



Facultad de Teología
Especialidad en Teología Espiritual

EL SILENCIO EN THOMAS MERTON COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO PARA LA ESPIRITUALIDAD DEL HOMBRE DE HOY

Tesina para la obtención del grado de Licenciatura

Autor: Manuel María Iglesias Labat

Director: Prof. Dr. Pedro Rodríguez Panizo



Madrid, Junio 2019

Vº Bº
Pedro R Panizo

ÍNDICE

SIGLAS	5
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I	8
PENSAR LA RELACIÓN DIOS Y HOMBRE SEGÚN PETER L. BERGER Y BYUNG-CHUL HAN	
I. Objetivo de este capítulo	9
II. Perspectiva sociológica. Secularización y pluralismo religioso	9
1. Introducción	9
2. Secularización, una mirada al pasado	11
2.1. Modernidad y religión. La secularización en el dosel sagrado	11
2.2. ¿Qué hombre, qué mundo y qué relación existe entre ambos tras la modernidad?	13
3. Presente y futuro. Pluralismo religioso y secularización	14
3.1. Nuevo paradigma, el pluralismo religioso. Relativización y diálogo	14
3.2. El derecho a la libertad religiosa y los extremos a evitar	15
3.3. La posibilidad de escoger y de dudar. Cómo pensar la duda	16
3.4. Una doble conciencia, secular y religiosa, compartiendo el espacio común	17
III. Perspectiva antropológica. Byung-Chul Han	18
1. Introducción. El sistema cuestionado	18
2. El hombre del siglo XXI según Byung-Chul Han	19
2.1. Las ventanas abiertas de la hiperculturalidad	20
2.2. Visión global del hombre	22
2.3. El hombre narcisista	23
2.4. Las consecuencias de la vida acelerada: sin tiempo ni Eros	25
3. Un poder sutil que aliena al hombre	28
3.1. La tiranía digital	28
3.2. El hombre cansado. ¿Qué libertad?	29

4. Liberarse del poder. Propuestas prácticas_____	31
4.1. Mirada demorada. Entre el budismo zen y el cansancio de Pentecostés_____	31
4.2. La necesidad de pausa y silencio_____	33
4.3. Escucha, sensibilidad, diálogo_____	34
5. Tierra, Dios y verdad. <i>Loa a la tierra</i> , canto a Dios_____	35
5.1. Tiempo de pausa y fe en el jardín_____	35
5.2. Alteridad y vaciamiento de sí_____	36
5.3. Ser libre para amar la tierra cuidándola_____	36
6. La dialéctica de dos concepciones alternativas y una lucha para todos_____	37
CAPÍTULO II_____	39

EL SILENCIO EN THOMAS MERTON

SUS RELATOS AUTOBIOGRÁFICOS

I. Preámbulos_____	39
1. Objetivo de este capítulo_____	39
2. Byung-Chul Han, conexión con Thomas Merton_____	39
3. Semblanza de Thomas Merton_____	40
4. Coordenadas para acercarnos a sus escritos_____	43
II. La identidad desvelada más allá de uno mismo_____	44
III. El silencio en los escritos autobiográficos de Thomas Merton_____	46
1. La montaña de los siete círculos_____	46
1.1 Dios habla de diversas maneras en un lenguaje sutil pero perceptible_____	48
1.2. Dos binomios y una constatación: fe-razón, ascesis-unión con Dios, la experiencia de Dios es una posibilidad real en la vida humana_____	49
1.3. Dios que se revela en el silencio y llama a todo hombre a estar unido a Él_____	49
1.4. El encuentro interreligioso es posible cuando Dios es lo primero para todos_____	51
1.5. Dios habla de muchos modos, el silencio es el lugar del discernimiento de lo oído_____	51
1.6. Dios, unido al hombre, lo sostiene y guía aun en su fracaso_____	52
1.7. Libertad es amar y ser amado por Dios sin preocuparse por las apariencias_____	52
1.8. No hay salvación sin acción por el bien del otro_____	53

1.9. La fe es fiarse de Dios en a la oscuridad y en el silencio del desasimiento_____	54
1.10 Dios habla en el silencio y expresa su deseo en el deseo profundo del hombre__	54
2. El signo de Jonás. Una descripción del silencio_____	55
2.1. Las paradojas de la vida monástica: silencio y ruido, morir y vivir_____	55
2.2. Necesidad de silencio_____	57
2.3. El tiempo eterno, la muerte iluminada en el acallamiento de sí_____	58
2.4. Aspectos complementarios del silencio_____	59
2.5. Dialéctica palabra y silencio_____	60
2.6. La palabra a la luz del Espíritu en Pentecostés_____	61
2.7. La comunión universal es el horizonte del silencio_____	63
2.8. La experiencia vivida, la experiencia a transmitir_____	63
3. Apertura al mundo. Conjeturas de un espectador culpable_____	64
3.1. Hallar la sabiduría en el silencio_____	64
3.2. Experiencia de la calle Cuarta con Walnut: todo hombre es mi hermano_____	65
3.3. El punto virginal de todo hombre_____	66
3.4. La misión de monje y de la Iglesia, una palabra profética que nace del silencio__	66
3.5. El cuidado de lo creado pasa por reconocer la propia identidad_____	67
4. Diario de un ermitaño: un voto de conversación_____	68
4.1. La soledad y el silencio, el desierto de la lucha interior_____	69
4.2. La oración solitaria y silenciosa transforma el mundo según Dios_____	70
4.3. La experiencia de la misericordia de Dios subyace en el silencio y la soledad____	70
4.4. Tensión escatológica_____	70
4.5. La vida monástica es amar a Dios buscando su voluntad, amando al prójimo____	71
5. Apertura y diálogo universal. Diarios de los viajes. Alaska y Asia_____	72
5.1. El diario de Asia_____	73
5.2. La experiencia de Polonnaruwa_____	75
5.3. La muerte de Merton_____	76

CAPÍTULO III	77
EL SILENCIO EN THOMAS MERTON	
LA TEOLOGÍA QUE SUBYACE	
PERSPECTIVAS PARA LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL	
I. Objetivo	77
1. Silencio y experiencia	78
2. El fundamento cristológico y trinitario de la teología de Merton	79
3. El fundamento cristológico-trinitario se despliega en la antropología	81
4. Antropología teológica y la ley del amor	85
5. Incorporado a Cristo, alimentado en Él. Bautismo y eucaristía	87
6. Encuentro con Cristo, fe y abandono en Él. Hacia el Padre	89
II, Silencio y espiritualidad	90
1. El silencio y la noche de la fe	91
2. Silencio en otros escritos de Merton	97
III. Silencio en Merton, propuesta al hombre de hoy	103
1. Silencio para recuperar la memoria	104
2. Sin miedo al silencio	106
3. El deseo desvelado a la luz del Espíritu en el silencio	107
CONCLUSIÓN	110
BIBLIOGRAFÍA	113

SIGLAS

CEC **Conjeturas de un espectador culpable**

DE **Diario de un ermitaño**

AAV **Ascenso a la verdad**

DAS **Diario de Asia**

EHN **El hombre nuevo**

SJ **El signo de Jonás**

LEI **La experiencia interior**

MSC **La montaña de los siete círculos**

INTRODUCCIÓN

¿Qué necesidad tiene el hombre de hoy de silencio? Esta pregunta justifica y vertebra este trabajo. Pensar en ella nos remite a la dimensión relacional del ser humano. El silencio que nos ocupa es el silencio que tiende puentes, escuchando y acogiendo a quien emite una palabra que de algún modo misterioso, pero real, altera y transfigura la propia existencia. Este silencio de Dios, que trastoca la existencia del ser humano, es el que pretendemos estudiar en la vida y en la obra de Thomas Merton. Reclama de nosotros una atención específica, racional y comprensiva de sus escritos que nos permita dilucidar todo lo que conlleva este concepto en su vida y obra, tratando de alcanzar un entendimiento global y sintético que aglutine aquello que es esencial en él.

¿Qué tiene que decir un monje trapense, eremita los últimos años de su vida, de finales de los años 60, al hombre de este tiempo? No faltan análisis recientes sobre el valor y el sentido del silencio. Nuestra opción al respecto es centrarnos en la obra de nuestro autor, en la convicción de que ofrece una respuesta de suficiente calado para acometer nuestro objetivo. En este estudio nos centramos en los escritos de Thomas Merton para reconocer cómo el silencio en su vida y obra iluminan la espiritualidad del hombre de hoy.

Al acercarnos a Thomas Merton nos vinculamos con su época, que es también la del Concilio Vaticano II, y con los intereses comunes de ambos. La preocupación teológica del monje trapense y escritor fue hacer accesible al hombre de su tiempo la experiencia de la misericordia de Dios. En este mismo espíritu, articulamos en este trabajo un acercamiento a la obra de dos autores que orientan nuestra mirada a la antropología actual, para relacionarlas posteriormente, en un contraste crítico, con el silencio en Thomas Merton.

La distribución del trabajo comprende, por tanto, un primer capítulo en el que hacemos un acercamiento a la realidad del mundo y del hombre actual, desde los siguientes interrogantes: ¿En qué hombre pensamos al considerar la realidad del silencio, según la entiende Merton en su espiritualidad, como una propuesta válida para dar respuesta a sus más profundos anhelos? ¿Qué mundo habita?

Con el propósito de responder a estas preguntas estudiaremos en el primer apartado del capítulo primero las obras *El dosel sagrado* y *Los numerosos altares de la modernidad*, del sociólogo Peter L. Berger. Nuestra elección responde al reconocimiento

de su aportación en el panorama mundial sobre el proceso de la secularización y sobre la expansión del pluralismo religioso en los últimos decenios. Nos interesa también por los conceptos que maneja de libertad y de alternancia de conciencias en el pensamiento del creyente.

En el segundo apartado de este capítulo, estudiaremos el análisis que realiza el filósofo coreano Byung-Chul Han sobre el hombre contemporáneo sometido a un poder sutil y manipulador que le agota. El interés sobre este autor responde a la actualidad de su crítica social y antropológica, y a las propuestas que ofrece como alternativa a la crisis global en que nos hallamos, incluida la revalorización que hace del silencio. Este filósofo tiene ideas semejantes a Merton en varios aspectos, que nos dan pie a introducirnos, a través de su pensamiento, en el diálogo con su pensamiento, núcleo de nuestro estudio.

Desde los presupuestos antropológicos y culturales estudiados en el primer capítulo, abordaremos el silencio mertoniano como una opción que se propone como vía abierta al hombre de nuestro tiempo a través del testimonio de los escritos de Merton. ¿Qué perspectiva adopta nuestro autor sobre el silencio? ¿Cuál es su comprensión sobre él? ¿Cómo y en qué medida es factible vivir el silencio de un monje y ermitaño del siglo pasado para el hombre de hoy?

Estas preguntas son nuestro patrón de viaje. Trataremos de responderlas desgranando el estudio de la obra de Merton teniendo presente que su antropología nos coloca ante un hombre roto por un ego que domina su yo real. El mejor camino para recuperar al hombre es el silencio. Al hombre nacido en la secularización y el pluralismo, y al hombre sometido al agotamiento de la acumulación, Merton les ofrece una puerta a la trascendencia en la inmanencia de su yo más profundo, donde Dios se manifiesta en el silencio.

Merton fue un monje trapense que pasó la mitad de su vida vinculado al monasterio de Getsemaní, en Estados Unidos, y vivió sus últimos años en una ermita sin desvincularse de él. Nuestro interés radica en dejar hablar a este hombre que vivió el silencio como pauta de vida, a través de sus los textos autobiográficos, dejando que nos hablen de su comprensión del silencio. Desde esta lectura atenta, nuestra reflexión teológica tratará sobre la sistematización de lo que los textos nos han dicho.

El segundo capítulo está dedicado al análisis de los textos en los términos ya comentados. La estructura consta de dos apartados. El primero nos introduce en su visión

del hombre sometido al falso yo y, por ello sin identidad. En el segundo procedemos a estudiar sus libros autobiográficos.

En el tercer capítulo realizaremos un ensayo de teología sistemática sirviéndonos de dos de sus obras representativas, iluminándolas con otros escritos suyos. De este modo nuestro desarrollo va mostrando cómo el silencio es una realidad omnipresente en nuestro autor, en su vida y en sus libros, reflejando una teología espiritual cimentada en una antropología en la que el silencio es la llave del encuentro del hombre con Dios. En el segundo apartado del capítulo abordaremos nuestro objetivo, que consiste en valorar las aportaciones anteriores, en el contraste con los elementos que hemos recopilado en el primer capítulo, para ofrecer una teología del silencio en Thomas Merton en el plano de la espiritualidad.

Finalmente, en las conclusiones, valoraremos la importancia del silencio en Thomas Merton y qué luz arroja a la teología espiritual de cara al presente y al futuro de los creyentes y de la Iglesia del siglo XXI.

Este trabajo es el fruto de muchas personas que se han esforzado para que llegue hasta su término. Es una feliz obligación agradecerse al presentarlo: a la Pontificia Universidad de Comillas y a la Compañía de Jesús; a la comunidad parroquial de San Bruno; al Doctor Don Pedro Rodríguez Panizo, por sus indicaciones tan acertadas y por su paciencia; a los amigos y a la familia, siempre generosos en el ánimo.

CAPÍTULO I

PENSAR LA RELACIÓN DIOS Y HOMBRE SEGÚN PETER L. BERGER

Y BYUNG-CHUL HAN

I. Objetivo de este capítulo

Estudiamos en este capítulo diversos aspectos del hombre actual que nos parecen significativos con intención de contextualizar el pensamiento de Thomas Merton (1915-1968), monje trapense que vivió buscando la unión con Dios en el silencio de su orden y en la soledad de su ermita, con el objeto de aproximarnos, en el contraste con autores contemporáneos, a la antropología teológica mertoniana, aspecto que determina el estudio de su espiritualidad.

Hemos escogido tres cuestiones como hilo conductor para encauzar este capítulo, *¿qué hombre, qué mundo, qué religión?*, respondidas de la mano de dos autores que nos ofrecen perspectivas complementarias y que son significativos en el panorama del pensamiento contemporáneo. El sociólogo y teólogo luterano Peter L. Berger, nos introduce en las cuestiones de la secularización y del pluralismo religioso, y el filósofo Byung-Chul Han, que interpreta al hombre contemporáneo como un hombre cansado, sometido a la explotación de un poder dominante que le exige rendir en todo momento. Las respuestas de ambos nos ofrecen un marco adecuado para la presentación general del silencio en la vida y obra de Thomas Merton, en el segundo capítulo, y su sentido para la teología y la espiritualidad del hombre contemporáneo, en el tercero.

II. Perspectiva sociológica. Secularización y pluralismo religioso

1. Introducción

El sociólogo Peter L. Berger (1929-2017) había cuestionado el futuro de las religiones en su teoría sobre la secularización, en su obra *El dosel sagrado*¹ de 1967, contemporánea con el penúltimo año de vida de Thomas Merton. Años más tarde, a la luz de los datos sociológicos, fue perfeccionando una nueva teoría, expuesta en su último libro, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en*

¹ Peter L. Berger, *El dosel sagrado. Para una sociología de la religión*, 4ª ed. (Barcelona: Kairós, 2005).

*una época pluralista*², en la que defiende el pluralismo religioso como concepto interpretativo de la realidad religiosa global. Si en la teoría de la secularización Berger anunció la tendencia inexorable de la desaparición de la religión, como efecto de la inercia secularizadora de la modernidad, en la teoría del pluralismo religioso afirma que la religión no camina hacia su extinción, sino que está mutando su fisonomía bajo la forma del pluralismo, potenciado por la globalización. Sin embargo, parece que la teoría de la secularización no estaba desencaminada del todo, sino que se estaba reformulando conforme a la realidad del pluralismo religioso. Charles Taylor, según Berger, ha equivocado el título de su obra *La era secular*, que no su contenido. Afirma el autor que vivimos en la *era pluralista*³, la época del pluralismo religioso globalizado.

La cuestión es qué papel juegan la secularización y el pluralismo religioso en la desorientación que se percibe en muchas personas e instituciones en lo relativo a su creencia y a su práctica religiosa. Habitualmente se afirma que la modernidad ha originado en el siglo XXI una sociedad cada vez más global y más desarraigada de concepciones tradicionales de la religión. Muchos creyentes en el mundo occidental experimentan cómo se ha ido reduciendo, tanto en su conciencia como socialmente, la superficie de *tierra firme* que antaño sostenía una cosmovisión religiosa capaz de dotar de sentido al hecho de *ser* y de *existir*, y que había definido la vida humana en sus dimensiones sociales y culturales. Se ha pasado de la seguridad de la casa, de la patria y de la tienda del barrio, donde todo estaba delimitado y orientado, a un nuevo estado global que se define, en palabras del filósofo coreano Byung-Chul Han, como un «hipermercado de la cultura, en un hiperespacio de posibilidades»⁴, cuyo rasgo característico es el horizonte cada vez más amplio de opciones a elegir.

Ante este mosaico de culturas, el hombre nacido en este siglo es ajeno a un sentido unívoco de la existencia, antaño determinado por una filosofía, una moral, una religión o el conjunto de todas ellas, en el marco de una cultura que las albergaba. No se trata solo de un abanico de posibilidades, sino que además, se elige según el gusto de cada cual. Esto es, básicamente, ser libre en este modelo plural.

La apetencia, el *me gusta* de las redes digitales, el gusto, configuran el mundo. Ahora bien, ¿son buenas todas las inclinaciones?, ¿quién lo decide? Existe un mercado que se

² Peter L. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad* (Salamanca: Sígueme, 2017).

³ Berger, 141-142.

⁴ Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad*, (Barcelona: Herder, 2018), 9.

expansiona en la red digital potenciando deseos y satisfaciendo gustos, a su vez hiperpotenciados sin pausa. El mercado no puede parar. ¿Quién manda sobre quién, consumidor o mercado? Y con respecto a las religiones, ¿pueden entrar en este juego de oferta y demanda? La cuestión que nos ocupa es reconocer que conexión existe entre la modernidad y la religión en este momento preciso de la historia. Por esta vía nos aproximamos al modelo antropológico que subyace en nuestro mundo.

2. Secularización, una mirada al pasado

En nuestro acercamiento a la realidad del hombre contemporáneo y a su relación con el mundo y la religión creemos necesario hacer un breve análisis del fenómeno de la secularización. Algunas preguntas nos sirven de guía para delimitar nuestro interés: ¿Qué ha supuesto la secularización en la concepción del hombre y del mundo? ¿Qué cambios ha originado? ¿Avanza en el mundo contemporáneo? Si lo hace, ¿de qué forma sigue transformando la conciencia del hombre y la realidad global? ¿Por qué Europa sigue secularizándose más que otros continentes? ¿Qué relación tiene con el pluralismo religioso?

