no solo posible y deseable, sino de suma importancia para los destinos del hombre del siglo XX”.

Los mismos principios que marcan su concepción de la no-violencia son esenciales en el diálogo interreligioso: el respeto por la humanidad y la dignidad del otro; el reconocimiento de que ningún punto de vista tiene el monopolio de la verdad; la voluntad de aprender del otro; el compromiso con la verdad, en lugar de la defensa de la postura propia; un enfoque “orientado a la persona” que “no busque tanto *controlar* como *responder*, y *despertar una respuesta*”, que promueva la “apertura de un diálogo libre en el que la razón y el amor tengan libertad de acción” (*Faith and Violence*, 28). Se trata de un modelo de “diálogo como compasión, sustitución e identificación” (*Conjeturas de un espectador culpable*). En su nivel más profundo, es la apertura al presente divino que hay dentro del otro: “Dios habla, y se le ha de escuchar, no solo en el Sinaí y en mi corazón, sino en la *voz del desconocido*... Debemos, pues, ver la verdad que hay en el extraño, y la verdad que veamos ha de ser una verdad nueva y viva, no solo la proyección de una idea muerta y convencional nuestra, una proyección de nuestro yo en el extraño” (*Collected Poems*, 384-85).

El diálogo supone y confirma que lo que une es más significativo, en el fondo más poderoso, que lo que separa. Reconocer las afinidades con otras tradiciones es profundizar la percepción espiritual propia: “Si solo me afirmo como católico a base de negar lo que es musulmán, judío, protestante, hindú, budista, etc., al final encontraré que apenas queda nada para afirmarme como católico; y, por supuesto, ningún soplo del Espíritu con que afirmarlo” (*Conjeturas de un espectador culpable*). Aun reconociendo diferencias muy reales y sustanciales entre las religiones al nivel de los conceptos y la doctrina, Merton sostuvo que las “grandes semejanzas y analogías en el reino de la experiencia religiosa..., un rasgo distintivo muy real de la semejanza espiritual” (*Diario de Asia*), podían aportar el apoyo y el conocimiento mutuos por encima de las fronteras confesionales, y así conformar una conciencia mundial orientada a la sabiduría, en lugar de a la técnica y al control. Para Merton, el contacto con otras tradiciones espirituales concretas refuerza la convicción de que la conciencia contemplativa es fundamental para la auténtica realización humana. Por ejemplo, la “disciplina de la simplicidad, del silencio, de la humildad y de la contemplación (*Místicos y maestros Zen*) que es la base de la práctica del Zen conserva valores esenciales comunes a todas las tradiciones religiosas auténticas: “La capacidad para la experiencia contemplativa y el hecho de su realización... están, por tanto, implícitas en todas las grandes tradiciones religiosas, sean asiáticas o europeas, sean hindúes, budistas, musulmanas o cristianas”. La liberación es el objetivo común de “las grandes

tradiciones contemplativas de Oriente y Occidente”; coinciden en que “mediante las disciplinas espirituales el hombre puede cambiar radicalmente su vida y alcanzar un sentido más profundo, una integración más perfecta, una realización más completa, una libertad de espíritu más plena de lo que es posible alcanzar en las rutinas de una existencia puramente activa centrada en hacer dinero”. En este nivel, la sabiduría de Oriente y la sabiduría de Occidente pueden y deben confirmarse y apoyarse mutuamente.

Tal vez sea en su declaración sobre Thich Nhat Hanh, monje budista de Vietnam (+2019), exiliado de su país destrozado por la guerra, donde se expresa de modo más memorable este sentido de la unidad espiritual por encima de las fronteras confesionales: “He dicho que Nhat Hanh es mi hermano, y es cierto... Tengo más en común con Nhat Hanh que con muchos americanos, y no dudo en decirlo. Es de vital importancia que se admitan tales lazos. Son los lazos de una nueva solidaridad y de una nueva hermandad que comienza a ser evidente en los cinco continentes y que salta toda barrera política, religiosa y cultural para unir a los jóvenes, hombres y mujeres, de todos los países en algo que es más concreto que un ideal y está más vivo que un programa” (*Faith and Violence*, 108).

Con todo, aunque afirmaba rotundamente la experiencia espiritual que todos los pueblos tienen en común y los beneficios de ver la tradición propia con los ojos del otro, Merton no dudó en expresar lo que consideró que era el carácter único de su herencia cristiana. Escribe en su diario del 26 de junio de 1965: “Aunque esté interesado en las religiones orientales, etc., no se puede ocultar la diferencia esencial: esta comunión personal con Cristo en el centro y en el corazón de toda realidad, como fuente de gracia y de vida. ‘Dios es amor’ puede quizás aclararse si uno dice que ‘Dios es vacío’ y si en el vacío uno encuentra la indeterminación absoluta y, por ende, la libertad absoluta. (Con la libertad, el vacío se convierte en plenitud y  $0 = \infty$ ). Todo eso es ‘interesante’, pero nada de ello toca el misterio de la personalidad de Dios y de su amor personal por mí. Por otra parte, yo soy vacío también; y tengo libertad, o soy una especie de libertad, carente de sentido si no está orientada a Él” (*Water of Life*). Si bien admite los abusos pasados y los peligros actuales de un triunfalismo cristiano, Merton mantiene el carácter único de Cristo y de la revelación cristiana incluso frente a la pregunta de su amado Gandhi: “¿Cómo puede ser fraternal el que piensa que posee la verdad absoluta?” (*Turning toward the World*).

