

## THOMAS MERTON: UN ESTUDIO EN TORNO A LA AMBIGÜEDAD DEL SIGLO XX<sup>2</sup>

Se puede afirmar con toda seguridad que ninguna voz monástica en el siglo XX ha tenido mayor audiencia que la de Thomas Merton. La razón de esto es menos simple de lo que en principio podría parecer. Sus escritos tempranos dieron popular y llamativa expresión a un tipo bastante básico de idealismo monástico, que atrajo a una generación de posguerra, que buscaba alternativas tanto a la guerra nuclear como a un fácil hedonismo.

Con el tiempo, sin embargo, su mensaje se volvió más complejo. Lejos de abogar por una mera “*huida del mundo*”, él fue identificando cada vez más su vocación monástica con las grandes causas que fueron moviendo corazones y mentes en las sucesivas décadas, tanto en la esfera religiosa, como en la secular. Él tuvo un misterioso don para tocar el acorde justo (y para ponerse en contacto con las personas justas: Jacques Maritain, Ernesto Cardenal, Boris Pasternak, Joan Baez, Los Berrigans, el Dalai Lama, para no nombrar sino a pocos).

Merton se encontró a sí mismo viviendo y escribiendo sobre una paradoja. Y fue una paradoja que tuvo varias vetas. Como en el caso de Bernardo de Claraval, fue, en primera instancia, una paradoja de desprendi-

---

<sup>1</sup> Fr. Dominic Milroy es monje de la Abadía de Ampleforth. Inglaterra. Se graduó en Lenguas Modernas en Oxford, antes de enseñar en el Ampleforth College. Desde 1975 hasta 1980 fue Prior de San Anselmo en Roma, y entre 1980 y 1993 fue Director del Ampleforth College. Desde entonces, ha guiado retiros en monasterios de muchos países, así como también, ha dirigido Congresos de Abades y otros grupos. Publicó el artículo titulado: “*The cultural background to formation today*” (“El trasfondo cultural para la formación hoy”), en *American Benedictine Review*, en septiembre de 2002.

<sup>2</sup> Este trabajo, basado en una ponencia presentada al Chevetogne Group en junio de 2009, fue publicado en *American Benedictine Review*, 62:1, March 2011 y traducido del inglés por la Hna. Ana Laura Forastieri, ocsa, del Monasterio Madre de Cristo, Hinojo, Argentina.

miento y compromiso. A primera vista puede parecer que esto expresa la tensión de complementariedad que con frecuencia ha caracterizado la historia monástica. Llega a ser claro, sin embargo, a partir de sus escritos “*privados*”, que él fue captado, no tanto por el difícil manejo de una complementariedad controlada, sino más bien, por una crisis personal de ambigüedad, que no le fue fácil controlar. Es sobre todo esta ambigüedad, lo que ha hecho de él una figura tan atractiva para aquellos que buscaban sentido, en un siglo atormentado por una sensación de crisis.

Los escritos monásticos “*profesionales*” de Merton, sugieren que fue un hombre proveedor de respuestas. Sus diarios<sup>3</sup> revelan que era, en el fondo, un hombre que planteaba preguntas. En junio de 1961 tuvo un encuentro con Fr. Jean Leclercq en Gethsemaní. Merton lo vivió como un encuentro difícil, enturbiado por la falta de mutua confianza. Él usa siempre la palabra francesa “*meffiance*”<sup>4</sup> para transmitir la atmósfera: “Me dijo que yo era un pesimista, demasiado ansioso y demasiado negativo”.

Los lectores modernos de Merton podrían sorprenderse por esta reacción. Para ellos, Merton es sobre todo un positivo e inspirado intérprete moderno de la Tradición cristiana. ¿Qué quiso decir Leclercq? ¿Cuál fue la razón de su profunda desconfianza?

La respuesta a esta cuestión es importante para nuestra comprensión, tanto de Merton como del tiempo en que vivimos. Leclercq y Merton estuvieron hablando el uno con el otro, a través de una profunda diferencia cultural, tanto a nivel monástico y espiritual como de las actitudes humanas ordinarias. Superficialmente ellos tenían en común un bien establecido lenguaje de espiritualidad monástica, en su vocabulario familiar –soledad, ascetismo, humildad, obediencia, comunidad, etc.–. Ambos eran expertos en usar este lenguaje. Pero más allá del lenguaje común, había historias personales profundamente diferentes, y profundas diferencias de enfoque.