2.1. Modernidad y religión. La secularización en el dosel sagrado

Aplicando el esquema dialéctico externalización-objetivación-subjetivación Berger explica el papel alienante que la religión ha tenido en la historia. La clave de este esquema es que la institución es una invención humana. La religión legitima el orden social establecido. Su poder alienador estriba en que siendo creación humana se presenta ante los hombres como realidad de origen divino. El binomio sociedad y religión se ha mantenido en la antigüedad convenciendo al hombre premoderno de que si mantiene el sistema «no hará sino realizar las más hondas aspiraciones de su propio ser y ponerse en armonía con el orden fundamental del universo»⁵. De este modo el hombre se somete por una razón religiosa al matrimonio del poder estado-iglesia. La secularización pone en duda de este binomio y la conexión de la institución con la divinidad. La institución tenía una función social frente al caos. Con sus doctrinas y normas alejaba al ciudadano y a la

⁵ Berger, 57.

sociedad del peligro de la anomia. La memoria religiosa, recogida en la tradición, instituciones, ritos y mitos, determina cómo vivir y qué sentido tiene.

Imbuido de la religión en la que nace, el hombre puede asimilar el sufrir, el morir, e incluso, el matar por un sentido superior. La divinidad perpetúa el sistema social aunque no sea justo para todos. La crítica moderna a la religión desbarata la institución cortando su conexión con Dios, descubriendo su origen humano. La sociedad y la conciencia se secularizan y la religión es acusada de alienar al hombre y a la sociedad. La desconexión se origina por la negación racionalista de la teodicea cristiana, que hace al hombre un masoquista, sumiso a Dios porque Cristo ha muerto por su pecado. La crisis de la teodicea impulsa la caída del orden social establecido⁶.

Berger ejemplifica este proceso con el caso prototípico del judeo-cristianismo asociado a la aparición del protestantismo⁷, siguiendo el clásico de Max Weber (1864-1920), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. El protestantismo redujo respecto al catolicismo la presencia de lo sagrado en los ámbitos de la naturaleza, lo social y lo religioso, vinculándolo básicamente a la palabra de Dios. Este hecho confluirá en un nuevo modelo de sociedad marcada por la industrialización, el progreso de la ciencia y de la tecnología, el dominio de la razón y el distanciamiento progresivo con la religión⁸. Hubo también otras razones, como el pluralismo religioso, el desarrollo económico capitalista, y la subjetivación de la teología protestante neoliberal, que en su esfuerzo por llegar a las personas en un mundo cada vez más secular, traslada los ámbitos religiosos de la historia y del cosmos a la conciencia individual, vinculando la religión al psicologismo y al existencialismo⁹.

El proceso secularizador trajo consigo también un efecto negativo para la población, con la aparición de nuevas «soteriologías secularizadas... ineficaces» muchas de ellas y una «grave anomia y angustia existencial»¹⁰. Este es su efecto negativo.

La secularización no trastoca solo el ámbito religioso. La subjetivación, el pluralismo, la crítica a las verdades de fe, la religión dentro de la economía de mercado, potencian una nueva conciencia que se define por la inseguridad para muchas personas que ven sus verdades diluirse sin más en un horizonte de opciones que se despliega para

⁶ Berger, 116-120.

⁷ Berger, 237-238.

⁸ Berger 151-181.

⁹ Berger, 236

¹⁰ Berger, 180.

que el hombre escoja libremente. Es el nuevo mundo de las opiniones. Con el salto de lo objetivo e indudable a la subjetividad de la conciencia se transforma la concepción del hombre y de la religión.

2.2. ¿Qué hombre, qué mundo y qué relación existe entre ambos tras la modernidad?

La conciencia subjetiva juega un papel determinante en la expansión de la secularización al asumir un axioma que asevera que es el hombre quien determina el sentido de su vida y no una institución que se lo impone. El divorcio con la religión tradicional se materializa, por un lado, en la comprensión de la libertad del hombre emancipado de la autoridad religiosa y, por otro, en la relación del pluralismo religioso y el mundo capitalista, de modo que «la característica sociológica y socio-psicológica crucial de la situación pluralista es que la religión ya no puede ser impuesta sino que tiene que ser ofrecida en el mercado»¹¹.

La secularización conlleva también un cambio antropológico por el cual el hombre se ha desvinculado no ya de la religión como institución, sino de Dios. Un año después de publicar Berger este libro, Joseph Ratzinger afirmaba que la transformación propiciada por la técnica y la ciencia, entendida como concepción filosófica de la vida, es que el hombre, sin necesidad de buscar una referencia en su pasado, mira al futuro desentendido del hecho religioso. La *religión de la modernidad* es lo que se puede comprobar, «al hombre ya no le parece imposible hacerse igual a Dios»¹². La conexión del hombre con Dios se ha roto. La religión no tiene utilidad para un hombre armado con la razón y el poder de la ciencia. Tampoco Dios es necesario.

Despojado de Dios, ¿qué mundo se origina? Este análisis queda pendiente por parte de grupos religiosos o de racionalistas excluyentes que se empeñan en dividir religión y razón sin reconocer su unidad histórica¹³. En este caldo de cultivo el paradigma científico-tecnológico ocupa no solo el centro del escenario social, sino cada butaca, porque su estrategia es contar con cada hombre como aliado y promotor. Todo comienza con una verdad irrefutable, que sostiene que la religión es científica. El ejemplo más a mano lo hallamos en Berger, que afirma que para la sociología, como ciencia que es, las

¹¹ Berger, 207.

¹² Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 3ª ed. (Salamanca: Sígueme 1976), 40-42.

¹³ Olegario González de Cardedal, *Dios en la ciudad. Ciudadanía y cristianía* (Salamanca: Sígueme, 2013), 69.

experiencias religiosas son proyecciones del hombre, por lo que procede ante ellas *como si Dios no existiera*.

3. Presente y futuro. Pluralismo religioso y secularización

El diálogo exige encuentro, apertura, escucha, respeto, acogida. La relativización permite la comunicación y la convivencia pacífica. Desde esta perspectiva nos acercamos al pluralismo religioso.

3.1. Nuevo paradigma, el pluralismo religioso. Relativización y diálogo

El dato es que la religión no desaparece con la secularización sino que surgen en muchos lugares del planeta nuevos brotes religiosos¹⁴. Berger, en su libro *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista* (2013), propone pasar de la teoría de la secularización al paradigma del pluralismo religioso¹⁵.

Berger parte de una definición general de pluralismo: «El pluralismo es una situación social en la cual personas de diversas procedencias étnicas, con distintas cosmovisiones y moral, conviven de forma pacífica e interactúan de manera amistosa»¹⁶. Para el autor es una realidad positiva, siempre que se mantenga el diálogo en las condiciones de paz y de interacción amistosa. Con el concepto de «disonancia cognitiva»¹⁷ explica la tensión que se produce en la persona entre sus pensamientos más profundos y la incoherencia con aquello que hace, piensa o cree. Los elementos disonantes se resuelven en una negociación en la conciencia¹⁸. La «contaminación cognitiva» que se produce en el encuentro con el otro implica la relativización de las certezas particulares resolviendo el conflicto de modo pacífico. El pluralismo religioso se fundamenta en la negociación integradora de elementos disonantes en una sociedad o en un individuo, por la vía de la relativización, que es «la intuición de que la realidad puede percibirse y vivirse de una

¹⁴ Berger, *Los numerosos altares de la modernidad*, 55.

¹⁵ Idea ya anticipada por el autor en Peter L. Berger, *The Desecularization of the World* (Washington, D.C: Ethics and Public Policy Center, 1999). Ya en 1980 lo constata, cf. Peter L. Berger, “Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad”, *Sociedad y Religión* XXVI, 45 (2016): 2.

¹⁶ Berger, *Los numerosos altares de la modernidad*, 18.

¹⁷ Leon Festinger, *Teoría de la disonancia cognoscitiva* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975), 14.21.

¹⁸ Berger, *Los numerosos altares de la modernidad*, 20.

forma distinta»¹⁹. Este es un argumento decisivo para la propuesta del sociólogo vienés, basada en la libertad.

3.2. El derecho a la libertad religiosa y los extremos a evitar

Relativizar no es eliminar la religión. El ser humano necesita certezas que no le otorgan los avances económicos ni tecnológicos²⁰. Por eso hay que proteger el derecho del hombre a interrogarse sobre ellas. Las religiones son el mayor esfuerzo en este sentido²¹. El reto de la religión, de los gobernantes y de la sociedad en general, ante el pluralismo, es afianzar la relativización en el marco de la preservación de la libertad religiosa como «fórmula de paz». La historia ofrece casos ejemplares de pluralismo en los que ha sido posible la convivencia pacífica. La Declaración *Dignitatis humanae* (1965) del Concilio Vaticano II es un hito en este sentido²².

La relativización puede generar la duda sobre las propias ideas. Esta puede ser un elemento positivo que ayude a madurar al creyente o puede tener otros efectos negativos. Por un lado, existe la posibilidad del relativismo, que puede devenir en nihilismo. Por otro, si se niega la libertad religiosa, surge el fundamentalismo, con el peligro de la imposición y la coerción²³. El primero es exceso de duda y el segundo su ausencia²⁴. La postura adecuada es la intermedia, la tolerancia que favorece la convivencia²⁵ y se constituye en el respeto y la apertura a la alteridad²⁶. Apoyado en esta tolerancia y amparado por la libertad religiosa²⁷ el pluralismo tiene como función social evitar que ninguna religión acapare el escenario social ni sea la religión oficial de un estado²⁸. Cuando gobiernos, ciudadanos y religiones asumen y potencian la libertad religiosa se logra una convivencia mejor, más pacífica. Nos corresponde describir ahora en qué afecta el pluralismo al creyente. El punto de partida es la definición de Berger del pluralismo

¹⁹ Berger, 19.

²⁰ Berger, 31.

²¹ Berger, 176.

²² Berger alude al Syllabus, casi un siglo antes (1864). Cf. Berger, 80-83.

²³ Berger, 32.41.79-80. Cf. Peter L. Berger, y Anton C. Zijderveld, *In Praise of Doubt. How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*, HarperCollins Paperback ed. (New York: HarperOne, 2010), 38.42.

²⁴ Berger y Zijderveld, 36.45.

²⁵ Berger, *Los numerosos altares de la modernidad*, 37.

²⁶ La tolerancia *negativa* básicamente es indiferencia y desentendimiento de lo diferente. Cf. Berger y Zijderveld, *In Praise of Doubt. How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*, 19.

²⁷ Berger, *Los numerosos altares de la modernidad*, 83.

²⁸ Berger, 97.130.176.

como la coexistencia del pensamiento religioso y del pensamiento secular en la conciencia²⁹.

3.3. La posibilidad de escoger y de dudar. Cómo pensar la duda

Si, como afirma Berger, el discurso religioso, como cosmovisión que otorga una respuesta a la *inquietud definitiva* del hombre (Paul Tillich), es compatible con el discurso secular, que lleva el peso en las decisiones cotidianas³⁰, entonces hay que preguntarse si la secularización avanza a través de la conciencia pese a lo que sugiere el crecimiento del pluralismo religioso. Esta cuestión es el gran interrogante que plantea el libro.

La otra gran cuestión es la afirmación de la bondad de la duda. Afirma Berger que la duda es la manifestación de cómo la modernidad faculta al hombre contemporáneo para elegir libremente entre diversas religiones o ninguna.

Es significativo el hecho de que Ratzinger abriera su ya citada *Introducción al cristianismo* con un apartado dedicado a la duda³¹. En él sostiene la necesidad de la duda para la fe pues ella expresa el sentido y la trascendencia de la decisión del hombre, que radica en creer en medio de la inseguridad, asumiendo como verdad algo que ni se ve ni se comprende, pero que es el fundamento de la existencia para quien decide creer. La duda es una apertura a lo diferente, que conlleva una actitud dialogal contrapuesta a la autorreferencia y a la autosuficiencia. La fe es salir de sí para ser en relación, por eso la fe es el amor. De este modo la fe queda fundamentada en la misma doctrina de las relaciones trinitarias³². La fe es el encuentro de un tú divino que atrae al hombre por el impulso de un amor que es indestructible. Ese amor le hace partícipe de su eternidad en la historia temporal por la encarnación de ese tú divino que es Jesús³³. El tú divino, Jesús de Nazaret, no exime al creyente de interrogarse sobre quién es el tú divino, exigido por «la honradez del pensamiento y la responsabilidad de la razón, y también la ley interna del amor que quisiera conocer más y más a aquel a quien han dado su sí para amarle más y más»³⁴. Ratzinger vincula duda y fe como dos aspectos de un dinamismo inherente al

²⁹ Berger, 9.

³⁰ Berger, 115-116.

³¹ Ratzinger, 21-28.

³² Ratzinger, 156.

³³ Ratzinger, 276-278.

³⁴ Ratzinger, 58.

hecho de creer, que se resuelve en la libre acogida del don de amor del tú divino y se corresponde con el mismo pago.

La fe como decisión personal es precisamente para Berger el elemento novedoso y fundamental que trae la modernidad. En la era *premoderna* se nacía en la religión del lugar, en una cultura inmovible³⁵. En el mundo de lo opinable³⁶ y de las posibilidades³⁷, pertenecer a una religión es fruto de la voluntad del creyente, que se afianza en su credo afrontando las dudas y el influjo de la secularización y del pluralismo, reafirmandose en su elección, y apropiándose por el camino de certezas que le reporten un horizonte de sentido. Para nuestro autor, el hecho de fundamentar la pertenencia a la religión en la decisión libre apareja una dimensión social que se manifiesta en un nuevo modelo institucional. El pluralismo promueve este nuevo modelo de «asociación voluntaria», que tiene como referencia más destacada el concepto de «denominación» desarrollado en Estados Unidos, que es aplicable a las confesiones cristianas y a todas las religiones. Lo característico del nuevo modelo es que el creyente es libre de escoger y de pertenecer a la institución. Estas nuevas instituciones religiosas, además, compatibilizan ambos discursos, secular y religioso, ofreciendo un mensaje novedoso y moderno, mientras que las religiones tradicionales han perdido la frescura de su mensaje carismático y su atractivo convirtiéndolo, en palabras del sociólogo Max Weber, en un discurso *rutinizado* y domesticado³⁸.

De este modo, la secularización y el pluralismo suponen para Berger un acicate a las religiones que por un lado han de volver a reconocer sus orígenes y ser fieles a ellos y, por otro, contemplar la realidad social y antropológica en que viven, discerniendo cuál puede de ser la mejor respuesta para la necesidad del hombre de su tiempo, sorteando al mismo tiempo la dictadura de un mercado que se rige por el gusto del consumidor.

3.4. Una doble conciencia, secular y religiosa, compartiendo el espacio común

Atendiendo al concepto de «diferenciación» de José Casanova, Berger explica que al igual que se ha producido en la historia y se produce en la actualidad una diferenciación

³⁵ Berger, Peter L. y Zijderveld, Anton C., *In Praise of Doubt. How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*, 49.

³⁶ Berger, *Los numerosos altares de la modernidad*, 65.

³⁷ Berger, 25.

³⁸ Berger, 75.

entre las instituciones religiosas y otras instituciones, se da también en el individuo una diferenciación entre el pensamiento secular y el pensamiento religioso que se compaginan sin excluirse. Utiliza también los conceptos del sociólogo Alfred Schutz de «realidades múltiples» y de «estructuras de relevancia»³⁹. La primera noción le sirve para mostrar cómo la realidad cotidiana y la realidad religiosa -más esporádica, más profunda y viva que la anterior- se distinguen en la conciencia del creyente, como le ocurría a Teresa de Jesús que alternaba ambas realidades cuando pasaba de las experiencias místicas a administrar conventos, compatibilizando ambas conciencias. La segunda expresión le sirve al sociólogo para mostrar cómo habitualmente la persona pasa de dar un sentido u otro a la realidad según sus intereses subjetivos. Los discursos coexisten en la conciencia sin generar cortocircuitos. Detlef Pollack advierte que en la teoría de Berger el discurso religioso queda subordinado al secular, porque hace de este último su marco inmanente, por lo que la religión queda siempre supeditada a lo secular⁴⁰. De este modo la secularización seguiría su expansión por el cauce de la conciencia en la que el hombre adopta un discurso u otro según le convenga, aunque generalmente es el secular. El pluralismo de la conciencia es un modo de vehicular la secularización.

III. Perspectiva antropológica. Byung-Chul Han

Entre el hombre cansado y la serenidad del jardín

1. Introducción. El sistema cuestionado

El filósofo Byung-Chul Han (Seúl, Corea del Sur, 1959) hace una crítica de la sociedad y del hombre contemporáneo en muchos de sus libros, que se han visto acompañados por el éxito de público y de críticas. Estudiamos los libros que ha publicado en español con el objeto de extraer las claves de su pensamiento sobre el hombre contemporáneo⁴¹. En sus escritos Han describe un estado de crisis social global que se

³⁹ Berger, 110-114.

⁴⁰ Berger, 215.

⁴¹ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012); ID., *La sociedad de la transparencia* (Barcelona: Herder, 2013); ID., *En el enjambre* (Barcelona: Herder, 2014); ID., *La agonía del eros* (Barcelona: Herder, 2014); ID., *Filosofía del budismo zen* (Barcelona: Herder, 2015); ID., *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (Barcelona: Herder, 2015); ID., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (Barcelona: Herder, 2015); ID., *La salvación de lo bello* (Barcelona: Herder, 2015); ID., *Topología de la violencia* (Barcelona: Herder, 2016); ID., *Shanzhai: El arte de la falsificación y la deconstrucción en China* (Buenos Aires: Caja Negra, 2016); ID.,

enraíza en el hombre y que a su vez se origina en él. Ambos aspectos de la crisis se realimentan, como nos detalla en sus diferentes obras. Adopta perspectivas diversas en sus análisis, pero cimenta su crítica sobre unos pilares comunes reconocibles.

Si en el primer apartado hemos reflexionado sobre la secularización y el pluralismo religioso como dos elementos que hieren la raíz de la sociedad premoderna, al cuestionar la religión tradicional que la legitimaba, en esta sección nos centramos en la interpretación del filósofo coreano sobre el poder mundial y su influjo en la deriva de la humanidad, y sobre qué relación tiene el sistema capitalista y tecnológico con el perfil antropológico contemporáneo, valorando también las propuestas que ofrece como alternativa a la sociedad del consumo y de la acumulación.