Para Merton, la respuesta no es una “vaga indiferencia”, sino el humilde reconocimiento de que la plenitud de la revelación no supone la plenitud de la posesión; de que es una cuestión de relación, sobre todo de amor, entre Dios y todos los creados a imagen de Dios, más que de “conocer” la verdad absoluta como si fuera una especie de acumulación autorizada de conceptos. Desde esta perspectiva, el compartir la visión de otras tradiciones puede enriquecer la fe propia al desvelarse aspectos desatendidos o infravalorados de lo que supone ser plenamente humano. Sin comprometer su creencia en el catolicismo en sentido confesional, Merton aspira a una visión católica, universal, a una inclusividad que abrace la verdad dondequiera que se la encuentre: “Cuanto más capaz soy de

afirmar a los otros, decirles ‘sí’ en mí, descubriéndoles en mí y a mí en ellos, tanto más real soy. Soy plenamente real si mi corazón dice *sí a todos*” (*Conjeturas de un espectador culpable*)<sup>5</sup>.

## 2. Merton y el misticismo cristiano.

Es importante ahora ver qué visión tenía TM sobre la mística y el misticismo cristiano. Tras la visita regular en 1951 del abad de Melleray (Francia), casa madre de Gethsemani, se decidió que debía proporcionarse a los jóvenes monjes profesos (los de votos temporales que se preparaban para el sacerdocio) un programa de formación más organizado. Desde noviembre de 1949 Merton había estado dando a los novicios y jóvenes profesos cursos de Orientación Monástica, Escritura y Teología Mística, de modo que era lógico elegirle para este puesto, que incluía el de director espiritual además de maestro del grupo<sup>6</sup>, el cual se componía, de ordinario, de entre veinticinco y cuarenta monjes jóvenes. Todas estas conferencias han sido publicadas hace pocos años y, en general, aún han sido poco consultadas y divulgadas. Contienen un rico material de estudio<sup>7</sup>.

No es fácil precisar el término *misticismo*, porque, como observa Merton, “la experiencia mística se ha confundido con toda clase de percepciones emocionales, pseudorreligiosas, estéticas o supuestamente extrasensoriales”<sup>8</sup>. La confusión se ha acentuado con la introducción en Occidente de las religiones orientales, que han traído consigo un misticismo que, al contrario que el de Occidente, no tiene relación con un dogma ni con sacramentos. A menudo, personas sinceramente dedicadas a la vida del espíritu acogen el misticismo con cierta inquietud, aun cuando el término se interprete correctamente. “El místico debe rendirse al poder de un amor que es mayor que el humano y avanzar hacia Dios en una oscuridad que va más allá de la luz de la razón y del conocimiento conceptual humano”, dice en la citada introducción.

Una de las dificultades de resumir la concepción mertoniana del misticismo es que, aparte de las pocas veces que utiliza explícitamente el término *misticismo*, parece preferir el término *contemplación*. En un ensayo que lleva por título “El contemplativo y el ateo”, emplea *contemplativo* y *místico* indistintamente. Así, escribe: “El *contemplativo cristiano* sabe que en la *tradición mística* de las Iglesias de Oriente y de Occidente hay un importante elemento de lo que se ha llamado ‘teología apofática’... El centro de la *experiencia mística* cristiana es que esta experimenta la inefable realidad de lo que está más allá de la experiencia. ‘Conoce’ la presencia de Dios, no con visión clara, sino como ‘desconocido’... Ahora bien, a

---

<sup>5</sup> Cf. *Diccionario de Thomas Merton*, Grupo Editorial Loyola, Ed. Mensajero, Bilbao 2015; voz: “Diálogo interreligioso”, pág. 143.

<sup>6</sup> Cf. THOMAS MERTON, *El Signo de Jonás*, (*Diarios 1946-1952*), revisión completa de Ramón Alfonso Díez Aragón, Desclée de Brouwer, Bilbao 2012, p. 303.

<sup>7</sup> Cf. la colección de VIII volúmenes bajo el tema *Initiation into the Monastic Tradition*, editados por Patrick F. O’Connell, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, en la que el Vol. III se titula: *An Introduction to Christian Mysticism* (2008).