Leclercq tenía sus raíces en el resurgimiento monástico europeo, el cual pasando a través de la Ilustración, se asentaba en las confiables estructuras y certezas morales de una cultura cristiana y monástica, que fue, en un sentido enteramente positivo, sólidamente paternalista: “*Acepta libremente y*

<sup>3</sup> Las citas de este artículo fueron tomadas de “*The Intimate Merton: His Life from his Journals*”, editado por Patrick Hart y Jonathan Montaldo (publicado en 1999 en Inglaterra por Lion Publishing, Sandy Lane West, Oxford, en acuerdo con Harper Collins, New York).

<sup>4</sup> *N. de T.*: desconfianza, recelo, sospecha.

*cumple fielmente las instrucciones de un Padre entrañable*” (RB Prol.).

La paternidad espiritual en la cual se refleja y se encarna la autoridad amorosa de Dios, no sólo en el rol del Abad, sino en cada aspecto de la búsqueda monástica de Dios, no era sólo un concepto teológico o espiritual. Era el fundamento de la conducta monástica, de la *conversatio*.

Merton, en sus escritos formales, usó la misma terminología, pero su relación actual y vivida con ella fue mucho más ambigua. Él fue un hijo de la Ilustración –con su énfasis en la autonomía del individuo y en un más abierto tipo de búsqueda–, y del Movimiento Romántico –con su interés por la subjetividad, la autoconciencia, el impulso–. Él fue, aún más obviamente, hijo del siglo XX, con toda su movilidad, su agitación, su obsesión por la comunicación. En una palabra: Merton creció en un clima de existencialismo.

Merton fue, en efecto, un huérfano cosmopolita –un americano nacido en Francia, educado en Inglaterra, sin hogar fijo–. Librepensador e independiente, creciendo en el torbellino de las conflictivas ideologías del período “*entre deux guerres*”<sup>5</sup> y retornando a USA para hacerse uno de los primeros auténticos *hippies*. En general, él disfrutó la ausencia de raíces y de fronteras. Fue un pensador liberal, e inclinado hacia la izquierda política. Fue también muy inteligente, muy leído, articulado, y tenía el temperamento de un artista. Cuando fue a USA, y en particular a Nueva York, parecía idealmente preparado para ser absorbido por el altamente estimulante mundo de la cultura intelectual americana, progresista, cosmopolita y creativa.

Después vino su conversión –no sólo al Cristianismo, sino específicamente al Catolicismo Romano–, y su vocación –no sólo a la vida monástica, sino a la más extrema versión disponible de la misma–.

Es aquí donde la paradoja de Merton toma profundidad. Es una paradoja entre complejidad y simplicidad. El proceso que lo condujo a su conversión fue complejo. Su encuentro con los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio y con la poesía intensamente católica de otro muy inteligente poeta converso, Gerard Manley Hopkins, lo llevó hacia un radical cambio interior de vida. Cuando dio el paso final y entró en Gethsemaní, le pareció que había renunciado totalmente a la complejidad de su anterior vida, a favor de una cultura alternativa totalmente simple.

<sup>5</sup> N. de T.: “Entre las dos guerras”. La expresión está en francés en el texto.

El 7 de abril de 1941 escribió en su diario: “Este es el centro de América. Yo me preguntaba qué era lo que mantenía al país unido, qué era lo que impedía que el universo se partiera en pedazos y se deshiciera. Es este monasterio... Esta es la única ciudad real en América, en el desierto”. Esta brillante y romántica exageración iba a dar forma a muchos de los tempranos escritos monásticos de Merton, y les iba a traer una gran fama, a él y a su monasterio.

Otro nivel de la paradoja es la tensión entre el monje y el escritor creativo. Es también la tensión entre lo que él escribió para publicar y lo que escribió para su propio diario, una tensión incrementada por el hecho de que él debe haber sabido cada vez más, que sus escritos privados podrían un día llegar a ser públicos si él no los destruía.

En septiembre de 1952, su diario registra una serie de notas fascinantes y contradictorias. El día 15 escribe:

“¿Para quién estoy escribiendo esto, después de todo? Es una pérdida de tiempo... Alto, en el cielo del tardío verano, observo el silencioso vuelo de un buitre y el día pasa en oración. Esta soledad confirma mi llamada a la soledad. Cuanto más estoy en ella, más la amo. Un día ella me poseerá enteramente y ya ningún hombre me verá otra vez”.