Para él hay una conexión intrínseca entre el sistema capitalista y la crisis existencial y religiosa que se percibe en el mundo actual. Un factor determinante en ello es la confianza ciega generalizada en el desarrollo científico-tecnológico. Los paradigmas neoliberal y tecnocrático potencian un estilo de vida en el que el hombre se inserta sin capacidad de crítica, y en el que no halla -y a menudo parece que no quiere hallar- un sentido de la existencia ni un modo de realizarla satisfactorio. Este sistema se impone globalmente, apoyado en la manipulación del bien máspreciado del hombre, su libertad.

2. El hombre del siglo XXI según Byung-Chul Han

Han define la sociedad actual como *sociedad del cansancio* y de la *transparencia* en la que el hombre cree ser dueño de sí mismo cuando en realidad no lo es, está dominado y no lo sabe, o si lo sabe no encuentra razones, motivaciones ni fuerzas para salir del autoengaño en que vive⁴². El mundo está lleno de posibilidades. El exceso de ellas supone un riesgo para el hombre contemporáneo, desbordado por el mundo definido por el prefijo *hiper*.

Por favor, cierra los ojos: a la búsqueda de otro tiempo diferente (Barcelona: Herder, 2016); ID., *Sobre el poder* (Barcelona: Herder, 2016); ID., *La sociedad del cansancio*, 2ª ed. (Barcelona: Herder, 2017); ID., *La expulsión de lo distinto* (Barcelona: Herder, 2017); ID., *Muerte y alteridad* (Barcelona: Herder, 2018); ID., *Hiperculturalidad*, o.c.; ID., *Loa a la tierra. Un viaje al jardín* (Barcelona: Herder, 2019); ID., *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión* (Barcelona: Herder, 2018).

⁴² Han, *La agonía del eros*, 21.

2.1. Las ventanas abiertas de la hiperculturalidad

El filósofo Byung-Chul Han afirma que en la sociedad contemporánea abundan los cazadores: «Tierra, Dios y verdad pertenecen al mundo de los labradores. Hoy ya no somos labradores, sino cazadores. Los cazadores de la información, a la búsqueda de presa, pasean la mirada por la red como si se tratara de un campo de caza digital»⁴³. Según este autor el mundo digital ha potenciado la nueva comprensión del mundo desenraizado de su memoria histórica. Benedicto XVI denunció en su momento el abandono de las raíces que originaron Europa. El papa hablaba del riesgo de pensar la cultura desde una perspectiva exclusivamente cientifista, como un modo de ver la realidad que tiene las *ventanas cerradas*, y por ello no puede apreciar el mundo que sostiene la vida, pues su forma de contemplarlo se reduce a lo pragmático. ¿Dónde queda la cultura que surgió del diálogo de la filosofía griega, el derecho romano y el judeo-cristianismo?⁴⁴ El filósofo coreano, por el contrario, describe el mundo que habitamos como una multiplicidad de culturas, que nacen, crecen, se desarrollan y mueren sin control.

En el año 2005 desarrolla este concepto de cultura en su obra *Hiperculturalidad*. En la modernidad se abandona un sentido unívoco de la existencia y en su lugar han emergido múltiples opciones culturales y religiosas que comparten un espacio común. A partir de este dato se puede afirmar que se ha originado un modelo de cultura en el que «ninguna historia, teología o teleología, la deja aparecer como una unidad con sentido y homogénea»⁴⁵.

La cultura actual se caracteriza porque las diferentes culturas –y las filosofías y las religiones que las constituyen- se integran en un mosaico global en el que las cosmovisiones particulares se encuentran yuxtapuestas, coexistiendo simultáneamente y sin distancia unas de otras, porque no están cerradas en sí mismas sino que son ventanas que permanecen abiertas para todos. En cada ventana el individuo escoge lo que quiere y se lo apropia según sus intereses, y no según venga establecido por la sociedad o por las instituciones, pautas morales o religión alguna.

⁴³ Han, *En el enjambre* (Barcelona: Herder, 2014), 66. El origen de su expresión está en el pensamiento de Heidegger. Cf. Han, 61-69.

⁴⁴ Benedicto XVI, *Discurso del Santo Padre en su visita al Parlamento Federal, en el viaje apostólico a Alemania 22-25 de septiembre de 2011* (Reichstag, Berlín: 22 septiembre 2011): AAS 103 (2011), 663-669. Benedicto XVI utiliza la imagen de las ventanas cerradas describiendo el mundo bajo el riesgo de una dictadura del positivismo excluyente, significada sobre todo en Europa, que renuncia a sus raíces culturales más profundas.

⁴⁵ Han, *Hiperculturalidad*, 10.

Lo característico de estas culturas es que son rizomáticas (Deleuze). A diferencia de las culturas antiguas, no remiten ni a una memoria ni a una interioridad, ni están vinculadas a una concepción narrativa de la existencia, tal como hacían las religiones tradicionales, aunque no dejen de mostrar «ideas, signos, símbolos, imágenes y sonidos diferentes». Las culturas plurales pertenecen a una «especie de hipertexto cultural»⁴⁶. En la hiperculturalidad del siglo XXI el espacio y el tiempo se perciben de modo distinto y, por ello, se conforma una nueva identidad social e individual en la que lo característico es la capacidad de convivir respetándose en la singularidad particular, bajo el signo de la *amabilidad*, que «construye ventanas»⁴⁷, una vez desintegradas las diferencias que las mantienen cerradas. Este hecho se vincula a la desafección generalizada, al desarraigo vital, que nace de la percepción de que en el fluir de la vida hay realidades que son renovadas y algunas de ellas son sustituidas por otras nuevas, en un ciclo natural e inevitable.

Las religiones se integran en el mosaico global, donde nada tiene arraigo y donde todo está conectado, como ventanas accesibles para quien desee entrar en ellas. Son posibilidades entre otras. El hombre escoge para sí lo que es de su gusto, una y otra vez, configurando -y reconfigurando- su identidad personal. La narración pierde su espacio ante el hipertexto, tener identidad ya no es sinónimo de estar referenciado. Heidegger hablaba de la facticidad del lugar. En esta cultura el lugar se abandona, y con él la raíz.

La *individualización* se relaciona en este contexto con la libertad de elegir, de la que nace la identidad del hombre, que en el tiempo de lo *hiper* se distancia de la configuración monocromática de la vida, característica de las grandes corrientes filosóficas de la modernidad y por las religiones tradicionales, para vivir en un *aquí* permanente, en un *presente* donde el individuo escoge los colores, olores y sabores que más le atraen, creando una identidad particular multicolor y tan singular como es él mismo.

De modo semejante a Berger, Han describe el mundo originado en la modernidad desde el concepto de libertad. Lo que caracteriza al hombre de la hiperculturalidad es la libertad que tiene de escoger sin condicionamientos prefijados⁴⁸. Por eso, la imagen de este mundo es la del *hipermercado de culturas* en un *hiperespacio sin fronteras*⁴⁹. Si en

⁴⁶ Han, 41.

⁴⁷ Han, 49.

⁴⁸ Han, 46. Nota 11.

⁴⁹ Han, 40.

este libro Han se limita a hacer una descripción del mundo actual, en el resto de sus obras enjuicia el modelo de hombre y de la sociedad contemporáneos.

2.2. Visión global del hombre

Proponemos un primer acercamiento a modo de sinopsis del pensamiento antropológico de Han, que se irá desarrollando en lo que sigue⁵⁰. El hombre contemporáneo busca vivencias hedonistas y pasajeras; pretende rendir en el trabajo y en todos los ámbitos según el slogan *todo es posible*; recibe información a discreción sin profundizar en ella ni discernir su valor; transparente en las redes a la población digital, cultiva la apariencia, la imagen y cuida la salud como negación del envejecimiento y la muerte; vive cegado a lo distinto de sí, incluso a la tierra que le sustenta⁵¹; no se compromete porque amar a otra persona le exige frenar su ritmo productivo y consumista; se relaciona en la red con otros pero está aislado, preocupado por satisfacer sus propios intereses⁵².

Este hombre del siglo XXI vive en la era del poder del mando a distancia y de la tecla del ratón, del *zapping* y del *me gusta*. Domina lo que se muestra en la pantalla pero no se encuentra con el otro personalmente, sino que suma clics sin narración. Le caracteriza la satisfacción fugaz de lo inmediato, donde no hay lugar para la pausa contemplativa que le permita percibir un sentido profundo en lo contemplado. No puede cerrar los ojos, vive en *hipervigilia*⁵³. Su existencia se reduce a rendir, su historia es producir. Despojado de memoria no tiene pasado ni futuro, solo instantes fugaces aislados unos de otros en los que disfruta, trabaja, se cuida, y en todo ello rinde. Y lo hace porque cree que es capaz de rendir siempre y por eso se exige hasta la extenuación, eliminando todo lo que haya de negativo en su vida, es decir, todo lo que le impide conseguir sus objetivos: producir, acumular y consumir.

⁵⁰ Para una visión sintética de su pensamiento, desarrollada sobre cuatro conceptos aquí tratados (productividad, transparencia, exposición, acumulación) que forman parte de la columna vertebral del filósofo coreano, Santiago García Mourelo, “El cansancio antropológico en el imaginario actual y la transmisión de la fe. Análisis filosófico y teológico”, *Pensamiento* 75, n.º. 283, Serie Especial n.º 9, (2019), 507-508.

⁵¹ Han, *Loa a la tierra*, 30.

⁵² Han, *En el enjambre*, 22-26.

⁵³ Han, *Por favor, cierra los ojos*, 8.

Este hombre, *sujeto de rendimiento*, vive en la sobreabundancia de positividad. Todo lo negativo que le puede interpelar –y por eso frenar en su rendimiento- es eliminado en el *infierno de lo igual*, y esto incluye el tiempo sin rendir y todo aquello que frene la maquinaria productiva del capitalismo⁵⁴. Esta es la exigencia de la sociedad de la transparencia a la que el hombre se somete⁵⁵. Por este sometimiento al rendimiento para generar ganancias, vive expuesto al agotamiento neuronal, al colapso psíquico bien por acumulación de esfuerzo, de información, de instantes intensos, o de todo ello a la vez, o bien por la frustración de no rendir lo suficiente en alguna de las parcelas de su vida⁵⁶.

Han describe un hombre que no es capaz de distinguir en la vida lo importante de lo que no lo es, por eso se aferra a las emociones, tratando de llenar todos los espacios de su vida con vivencias continuas. Salta de un momento a otro sin vivir el tiempo como duración. Sin narración ni sentido el ruido es una estrategia de escape ante el vacío.

En este caldo de cultivo el hombre vive bailando entre la hiperproductividad en todos los ámbitos de su vida –placer, éxito, trabajo, riqueza, vivencias, emociones- y el fracaso de no producir lo suficiente. Y se cree libre viviendo así, convencido de que vive bien. El propósito de Han es reconocer y mostrar que esta forma de vida es un estado de alienación al que el hombre está sometido por el poder. El hombre enferma, no solo físicamente, sino sobre todo mentalmente, saturado por el exceso. Han en su obra propone un estilo de vida diferente que veremos más adelante.

2.3. El hombre narcisista

El cambio social radica en una forma diferente de ser hombre. El interés del hombre descrito por Han es ser *auténtico* siendo único. Se produce permanentemente a sí mismo, condicionado por los mensajes de la publicidad que sirven al poder. El aluvión de slogans promueve la diversidad como rasgo de autenticidad porque incita a consumir. Pero esta diversidad no significa que la cultura deje de convertir a todos los hombres en seres comparables entre sí, igualándolos⁵⁷. Este hecho responde al neoliberalismo económico

⁵⁴ Han, *La agonía del Eros*, 36.

⁵⁵ La transparencia que exigía Rousseau de mostrarse tal como uno es tenía un imperativo moral que cumplir: *no hagas nada que no pueda verse*. En la era digital la exigencia de transparencia no tiene ninguna moral, solo existe para proporcionar las mayores ganancias posibles. Cf. Han, *La sociedad de la transparencia*, 83-86.

⁵⁶ Han, *La sociedad del cansancio*, 11-23.

⁵⁷ Han, *La expulsión de lo distinto*, 37ss.

donde la persona queda reducida a un eslabón de la cadena productiva, sin ofrecer resistencia. El hombre pierde con ello la capacidad de reconocerlos en su diferencia, de asombrarse ante lo distinto⁵⁸.

Es la sociedad del espectáculo y de la pornografía, sin secreto no hay seducción ni erotismo. La persona queda descubierta, desnuda de cuerpo y alma, expuesta en la inmediatez, en la que el narcisista vive⁵⁹. La imagen, alterada por medios digitales⁶⁰, elimina lo que haya de negatividad en ella, convirtiendo lo bello en lo pulido. En lo pornográfico se eliminan las distancias por la cercanía de la desnudez, en la que «el cuerpo queda reducido a lo sexual», sin lo erótico, que exige distancia y misterio⁶¹. La negatividad supondría reconocer la alteridad, permitir lo rugoso, que en su diferencia frena, al contrario que lo pulido.

El hombre define su vida entre aceptar a otro, que se convierte en referencia, o ser un narcisista, viviendo autorreferenciado⁶². La lógica de la acumulación se impone en todos los ámbitos de la vida, empezando por el anhelo de felicidad ligado a la autosatisfacción personal, y queda impregnada en la conciencia social como sinónimo de crecimiento y bienestar. Acumular para sí, ese el rasgo del narcisista como sinónimo de felicidad y vida plena. El hombre contemporáneo solo se busca a sí mismo proyectándose en la realidad con la que se relaciona. Busca su propio éxito en todo. Es una lógica agotadora que no admite el fracaso y que impide apreciar al otro⁶³.

Amor, seducción y juego han dejado paso a la inmediatez de lo pornográfico, donde no hay secreto ni misterio. Las relaciones se viven bajo el signo de la transparencia y de la productividad, son relaciones económicas, numéricas y acumulativas. El infierno de lo igual es el hábitat del narcisista autorreferenciado del siglo XXI, donde las personas existen para producir. Se rinde pensando que se produce para sí mismo, como un bien personal y social, en un engaño consentido que agota y quema al hombre.

⁵⁸ Han, *Loa a la tierra*, 32.

⁵⁹ Han, *La salvación de lo bello*, 45-51.

⁶⁰ El síndrome de París es la reacción negativa que experimentan los turistas al visitar París y comprobar la diferencia que hay entre la imagen real y la idealizada. Cf. Han, *En el enjambre*, 50.

⁶¹ Han, 17-18. ID., *La salvación de lo bello*, 89-90.

⁶² El objetivo de la vida, en palabras de Sequeri, se reduce a «ser uno mismo, abierto a nuevas experiencias, en todo momento; nada más. Si se tiene fuerza suficiente para hacerlo, ¿por qué no hacerlo?» Pierangelo Sequeri, *Contra los ídolos posmodernos* (Barcelona: Herder Editorial, 2014), 28.

⁶³ No es lo mismo que el amor a sí mismo, que sí permite amar al otro. Han, *La expulsión de lo distinto*, 41.

2.4. Las consecuencias de la vida acelerada: sin tiempo ni Eros

El hombre preocupado por sí mismo es, como hemos visto, una de las claves antropológicas de Han. Otra de ellas es la constatación de que el tiempo se le escapa de las manos, reducido a instantes fugaces, aunque, y esto es un pensamiento clave en el filósofo, el hombre crea que ese tiempo invertido en sus vivencias haya sido un tiempo pleno y feliz. Han tiene un concepto diferente. Para él el tiempo se puede vivir, de dos modos, como narración o como *disincronía*, es decir, sin sincronización⁶⁴.

Disincronía es el tiempo sin nada que lo ordene, sin referencia que lo aglutine o sincronice. El tiempo, en este caso, queda reducido a espacios puntuales sin duración que le den sentido, es un tiempo vacío, sin aroma. La imagen del aroma del tiempo la toma Han del reloj de incienso, que deja su olor en el aire, por eso no es fugaz como el de arena o el de agua⁶⁵. El tiempo del hombre moderno está fragmentado para producir más⁶⁶. Sin referencia ni sentido la identidad se resiente. La sucesión de instantes no conforman un discurso narrativo. Existen para el disfrute, por eso, excluye todo lo que no puede ser consumido y disfrutado, rechazado como negatividad. No hay espacio para el dolor ni la muerte, que no tiene sentido, porque no culmina una historia, una narración, sino que sobreviene «a destiempo», como ruptura⁶⁷. En consecuencia, la salud se diviniza, en un intento desesperado de escapar de la negatividad de la muerte.

Sin embargo el hombre enferma. La vida atomizada no es una *vida saludable*. Han conecta el capitalismo con el protestantismo, siguiendo a Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. El filósofo coreano resalta que el protestantismo consolida el sistema capitalista y el esquema del rendimiento, al entender que acumular dinero es sinónimo de salvarse, porque significa una forma de apoderarse del tiempo⁶⁸. La acumulación se hace extensiva a las vivencias, al disfrute, a la información, y es también aplicable al agotamiento. Aboca a un tiempo vacío pero lleno de acción. El exceso de actividad es la causa del aburrimiento que contagia al hombre contemporáneo del activismo desaforado, sin espacio para un tiempo demorado que le libere. Este aburrimiento es diferente del «aburrimiento profundo» que dispone al hombre a actuar y que está relacionado con el tiempo contemplativo. Por eso urge recuperar la *vida*

⁶⁴ Han, *El aroma del tiempo*, 9-10.

⁶⁵ Han, 85ss.

⁶⁶ Han, *La expulsión de lo distinto*, 13.58-59.

⁶⁷ Han, *El aroma del tiempo*, 14.16.48.

⁶⁸ Han, 129-130.

contemplativa en la cotidianidad para salir de esta dinámica: «El aburrimiento profundo solo llegará a su final cuando la vida activa, en su crítico final, integre en sí la vida contemplativa y vuelva a ponerse a su servicio»⁶⁹.

Nietzsche anunció la *muerte de Dios* y el mundo secularizado ha perdido con ello su origen y su meta, su *narratividad*, pero en su lugar la sociedad no propone nada salvo la productividad y el consumo desaforado. El tiempo es para vivirlo exprimiendo todas las posibilidades. Es el tiempo de la dispersión temporal, no hay una dirección, no se peregrina hacia nada⁷⁰. Solo el tiempo cohesionado otorga sentido a los aspectos fundamentales de la vida humana como «verdad», «experiencia», «comprensión», que reclaman duración, no como la «vivencia» o la «información».