<sup>8</sup> THOMAS MERTON, prólogo al libro de William Johnston *The Mysticism of the Cloud of Unknowing* (*La nube del No-saber*), New York: Desclée, 1967, vii.

la par que el *contemplativo cristiano* debe desarrollar, mediante el estudio, la comprensión teológica de los conceptos relacionados con Dios, está llamado principalmente a penetrar en la oscuridad inefable y en la luz apofática de una experiencia que está más allá de los conceptos”<sup>9</sup>. Como Moisés al acercarse a la zarza ardiente, el *contemplativo* debe quitarse “las ‘sandalias’ de la opinión y de la racionalización”. Para aprehender el sentido del “no saber”, uno debe desasirse de toda noción de Dios entendido como objeto determinado (es decir, “definido” o limitado). “Toda experiencia de Dios [en la que Él] posea una forma o idea finita que nosotros podamos aprehender es una experiencia no de Dios, sino de algo que se le asemeja remotamente de modo analógico. No existe nada en absoluto que se asemeje siquiera lejanamente a Dios tal como es Él en sí mismo. Y, sin embargo, el ‘conocimiento’ de Dios en el ‘no saber’, lejos de ser irreal e incierto, posee la más alta realidad y certeza de toda experiencia accesible al hombre”.

El místico (contemplativo) no llega a una idea clara de Dios, sino al puro amor, al completo abandono en Aquel de quien se sabe que está más allá de toda comprensión. Es la experiencia de la presencia la que elimina la dicotomía sujeto-objeto. Es una unión del amor esencial en la que Dios y la humanidad, “aunque siguen siendo, sin ninguna duda, metafísicamente distintos, son práctica y experiencialmente ‘un Espíritu’, en palabras de san Pablo (1 Cor 6,16) citadas con este sentido por los místicos cristianos durante siglos”<sup>10</sup>.

En la década de los 60, a Merton le impresionó profundamente la lectura de textos de las religiones orientales (textos que en *La montaña de los siete círculos* había despachado como “simplemente más o menos inútiles”<sup>11</sup>. El 11 de septiembre de 1962 escribió a E. I. Watkin: “Me ha admirado mucho la profundidad y sutileza de los textos orientales sobre misticismo, y no tengo la menor duda de que es urgente que lleguemos a comprenderlos y ver las correspondencias que hay entre nuestro pensamiento y el suyo. No albergo la más mínima duda de que lo que a

---

<sup>9</sup> THOMAS MERTON, *Acción y contemplación*, traducción de David Rosenbaum, Kairós, Barcelona 1982. Contiene este volumen: “La vocación y el pensamiento moderno”; “La crisis de identidad”; “El mundo ¿es un problema?”; “La contemplación en un mundo de acción”; “Ecumenismo y renovación”; “Necesidad de una nueva educación”; “La integración final: Hacia una ‘terapia monástica’”; “¿Qué queda de la vida contemplativa?”.

<sup>10</sup> Todo esto está desarrollado en su libro *Místicos y Maestros Zen*, una colección de dieciséis ensayos, aparecidos todos ellos, salvo dos, en publicaciones periódicas, a menudo con alguna variación, y fechados entre 1961 y 1966; muchos de los capítulos se desarrollaron a partir de reseñas de libros de la época. El título está tomado del ensayo que abre el libro, pero también representa, de modo general, el contenido de todo el volumen, que en su conjunto se centra, en cierta manera, en la experiencia religiosa de Oriente y Occidente (aunque no todos los ensayos sobre temas de Occidente tratan de misticismo, ni todos los de Oriente tratan del zen, ni siquiera del budismo). En el breve prefacio, Merton sugiere que lo que da unidad al libro es su interés por “una ‘oikoumene’ más amplia”, un ecumenismo que se extienda más allá de los límites de la cristiandad, a todos aquellos que buscan el “objeto último” de la vida. “Todos estos estudios van unidos por una preocupación central: comprender los diversos modos en que los hombres de diferentes tradiciones han concebido el sentido y el método del ‘camino’ que conduce a los niveles más altos de la conciencia religiosa o metafísica”.

<sup>11</sup> THOMAS MERTON, *La montaña de los siete círculos*, Ed. Porrúa, col. Sepan cuantos..., n. 709, México 1999; Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1998<sup>6</sup>. Ambas ediciones contienen la traducción de Aquilino Tur. En España distribuye Edhasa, Barcelona 2010, aunque parece ser que ya no.

menudo se calificó de panteísmo filosófico sin darle mayor importancia es, en realidad, algo muy diferente: la expresión de una profunda experiencia religiosa” (*Hidden Ground of Love*, 579). A él le atrajo especialmente el zen, por ofrecer las intuiciones que mejor casaban con la experiencia mística cristiana<sup>12</sup>.

En el ensayo “Del peregrinaje a la cruzada” (en *Místicos y Maestros Zen*) analiza la historia del “viaje sagrado” en la cristiandad, con atención particular a la tradición irlandesa de la “*peregrinatio*” y a los viajes a Tierra Santa, que acabarían transformándose en las invasiones armadas de las Cruzadas. La conclusión de Merton es que, para los peregrinos contemporáneos, “ahora la tarea es aprender que si podemos viajar hasta los confines de la tierra y allí encontrarnos *a nosotros mismos* en el aborigen que más difiere de nosotros, habremos hecho una peregrinación fructífera... Tenemos que llegar al final de un largo viaje para ver que el extraño al que encontramos allí no es otro que nosotros mismos, que es tanto como decir que encontramos a Cristo en él”.