26 de septiembre: “Estoy escribiendo esto para mí mismo, porque el texto juega una parte definitiva en la formación espiritual de un escritor, aún en la formación que hará que deje de ser escritor y se transforme en otra cosa. Porque yo creo que esta transformación es necesaria. Por treinta y siete años he estado escribiendo mi vida, en vez de vivirla, y el efecto es nocivo...”.

Los diarios de Merton están marcados por una extraordinaria mezcla de honesta autoconciencia y de una incertidumbre constantemente cambiante sobre dónde radica su “verdadero centro de gravedad”. Muy poco después de escribir los pasajes que ya he citado, en los cuales parece casi resuelto a dejar de escribir, el 22 de octubre de 1952, está confesando el ataque de “una crisis nerviosa”, y afirmando que debe escribir sobre ella porque “esto me es exigido –o todavía es exigido, pienso– por el Espíritu Santo”.

Esta ambivalencia no es transitoria. Ella persistirá a lo largo de su vida. Más de diez años después (no mucho antes de su muerte y cuando sus libros ya tienen un *status* emblemático), se plantea a sí mismo la misma pregunta:

26 de mayo de 1963: “Tengo la sensación muy real de que todo esto

ha sido algún tipo de mentira, una charada. Con todos mis torpes intentos de sinceridad, no he hecho realmente nada para cambiarlo... Probablemente, la principal debilidad ha sido la falta de verdadero coraje para resistir bajo la exigencia de la vida monástica y sacerdotal. En todo caso, yo estoy rendido y fácilmente desalentado. Las depresiones son más profundas, más frecuentes. Estoy cerca de los cincuenta. La gente piensa que soy feliz”.

Tal confesión es a la vez impresionante y preocupante. Impresionante, por su radical honestidad existencialista; preocupante, por la dislocación que revela entre su persona pública “oficial” y su privacidad, tan llena de lo que él llama (en este mismo pasaje) “indecible angustia y tensión”. ¿Qué está pasando realmente aquí? Es posible tomarle la palabra a Merton y cuestionar, casi de manera cínica, la validez de su *status* público como una figura monástica autorizada. Cuando yo visité Gethsemaní, no mucho después de su muerte, pregunté a un anciano monje cuál era su principal recuerdo de Thomas Merton. El me miró bastante enojado y dijo, con deliberado desprecio: “El ruido de su máquina de escribir”.

Sabemos que el veredicto no puede ser tan simple como eso. El impacto que hizo Merton, escribiendo desde dentro de la tradición monástica, indica que no podemos simplemente descartarlo como a alguien fraudulento. Es tanto más importante aceptar las contradicciones, comprenderlas y tratar de verlas como parte del complejo modelo que ha hecho de él una presencia tan atractiva e influyente, tanto dentro del mundo monástico, como fuera de él.

Dije al principio que Merton fue un hijo del siglo XX. Él pensó genuinamente que había renunciado a esta herencia cuando entró al monasterio; pero, de hecho, era temperamentalmente incapaz de hacer eso. En su diario, el 28 de marzo de 1961, dice memorablemente: «Otra vez, yo me doy cuenta vagamente de las enormes proporciones de las ambigüedades en mí mismo... Es un peculiar problema de nuestro tiempo, cuando venimos de un mundo que es completamente opuesto a nuestro ideal, y realmente no “venimos de él”, sino que lo traemos con nosotros».

“Lo traemos con nosotros”. Thomas Merton, sin ser consciente de esto al principio, llevó al monasterio todo el bagaje de su temperamento y su pasado. Él era, ineludiblemente, alguien profundamente introspectivo y profundamente inquieto. Y era ineludiblemente un escritor. Esta era su identidad. El problema es que ésa no era la identidad que él estaba buscando. Él pensó que había encontrado el silencio y la estabilidad, pero su necesidad de escribir y de cambiar de sitio hicieron que aquéllos le fueran inaccesibles. Esta

cuestión de la identidad es fundamental. El 4 de junio de 1963, escribió (refiriéndose a su traslado del monasterio a la ermita):

“Identidad. Ahora puedo ver dónde debe ser hecho el trabajo. He estado viniendo aquí a la soledad para encontrarme a mí mismo (es interesante que diga esto, y no tanto que está tratando de encontrar a Dios); y ahora debo también perderme a mí mismo. No simplemente permanecer en la paz, la calma, la identidad que está hecha de la relación experimentada con la naturaleza y la soledad. Ésta es más saludable que mi identidad como escritor y como monje, pero es todavía una falsa identidad, aunque tiene un sentido y una validez temporarios”.