Hay que recuperar el tiempo con sentido, que pasa por recuperar el arte de demorarse, para no ser esclavos de la hiperactividad y la hiperinformación. Este tiempo no tiene un sentido productivo ni acumulativo, por eso no es fácil disponer de él⁷¹. Dejar la actividad es un modo de actuar diferente que escapa a la lógica de la productividad, y que permite que el hombre piense⁷², saliendo del desbordamiento de lo hiper, que es la violencia del exceso:

«La *violencia sistémica* como *violencia de la positividad* no está dotada de la negatividad del obstáculo, del rechazo, de la prohibición, de la exclusión o la supresión. Se manifiesta como abundancia y masificación, como exceso, exuberancia y agotamiento, como hiperproducción, hiperacumulación, hipercomunicación e hiperinformación. Su positividad hace que no se perciba como violencia. La violencia no conlleva únicamente una *falta*, sino también una *desmesura*, no solo la negatividad del *no-deber*, sino también la positividad del *poderlo-todo*»⁷³.

Al concederse este tiempo demorado, el hombre percibe lo diferente en su negatividad. Para Han, la negatividad de lo distinto propicia un efecto transformador en la persona. Este cambio del ser es el motor del cambio relacional y social, solo la alteridad saca al hombre de sí mismo, y le permite percibir al otro como es, en su negatividad, en su belleza radical, que es ajena a la proyección del sujeto en lo otro o el otro contemplado, ahí radica la belleza de la hospitalidad⁷⁴. Si el exceso de actividad, de rendimiento y de

⁶⁹ Han, 122. La dialéctica vida activa y vida contemplativa en Arendt es rebatida por Han en varios de sus libros. Cf. ID., *La sociedad del cansancio*, 41ss.

⁷⁰ Han, *La sociedad de la transparencia*, 62-65.

⁷¹ Han, *El aroma del tiempo*, 35.64.

⁷² Han, 144-154. ID., *La sociedad del cansancio*, 59.

⁷³ Han, *Topología de la violencia*, 89.

⁷⁴ Han, *La expulsión de lo distinto* 36.

búsqueda de sí mismo genera el cansancio que deriva en depresión, en la búsqueda narcisista de satisfacción, la lógica del Eros es un vaciamiento de sí mismo para reconocer al otro. La alteridad y la negatividad del otro rescatan al narcisista de sí mismo y de su inercia depresiva. El Eros es ajeno a la lógica del poder, a la lógica del éxito y del consumo⁷⁵, pues el otro permanece en su alteridad radical, según explica Levinas: «si fuese posible conocerlo, poseerlo o aprehenderlo, entonces ya no sería otro»⁷⁶. De este modo, el Eros transforma al narcisista y lo redime⁷⁷ y, al mismo tiempo rescata al otro de ser un objeto para ser disfrutado. El amor desbarata la inercia de lo igual que sólo consume, mientras que al otro se lo ama. Para amar se ha de mantener la «distancia originaria» (Buber) que impide la cosificación del otro. Esta distancia salvaguarda la alteridad que faculta la relación interpersonal. En la era digital el diálogo yo-tú se pierde⁷⁸, porque la mirada no respeta esa distancia sino que mira en la inmediatez de la exposición pública del otro, y a menudo bajo el anonimato, sin exponerse a ser reconocido y frecuentemente oculto en la masa⁷⁹. La mirada digital no narra ni tiene memoria, por eso carece de belleza y de verdad, porque no hay *relaciones* fuera de lo inmediato y superficial.

Han censura el medio digital porque potencia la pérdida de la privacidad y la cultura de lo externo que exhibe modelos sociales sin valores interiores. Belleza, verdad y moral reclaman duración, no encajan con el consumo fugaz⁸⁰. Además, en el medio digital las relaciones son cada vez más simétricas, mientras que el Eros trata de relaciones asimétricas, en las que la diferencia y la distancia, el dolor y el sufrimiento, constituyen la negatividad que da vida a la relación. Entretanto lo digital se maneja en términos aditivos, ajeno a la distancia con los demás en la dictadura de la transparencia.

El otro real no es un objeto que se pueda poseer, es un tú distinto y singular, que en el amor permanece en la distancia, en el secreto, velado. De ahí la relación de la belleza y el lenguaje metafórico⁸¹.

⁷⁵ Han, 22-30.

⁷⁶ Han, *La agonía del Eros*, 23.

⁷⁷ Han, *La expulsión de lo distinto*, 113.

⁷⁸ Han, *La agonía del Eros* 24. ID., *La expulsión de lo distinto* 107.

⁷⁹ Han, *En el enjambre*, 28.

⁸⁰ Han, 71-74.

⁸¹ Han, *La salvación de lo bello*, 49.

3. Un poder sutil que aliena al hombre

Han afirma que la política y el medio digital sirven al interés económico que explota sutilmente al hombre que, sometido, no puede parar de consumir⁸². Todo está bajo el dominio de la transparencia. No hay *secreto* en la vida personal porque el secreto frena la producción, toda negatividad ha de ser eliminada por este motivo de la vida social que está determinada por el medio digital.

3.1. La tiranía digital

La política de vigilancia conoce las conductas de los habitantes del mundo digital y hace uso de los datos que recopila según los intereses del poder. El manejo de los Big Data de la psicopolítica influye en la forma de vivir a nivel global a través de redes libres de fronteras políticas y culturales, reduciendo la visión del hombre a lo numérico. Las personas son reducidas a meros datos, y no son por tanto narración. Su historial digital carece de principio y de sentido, es acumulación en la que los datos son solo adiciones⁸³. En la era digital, por tanto, no hay lugar para el secreto ni el misterio, todo se sabe, y lo que se sabe queda almacenado en la memoria digital. La red se extiende espacial y temporalmente, manteniendo al hombre en cualquier lugar del mundo conectado sin interrupción.

Pero la reducción va más allá. En el ciberespacio, como vimos, la interioridad del ser humano cede su sitio a la imagen digital, en la que prima la apariencia y la popularidad, y en la que el cuerpo es un instrumento para producir capital. *Se es* lo que se expone, y *no se es* si no hay exposición. La dictadura de la transparencia conduce a la exposición desnuda del ser. Todos en la desnudez, vigilándose los unos a los otros⁸⁴.

El *infierno de lo igual* halla en el medio digital el aliado perfecto para seguir dominando al hombre según sus intereses. A través del ciberespacio el poder uniformiza al hombre de tal modo que lo mantiene cerrado en sí mismo, viviendo relaciones virtuales y siendo una imagen que a menudo no se corresponde con su personalidad de la vida real. Este hombre aislado, sin experiencia de encuentro con la negatividad del otro, se reduce a la positividad de la red, donde todo fluye sin oposición. De este modo en internet no se

⁸² Han, *Psicopolítica*, 27-30.

⁸³ Han, *En el enjambre*, 106-109.

⁸⁴ Han, *La sociedad de la transparencia*, 91-92.

genera un «nosotros» sino la suma de muchos individuos conectados en red pero desconectados entre sí, sin comunicación real, esta solo se da en la alteridad y en la libertad.

3.2. El hombre cansado. ¿Qué libertad?

Libertad es una palabra de mucho peso en nuestra sociedad. Es una conquista adquirida y un reto permanente, nunca del todo logrado, por eso siempre es camino, exige esfuerzo y discernimiento. También es un concepto equívoco. Se es libre cuándo y de qué modo. ¿Puede alguien creer que es libre y no serlo? ¿Puede una persona estar sometida a un régimen de evidente falta de libertad –una dictadura, la cárcel- y sin embargo ser libre?

En el tiempo contemporáneo, la libertad camina de la mano de un poder omnipresente y sutil, que sirviéndose de su capacidad comunicativa involucra al hombre en sus propósitos de dominio, haciéndole creer que cuanto más se somete más libre es. La lógica del poder consiste en que quien lo posee se autoafirma en el otro distinto de sí, pese a las tensiones negativas que el otro puede generar. La paradoja estriba en que el poder que se ejerce por coacción no propone un marco de sentido existencial al hombre, mientras que un modelo en el que el poder se apropia imperceptiblemente de la libertad del individuo lo inserta en el dinamismo del poder como si este dinamismo fuera la realidad que le viene dada. Por ello la asume sin resistencia, en un dinamismo alienante. Es dentro de este dinamismo donde se origina su identidad y donde reconoce su lugar en el mundo. La dominación es el fruto espontáneo de la intermediación del poder en lo distinto de sí. Vinculados mutuamente, el poder extiende el espacio de su voluntad en el ciudadano que la acoge y la hace suya libremente. De este modo, el poder se adueña de la libertad del hombre. Es un poder absoluto que no exige ninguna coacción: «quien quiera obtener un poder absoluto no tendrá que hacer uso de la violencia, sino de la libertad del otro. Ese poder absoluto se habrá alcanzado en el momento en que la libertad y el sometimiento coincidan del todo»⁸⁵.

La comunicación entre ambos lleva al ciudadano a hacer suyos los criterios, valores, los proyectos y las decisiones del poder. Cuanto mayor es el poder más libertad tiene el que lo posee, no así el que obedece. Este tipo de poder puede producirse en la

⁸⁵ Han, *Sobre el poder*, 17.

«cotidianeidad» de la vida, pasando inadvertido, y sin asociarse a personas concretas, en un anonimato tal que «*brilla por su ausencia*», y mientras tanto el ciudadano, siendo súbdito obediente se cree en uso de su libertad. El riesgo de este poder, que es *comunión de voluntades* de súbdito y poderoso, es que el primero sea sumiso de modo incondicional, acrítico e inconsciente. Se experimenta libre pero vive sin libertad de juicio ni autonomía para elegir bajo el influjo del poder, que penetra en él desde la inmediatez de la educación, el poder político y el comportamiento de los demás y, en la era digital por medio de internet⁸⁶. Se ha pasado de la sociedad disciplinaria del panóptico de Bentham, donde uno controlaba al resto, al panóptico digital, que es la sociedad del control de todos a todos por la vía digital. En el segundo panóptico todos se creen libres, mientras se exponen en la inmediatez de la red. Participan de un autoengaño consciente y colectivo⁸⁷.

Si Berger, al hablar de la alienación de la religión interpreta, como vimos más arriba, la comunión de los poderes social, político y religioso como una imposición para el hombre, generada por el mero hecho de nacer en una cultura concreta justificada por su origen divino, en la sociedad tecnológica del siglo XXI, el hombre está alienado por un poder en la sombra que tiene como objetivo sostener la inmensa maquinaria global para que no cese de producir y de consumir. El hombre es una pieza en este dinamismo que mata, «la psicopolítica neoliberal, con su industria de la conciencia, destruye el alma humana, que es todo menos una máquina positiva»⁸⁸. El hombre es manipulado y es prescindible cuando ya no rinde, y el mismo sujeto se considera a sí mismo una pieza caduca cuando no produce. Mientras es útil, su preocupación es rendir, por eso se exige convencido de que puede dar más productividad, y por eso sufre el agotamiento, el stress, la ansiedad y la depresión⁸⁹.

El hombre de nuestro tiempo se define por el prefijo «auto»: auto-alienado, auto-optimizado, auto-realizado, auto-explotado, auto-destructivo⁹⁰. Este es el logro perverso del dinamismo del poder en que vive el hombre de hoy: «Ya no existe un exterior, ni una trascendencia, ni una soberanía del poder, al que estuviera sometido el sujeto de

⁸⁶ Han, *Psicopolítica*, 11-26.

⁸⁷ Han, *La sociedad del cansancio*, 88-89.

⁸⁸ Han, *Psicopolítica*, 51.

⁸⁹ Han, *La sociedad del cansancio*, 2ª ed., 35.

⁹⁰ Han, *La expulsión de lo distinto*, 69.

obediencia (...) El sujeto de rendimiento es soberano y empresario de sí mismo libremente (...) Libertad y coacción coinciden»⁹¹.

Es el tiempo del dominio del infierno de lo igual y del control, pero el control lo realiza el propio ciudadano por el medio digital, sometido a la dictadura de la transparencia total. El capitalismo neoliberal genera un mundo que es como un gran almacén comercial donde los seres humanos son los clientes y los vendedores. No existe el vacío porque todo está lleno de cosas. No hay silencio porque todo está lleno de ruido. No hay referencias trascendentes ni bellas, ni hay capacidad de asombro ante nada. Han propone una tarea común, «convertir los grandes almacenes en una casa; es más, en un centro festivo en el que realmente merezca la pena vivir»⁹².

El sistema genera un modelo de hombre multitarea, incapaz de atender, de mirar contemplativa y creativamente, de escuchar y de reflexionar, de hacer silencio. Adquirir estas capacidades es para Han objetivo prioritario de nuestro tiempo, para que el hombre se libere de sí mismo y de la sociedad del rendimiento, que le ofrece un sinnúmero de posibilidades de consumo, pero esa multiplicidad no conlleva libertad, antes bien, le incapacita, por la lógica del exceso, para elegir libremente.

4. Liberarse del poder. Propuestas prácticas

Toda la obra de Han puede entenderse desde la pregunta ¿Cómo ser libre en el mundo neoliberal? Para ello ofrece diversas pistas que confluyen en la propuesta global que ahora presentamos. En ellas reconocemos aspectos útiles para la vida espiritual del hombre contemporáneo y, tienen conexión con algunas claves del silencio en la espiritualidad mertoniana.

4.1. Mirada demorada. Entre el budismo zen y el cansancio de Pentecostés

El primer elemento es recuperar la capacidad de demora y la mirada contemplativa, que reconoce la belleza y se detiene en ella, la mirada que no busca poseer, no se adueña de lo distinto, sino que lo asume en su diferencia y permite su coexistencia *junto a* y no

⁹¹ Han, *Topología de la violencia*, 83.

⁹² Han, *La sociedad del cansancio*, 2ª ed., 44.

poseído por ni utilizado para, así reconoce lo bello de lo distinto y lo contempla afablemente, rompiendo la dictadura del narcicismo. Solo entonces el Eros surge.

Esta afabilidad nos acerca al budismo zen, que ubica al hombre vacío de Dios, de sí mismo y de todo afán de absolutizar lo propio frente a cualquier otra realidad, por tanto, consiste en estar des-localizado, des-centrado y des-interiorizado⁹³. La amabilidad en el zen se enraíza en el vacío de quien vive sin buscar una realidad trascendente, sino que habita la nada orientado a la inmanencia cotidiana. En esta inmanencia quien contempla está presente en todo el mundo multiforme⁹⁴. El zen descubre que abrirse a la realidad sin pretender hacerse con ella ni autoafirmarse en ella en un afán de poder es un modo de desarrollar la mirada al otro sin pretensión de adueñarse de él, dejando que lo otro sea en sí mismo, sin ocupar un sitio en su interioridad, que es vaciada, sino siendo juntos en el mismo espacio de lo que existe. Es de este vacío, diferente al vacío que brota del tiempo inconexo del rendimiento, del que surge la afabilidad que es anterior a toda ley ética y a toda capitalización. La serenidad está emparentada con esta afabilidad que se propone como indiferencia de quien siente con todo lo otro compasivamente. Sin buscar satisfacerse en sí mismo no se mueve por el odio, el amor o el juicio, pues la compasión es anterior al juicio y al sentimiento⁹⁵.

También la *amabilidad* se relaciona con la religión⁹⁶ y con la liberación de los ídolos del capitalismo⁹⁷. Siguiendo a Handke en su *Ensayo sobre el cansancio*, habla de la «fatiga profunda» de los apóstoles en Pentecostés⁹⁸. Este cansancio de la comunidad pentecostal concede al otro una continuidad en el propio ser amable. Se produce entonces un estado de serenidad y de inspiración para saber «lo que se puede dejar de hacer»⁹⁹. Es, por tanto, una fatiga que no invita a la acción continua que agota y vacía, sino a la acción que consiste en no buscar la propia autoafirmación y simplemente *ser*, de este modo se sale del yo para descubrir al otro, así esta fatiga desbanca la vida autorreferenciada¹⁰⁰. En el desasimiento de los deseos surge «la profunda afabilidad, que no solo se refiere al otro

⁹³ Cf. Han, *Filosofía del budismo Zen*, 24-25. “El que contempla no tiene aquí el paisaje como un objeto que está frente a él. Más bien, el contemplativo se funde con el paisaje”. *Ibíd.*, 99. El autor extiende esta ausencia de trascendencia entendiéndolo como rasgo común de todas las religiones del Lejano Oriente Cf. Han, *Buen entretenimiento*, 39.

⁹⁴ Han, *Filosofía del budismo Zen*, 77. 90. 99.

⁹⁵ Han, 147.

⁹⁶ Han, *Sobre el poder*, 110.

⁹⁷ Han, *Loa a la tierra*, 127.

⁹⁸ Han, *La sociedad del cansancio*, 73-79.

⁹⁹ Han, *Sobre el poder*, 111.

¹⁰⁰ Han, *Muerte y alteridad*, 71.

hombre, sino a lo otro en general, a todo aquello que no es el yo». El hombre se define entonces por «aquel corazón radiante *sin deseos* que no está “obsesionado” ni con el yo ni con el otro, y que precisamente gracias a ello es capaz de ser *afable*»¹⁰¹.

La propuesta de Han ejerce de contrapunto al dinamismo psicológico del capitalismo, que moviliza al hombre con la creación de deseos que se le ofrecen para ser feliz. Cumplir los deseos se identifica con ser libre, de este modo el hombre se somete a la dictadura de los deseos creados y es manipulado por el poder, y al mismo tiempo es sostenido por un movimiento egocéntrico en la conciencia de la persona que sigue a sus impulsos. Es de esta simbiosis productiva de la que el hombre se ha de liberar demorándose.

La *religión de la fatiga profunda* de Handke se practica por medio de la pausa en la que el hombre deja ser al otro *ser quien es* en uno mismo. La pausa es el tiempo en el que «el espíritu reconcilia y unifica». Todos quedan integrados en ese espíritu que es amabilidad. Esta puede ser el baremo de un proyecto político global: «El grado civilizatorio de una sociedad se puede medir justamente en función de su hospitalidad, es más, en función de su *amabilidad*. *Reconciliación significa amabilidad*»¹⁰².