En “Contemplación y diálogo” sugiere que donde mejor se verifica el impulso actual hacia el diálogo interreligioso, tanto dentro del cristianismo como más allá de él, no es en el plano doctrinal, sino en el de la experiencia religiosa, dado que “en todas las religiones se reconoce más o menos generalmente que esta profunda experiencia ‘sapiencial’, llámese gnosis, contemplación, ‘misticismo’, ‘profecía’ o como se quiera, representa el fruto más hondo y auténtico de la religión misma”, de forma que los más dotados para el diálogo son quienes no han perdido el sentido de esta dimensión “espiritual” de su propia tradición.

### 3. Personalismo místico de Thomas Merton

Aunque se haya dicho anteriormente que TM no elaboró un tratado de mística cristiana, el hecho es que “la mística” aparece de muchas formas en sus escritos y en su modo de contemplar las realidades mundanas y espirituales<sup>13</sup>. Por esto bien

---

<sup>12</sup> En el citado Diccionario de Thomas Merton pueden verse las entradas: Apofatismo, Contemplación, Zen, El Zen y los pájaros del deseo.

<sup>13</sup> En el *Diccionario de Thomas Merton* aparecen las siguientes entradas al respecto: Misticismo (Mística, Místicos), 4, 5, 9, 16, 28, 109, 119, 128, 130, 132, 258, 286, 341-342, 345, 377, 378, 396, 481, 482; abrazo de amor místico, 379; Ala Allah, 297, 329; amor y experiencia mística, 29; angustia y misticismo, 278; arte y, 27; arte y oración mística, 483; ateo místico, 301; base del alma, 289; Budismo y, 44; Chuang-Tzu y, 53; cisterciense, 7, 327, 497, 498; conciencia mística, 151; consumación escatológica, 444, 454; cristianos, grandes místicos, 604; Cristo místico, 31, 218, 219, 220, 221, 283, 409, 411, 417; Cuerpo Místico, 90, 210, 222, 396; desposorio místico, 349; destino místico, 105, 286; Dios de la, 188; Dostoyevsky y la, 130; drogas y misticismo, 440; encuentro, mística del, 377; escalera mística, 307; Escritura y teología mística, 320; enseñanza mística de san Bernardo, 36; experiencia mística cristiana, 31, 34; femenina, 325, 368; fruto del conocimiento espiritual, 106; gozo místico, 522; guerra, de la, 263, 274; Heráclito y la, 106; herida mística, 494; Ibn-Arabim 459; iluminación mística, 29; ingleses, místicos, 344, 413; intuición mística, 559; Islam, mística en el, 297, 485; Juan de la Cruz, mística de, 29, 406; lenguaje de los místicos, 607; manual de mística sufi, 293; matrimonio y, 218; matrimonio místico, 496; muerte mística, 502; misticismo de la luz y la oscuridad, 192; monje y vida mística, 550; Muerte de Dios y, 237; Santa Lutgarda y la, 224, 494, 495, 496; musulmana, y místicos musulmanes, 293, 485; natural, 559; organización, mística de la, 352; oriental y ortodoxo, 119, 272; papel de los sexos, 534; Prometeo y, 104; pura conciencia y, 576; Religión cristiana y mística sacramental, 519; revolucionaria, 510; Rhin, místicos del, 151; Rumí y la, 297; rusos, místicos, 343, 344; sacramentalmente mística, experiencia, 221; Santa Teresa y el amor místico, 431; sentido práctico, mística y, 481, 482; Siglo de oro español, 293; siglo XIV, 344; sufies,

puede ser considerado TM como “un místico de nuestro tiempo”<sup>14</sup>. Pero un místico no es una realidad acabada e inmutable, ni queda estancada en un momento determinado de la vida; un místico se va haciendo entre los altibajos del desarrollo personal y las crisis de identidad y de crecimiento. La sucesión de noches oscuras y de días de calor y tentación del mediodía tiene entremedias destellos gozosos de luz esplendorosa, los que aparecen en algunas páginas de TM, en unos hechos decisivos, viscerales y traumáticos en ocasiones. Pero el místico no está destinado solo a *sobrevivir*, sino a *profetizar*. Se puede sobrevivir a base de autoayuda; pero profetizar es una vocación, una llamada y una atracción hacia el misterio.

### 3.a: El despertar místico de Thomas Merton

En sus años de madurez TM descubre que su vida nunca ha salido del círculo de la misericordia de Dios; y así lo manifiesta en *La montaña de los siete círculos* y en *El signo de Jonás*<sup>15</sup>, escritos autobiográficos emblemáticos de su desarrollo espiritual. Se podría decir que estos son dos “relatos místicos”, pues revelan la historia de un esfuerzo por alcanzar a Dios superando los engaños del falso yo para encontrar en Él el yo verdadero.