Ésta es una confesión interesante, ya que él admite, más o menos, que su cambio del monasterio a la ermita es principalmente un cambio romántico, identificándose con la naturaleza, más bien que un cambio monástico, en la búsqueda de Dios. Él espera que el cambio le ayude a reprimir su inquietud, su constante ansiedad por un cambio de escena, su violenta necesidad de estar en contacto con eventos importantes y gente de la escena del mundo.

De hecho, su cambio a la ermita tuvo el efecto opuesto. Al principio, la libertad que él encontró allí, le pareció ser la libertad de la verdadera soledad que siempre había estado buscando: 23 de marzo de 1966: “Estoy apenas comenzando a arraigarme realmente en la soledad” (deshaciéndose del escritor de muchos artículos y libros).

Pero, una vez más, se estaba engañando a sí mismo. Él no puede resistir contrastar la verdad de su propia vida solitaria con la vida *“farisaica”* y *“artificial”* del resto de la comunidad —una distinción similar a la que había hecho al principio, entre el monasterio y el mundo—. Su inquietud se traspone a la lectura intensiva de poesía y de espiritualidad oriental, y a una implicación creciente en el Movimiento de la Paz (esto fue durante la Guerra de Vietnam), la Teología de la Liberación y todas las grandes cuestiones de su tiempo. Su ermita, lejos de ser un desierto, le ofrece libertad de las obligaciones de la vida comunitaria, y él recibe distinguidos visitantes, como Jacques Maritain y la cantante Joan Baez.

Sobre todo, casi inevitablemente, se enamora apasionadamente de una joven enfermera que lo cuida en el hospital. Su necesidad de comunicarse con ella y de verla, lo ponen hasta lo imposible, en una falsa posición en relación con el monasterio: llamadas telefónicas secretas y encuentros concertados con la connivencia de amigos. Por un lado, él racionaliza lo que ha

sucedido en la más auténtica realidad de su entera vida (14 de abril de 1966): “Una cosa me ha golpeado imprevisamente: que nada cuenta excepto amar; y que una soledad que no es simplemente la gran apertura del amor y la libertad, no es nada. Amor y soledad son el único terreno de la verdadera madurez y libertad”. (Esta es, en todo caso, una casi perfecta declaración del núcleo de la doctrina del existencialismo).

Por otro lado, él reconoce con aguda claridad la ambigüedad de su experiencia (1° de noviembre de 1966): “Qué evidente se me hace ahora, que todo este asunto con M., fue, de hecho, una tentación de escapar a las exigencias de mi vocación. No de forma consciente, ciertamente, sino una substitución del amor humano (un amor erótico, después de todo) por un especial pacto con el apartamiento y la soledad, que son el verdadero corazón de mi vocación”.

Es importante para nosotros reconocer que, aunque en algún sentido, él invitó a esta crisis a que sucediera, también sobrevivió a ella. Es también evidente que conservó una capacidad asombrosa de empatizar con, y de influenciar para bien a otros (vinieran de dentro como de fuera de la vida religiosa) que estaban buscando a Dios en el contexto de un mundo confuso y ambiguo. Su eventual salida de Gethsemaní, sus viajes a través de California para su encuentro con el Dalai Lama y con la Espiritualidad Oriental, y lo absurdo de su muerte accidental, estuvieron marcados por todo su inteligente entusiasmo y encanto, y aún por algo cercano a una real serenidad. Durante su última visita a Gethsemaní, escribió (20 de mayo de 1968): “Tengo un pasado con el que debo acabar, una acumulación de inercia, despilfarro, error, estupidez, chatarra, una gran necesidad de clarificación de la conciencia, o más bien de *no mind*<sup>6</sup>, un retorno a la genuina práctica, al verdadero esfuerzo, necesidad de sobreponerme a la gran duda. Necesidad del Espíritu. Esperar la clara luz”.

Hay algo conmovedor e irresistible en estas palabras, aunque su sentido real no es claro. ¿Qué quería significar con “la gran duda” y con “la clara luz”? Merton, el gran maestro de las palabras y las explicaciones, parece estar moviéndose en una zona diferente, en la cual el significado de las palabras cambia. Él ha sobrevivido la angustia, las ambigüedades y las tensiones, tanto de la fama como del fracaso. Ha mantenido la fe. ¿Ha sido así? ¿O quizás está simplemente moviéndose hacia un lenguaje espiritual diferente, aquél del *no mind*<sup>7</sup>, del budismo zen?