En este sentido la palabra que define la postura de Handke y Han es *permeabilidad*, que el primero utiliza al describir el cansancio como ese estado en el que se produce la porosidad entre todo ser vivo, no como un avasallamiento del otro sino como el estar *junto a* siendo receptivos, abiertos, interactuando sin juegos de poder, sino *siendo y jugando* con el otro, ociosamente, sin dejar de ser quien es, en el respeto de su singularidad. Lo contrario sería el ser cerrado en sí mismo o el ser que cuando sale de sí hacia el otro pretende empoderarse de él.

4.2. La necesidad de pausa y silencio

La opción existencial del autor ante la dictadura del poder del capital pasa por aplicarse pausa y silencio a la vida. El filósofo coreano reclama romper con el tiempo sometido a la exigencia productiva para que el hombre disponga del tiempo que descansa y recupera, que permanece en una narración y que por ello aporta un sentido a la existencia. La pausa es el tiempo donde, entre tanta noticia (y muchas falsas) y tanta

¹⁰¹ Han, 110.

¹⁰² Han, *Sobre el poder*, 110-112.

palabra, surge la musa¹⁰³. En ella también el hombre asume el hecho de envejecer y de morir. Han aboga por redescubrir el silencio en este mundo hipercomunicado, y su relación con el lenguaje. El ruido que caracteriza nuestro tiempo es síntoma de la crisis antropológica que provoca el exceso de comunicación y de rendimiento y que impide, en palabras de Michel Butor, el desarrollo del espíritu, y los espacios de silencio y de soledad. El exceso de comunicación ha transformado las relaciones en conexiones, por eso es apremiante recuperar el silencio, que comunica más que la hipercomunicación actual, porque «el silencio es lenguaje, mientras que el ruido de la comunicación no lo es»¹⁰⁴. «Sin silencio, el lenguaje ya es ruido»¹⁰⁵, hay un exceso de palabra y de positividad que impiden poder pensar y reconocer la verdad.

4.3. Escucha, sensibilidad, diálogo

El acto de escuchar tiene una gran trascendencia, como tal se contrapone a la sordera del narcisista. En la escucha el oyente se vacía de sí y deviene en amabilidad hospitalaria para el que habla, al que acoge y cuida, escuchándolo con paciencia, dejándole expresarse sin reparos ni juicios, preocupado por él¹⁰⁶. Escucha quien tiene heridas, quien tiene aperturas para que el otro entre. Por eso es vulnerable¹⁰⁷, mientras no lo es el que está afianzado en sí y decidido a apoderarse del otro. La herida es también el oído. La comunicación reclama presencia, relación con el otro. Llorar expresa cómo el yo se deshace saliendo de su *ser en sí* hacia lo diferente, desmarcándose de la autoafirmación posesiva de lo distinto de sí¹⁰⁸. En el mundo actual el dolor se queda en el plano personal, no se comunica. Bajo la dictadura de la inmediatez en las relaciones y del *me gusta* no hay apertura real al otro, por eso no hay comunicación ni comunidad¹⁰⁹.

Recuperar el diálogo es recuperar la narración, en la que el hombre se desarrolla en la negatividad que le otorga un sentido para la vida y para la muerte. Por más que en los medios y en la red se llene todo de palabras y de positividad el hombre no puede escapar de lo que es. Solo callando ante el otro -también ante el otro que es Dios, un tú eterno

¹⁰³ Han, *En el enjambre*, 58.

¹⁰⁴ Han, 66.

¹⁰⁵ Han, 103.

¹⁰⁶ Han, *La expulsión de lo distinto*, 117-118.

¹⁰⁷ Han, *La salvación de lo bello*, 53-54.

¹⁰⁸ Han, *Loa a la tierra*, 29-30.

¹⁰⁹ Han, *La expulsión de lo distinto*, 117-127.

(Buber)-, escuchando su palabra, acogiendo su negatividad, respetando quien es sin pretender adueñarse de él ni positivizarlo, se otorga un sentido a la existencia que se desentiende de la producción incesante y del vacío al que conduce¹¹⁰.

5. Tierra, Dios y verdad. *Loa a la tierra, canto a Dios*

Tierra, Dios y verdad son los elementos de la tierra de los labradores. Aparecen en la última obra traducida de Han, *Loa a la tierra*¹¹¹. En ella relata su experiencia cuidando su jardín durante tres años, atendiendo a sus plantas y a sus flores como seres amados a los que asiste. Han es un labrador, un jardinero entregado a la tierra, lugar de revelación de Dios y de la verdad.

5.1. Tiempo de pausa y fe en el jardín

Han nos habla de la felicidad. El cuidado del jardín es un trabajo feliz, una demora en el silencio. El tiempo es duración porque es indisponible, consiste en paciencia y esperanza en la coexistencia con lo otro, que no le es ajeno, pero que no se reduce a ser poseído o utilizado, sino que es reconocido -y agradecido- en su alteridad -porque solo así puede ser amado- y en su origen divino. La escritura le da ocasión para confesar su fe, que no es incompatible con la razón, sino al contrario:

«De algún modo mi jardín me ha dado la fe en Dios. La existencia de Dios ya no es para mí un asunto de fe, sino una certeza, e incluso una evidencia. *Dios existe, luego yo existo* (...) Recé a Dios: ¡Alabo tu creación y su belleza! ¡Gracias! (...). Pensar es agradecer. La filosofía no es otra cosa que amor a lo bello y bueno»¹¹².

El tiempo del jardín no está exento de melancolía ante la contemplación del ciclo de la vida. En el jardín se atisba el deseo romántico de infinitud, las flores de invierno hablan de esperanza. La serenidad se asocia a la contemplación de la finitud, inmersa en un ciclo imparabable de muerte y vida, simbolizada en el ciclo de las estaciones, de la luz del día y de la noche y del ritmo vital de las flores. La resurrección y la muerte se suceden como

¹¹⁰ Han, *Por favor, cierra los ojos*, 10.

¹¹¹ Publicado en español en 2019, el original alemán es de 2017.

¹¹² Han, 125.

un cauce que arrastra a todos y que por ello iguala a todos y a todo, se impone porque no puede ser de otro modo, a la noche le sigue la luz, la vida del amanecer.

5.2. Alteridad y vaciamiento de sí

Han experimenta cómo el amor a lo distinto, sin afán de rendimiento, que conoce, respeta y cuida al otro, es redentor. El jardín es el lugar de la soledad que adquiere esa dimensión sacralizada, por cuanto la relación con lo creado remite al espacio original que Dios dispuso para el hombre en Edén. La vida particular, trascendida en el ciclo vital, se abre al vaciamiento de la pretensión de poder sobre sí misma, sobre su otro radical que es la muerte, y sobre los otros singulares, las flores, las plantas, la tierra, con los que coexiste en una relación afable, cuyo rasgo es el respeto y la amabilidad. Para ello urge un desprendimiento ya no solo del influjo ambiental de la sociedad de rendimiento, sino también la libertad frente al propio ego, que se halla en el silencio¹¹³.

5.3. Ser libre para amar la tierra cuidándola

Han ha definido la filosofía, también define la religión como una profunda compenetración con la tierra «que, sin embargo, me hace libre»¹¹⁴. En su concepto se asocian libertad y tierra, y del contexto se desprende la ligazón de la tierra a Dios creador que la origina. También hay mala hierba pero el auténtico mal es el que el hombre hace a la tierra a la que explota sin compasión. El progreso es una falacia, es el divorcio del hombre con sus raíces, con su naturaleza, la tierra misma que le sostiene y le cobija. Con expresiones semejantes a las del Papa Francisco Han reclama la atención y el cuidado debidos al espacio común¹¹⁵.

La ética del rendimiento y del consumo ha invadido todo, no respeta siquiera los espacios sagrados, sean católicos como la iglesia de Santa Catalina en Nápoles o budistas como los templos del monte sagrado en Seúl. Libre de rendimiento y acumulación, su jardín es un lugar de revelación. La tierra es la verdad de Dios que libera al hombre, cuando el hombre en lugar de apropiarse de ella, cosificándola, descubre su ser revelador

¹¹³ Han, 143-144.

¹¹⁴ Han, 147.

¹¹⁵ Han, 173-175. 177.

y sustentador. Por eso, la tierra reclama una correspondencia: «ser libre no significa vagar ni estar libre de compromisos. En estos momentos libertad significa para mí pasar el tiempo en el jardín»¹¹⁶. Estar en el jardín es cuidar las flores, es asistir la tierra en un acto renovado de amor desinteresado, con el tipo de amor que suscita en el ser humano el Espíritu Santo¹¹⁷.

6. La dialéctica de dos concepciones alternativas y una lucha para todos

La gran lucha de la humanidad es romper con el exceso de positividad y de transparencia, que son las armas de la sociedad de la acumulación que, apoyada en la inclinación egocéntrica del hombre y, a su vez, alimentándola con la publicidad inherente a los medios, convierte la existencia en una exigencia mortal en la que el hombre vive engañándose a sí mismo, creyendo que cuanto más rinde más libre es.

En *Loa a la tierra* Han halla un sentido trascendente de la naturaleza de la que él mismo forma parte. Sus plantas le muestra la verdad manifestada en su belleza. Su origen es Dios. La naturaleza es creación, es originada, por eso Han agradece el don recibido. No muestra aquí la dicotomía entre serenidad, immanencia, disfrute y esencia, trascendencia, seriedad, que caracteriza otras obras sino que aparecen reconciliadas en la serenidad del jardín, donde Dios es origen y garante de la belleza inmanente de la creación. La tierra y las flores son un símbolo de su existencia. Si en otras obras como *Filosofía del budismo zen* o *Shanzhai*¹¹⁸ Han plantea la disyuntiva entre dos concepciones de la realidad simbolizadas en la dicotomía Oriente y Occidente¹¹⁹, en *Loa a la tierra* y en *Buen entretenimiento*, la alternativa es de ambas cosmovisiones contra el capitalismo voraz que agota al hombre y lo enferma, y que aniquila la tierra. *Buen entretenimiento* es un ensayo en el que Han aprecia la conexión entre lo efímero, superficial y alegre, lo

¹¹⁶ Han, 147.

¹¹⁷ Han, 160-61.

¹¹⁸ En este libro Han analiza la diferencia que hay entre Occidente y China respecto al hecho creativo. Mientras que en China se asume como algo natural la apropiación de la idea original de otro para, no solo copiarla, sino recrearla en un ciclo que se asemeja al ciclo de la vida, que consiste en una transformación permanente, en una hibridez que no repulsa, más bien al contrario, en el mundo occidental se protege la propiedad intelectual y se desprecia la imitación (79-81). De fondo hay dos culturas contrapuestas, la oriental que contempla la creación humana y la falsificación en una relación definida por la y conjuntiva, y la occidental, que la define con la o que excluye. La contraposición nace de una concepción diversa en sus rasgos más definidos, que son la esencia y la discontinuidad, contrapuestas a la transformación permanente (38-39).

¹¹⁹ Han, *Shanzhai*, 11-16.

inmanente, el entretenimiento como disfrute y la idea de Pasión, lo serio, la interioridad y lo trascendente¹²⁰. Ambas posturas tienen en común que buscan la dicha, cada uno por un camino diferente¹²¹. De este modo, en estas dos últimas obras Han no excluye ninguna interpretación del hombre y del mundo, en *Buen entretenimiento* según el método dialéctico, mientras que en *Loa a la tierra* la conexión entre ambas nace del amor a la tierra, lo inmanente como lugar del conocimiento y de la revelación donde reconoce su identidad originada, al igual que toda la creación, en Dios, lo trascendente. La inmanencia y la trascendencia se unen en la tierra que Han habita con las flores.

¹²⁰ Han, *Buen entretenimiento*.

¹²¹ Han, 82.

CAPÍTULO II

EL SILENCIO EN THOMAS MERTON EN SUS RELATOS AUTOBIOGRÁFICOS

I. Preámbulos

1. Objetivo de este capítulo

El 18 de noviembre de 2014 el papa Francisco escribió en Twitter un mensaje sobre el silencio: «¡Cuánto ruido hay en el mundo! Aprendamos a estar en silencio en nuestro interior y ante Dios». El mensaje recibió más de diez mil *retweets* y más de ocho mil «me gusta» en pocos días. La segunda frase del tweet nos sirve como guion de este capítulo. Al estudiar la vida de Thomas Merton desde la perspectiva del silencio pensamos en la necesidad de referencias que iluminen la espiritualidad de los creyentes contemporáneos en el mundo del exceso de palabras y de mensajes. Nuestro objetivo en este capítulo es reconocer en su vida y en sus escritos cómo el silencio es una vía de comunicación del hombre con Dios, consigo mismo, con los demás hombres y con toda la creación. El primer aspecto que vamos a estudiar es en qué podemos relacionar a nuestro monje y la postura de Byung-Chul Han.

2. Byung-Chul Han, conexión con Thomas Merton

Loa a la tierra tiene semejanzas con los escritos de Thomas Merton. En esta obra apreciamos en este escrito un estilo diarístico y confesional¹²², que ensalza la comunión con la creación y la alabanza al Creador y denuncia el mal uso que se origina en una visión capitalista de los bienes creados por un lado y, por otro, está jalonado con recuerdos pasados y situaciones recientes de su vida relacionadas con la fe¹²³. Relata así su bautismo en la iglesia católica en Corea, el rezo del rosario en su niñez y cómo una monja bella y

¹²² Sobre la conveniencia de no confesar su fe Byung-Chul Han, dice el autor del artículo que no tendría la libertad que tiene en sus libros. En *Loa a la tierra* el filósofo coreano ha cambiado de registro Cf. Marc Rastoin, S.I., “Reencontrar el sentido del tiempo: Reflexiones sobre el sentido del tiempo en Byung-Chul Han”, *La civiltà cattolica iberoamericana* 25 (2019), 30.

¹²³ Sobre la vida de Thomas Merton, vinculada al tiempo, al paso de las estaciones y las experiencias determinantes de su vida. Aquí el autor recrea un relato sobre el relato diarístico de Merton, recorriendo de su mano la jornada, las estaciones, los recuerdos, etc. Cf. Ramón Cao Martínez, *Ocultarse en una hoguera. Thomas Merton a través de sus diarios* (Ourense: Eurisaces, 2015), 33-201.

buenas les daba entonces una flor a su hermana y a él. Habla de los acontecimientos recientes de su vida como cuando percibe la pureza de corazón de unas monjas budistas con las que se encuentra cuando acude a la presencia de su padre moribundo, o nos cuenta sus ratos de oración en los templos budistas en Seúl y la bendición que recibió de un sacerdote católico en Nápoles. Otros rasgos que lo relacionan con Merton son el aprecio manifiesto por la naturaleza, la música y la poesía, la descripción de la acción del Espíritu Santo en el hombre, al que introduce en un movimiento de amor altruista, y también el valor que posee el tiempo contemplativo, que surge en el silencio demorado.

Merton, como Han, propone una vida con pausa y silencio, al tiempo que denuncia al sistema destructivo capitalista que aniquila la tierra. Ambos entienden que el origen del mal global descansa en una concepción errónea del hombre. El primer paso en este capítulo será reconocer cuál es la identidad del ser humano en Merton, para siguiendo el recorrido de su vida y de su obra en la perspectiva del silencio, averiguar que nos ofrece para la espiritualidad –y la vida- del hombre contemporáneo. Antes de ello haremos una breve semblanza de la vida y obra de Thomas Merton.

3. Semblanza de Thomas Merton

Estudiamos la obra de Thomas Merton, monje trapense que vivió en el siglo XX¹²⁴. La bibliografía sobre su persona y su obra no cesa de crecer¹²⁵. Nació en Prades, Francia, en 1915 y murió en Bangkok, Tailandia, en 1968. Multifacético, además de monje

¹²⁴ La Orden Cisterciense de la Estricta Observancia (O.C.S.O. por su nombre en latín, Ordo Cisterciensis Strictioris Observantiae), fundados en 1623 en Francia, como una rama de la Orden del Císter. Los cistercienses de la Estricta Observancia o trapenses siguen la Regla de San Benito. Surgieron como una reacción a la relajación que se estaba produciendo en la Orden del Císter, en un intento de recuperar el espíritu de pobreza y de ascetismo de la Orden cuando fue fundada por Roberto de Molesmes, en 1098, como reacción a la vida cluniacense. Cf: Thomas Merton, *La vida silenciosa* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2011), 103-128.

¹²⁵ Un texto de referencia obligado es el Diccionario enciclopédico publicado con motivo del centenario de su nacimiento. William H. Shannon, Christine M. Bochen y Patrick F. O'Connell, *Diccionario de Thomas Merton* (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2015), con una amplia bibliografía hasta el 2015 en las páginas 616-638, y que es un compendio de todo lo relativo a Merton.

Para una bibliografía de la obra de Merton y libros y artículos sobre él, en https://www.cistercium.es/wp-content/uploads/2016/11/OBRAS_TM_2015.pdf, elaborada con motivo del centenario del nacimiento de Merton.

Para una bibliografía más completa sobre Thomas Merton, en inglés, las páginas de The Thomas Merton Center at Bellarmine University. La página principal, <http://www.merton.org/>. Una cronología de su vida y obra en <http://merton.org/chrono.aspx>. Las novedades editoriales en <http://merton.org/book.aspx>. Las fuentes bibliográficas en <http://merton.org/Research/bibresources.aspx>

Para una breve exposición comentada de su obra y de algunos escritos recientes sobre él, en Fernando Beltrán Lavador, *Thomas Merton: el verdadero viaje*, (Maliaño: Sal Terrae, 2015), 23-38.

trapense y sacerdote fue escritor, fotógrafo, dibujante, poeta, profesor. En sus últimos años se retiró a una ermita dentro de su monasterio. Se entendió a sí mismo como un peregrino en busca de Dios a través de la contemplación. Fue además un hombre de diálogo y de múltiples relaciones, sobre todo epistolares¹²⁶.

Desde muy joven mostró su capacidad reflexiva y crítica sobre la sociedad, sobre sí mismo y sobre casi cualquier tema. Cultivó desde muy temprano, bajo la potestad de su madre, el estudio y la lectura, y heredó de su padre, que era pintor paisajístico, la mirada contemplativa a la realidad. No recibió una educación religiosa propiamente dicha, antes bien, en el ambiente familiar se respiraba un rechazo a las religiones institucionales y en concreto al catolicismo. Pese a ello, y aun cuando su infancia y juventud fue un trasiego continuo de escuelas y residencias, marcado por la pérdida de sus seres queridos y por la lucha interior con sus deseos egocéntricos, se abrió a la presencia de Dios en el marco de la fe católica y descubrió la presencia de Dios como una atracción viva y permanente que ejercía un influjo determinante sobre él. De este modo, en su bautizo Dios le confirmó en su vocación primordial, que era, y será hasta el fin de sus días, estar unido a Él. Ya entonces esta vocación se le reveló como la vocación universal de todo hombre.