#### El hombre que

*en el último día de enero de 1915, bajo el signo de Acuario, en un año de una gran guerra y a la sombra de unas montañas francesas de la frontera con España, vine al mundo. Libre por naturaleza, a imagen de Dios, fui sin embargo prisionero de mi propia violencia y mi propio egoísmo, a imagen del mundo al cual había venido. Ese mundo era el retrato del infierno, lleno de hombres como yo, amantes de Dios y no obstante aborreciéndolo, nacidos para amarle y viviendo en cambio con temor y desesperadas apetencias antagónicas*<sup>16</sup>,

tiene en los años de su madurez, siendo ya monje trapense, una “revelación”:

*En Louisville, en la esquina de la calle Cuarta y Walnut, en medio del barrio comercial, de repente me abrumó darme cuenta de que amaba a toda esa gente, de que todos eran míos y yo de ellos, de que no podíamos ser extraños unos a otros aunque nos desconociéramos por completo. Fue como despertar de un sueño de separación, de falso aislamiento en un mundo especial, el mundo de la renuncia y la supuesta santidad. Toda esa ilusión de una existencia santa separada es un sueño.*

---

32, 292, 297, 550; T.M., místico de nuestro tiempo, 631; teología apofática y, 27; teología mística, 559; tradición mística contemplativa, 192; tradición mística, 126; tratar a los místicos, cómo, 466; unión mística con Cristo, 222; unión mística con Dios, 29, 378; viaje místico hacia Dios, 29; vida cristiana es profundamente, la, 593; vida moral y vida mística, 162; vocabulario místico, 189; Yo, mística y el, 607; yo interior del místico, 379; Yuni y Lazara (Dr. Zivago), 77; Zen y misticismo cristiano, 611. Misticismo cristiano, Introducción al, (*Introduction to the Christian Mysticism*: charlas a los novicios, 1961), 329, 522, 570.

<sup>14</sup> Cf. MARÍA LUISA LÓPEZ LAGUNA, rcm, *Un místico de nuestro tiempo*, Ed. Praxis 2000 SL, Madrid 1997, 171 págs.

<sup>15</sup> THOMAS MERTON, *El signo de Jonás*, traducción de Julio Fernández-Yáñez, Cumbre, México 1954; Jackson, Buenos Aires 1954; Ed. Éxito, Barcelona 1955; *El signo de Jonás (Diarios 1946-1952)*, revisión completa de Ramón Alfonso Díez Aragón, Desclée de Brouwer, Bilbao 2012.

<sup>16</sup> Primeras líneas de *La montaña de los siete círculos*.

*No es que cuestione la realidad de mi vocación, ni de mi vida monástica: pero el concepto de “separación del mundo” que tenemos en el monasterio se presenta con demasiada facilidad como una completa ilusión: la ilusión de que haciendo votos llegamos a ser una especie diferente de seres, pseudoángeles, “hombres espirituales”, hombres de vida interior, lo que sea...*

*Tengo el inmenso gozo de ser hombre, miembro de la raza en que se encarnó el mismo Dios. ¡Como si las tristezas y estupideces de la condición humana me pudieran abrumar ahora que me doy cuenta de lo que somos todos! ¡Y si por lo menos todos se dieran cuenta de ello! Pero eso no se puede explicar. No hay modo de decir a la gente que anda por ahí resplandeciendo como el sol...*

*Entonces 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 codicia... Supongo que el gran problema sería que se postraran a adorarse unos a otros. Pero eso no se puede ver; sino sólo creer y comprender por un don peculiar...*

*No tengo programa para esa visión. Se da, solamente. Pero la puerta del cielo esta en todas partes<sup>17</sup>.*

### 3.b: La mística de TM en su vida

Efectivamente, TM no tenía ningún “programa” sobre temas de mística; pero, a lo largo de su vida, fue recorriendo un itinerario místico que le llevó al final deseado desde los acontecimientos de su infancia y juventud, aunque él no fuera siempre consciente de ello.

Hoy día disponemos de una literatura abundante que nos acercan al misticismo y a la vida interior de grandes místicos, de modo que el misticismo ha dejado de ser algo ignoto, reservado a especialistas y alejado de la vida ordinaria de los creyentes<sup>18</sup>. En las iglesias y confesiones tradicionales se observa cada vez más, salvo excepciones propias de los ambientes con menos posibilidades y más conservadores, un mayor recurso a la cultura de la Palabra y de la meditación, de modo que la “contemplación” se introduce cada vez más en el vocabulario y experiencia de los agentes de pastoral, que utilizan a su vez eclécticamente fórmulas y experiencias “interreligiosas”. El cristiano comprometido con su fe y consciente de que necesita cada vez más mejor cultura religiosa, debe abordar con seriedad –a nivel personal, comunitario o pastoral- la necesidad de una buena

---

<sup>17</sup> THOMAS MERTON, *Conjeturas de un espectador culpable*, traducción de José María Valverde, Pomaire, Barcelona 1967, págs. 146-148; versión revisada de Francisco Rafael de Pascual y Ramón Alfonso Díez Aragón, Sal Terrae, Santander 2011.