<sup>6</sup> *N. de T.*: Retengo la expresión en inglés, típica del budismo zen. Significa llegar a un estado de impenetrabilidad de la conciencia, en que el sujeto no es afectado por preocupaciones y pasiones.

<sup>7</sup> Cfr. nota anterior.

Unos pocos días antes de su muerte, Merton reflexionaba en su diario sobre lo que había sido el rasgo central de su vida, su vocación:

24 de noviembre de 1968: “¿Qué es una vocación? Una llamada y una respuesta. Esta definición no dice todo. Concebir el llamado de Dios como una orden expresa de llevar a cabo una tarea, ciertamente no es siempre falso. Pero esto es sólo verdadero después de una larga lucha interior, en la cual llega a ser obvio que ninguna coacción tal, es tan clara. También sucede que la orden llega a madurez junto con aquél que debe realizarla, y que ésta llega a ser, en algún sentido, su verdadero ser, que ahora ha llegado a su plena madurez”.

Merton está diciendo aquí, realmente, que toda su vida la ha vivido en una prolongada crisis de inmadurez, y sólo comienza a tener sentido cuando se la mira en retrospectiva. Esta afirmación lleva lejos hacia la resolución de muchas de las ambigüedades que lo han afligido tanto a lo largo de su vida. También ayuda a explicar por qué su personalidad y sus escritos han tenido tanto impacto. Como sugerí al comienzo, Merton fue un hijo del siglo XX; y encarnó tanto las aspiraciones como las confusiones de una filosofía existencialista que tiene sus raíces, no sólo en la percibida autonomía del individuo, sino también en un radical sentido de alienación.

Lo más sorprendente de Thomas Merton es que su decisión de hacerse trapense lo hizo inevitablemente una suerte de crisol en el cual dos metales totalmente diferentes pugnaban hacia la fusión. Fue un aventurero del siglo XX, fascinado por los desafíos y tensiones de la época, y queriendo de algún modo resolverlas en su propia persona y en sus escritos:

28 de abril de 1957: “Si yo puedo unir en mí mismo, en mi propia vida espiritual, el pensamiento de Oriente y de Occidente, de los Padres Griegos y Latinos, yo podré crear en mí mismo la reunión de la Iglesia dividida”.

Y de nuevo:

15 de febrero de 1958: “Mi vocación es americana –ver y comprender, y tener en mí mismo la vida y las raíces y la fe en el destino y la orientación de todo el hemisferio– como una expresión de algo de Dios, de Cristo, que el mundo aún no ha encontrado. ¡Algo que recién ahora, después de cientos de años, está viniendo a su madurez!”.

Estas son ambiciones enormes, especialmente si deben ser realizadas en

el contexto de un claustro monástico. Pero es la fuerza de esas convicciones, junto con la actitud de sus escritos, lo que ha hecho su atractivo tan poderoso.

Al principio de este artículo me referí al encuentro de Merton con el Padre Leclercq. Mi sugerencia es que la dificultad provocada por este encuentro estuvo causada precisamente por el hecho de que Leclercq percibió la ambigüedad de Merton, sin comprenderla. Cada uno tenía posiciones totalmente diferentes sobre los caminos en los cuales la paternidad de Dios se revela en la vida monástica. Las convicciones de Leclercq estaban arraigadas en un sentido de pertenencia a una familia, en la que el sentido de filiación y de humildad, y la exigencia de estabilidad y obediencia, venían naturalmente. Merton fue, por contraste, un huérfano, un exiliado, un rebelde. Creció en un mundo intelectual y espiritual que ya no tenía, como su base, su timón, el sentido de la Paternidad de Dios. Todo su itinerario espiritual fue como el del hijo pródigo, un camino en búsqueda del Padre. Tuvo continuas dificultades con abades, con la sabiduría de los directores espirituales y ancianos, y con los compromisos de la vida comunitaria.

Tomas Merton fue, en sus propias palabras (5 de noviembre de 1965) “complejo y alienado”. Tanto como hombre, como monje o escritor, él estaba, por así decirlo, solo. Si hubiera tenido un sentido más fuerte de obediencia filial y estabilidad, podría haber tenido menos problemas. Pero ¿podría haber sido tan creativo?

*Ampleforth Abbey  
York. YO624EN  
INGLATERRA*