Cuando ingresó en el monasterio trapense de Getsemaní pretendía realizar su deseo de soledad y silencio interior, convencido de que para él era el mejor camino para vivir en comunión con Dios, pero en la trapa se vio inmerso en una de las paradojas que le acompañarán a lo largo de su vida, la dificultad de armonizar su anhelo de soledad y silencio con su vocación de escritor, a la que no renunció nunca y que desarrolló profusamente desde su niñez hasta el día de su muerte. Con todo, ambas vocaciones denotan su inquietud existencial y la paradoja se va resolviendo en su complementariedad. Su otra gran inquietud fue la vocación a vivir en mayor soledad y silencio, atraído por la vida de la camaldula¹²⁷ y de la cartuja¹²⁸ y la vida eremita. Los últimos años vivió en una ermita dentro del terreno de su monasterio. Merton es un monje escritor que se halla siempre en búsqueda, en su afán de avanzar en el camino de la unión con Dios en el

¹²⁶ Sus más de veinte mil cartas, recogidas en edición inglesa en cinco volúmenes, y la variedad de sus destinatarios, entre ellos niños, papas, escritores, premios Nobel, etc., dan fe de ello. Cf. "Presentación de la edición en lengua española", *Diccionario*, XIII.

¹²⁷ Ermitaños, rezan juntos las horas canónicas. Practican el silencio interior conservando el silencio exterior. Todo está traspasado por esta concepción del silencio como una continuación de la adoración eucarística. El sentido de sus vidas es la unión con Dios en el silencio de su celda por medio de la oración. Cf. Merton, *La vida silenciosa*, 149.

¹²⁸ Lo fundamental de su vida es el silencio y la soledad, llevando una vida «escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3). Cf. Merton, o.c., 137.

silencio y, al mismo tiempo, comunicándose sobre los más diversos temas con la palabra escrita, que nace del silencio en que trata de vivir, con el empeño definido de hacer resonar la misericordia de Dios para la humanidad y señalar los caminos que conducen a su encuentro. Sus escritos apuntan al mayor bien al que el hombre puede aspirar, que no es otro que la unión con Dios, y se irán mostrando, en un progreso que está en paralelo con su evolución personal, como un deseo de diálogo universal y un empeño decidido en fomentar la justicia y la paz globales. En este sentido la palabra escrita de Merton coopera con el dinamismo creativo y redentor en el que Dios sostiene y orienta la historia. De este modo, desde el silencio monástico y eremítico, sus escritos irán dando voz al impulso profético que denuncia la inercia de un mundo ensordecido a la presencia Dios en la vida ordinaria y que se somete pasivamente al avance de la deshumanización global.

En una visión panorámica y sintética de su vida enumeramos los siguientes acontecimientos¹²⁹: su nacimiento el 31 de enero de 1915; 2 de noviembre de 1918, nace su hermano John Paul; 3 de octubre de 1921, muere su madre; 18 de enero de 1931 muere su padre; experiencia en Roma en 1933, la primera ocasión en la que se siente atraído a la vida monástica en el monasterio trapense de Tre Fontane; en enero de 1935 se establece con sus abuelos maternos en Estados Unidos e ingresa en la universidad de Columbia, deja atrás Inglaterra y la universidad de Cambridge; el 16 de noviembre de 1938 se bautiza en la Iglesia católica; en 1940 viaja a Cuba y se consagra a la Virgen; este año es rechazado por los franciscanos; en Pascua de 1941 realiza un retiro en el monasterio de Getsemaní, y el 10 diciembre de ese mismo ingresa en él; el 21 de febrero de 1942 toma el hábito de novicio bajo el nombre de hermano Louis; en 1943 muere en la II Guerra Mundial su hermano John Paul; el 19 de marzo de 1943 realiza sus primeros votos y el 19 de marzo del 47 profesa los votos perpetuos; en 1948 muere su abad Dom Frederick Dunne, le sustituye Dom James Fox; publica ese año *La montaña de los siete círculos*; el 25 de mayo de 1949 es ordenado sacerdote; el 22 de junio de 1951 recibe la ciudadanía norteamericana; ese año es nombrado maestro de escolásticos; en 1953 publica *El signo de Jonás*; nombrado en 1955 maestro de novicios, cargo que ejercerá hasta el 65; el 20 de agosto de ese año comienza su vida en la ermita a tiempo completo, un anhelo que nace en 1949; en 1966 publica *Conjeturas de un espectador culpable*; en 1968 es elegido abad de Getsemaní Dom Flavian Burns; ese año viaja a California y Arizona, a Alaska y

¹²⁹ Una introducción sintética de su vida en Fernando Beltrán LLavdor, "Introducción a la figura de Thomas Merton: premisas y promesas del humanismo cristiano", *Cistercium* 228-229 (2002): 489-510.

finalmente a Asia, a un encuentro de benedictinos asiáticos en Bangkok, donde muere el 10 de diciembre.

Su obra escrita abarca una amplia temática: el ecumenismo y el diálogo interreligioso, la paz mundial, la vida monástica, la espiritualidad, la Iglesia, la oración, el arte y la literatura, etc. Mención aparte merecen sus diarios, sus cartas y sus escritos autobiográficos en los que a menudo muestra sin tapujos sus inquietudes personales y sus reflexiones sobre cuestiones de todo tipo con una mirada crítica. Del mismo modo, su poesía –y su antipoesía– es un reflejo de las diversas etapas de su vida¹³⁰, en ella también expresa aquello que quizá no alcance a comunicar en sus obras en prosa. En la poesía declara su afán de reconocer y vivir su identidad, que consiste en que se haga en su vida la voluntad de Dios¹³¹.

4. Coordenadas para acercarnos a sus escritos

¿Qué papel ocupa el silencio en la relación con Dios en la vida de Merton?¹³² Para responder a esta pregunta analizamos en un primer momento sus diarios, dada la amplitud de su obra y la abundante bibliografía que hay sobre él. Con esta elección dejamos hablar a los textos más personales del autor, donde se expresa con mayor libertad y donde el silencio surge espontáneo. Estaremos atentos a su evolución, su coherencia y su continuidad, también constatable en sus otras obras. Por otra parte, sus diarios nos permiten contextualizar al autor y estudiar la relación del silencio con su espiritualidad.

Como guía y programa para este apartado nos servimos de la división de su prosa en tres partes que se corresponden con las tres hipotéticas etapas en que se divide la progresión de su pensamiento y de su desarrollo humano y religioso. En palabras de Beltrán Llavador «se pueden establecer, de un modo aproximativo y con solapamientos entre todas ellas, tres etapas en la producción de Merton: una primera de deliberada *fuga mundi*, otra de preocupación social, y una tercera de universalismo con un fuerte sabor

¹³⁰ De la importancia de la poesía en la obra de Merton dan fe la tesis doctoral y los artículos y libros publicados por Sonia Petisco. Cf. Sonia Petisco, “La poesía de Thomas Merton creación, crítica y contemplación” (Grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid, 2003); ID., *Thomas Merton, Pasión por la palabra*, (Valencia: Universitat de València, 2018); ID. *Oh, corazón ardiente. Poemas de amor y de disidencia*, (Madrid: Trotta, 2015).

¹³¹ Petisco, *Pasión por la palabra*, 223.

¹³² Sobre el silencio en Thomas Merton ver José Arcilla Solero, “El sentido del silencio en Thomas Merton” (Grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid, 1979). John F. Teahan, “The Place of Silence in Thomas Merton's Life and Thought”, *The Journal of Religion* 61 n.º. 4 (1981): 364-383.

ecuménico interconfesional»¹³³. La primera etapa va desde *La montaña de los siete círculos*, publicada en 1948, hasta *Cuestiones discutidas*, en 1960, con la que se abre la segunda etapa. La tercera comienza con *Por el camino de Chuang Tzu*, en 1965 y termina con su muerte. Cada etapa se corresponde, en cierto modo y simplificando mucho, con una fase de su recorrido espiritual. Merton vive primeramente una purificación profunda de su ser y un descubrimiento de su yo en los primeros años de Getsemaní, para desarrollar más adelante la inquietud por la humanidad y su dimensión social. Su última etapa es un testimonio de apertura a otras tradiciones religiosas por medio del encuentro y el diálogo. Su muerte en Bangkok, en 1968, tiene lugar precisamente en un viaje a Asia para conocer de primera mano algunas de estas tradiciones.

II. La identidad desvelada más allá de uno mismo

El silencio es el camino para la recuperación del yo real. El primer elemento que traemos a colación en este capítulo parte del reconocimiento de que, en la antropología contemporánea, tal como la hemos expuesto en Byung-Chul Han, el hombre concibe la vida como una expansión continua de su libertad egolátrica. La concepción de Merton sobre el silencio también descansa sobre la clave antropológica del ego. El silencio es una alternativa al yo autorreferenciado que se impone en una sociedad que le convierte en miembro de un rebaño. El hombre para Merton está en el error de fiar su vida al falso yo, por eso urge retomar la consciencia de quién es, para ello ha de penetrar en el silencio donde descubre la falsedad del yo irreal, que le arrastra hacia un estado de huida permanente de sí mismo¹³⁴. Solo cuando recupere su identidad podrá ayudar a otros a reconocer la suya¹³⁵.

En la vida monástica de hace medio siglo, nos dice Merton, los monjes se evaden del silencio por medio del activismo¹³⁶. D. T. Suzuki debatía con Merton afirmando que la identidad liberada no es un logro sencillo, ni siquiera para los monjes de las distintas tradiciones¹³⁷. Para el budismo y para el cristianismo la razón del mal del hombre y del

¹³³ Fernando Beltrán Llavador, *La contemplación en la acción: Thomas Merton*, (Madrid: San Pablo, 1996), 51; ID., *La encendida memoria: aproximación a Thomas Merton* (Valencia: Universidad de Valencia, 2006), 43.

¹³⁴ Thomas Merton, *Nuevas semillas de contemplación* (Barcelona: Edhasa, 1963), 197.

¹³⁵ Merton, Thomas, *Acción y contemplación* (Barcelona: Kairós, 1982), 24-25.

¹³⁶ Merton, 34.

¹³⁷ D. T. Suzuki (1870-1966), es para Merton una referencia en el budismo zen con el que mantendrá correspondencia desde 1959 y con el que tuvo un breve encuentro en Columbia en junio de 1964. Su

mundo es la misma, definida por los primeros como *Avidya*, que se traduce por ignorancia, y como *pecado original* en el cristianismo¹³⁸. La consecuencia en ambos casos es la consciencia de estar sometidos a la esclavitud de los deseos, del ego, que solo se resuelve en el cristianismo en la docilidad al amor que nace del misterio pascual y que se actualiza en el hoy del creyente bajo la acción del Espíritu que lo transforma. Cuando el ego es descubierto y descentrado de sí bajo la acción del Espíritu, lo inexpresable e inconcebible se hace presente y se hace posible lo que su acción suscita, la comunión en el amor con los otros en Cristo. El budismo concibe esta liberación en la extinción de los deseos, incluso del deseo de la iluminación que, como tal, consiste en la consciencia plena de la inmensidad del Ser en el vacío que es este mismo Ser, donde el ego queda sin palabras y sin conceptos para expresar lo inexpresable, sin deseo alguno. Cuando se asiente a la extinción del deseo en sí en lo concreto de la vida, en el aquí de la existencia, sucede el Nirvana. De modo semejante, ocurre en la concepción occidental. Ambas visiones conectan en el diagnóstico del origen del mal del mundo y en la necesidad de resolverlo por medio de la extinción del ego, recuperando el hombre integral. La duplicidad sin embargo es un rasgo del hombre contemporáneo, huye del silencio que le revela la doble consciencia. El yo irreal se ampara en la imagen que tiene de sí mismo y de los demás sobre él, evitando afrontar su verdad, oculta en su interior¹³⁹.

Años después del diálogo entre ambos, a la luz de la sociedad y del hombre que ha descrito Byung-Chul Han, se contempla el mundo como un escenario donde el silencio es un elemento extraño salvo como objeto de consumo, una fuente de relax y de autosatisfacción individual, y no como un espacio de encuentro donde la alteridad que habita al hombre pueda ser escuchada. El filósofo coreano, también desde una perspectiva del diálogo con el budismo zen y el mundo occidental, observa que el silencio no solo significa hoy extrañeza, sino también negatividad. El silencio es un freno a la producción, por eso es un factor de riesgo que la sociedad productiva se empeña en eliminar. Merton y Han llaman a recuperar el silencio como una necesidad del hombre, perdido en el mundo de los deseos.

diálogo fecundo quedó recogido en *El zen y los pájaros del deseo*. Cf. King, Robert H., *Thomas Merton y Thich Nhat Hanh. Espiritualidad comprometida en la era de la globalización* (Buenos Aires: Lumen, 2010), 135.

¹³⁸ Thomas Merton, *El Zen y los pájaros del deseo*, 7ª ed. (Barcelona: Kairós, 2008), 105-115. Es en este plano metafísico donde se aprecia una conexión el budismo, que no se puede establecer ni en el plano teológico ni en el plano ético, porque el budismo carece de teología, p. 106.

¹³⁹ Thomas Merton, *Los hombres no son islas* (Buenos Aires: Sudamericana, 1956), 182-183.

III. El silencio en los escritos autobiográficos de Thomas Merton

En este apartado estudiamos el silencio en varios de sus escritos más importantes recogidos en sus diarios y en sus escritos autobiográficos. Los escritos que vamos a estudiar son los siguientes: *La montaña de los siete círculos* (años 1915-1947), *El signo de Jonás* (1946-1952), *Conjeturas de un espectador culpable* (1956-1966), *Diario de un ermitaño: un voto de conversación* (1964-65), *Diario de Alaska* y *Diario de Asia* (1968).

1. La montaña de los siete círculos

*La montaña de los siete círculos*¹⁴⁰ es un rotundo éxito, con más de 600.000 ejemplares vendidos en su primer año de publicación. Es una autobiografía en la que Merton ofrece un recorrido de los primeros 30 años de su vida, seleccionando aquello que le resulta más significativo para mostrar su encuentro con Dios y cómo su presencia determina su vida. Merton abre al lector su interior, su mundo lleno de dudas, emociones y decisiones, y lo hace incorporándole en su viaje personal, en una búsqueda de sentido existencial en un momento crítico de la historia, mientras el mundo sufre las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial. Relata cómo se va intensificando en él un anhelo por estar unido a Dios de por vida en el silencio y en la soledad, y cómo esta atracción le exige un discernimiento y un contraste con personas cercanas que le ayudan a descubrir lo que Dios quiere para él. En realidad va teniendo consciencia de que es Dios mismo quien le orienta providencialmente, de diversos modos, hacia su conversión al catolicismo, al bautismo y a la vocación monástica y sacerdotal. El libro es por tanto un testimonio de fe ofrecido al hombre de su tiempo¹⁴¹. Además anticipa, según nos dice en la primera antología de sus escritos, muchas de las ideas que serán objeto de desarrollos posteriores e irán conformando la estructura de su pensamiento, convertidas en convicciones¹⁴². Nosotros destacaremos diez de ellas, de este modo el libro nos ofrece un pórtico de las distintas temáticas de su obra.

¹⁴⁰ Thomas Merton, *La montaña de los siete círculos*, 6ª ed. (Buenos Aires: Sudamericana, 1998). A partir de ahora MSC.

¹⁴¹ El libro requiere contar con «tres niveles de significado: 1. El nivel de la historia, la que de hecho sucedió. 2. El nivel de la memoria, lo que él recuerda y decide escribir. 3. El nivel de la interpretación, el significado que Merton –el Padre Louis– le da a la historia siendo ya monje trapense. *Diccionario*, 355.

¹⁴² Thomas Merton, *A Thomas Merton Reader* (New York: Harcourt, Brace & World, 1962), 6.

Su autobiografía abarca desde su nacimiento en 1915 en Prades, Francia, hasta sus votos solemnes en marzo de 1947. Merton quedó huérfano de padres a los 16 años, con su hermano John Paul, de 13 años, y sus abuelos viviendo lejos de él. En *La Montaña* narra la muerte de su madre de cáncer en 1921 en el Bellevue Hospital de Nueva York. Sus últimas palabras le llegan en una nota que su madre le hace llegar antes de morir, en la que le anuncia que no se volverían a ver¹⁴³. En 1931 su padre muere de un tumor cerebral en el Middlesex Hospital, en Londres. Padre e hijo comparten los últimos momentos en silencio porque Owen ya no puede hablar, afectado por la enfermedad¹⁴⁴. Thomas es un adolescente sin autoridad paterna que se siente dueño absoluto de su vida, y que en los años siguientes vive tentado de pensar solo en sí mismo, esclavo de sus apetencias y sin espacio para Dios, se convirtió «en el hombre completo del siglo veinte»¹⁴⁵.

Siguiendo al futuro monje a lo largo de su vida se nos va mostrando cómo en medio de las circunstancias Dios se hace presente en su vida y le guía en un proceso purificador en el que se despoja de todo lo que le aleja de vivir lejos de Él. Este proceso es el eje de su vida, hasta el fin de sus días no cesará de buscar caminos para ahondar en su unión con Dios. ¿Cómo es y en qué se manifiesta esa intervención? ¿Qué supone para él la acción de Dios y cómo va determinando su vida? ¿Qué hitos hay en ella y qué relación tienen con el silencio?

Como acontecimiento central señalamos la fecha del 10 de diciembre de 1941, en la que Merton ingresa en la abadía trapense de Getsemaní. Ese día culmina un recorrido de búsqueda interior y comienza una nueva etapa como monje trapense adentrándose en el silencio total del monasterio. Su vida se desgrana en dos grandes bloques: desde que nace en 1915 hasta su ingreso con 26 años en la abadía, y los 26 años de pertenencia en Getsemaní hasta su muerte en 1968.

1.1 Dios habla de diversas maneras en un lenguaje sutil pero perceptible

En pascua del año 33, hace un viaje por deseo de su tutor, Thomas Bennet, visitando Aviñón, Marsella, Cannes, Génova, Florencia, Roma. En la ciudad eterna tuvo tres

¹⁴³ MSC, 20-21.

¹⁴⁴ MSC, 91-94.