<sup>18</sup> Ver, a modo de ejemplo: Francisco Rafael de Pascual, “Cinco libros sobre mística”, en *Cistercium*, nº 266 (2016) 293-323; EVELYN HUNDERHILL, *La práctica del misticismo*, Ed. Trotta, Madrid 2015; OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, Editorial Trotta, Madrid 2015; RAIMON PANIKKAR, *De la Mística. Experiencia plena de la vida*, Editorial Herder, Barcelona 2005; JOSEP OTÓN, *La mística de la Palabra*, Ed. Sal Terrae, Grupo Comunicación Loyola, Santander 2014; JUAN MANUEL MORILLA DELGADO, *Conócete en mí. Itinerario místico experiencial en Teresa de Ávila*, Ediciones Monte Carmelo, Burgos 2015.

información y formación sobre los fundamentos, desarrollo y plenitud de su vida de fe, o espiritual, en medio de la sociedad y de las circunstancias en que vive.

Quizá el libro más místico de TM sea su estudio *La experiencia interior*<sup>19</sup>, en el que trata del “yo falso” que habita en nosotros y el itinerario para llegar al “yo verdadero”, que posibilita la evolución espiritual hacia la plenitud del yo real en Dios<sup>20</sup>. Pero donde aparece un TM más contemplativo y maduro “místicamente” es en las conferencias dadas a las monjas de la Congregación de Loreto, y recogidas en el libro *Los manantiales de la contemplación*<sup>21</sup>.

Tomaremos algunos textos de estos dos libros. Primero tres de *La experiencia interna*:

*La conciencia de nuestro yo interno puede, al menos teóricamente, ser el fruto de una purificación puramente natural y psicológica. Nuestra conciencia de Dios es una participación sobrenatural en la luz por la cual Él se nos revela interiormente como Alguien que mora en nuestro yo más íntimo. Por eso la experiencia mística cristiana no es sólo un caer en la cuenta del yo interior sino además, mediante una intensificación sobrenatural de la fe, una comprensión experiencial de la presencia de Dios en nuestro yo interno.*

*Sin embargo, al final de este camino de fe y amor que nos lleva a las profundidades de nuestro propio ser y nos libera a fin de poder viajar más allá de nosotros mismos hasta Dios, la vida mística culmina en una experiencia de la presencia de Dios que está por encima de toda descripción y que únicamente resulta posible porque el alma ha sido completamente “transformada en Dios” hasta convertirse, diríase, en “un espíritu” con Él. San Juan de la Cruz compara esta revelación de Dios en lo más hondo de nuestro seno, una gran*

---

<sup>19</sup> THOMAS MERTON, “La experiencia interna: Notas sobre la contemplación”, en *Cistercium*, n. 212 (julio-septiembre 1998), 785-808; en formato libro: *La experiencia interior: El encuentro del cristianismo con el budismo*, traducción de Nuria Martí, Oniro, Barcelona 2001.

<sup>20</sup> Cf. *Cuestiones discutidas*: “Filosofía de la soledad”: “Pero, ¿qué es el yo? El yo que desaparece de este vacío es el yo superficial, el falso yo social, la imagen hecha de prejuicios, los caprichos, la pose, la farisaica preocupación por uno mismo y la pseudodedicación que son la herencia del individuo en un grupo limitado e imperfecto. Hay otro yo, un yo verdadero, que llega a su plena madurez en el vacío y la soledad, y que, desde luego, puede aparecer y crecer en una dedicación válida, sacrificial y creadora que pertenezca a una auténtica existencia social. Pero hay que advertir que incluso esta maduración social del amor supone al mismo tiempo el crecimiento de una cierta soledad interior. Sin soledad de algún tipo no hay ni puede haber madurez. A menos que uno llegue a vaciarse y a estar solo, no puede entregarse con amor porque no posee el yo profundo que es el único don digno de amor. Y este yo profundo, añadimos de inmediato, no puede ser poseído. Mi yo profundo no es «algo» que adquiera, o «consiga» tras una larga lucha. No es mío, y no puede llegar a ser mío. No es ninguna «cosa», ningún objeto. Es «yo». El «yo» superficial del individualismo puede ser poseído, desarrollado, cultivado, consentido, satisfecho; es el centro de todos nuestros esfuerzos por el beneficio y la satisfacción, sea material o espiritual. Pero el «yo» profundo del espíritu, de la soledad y el amor, no puede ser «tenido», poseído, desarrollado, perfeccionado. Solamente puede ser y puede actuar según las leyes interiores profundas que no son creación del ser humano, sino que proceden de Dios. Son las leyes del Espíritu, que, como el viento, sopla donde quiere. Este «yo» interior, que está siempre solo, es siempre universal, pues en este «yo» más íntimo, mi propia soledad encuentra la soledad de cada ser humano y la soledad de Dios. Por tanto, está más allá de la división, más allá de la limitación, más allá de la afirmación egoísta. Es únicamente este «yo» íntimo y solitario el que ama verdaderamente con el amor y el espíritu de Cristo. Este «yo» es Cristo mismo, viviendo en nosotros; y nosotros, en Él, viviendo en el Padre”.

<sup>21</sup> Thomas Merton, *Los manantiales de la contemplación. Un retiro en la abadía de Getsemaní*, Ed. Sal Terrae, Col. “El pozo de Siquem”, nº 374, Santander 2017.

*conmoción de vida divina y sobrenatural, en la que el Todopoderoso que mora en nosotros no se ve como un "objeto" inerte, sino que se revela en espíritu y en poder como Regente, Creador y Motor de todas las cosas.*

*En las palabras de la Última Cena el Salvador, que estaba a punto de morir en la Cruz, volvió insistentemente al tema de la separación de sus discípulos en su presencia física y material a fin de vivir en ellos mística y espiritualmente por medio de su Espíritu Santo. Pero no habríamos de entender eso como una mera sustitución de la realidad por una metáfora. Cristo no habría de seguir presente en sus miembros meramente como un recuerdo, como un modelo o un buen ejemplo. Ni habría de limitarse a guiarles y controlarles a distancia por medio de los ángeles. Es verdad que la Naturaleza Divina trasciende infinitamente todo cuanto es natural, pero en Cristo el abismo entre Dios y el hombre ha quedado superado en su Encarnación, y en nosotros ese abismo se salva por medio la presencia invisible del Espíritu Santo. Cristo se halla realmente presente en nosotros, más presente que si estuviera frente a nosotros y fuera visible a nuestros ojos corporales. Porque nosotros mismos hemos sido transformados en "otros Cristos".*

Ahora algunos de *Los manantiales de la contemplación* (aunque, en realidad, TM apenas habla de mística en este libro –tiene un capítulo dedicado a la “mística femenina”-, sino que, más bien habla de contemplación:

*Se puede suponer que todo esto le importa poco y nada a la mayoría de la gente; sin embargo, le importa, y mucho. El silencio tiene en nuestra época un gran valor simbólico. Por mucho que se diga que la vida contemplativa y sus valores no tienen para nuestros contemporáneos mayor importancia, o que no suscitan en ellos demasiado interés, esto no es verdad. Hay una infinidad de personas que buscan en la contemplación y en la meditación un sentido de la vida.*

*En el mundo, son cada día más numerosas las personas que buscan el silencio y la meditación, y la gran mayoría no son católicas.*

*En otras palabras, la gente en general reconoce estos valores: saben que son valores reales. Sin cesar acuden a nuestro monasterio personas que, sin una creencia religiosa en particular, son sensibles al hecho de que éste es un refugio de silencio, y un lugar donde, presumiblemente, el silencio es comprendido y valorado. Es de vital importancia, por lo tanto, que tengamos una idea muy clara de lo que significa para nosotros nuestro silencio. Lo último que tendríamos que hacer sería renunciar a él. Solo necesitamos conciliar mejor las cosas, concediendo a la conversación el lugar y el tiempo necesarios, pero proporcionando también a las personas, cuando lo necesiten, el tiempo de estar solas y en silencio.*

*Dios por su parte necesita reconocer en nosotros la bondad divina. Este deseo, el deseo de Dios de reconocerse en nosotros, es una verdad profunda. Es por eso que la contemplación tiene que ser accesible a todos. El fin de la contemplación no consiste, meramente, en que nosotros, los seres humanos, podamos conocer a Dios o las verdades acerca de Dios, sino que Dios pueda a su vez ver la Trinidad reflejada en cada uno de nosotros, en la identidad particular de cada individuo. Para adquirir esta conciencia de Dios no es necesario que le hablemos, cosa que a veces hacemos, por ejemplo en la liturgia, y está bien que lo hagamos. Pero no es esencial. ¿Vamos a decirle “yo te amo”? Cuanto más hablamos, más a hueco suenan las palabras.*

*Dejar que Dios habite aquí mismo, entre nosotros. Dios está presente experiencialmente, y nosotros somos conscientes de que Dios está con nosotros.*

*¿Acaso no es esto contemplación, la experiencia de la cercanía y la proximidad de Dios? De modo que, si amamos, es ese amor que en la comunidad nos hace amarnos los unos a los otros el que nos hace a la vez contemplativos. Porque nosotros amamos, Dios está presente. Contemplación es presencia. La presencia de ese amor entre nosotros es a la vez la presencia de Dios para cada uno de nosotros. Y es en la comunidad donde está presente y se hace realidad a través de nuestro amor. Amor a Dios, amor al prójimo. Alabando a Dios conjuntamente, alabando a Dios individualmente. Buscando conjuntamente a Dios, buscando a Dios individualmente. “El que no me ama, no guarda mis palabras; y la palabra que habéis oído no es mía, sino del Padre que me envió. Os he dicho estas cosas estando con vosotros. Mas el Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que yo os he dicho”.*

*Sí, yo creo que sí. La Iglesia tiene necesidad de comunidades de personas que asuman la contemplación con suficiente seriedad como para vivirla y hacer por ella toda suerte de sacrificios y renunciar por ella a otras cosas. Es un testimonio. Pero no es necesario que seamos conscientes de ello. Aceptemos simplemente el hecho de nuestra pertenencia al lugar en que estamos y el de que estamos haciendo algo que la Iglesia necesita. Preguntarnos qué cosa estamos haciendo puede complicar la situación. Tener una conciencia excesiva de nuestro cometido no va a ser más que un escollo en nuestro camino.*

#### **4. Conclusión: ¿Sobrevivir o profetizar?**

Este interrogante de TM aparece en una de sus cartas<sup>22</sup>:

En la última carta que Merton dirigió a Jean Leclercq en este intercambio, fechada el 23 de julio de 1968, escribe: “La vocación del monje en el mundo moderno... no es sobrevivir sino profetizar. Estamos demasiado ocupados tratando de salvar nuestro pellejo”.