¹⁴⁵ MSC, 95.

experiencias importantes¹⁴⁶. La primera experiencia la suscita la belleza solemne de sus iglesias, especialmente de los mosaicos bizantinos que iba visitando como si fuera un peregrino, aunque no tenía ninguna intención de serlo¹⁴⁷. Allí empezó «a averiguar Quién era esta Persona que los hombres llamaban Cristo»¹⁴⁸, aunque su conocimiento es ajeno a la comprensión y a la fe. Esta experiencia le lleva a hacerse con una Biblia y a empezar a leer el Nuevo Testamento. Oró arrodillado el Padrenuestro. En la segunda experiencia sintió la presencia de su padre fallecido junto a él, en la habitación de un hotel. Qué fuera aquella presencia para Merton no merece a su entender darle vueltas. Con todo, en ese momento tuvo conciencia de su pobreza humana, de su pecado y de la necesidad de orar a Dios, aunque fue un impulso pasajero. La tercera experiencia ocurre en la visita que hace al monasterio trapense de Tres Fontene. Allí surgió en él, por primera vez, el deseo de hacerse monje trapense y vivir el silencio monástico¹⁴⁹. Tres experiencias de soledad y de silencio en una tierra extraña, en las que Dios hace acto de presencia a través de la belleza del arte, de la cercanía de su padre fallecido y del surgimiento muy primario pero vivo de la vocación monástica, y estos acontecimientos le llevan a la Escritura, la oración y el reconocimiento de su ser pecador. Misteriosamente Dios se comunica con Merton con un lenguaje sutil, pero su receptividad aún es muy limitada. La primera idea que resaltamos es para Merton Dios se hace presente en la vida concreta de las personas de forma misteriosa pero perceptible en los acontecimientos, y que ante esa presencia el hombre se puede cuestionar la vida y escoger un rumbo para ella. Merton, en ese momento de su vida, escogió seguir con sus planes sin contar con Dios.

1.2. Dos binomios y una constatación: fe-razón, ascesis-uniión con Dios, la experiencia de Dios es una posibilidad real en la vida humana

En la universidad de Columbia desde 1935 Merton estudia literatura, conoce a varias personas que serán amigos de por vida y sigue desarrollando su faceta de escritor. En

¹⁴⁶ MSC, 117-126.

¹⁴⁷ La imagen de Cristo que más atraía a Merton era la de los iconos, porque según Merton se llega a él por la pura fe. Cf. Jim Forest, *Thomas Merton. Vivir con sabiduría* (Madrid: PPC, 2005), 37.

¹⁴⁸ MSC, 120.

¹⁴⁹ El valor de esta experiencia queda recogida con más amplitud en su novela no publicada titulada *The Labyrinth*, en la que dice que “Durante unos veinte minutos pensé en mi corazón protestante que me gustaría ser monje trapense, y no abrir nunca la boca excepto para confesarme o para rezar o para cantar aquellos antiguos himnos gregorianos”. Citado en “Novelas no publicadas”, *Diccionario*, 386.

1937 adquiere *El espíritu de la filosofía medieval*, de Etienne Gilson, en el que descubre la concepción de Dios en la doctrina católica: «Dios es el Ser Mismo» y ninguna imagen sensorial lo puede delimitar¹⁵⁰. Los argumentos de la filosofía escolástica le abren a una concepción de Dios intelectualmente válida, alejada de la que hasta entonces había tenido¹⁵¹. Leyó *El fin y los medios* de Aldous Huxley, que le abrió a la realidad novedosa de que existe una realidad sobrenatural que se puede experimentar, pero que no se alcanza sin los medios adecuados, la oración y el ascetismo. El ascetismo es en esta obra una liberación para el hombre, consiste en la abnegación de lo que le impide ser él mismo. Como consecuencia de esta liberación se hace posible la experiencia real de la unión con Dios¹⁵². Con estas lecturas, a las que acompaña, entre otras, las obras de san Juan de la Cruz, que no llega a entender¹⁵³, Merton incorpora tres claves de su experiencia creyente, la relación entre razón y fe, la ascesis como negación de sí mismo para encontrarse con Dios y el valor de la experiencia. El descubrimiento de un Dios pensable aunque no dominable por la razón le orienta decisivamente en su crecimiento espiritual, admitiendo la importancia de un esfuerzo racional por parte del hombre, cuyo mejor exponente es la filosofía católica. Junto a ello, la búsqueda de Dios no exime del esfuerzo permanente del hombre, que ha de escoger ser libre para encontrarse con Él o permanecer en la esclavitud de sus pasiones, a expensas de un mundo que las ensalza. La ascesis es un camino de liberación que promueve lo que le une con Dios y el rechazo de lo que le aleja de Él. Por último, la experiencia de Dios es el motor de la determinación de la voluntad en el empeño de vivir unido al Dios que se le ha revelado como su origen y su presente.

1.3. Dios que se revela en el silencio y llama a todo hombre a estar unido a Él

Leyendo la vida del sacerdote jesuita y poeta británico del siglo XIX Gerald Manley Hopkins y el relato de su conversión, tuvo la experiencia de escuchar una «voz interior» que repetidamente le urgía a hacerse católico y le empuja a buscar a un sacerdote¹⁵⁴. En esta época, justo antes de bautizarse, siente la atracción «fuerte, dulce, profunda e insistente» al sacerdocio¹⁵⁵. La voz interior le conduce a bautizarse. El silencio es el

¹⁵⁰ MSC, 185.

¹⁵¹ MSC, 183-188.

¹⁵² MSC, 197-199.

¹⁵³ MSC, 254.

¹⁵⁴ MSC, 230-231.

¹⁵⁵ MSC, 270.

espacio donde Dios puede expresar su palabra sutil pero efectivamente. Dios propone al joven Merton creer, con todo lo que eso supone. Merton se halla en un punto clave de su historia personal. Si la entrada en Getsemaní es el punto divisorio entre dos fases de su vida, el bautismo es la puerta de un camino que le lleva a lo alto de la Montaña¹⁵⁶, un camino que ya no abandonará hasta la muerte:

«Al empezar noviembre mi mente se llenó con este pensamiento: bautizarme y entrar al fin en la vida sobrenatural de la Iglesia. Estaba a punto de afirmarme en la costa, *al pie de la alta montaña de siete círculos* de un purgatorio más profundo y más arduo de lo que podía imaginarme y no tenía del todo conciencia de la subida que iba a tener que afrontar. Lo esencial era empezar la subida. El bautismo era ese principio, y muy generoso, por parte de Dios»¹⁵⁷.

El 16 de noviembre se bautiza en la iglesia del Corpus Christi. En una secuencia sacramental recibe el bautismo, se confiesa y participa por vez primera de la eucaristía. Describe esta experiencia, que puede considerarse una síntesis de toda su vida, como la presencia silenciosa de Cristo que le atrae junto con todas las cosas hacia sí. La comunión es como una expansión de esa presencia singular, iniciada en el bautismo, y la confesión es la experiencia de liberación de su pecado por la misericordia divina. El bautismo supondrá para Merton saberse bajo la acción del Espíritu y el don de la gracia, que infunde en él la pretensión de tener a Dios como centro de la vida, en un deseo permanente de dejarse atraer por Él sin oponer resistencia¹⁵⁸. Esta es una tercera clave del futuro monje que complementa la dos anteriores, si Dios se manifiesta en la vida y es reconocible en el silencio, allí se revela con la intención de que todo hombre viva unido a Él.

1.4. El encuentro interreligioso es posible cuando Dios es lo primero para todos

Desde su bautizo todo se orienta a Dios, de modo que cuando conoce en junio de 1938 a Bramachari, un monje hindú que residía en aquella época en Estados Unidos, percibe una gran conexión con él, porque a ambos los une un mismo deseo: centrar la

¹⁵⁶ Merton concibe su vida como una ascensión al encuentro de Dios para unirse a Él. El camino hasta ahora ha sido una purificación de todo lo que en su vida le impedía vivir su vocación. El título del libro aparece aquí (las cursivas son nuestras). Merton lo toma del *Purgatorio* de la *Divina Comedia* de Dante.

¹⁵⁷ MSC, 236. Un camino hacia la montaña donde Merton se une místicamente a Dios, caminando por la vía de la contemplación. Cf. Beltrán, *La encendida memoria*, 60.83.

¹⁵⁸ MSC, 237-240.

vida en Dios¹⁵⁹. Queda así apuntada aquí la cuarta idea de Merton, es posible tender a una comunión universal entre creyentes de distintas religiones, cuando lo primero en ellos es buscar a Dios.

1.5. Dios habla de muchos modos, el silencio es el lugar del discernimiento de lo oído

El 25 de mayo recibe la confirmación en la misma iglesia en la que se bautizó. En este año se producen dos conversaciones trascendentales en su proceso de conversión. Inmerso como estaba en buscar un éxito que se materializara en publicar sus escritos -no para una gran masa sino para que fueran apreciados por una selecta minoría- su amigo Robert Lax le ayudó a hacer un discernimiento a fondo sobre sus objetivos vitales. Le plantea que América necesita luz para salir de su extravío, de guías que ayuden a los americanos a hacer el bien y a servir a Dios¹⁶⁰. Con esto Merton recibía una orientación que asumiría en su vocación de escritor. Más adelante, Lax le planteó que su vocación cristiana no se puede reducir a ser «un buen católico», sino que su único horizonte posible es la santidad. Para llegar a serlo, le explicó, solo es necesario querer: «¿No crees que Dios te hará aquello para lo que te creó, si tú consientes en permitirle que lo haga? Todo lo que tú tienes que hacer es deseirlo»¹⁶¹. El silencio se nutre de la palabra de otros, cuando, acogida, es reflexionada y contrastada con los anhelos profundos de la propia interioridad. Para Merton, por propia experiencia *los hombres no son islas*, título de una de sus obras, sino que viven en la relación que tiene como horizonte y proyecto cotidiano crecer en la caridad y buscar la unión con Dios en todo. Esta es la quinta de las intuiciones de su vida.

1.6. Dios, unido al hombre, lo sostiene y guía aun en su fracaso

En septiembre del 39 comienza la Segunda Guerra Mundial. Decide ser franciscano y pide el ingreso en la Orden. Su amigo de la universidad, Dan Walsh le habla por primera vez de la abadía de Getsemaní. En ese tiempo de discernimiento, asiste diariamente a

¹⁵⁹ MSC, 209. De la huella de este monje hindú da cuenta cómo en su viaje a la India, Merton busca sin éxito a Bramachari en Calcuta. Thomas Merton, *El Diario de Asia* (Madrid: Trotta, 2000), 139.

¹⁶⁰ MSC, 252.

¹⁶¹ MSC, 254.

misa y reza el *via crucis* y hace una experiencia de los *Ejercicios Espirituales* por su cuenta durante un mes. En 1940 comienza su periodo de profesor eventual de composición inglesa en Columbia. Al mismo tiempo se inscribe en los cursos de doctorado. Hace un viaje a Cuba que le supone una experiencia intensa de fe y en la que ofrece su vocación religiosa a la Virgen¹⁶². Sin embargo, a su regreso, los franciscanos le niegan el ingreso en la orden. Comienza a dar clases en el colegio San Buenaventura¹⁶³ y decide vivir como un religioso sin serlo. Experimenta la paz de Dios entre sentimientos de culpa y de contradicción interior: «Sin embargo, a pesar de todo eso, habitaba en mí la certidumbre profunda y segura de libertad, la certeza moral de la gracia, de la unión con Dios, que engendraba la paz que no podía destruirse»¹⁶⁴. Esta experiencia de saberse acompañado, sostenido y guiado por la presencia pacificadora de Dios a quien está unido en su soledad y en sus sufrimientos es la sexta clave que recogemos de su pensamiento.

1.7. Libertad es amar y ser amado por Dios sin preocuparse por las apariencias

Preparándose para ir a un retiro de Semana Santa en Getsemaní, en el año 41, se informa sobre los trapenses, los cartujos y los camaldulenses. De estos últimos lo que más le impacta es que han encontrado a Cristo y han experimentado su amor con tal intensidad que no hay distancia entre Dios y ellos, sino que «estaban en Él»¹⁶⁵, humildes, pobres, orantes y simples. Sintió el deseo de experimentar esa vida, la cartuja y la camáldula le atraerán toda su vida por su soledad y su silencio. En el retiro tuvo la experiencia de Dios como quien atrae todo hacia sí por medio de su amor. Dios es Amor que pide correspondencia. La liturgia, su simplicidad, el canto sencillo, acompaña la convicción del sentido de la vida de los monjes: «ganan para (la tierra) la gracia, protección y amistad de Dios»¹⁶⁶. Su vida consiste en la unión con Dios, sin importarles lo que otros piensen¹⁶⁷. La séptima idea de nuestro autor sostiene que la vida se edifica en la relación con Dios que le ama y que desea ser correspondido, y no desde lo que otros digan, alejándole de la voz de Dios que le habla en su interior. El proyecto existencial del creyente es incompatible con la lógica mundana que «descansa en una falacia: el error extraño de que

¹⁶² MSC, 297-305.

¹⁶³ MSC, 325.

¹⁶⁴ MSC, 326.

¹⁶⁵ MSC, 339.

¹⁶⁶ MSC, 347.

¹⁶⁷ MSC, 342-354.

nuestra perfección depende de los pensamientos, opiniones y aplauso de los demás hombres»¹⁶⁸. Merton decide ser trapense.

1.8. No hay salvación sin acción por el bien del otro

La octava intuición nace en el encuentro con la Baronesa de Hueck, mujer entregada a los pobres en Harlem, y estriba en la conexión entre la fe y la acción social y el carácter profético del evangelio encarnado. Esta mujer le hace pensar que el mundo cambia por la santidad de personas que son fermento del Reino de Dios en una sociedad herida por el hedonismo egoísta, y le hace entender que la salvación no la logra uno solo sin preocuparse por los demás y hacer algo por ellos¹⁶⁹. Duda si dedicarse a la tarea social, como la Baronesa, pero finalmente ingresa en Getsemaní el 10 de diciembre de 1941, a los 26 años, con la única intención de darlo todo a Dios bajo el impulso del Espíritu en «una unión de voluntades y entendimiento en amor, caridad»¹⁷⁰.

En febrero de 1942 entra en el noviciado¹⁷¹, adoptando el nombre monástico de Hermano Luis¹⁷². Este año prepara para el bautismo y la primera comunión a su hermano John Paul. En abril de 1943 muere su hermano en la guerra, en el mar del Norte¹⁷³. A la soledad de verse sin familiares directos vivos, se suma la realidad, antes idealizada, de la comunidad trapense de Getsemaní. Los monjes son personas con sus carencias, no es una comunidad de ángeles¹⁷⁴. Además Merton, que ingresó en la trapa como el lugar idóneo para alcanzar en el silencio la unión con Dios, se ve obligado a obedecer a sus superiores que le ordenan escribir sobre temas que ellos deciden. Esta lucha con los superiores tiene su proyección en su interior, en este momento de su vida quiere que desaparezca el escritor, pero no puede liberarse de él teniendo que escribir lo que le mandan. En un baño de realismo en el que ni siquiera se respeta el espíritu de silencio y de trabajo de su propia orden, sometido a las tensiones que le provoca la contradicción entre escribir y vivir el ideal del silencio, Merton duda si profesar o no sus votos solemnes. No sabe si ser trapense le ayuda en su vocación contemplativa y en su deseo de soledad. Lo resuelve

¹⁶⁸ MSC, 353.

¹⁶⁹ MSC, 363-374.

¹⁷⁰ MSC, 395.

¹⁷¹ MSC, 398.

¹⁷² MSC, 410.

¹⁷³ MSC, 429-430.

¹⁷⁴ MSC, 406.

con tres convicciones: Dios quiere que tome los votos; sigue vivo su deseo de soledad para, desasido de todo, unirse a Dios y ser una semilla para otros; Dios le guía en el camino de su vida. Con estas determinaciones asumidas abraza los votos.

1.9. La fe es fiarse de Dios en a la oscuridad y en el silencio del desasimiento

En las últimas páginas del *Epílogo* explica la paradoja de su vida con respecto a la presencia de Dios en la existencia humana:

«Siempre viajamos (...) como si no supiéramos adónde vamos. En otro sentido, ya hemos llegado. No podemos llegar a la perfecta posesión de Dios en esta vida, por eso viajamos en la oscuridad. Pero ya lo poseemos por la gracia y, por lo tanto, en ese sentido hemos llegado y vivimos en la luz»¹⁷⁵.

La novena clave en el relato de Merton nos lleva a la realidad de la fe, que baila siempre entre la oscuridad de la purificación del creyente que se abandona en las manos de Dios y, de este modo, desasiéndose de toda otra seguridad vislumbra la realidad divina que le envuelve por puro don en su silencio.

1.10 Dios habla en el silencio y expresa su deseo en el deseo profundo del hombre

El silencio es el modo de la vida cotidiana en la trapa y es además, en la espiritualidad de Merton, una actitud de acogida, de escucha de una palabra que se desvela como la presencia misteriosa pero real de Dios que le llama a estar unido a Él, reconociéndolo como su verdadero centro. Como hemos visto en este recorrido limitado Dios tiene una palabra para Merton en el silencio que le atrae desde pequeño como una fuerza gravitatoria que no puede obviar y que nos permite reconocer la última clave que será fundamental en su vida: Dios habla por medio de los deseos más profundos del ser humano, es la fuente que lo sacia y lo aquieta y al mismo tiempo no puede acomodarse, ha de estar a la escucha y ser dócil a su voz. El deseo de Dios percibido en el corazón de Merton permanece en su memoria aun cuando se dejen fuera del pensar cotidiano y se excluyan en las decisiones de la vida. Dios habla en la memoria por su palabra. De hecho es la Palabra que permanece, y para escucharla lo único que hace falta, al igual que para

¹⁷⁵ MSC, 440.

ser santo, es desearlo. El silencio es la concreción de este deseo, que en Merton ya surgió en su niñez¹⁷⁶. Por último, no debemos olvidar que el mismo Merton desmitificó la imagen de monje impasible que algunos lectores creyeron reconocer en este relato, sino que él se comprende como un monje que vive, como otras muchas personas, en medio de la confusión generalizada. Es desde esta realidad de su pobreza desde donde pretende lograr una vida auténtica¹⁷⁷. Lo intentará por medio del silencio y la soledad.

2. El signo de Jonás. Una descripción del silencio

Si en *La montaña* hemos estudiado el silencio como elemento de la vida de Merton en su camino hacia la unión con Dios, en *El signo de Jonás*¹⁷⁸ el monje trapense desarrolla una especie de tratado sobre el silencio para la vida espiritual.