Efectivamente, la vocación del místico hoy, del contemplativo –sea monje o creyente en medio de la sociedad- no es la conservar y mantener prácticas o tradiciones místicas a toda costa, incluso estando a veces “descontextualizadas” (y aquí convendría un examen severo y crítico) o porque se trate de una mera reacción frente a la presión social y sus modalidades “no místicas” o no espirituales. También aquí se puede caer en radicalismos y fundamentalismos. Y dejamos de lado ahora el aspecto promocional-comercial y turístico de “lo místico” en nuestra cultura moderna (aunque, en realidad, este fenómeno ha existido siempre y en todas las religiones).

La mística tiene mucho que ver con la tradición bíblica del profetismo (tradición que existe de otras formas en diversas corrientes religiosas). Y en la tradición católica no siempre ha sido bien conocido e interpretado este fenómeno, a pesar de que los “textos proféticos” son los más místicos de la Biblia. El profeta bíblico es un anunciador y un vidente de lo que Merton llamaría la “integración

---

<sup>22</sup> Cf. *¿Sobrevivir o profetizar? Thomas Merton y Jean Leclercq. Cartas*. Editadas en inglés por el Hno. Patrick Hart, oco, Farrar, Straus and Giroux, New York. Versión en castellano, no publicada, pero informatizada y disponible en PDF, Abadía de Viaceli-Cistercium, 2003.

final”<sup>23</sup>. La aspiración última del monje, para TM, precisamente tendería a confundirse con la del ser humano “finalmente integrado”, en la imagen que el trapense adoptara del psiquiatra iraní Reza Arasteh, autor de una biografía sobre *Rumi, el persa, el sufí*. Merton insistió mucho a lo largo de su vida en que el estado de visión interior que constituye la integración final implica una apertura, una “vaciedad”, una pobreza similar a la que describen con tanto detalle los místicos renanos, san Juan de la Cruz y los primeros franciscanos, sino también los sufíes, los primeros maestros taoístas y los budistas zen. El hombre que llega a la integración final, aunque nos parezca difícil, se ve libre de muchas limitaciones culturales y condicionamientos “locales” que a la mayoría nos resultan difíciles de superar:

*El hombre que ha logrado la integración final ya no se halla limitado por la cultura en la que ha crecido. ‘Ha abrazado la ‘totalidad de la vida’... Ha experimentado... la existencia humana ordinaria, la vida intelectual, la creación artística, el amor humano, la vida religiosa. Trasciende todas esas formas limitadas, al tiempo que retiene todo lo mejor y lo universal que hay en ellas... No solamente acepta a su propia comunidad, a su propia sociedad, a sus amigos, a su cultura, sino a toda la humanidad. No permanece atado a una serie limitada de valores de manera tal que los opone a otros adoptando posturas agresivas o defensivas. Es totalmente ‘católico’ en la mejor acepción de la palabra. Posee una visión y una experiencia unificadas de la única verdad que resplandece en todas sus diferentes manifestaciones, unas más claras que otras... No establece oposición entre todas estas visiones parciales, sino que las unifica en una dialéctica o en una visión interior de complementariedad. Con esta visión de la vida, puede aportar perspectiva, libertad y espontaneidad a la vida de los demás”.*<sup>24</sup>

Con el tiempo Merton pudo darnos una visión de la vida monástica y mística-contemplativa basada no en el rechazo y la privación, sino en el amor, la confianza y la entrega. El joven monje, que inicialmente estaba lleno de vergüenza hacia a sí mismo y desprecio al mundo, fue capaz de cambiar y llegar a estar lleno de amor tanto hacia sí como hacia los demás. Uno de sus últimos escritos atestigua este cambio:

*Llénanos pues de amor y que el amor nos una  
cuando emprendamos nuestros diversos caminos,  
unidos en este único Espíritu  
que te hace presente en el mundo  
y que te permite testimoniar la realidad última que es el amor.  
El amor ha vencido. El amor es victorioso.  
Amén.*<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> THOMAS MERTON, *Acción y contemplación*, traducción de David Rosenbaum, Kairós, Barcelona 1982. Contiene este volumen: “La vocación y el pensamiento moderno”; “La crisis de identidad”; “El mundo ¿es un problema?”; “La contemplación en un mundo de acción”; “Ecumenismo y renovación”; “Necesidad de una nueva educación”; “La integración final: Hacia una ‘terapia monástica’”; “¿Qué queda de la vida contemplativa?”.

<sup>24</sup> THOMAS MERTON, *Contemplation in a World of Action: “Final Integration: Toward a Monastic Therapy”*, Doubleday, New York 1971. págs. 225-231. En castellano: *Acción y contemplación*.

<sup>25</sup> Oración de clausura en una Conferencia espiritual en Calcuta (1968), *Diario de Asia*, p. 232.