Merton elabora esta obra con fragmentos escogidos de sus diarios desde 1946 a 1952. En estos años, vivió momentos muy importantes: profesa los votos solemnes el 19 de marzo de 1947¹⁷⁹; en el 48 publica *La montaña de los siete círculos*; muere su abad, Dom Frederic Dunne en ese mismo año, y le sustituye Dom James Fox; en 1949 es ordenado sacerdote; en el 51 nombrado maestro de estudiantes; recibe en este año la ciudadanía norteamericana.

2.1. Las paradojas de la vida monástica: silencio y ruido, morir y vivir

Merton fue a Getsemaní para vivir el silencio y se había encontrado con una pequeña factoría de productos monásticos invadida del ruido de las máquinas. Otro tipo de ruido es la importancia que se le da al dinero en el monasterio y el uso de productos químicos en los cultivos que daña la vida de los animales y de los monjes. Además este libro es censurado por su orden¹⁸⁰. No es el ambiente deseado. Merton nos introduce en la paradoja de su vida¹⁸¹. Es monje en Getsemaní por voluntad de Dios, llamado a ser fiel al voto de estabilidad y, sin embargo, se reconoce en la figura de Jonás, empeñado en

¹⁷⁶ Con 11 años, contemplando en un libro fotos de iglesias y abadías francesas nos dice que “no tenía curiosidad por las vocaciones monásticas ni reglas religiosas, pero sé que mi corazón era presa de una cierta nostalgia por respirar el aire de aquel valle solitario y escuchar su silencio”. MSC, 51.

¹⁷⁷ Merton, *Acción y contemplación*, 72

¹⁷⁸ Thomas Merton, *El signo de Jonás* (Barcelona: Éxito, 1955). A partir de ahora SJ.

¹⁷⁹ SJ, 18.

¹⁸⁰ Cf. *Diccionario*, 538.

¹⁸¹ SJ, 15.

desobedecer a Dios y alejarse todo lo posible de Nínive (Getsemaní), llevado por la aspiración a vivir en mayor soledad y silencio¹⁸², nostálgico de la vida cartujana y camaldulense. Su abad, Dom James, no se lo permitió, lo que provocó que Merton reafirmase su voto de estabilidad¹⁸³. En esa época Merton hizo ante Dom James un voto privado de no ser nunca abad¹⁸⁴.

Esta paradoja se ilumina en la paradoja evangélica del grano de trigo que cae en tierra para morir y resucitar con Cristo. La existencia se juega en la elección de morir o no a uno mismo para vivir una fe auténtica¹⁸⁵.

Frente a este dinamismo de la noche de la fe Merton se siente exiliado de un mundo que no guarda silencio. Las personas pretenden llenarse de éxito. Esto ocurre también en el monasterio: «No hay nada en esta tierra que no me produzca dolor. Conversaciones en la ciudad, ambición en el claustro. Incluyo la ambición de realizar grandes cosas por Dios. Esa ambición se parece mucho a las de la ciudad»¹⁸⁶. Y también es una tentación en su vida¹⁸⁷. La paradoja muestra otra cara con otro tema recurrente, la tensión entre ser monje y ser escritor. Es un escritor de éxito, pero esto le supone una contradicción interior, «tengo para mí que desde que me he convertido en un gran éxito editorial cada vez fracaso más en mi vocación»¹⁸⁸. En una oración a la Virgen, en diciembre de 1946, le pide que le ayude a «guardar silencio en este mundo, excepto en lo concerniente a la voluntad de Dios y a la forma en que Él desea que se cumpla». Su vocación está definida por este deseo de agradar a Dios con el silencio, pero, a continuación, expresa una petición para encauzar correctamente su vocación de escritor: «Por lo menos, consiénteme desaparecer en mis escritos. Ello no significará nada especial para mí, ningún perjuicio... El trabajo debe constituir una plegaria. Sus resultados no me conciernen». La paradoja se aclara liberándose de la pretensión del éxito y escribiendo como ora, «viviendo en comunión íntima con Dios»¹⁸⁹. Sus luchas internas y sus confrontaciones con el abad tienen como contrapunto el abandono en Dios por medio del silencio, que es el camino para la paz que anhela, como expresa en un día de retiro en mayo de 1947:

¹⁸² SJ, 157.237.

¹⁸³ SJ, 124.

¹⁸⁴ Forest, *Thomas Merton. Vivir con sabiduría*, 123-126.

¹⁸⁵ SJ, 210.

¹⁸⁶ SJ, 278.

¹⁸⁷ SJ, 100.114.

¹⁸⁸ SJ, 180.

¹⁸⁹ SJ, 84.

«Todo el día te he esperado, Señor, con mis facultades destilando el tósigo de la actividad irreprimida... He esperado que tu silencio y tu paz restañaran y limpiaran esas heridas, ¡oh Señor! (...). No continuaré lastimándome a mí mismo con los pensamientos y preguntas (...). Tú creaste mi alma para tu paz y tu silencio, pero ahora está lacerada por el fragor de mi actividad y mis deseos. Mi mente se siente crucificada a diario por su avidez de experiencia, de ideas, de satisfacciones. Y, así, no poseo mi casa en silencio. Pero yo fui creado para tu paz, y Tú no despreciarás mi anhelo de alcanzar la santidad de tu profundo silencio»¹⁹⁰.

En esta entrada Merton habla del silencio como propiedad de Dios a la que es incorporado donde recibe su paz, su dolor viene de sus luchas interiores. Pese a ellas la convicción de que Dios es el que desea en él le conducirá hacia la paz que Dios quiere para él. Su deseo, silenciarse en Dios y en su voluntad¹⁹¹. En la víspera de sus votos perpetuos, Merton se pone a disposición de la voluntad divina, para ser dócil a la acción del Espíritu en cada momento de su vida, vacío de sí y de todo lo que no viene de Él, sin aspirar a nada que Él no quiera con expresiones cercanas a la indiferencia ignaciana y al desasimiento de san Juan de la Cruz. El camino para participar de la eternidad de Dios es vaciarse de sí, dejándole a Él llenar toda su vida, para ser Amor, uno con Dios¹⁹².

2.2. Necesidad de silencio

En un mundo sin espacio para Dios, lleno de activismo y de confusión, la tarea del cristiano consiste en buscar un silencio que le permita reconocer la presencia de Dios en la creación y en sí mismo. En este silencio Dios se le revela como creador y redentor y todo se transfigura por su presencia. El cielo, los bosques, las personas, las dificultades de la vida monástica, incluso el dolor están traspasados por Dios que con su amor rescata al hombre de su indignidad¹⁹³. Dios proporciona a la existencia sentido y esperanza, calmando de este modo la inquietud del ser humano en una paz que solo Él puede dar¹⁹⁴.

El clima exterior de silencio es un medio para el silencio interior¹⁹⁵, por ello hay que potenciarlo en las familias, en los ambientes cristianos y en las celebraciones, de modo que para el monje «quienes aman a Dios deben intentar la preservación o la creación de

¹⁹⁰ SJ, 47.

¹⁹¹ SJ, 73.

¹⁹² Thomas Merton, *Entering the Silence: Becoming a Monk and Writer* (Journals, vol. 2 [1941-52]) (New York: HarperCollins, 2007), 58.

¹⁹³ SJ, 245.

¹⁹⁴ SJ, 298.

¹⁹⁵ Merton, *Los hombres no son islas*, 214.

una atmósfera en la que Él pueda ser hallado»¹⁹⁶. El hombre de su tiempo está herido por la ausencia de Dios, cerrado a sus propios intereses. La vida del propio Merton está sujeta también a la contradicción, que solo se resuelve en el silencio, cuando es capaz de acallar todo lo que le aleja de lo que Dios quiere para él¹⁹⁷. Su vida consiste en morir a sí mismo para vivir según su voluntad llevado por su amor¹⁹⁸, no como un esfuerzo meramente ascético o voluntarista, sino como respuesta al amor del Amigo¹⁹⁹. Saberse amado por Él mueve su libertad para darle gloria de la mejor manera posible²⁰⁰. Esta opción de vida, que exige la renuncia a sí mismo por amor a Dios, es la manera de vivir la alegría de la fe, en la conciencia de que el amor de Dios hace que la persona se sobreponga a los errores humanos y siga empeñando la vida en hacer su voluntad, aun cuando se equivoque²⁰¹. Soledad y silencio configuran el espacio para gustar el amor de Dios y descansar en Él²⁰², en un silencio interior donde se produce un encuentro íntimo en el que la persona es dueña de sí para poder entregarse a Dios²⁰³, libre del ídolo que es él mismo y de todo lo que no es Dios²⁰⁴. Su propia persona es el ídolo que aglutina todos los demás, y que se yergue en su interior obligándole a elegir entre hacer voluntad divina o la suya propia²⁰⁵.

2.3. El tiempo eterno, la muerte iluminada en el acallamiento de sí

Esta clave de su espiritualidad nos aboca a una comprensión del tiempo en la que rompe con la noción, mostrada por Byung-Chul Han en el capítulo anterior, de concebirlo como momentos atomizados e inconexos entre sí. Este es el tiempo que por desgracia se vive en Getsemaní²⁰⁶. Este tiempo se somete al poder de la muerte que lo limita y lo convierte en fugaz. Para Merton, el hecho de participar de la misma esencia de Dios que es amor eterno, hace que el hombre se vincule a la eternidad que es Dios mismo en quien la muerte no tiene poder²⁰⁷. En esta perspectiva vida y muerte están entrelazadas por el

¹⁹⁶ SJ, 272.

¹⁹⁷ SJ, 22. 47.

¹⁹⁸ SJ, 32.39.83.114.

¹⁹⁹ SJ, 40.

²⁰⁰ SJ, 72.74.110.

²⁰¹ SJ, 212.

²⁰² SJ, 90.

²⁰³ SJ, 222.

²⁰⁴ SJ, 230.

²⁰⁵ SJ, 223.

²⁰⁶ SJ, 51.

²⁰⁷ SJ, 111.

amor eterno de Dios y el tiempo se difumina²⁰⁸. La eternidad de Dios trasciende toda experiencia, tal y como el hombre la concibe y la desea, el único camino al amor eterno es el despojamiento de todo menos de la fe, en un acallamiento de toda pretensión humana, aun religiosa o espiritual²⁰⁹: «Oh, que mi espíritu mancillado por todas las estupideces, se torne virginal en la limpia y sencilla oscuridad de la fe, sin medias tintas intermedias entre Dios y yo!»²¹⁰. Este desasimiento de todo y de sí mismo es el modo por el que el hombre se encamina a la oscuridad de la fe -cita el poema *Noche oscura del alma*, de san Juan de la Cruz- donde recupera la pureza de corazón, cuando el hombre ama a Dios vacío de todo lo que no es Él, entonces Dios calma su sed llenándolo con su amor²¹¹. El silencio es una actitud de acallamiento de todo lo que no es Dios. Vaciarlo de sí es silenciarse en su interior, permitiendo que la Palabra de Dios sea acogida. Ni los problemas de comunidad, ni sus contradicciones, han de alejarle de su propósito de vida. La importancia del silencio como acallamiento queda expresada en su entrada del 24 de mayo de 1949:

«En mis plegarias y en toda mi vida interior, (...) me siento deseoso de un mayor y más completo silencio interior, (...) equivalente a no pensar ni siquiera en mí mismo. Sí, el silencio en torno a mi plegaria, el silencio en torno al desenvolvimiento de mi vida interior, se va convirtiendo para mí en una necesidad absoluta»²¹².

2.4. Aspectos complementarios del silencio

El silencio en *El signo de Jonás* se presenta bajo diversas perspectivas pero en una cohesión interna. Es un silencio ambiental²¹³, que es un apartamiento del ruido que le distrae de la contemplación y el abandono en Dios. En esta clave los momentos en los que encuentra más paz transcurren en la oración ante el Santísimo Sacramento, en los minutos después de comulgar, en su celda, en lugares apartados, en los que el silencio acústico y la soledad le permiten abandonarse en Dios. El silencio también es contemplado en relación a la importancia del secreto, en el fondo del alma, donde sucede

²⁰⁸ SJ, 225.

²⁰⁹ SJ, 264.

²¹⁰ SJ, 137. Nótese la imagen del *espíritu* que ha de volverse *virginal*, en relación con el punto virgen del que hablará más adelante. Digamos aquí que todo pasa por volver al lugar original, en el secreto de su ser.

²¹¹ SJ, 40.248.

²¹² SJ, 170.

²¹³ «Silencio exterior: su especial necesidad en un mundo donde se escuchan sonidos tan dispares y tanta charla insensata». SJ, 272.

el encuentro con el amor de Dios²¹⁴ y donde Dios le habla personalmente²¹⁵. El encuentro con Él será testimoniado con el propio silencio, sin necesidad de palabras²¹⁶. Merton aspira a la gloria de Dios de la que participa virginalmente todo lo creado, en el secreto de Dios donde Dios comparte su propio ser con ellas siendo diverso de ellas²¹⁷.

El silencio exterior es la llave del silencio interior, y el silencio interior alimenta el silencio exterior. El silencio interior es el medio del vaciamiento de sí mismo para que Dios sea su centro, la fuente de su paz y su alegría: «Casi no hay actividad que no me ponga enfermo, pero tan pronto como me encuentro solo y en silencio, vuelvo a sumirme en profunda paz y en intenso recogimiento y dicha»²¹⁸. El silencio interior es el que hace posible que, se esté donde se esté, siempre se pueda rezar²¹⁹.

2.5. Dialéctica palabra y silencio

El silencio es el lugar de la soledad ante Dios²²⁰. Silencio y soledad conducen a recuperar en sí mismo la centralidad de Cristo. Por eso desea un silencio total donde «ni siquiera imaginariamente hable con nadie»²²¹. En esta perspectiva Merton plantea la dialéctica entre palabra y silencio. La palabra sirve para proclamar la gloria de Dios, predicar su presencia ante los demás²²². Pero esta palabra, y aquí nuestro monje piensa en los sacerdotes, ha de nacer del silencio: «Predicar la palabra de Dios implica silencio. Si la prédica no nace del silencio, es tiempo perdido»²²³. Como regla general, para Merton el silencio señala cuando se ha de hablar y cuando no, pues a menudo se habla solo porque se espera que sea así, y en realidad no tiene por qué serlo: «No podemos soportar el pensamiento de permanecer callados y menos si ha de costarnos el respeto y la confianza de los demás»²²⁴. En este sentido el silencio es también el espacio donde Merton aprende a amar a los hermanos «por lo que son, no por lo que dicen»²²⁵.

²¹⁴ SJ, 110.

²¹⁵ SJ 224.

²¹⁶ SJ, 48

²¹⁷ SJ, 302-303.

²¹⁸ SJ, 220.

²¹⁹ SJ Merton, 272.

²²⁰ SJ, 55.

²²¹ SJ, 227.

²²² Incluso a veces se hace más por la evangelización con el silencio que con la palabra. Merton, *Los hombres no son islas*, 232.

²²³ SJ, 235.

²²⁴ SJ, 234.

²²⁵ SJ, 235.

2.6. La palabra a la luz del Espíritu en Pentecostés

En la entrada del 14 de abril de 1950 Merton explica cómo los binomios silencio-palabra y amor-pecado se iluminan a la luz de Pentecostés. Babel es el símbolo de la división que nace del orgullo humano, mientras que Pentecostés ejemplariza el deseo de comunión universal que Dios tiene para la humanidad entera (Jn 17, 21). La palabra se vincula al amor y tiende al amor en Cristo. Cuanto más se amaban los hermanos «más declaraban su palabra». La palabra de los apóstoles está legitimada por la forma de vida de la primera comunidad que manifiesta a Cristo por la prevalencia del amor que une al hermano y a Dios²²⁶, como describe San Pablo (1Cor 13)²²⁷. La palabra obedece a un fin que la justifica, la evangelización de los pueblos, hasta el punto de afirmar que «esta es la única razón posible para hablar»²²⁸, pero esta palabra que evangeliza está siempre asociada a Dios que la origina en el silencio. Por eso el evangelizador se encuentra en un ciclo vital de silencio y palabra en la que ambos aspectos del lenguaje se realimentan.

2.7. La comunión universal es el horizonte del silencio

Merton tiene la convicción de que Dios es accesible a todas las personas en el silencio en el que todos los hombres viven, pero hay que entrar en ese silencio que «es el aposento en el que al rezar Jesús nos dijo que entráramos»²²⁹. En estos años se intensifica su deseo de soledad, comprendida como un don que Dios le hace, y que, bajo su providencia²³⁰, podrá encajarla en la vida, entre sus ocupaciones. La soledad no le aísla de los demás, sino que les une a todos por medio de la compasión²³¹. Su soledad es presencia de Dios para sí mismo y para los hombres, su silencio es un testimonio entre tanta palabra vacía. Es Dios mismo quien le habla por medio del silencio Merton vive en el desapego de todo, incluso de la pretensión de vivir una espiritualidad²³².

²²⁶ SJ, 40

²²⁷ SJ, 236.

²²⁸ SJ, 263.

²²⁹ SJ, 279.

²³⁰ SJ, 51.

²³¹ SJ, 294.

²³² «¿Suponéis que tengo una vida espiritual? Pues no tengo ninguna. Soy la indigencia, el silencio, la pobreza y la soledad, porque he renunciado a la espiritualidad para encontrar a Dios». SJ, 292.

Los monjes necesitan, sobre todo, «penetrar en el Misterio de Cristo y conocerle en sus Evangelios y en la Biblia»²³³, que es lo que busca el corazón, no tanto el intelecto. Pero esta penetración en el misterio de Cristo no está reñida con la realidad. La compasión es la referencia constante al otro²³⁴, allí donde su soledad y su silencio se hacen elocuentes²³⁵. El origen de la compasión radica en la misericordia de Cristo, que es el que se compadece de todos²³⁶.

También la naturaleza le vincula a Dios con su palabra silenciosa. En 1951 se dedica a marcar árboles, pasa mucho tiempo en los bosques y experimenta una relación profunda con la naturaleza, no en sí misma, sino como reflejo y transparencia de Dios. Entre los árboles reza sin pretensión de planificar nada, ni de conceptualizar lo que vive en la oración, solo experimenta la comunión con Dios en la creación:

«Al abandonar lo que había deseado, terminé por poseer más de lo que esperaba. Cuando la lengua permanece muda, se puede descansar en el silencio de los bosques (...). Cuando la mente se acalla, el bosque se hace repentinamente real y magnífico, y de su resplandeciente transparencia surge la Realidad de Dios (...). Y los que estamos en Dios, nos sentimos unidos en Él con todo lo que Él surge ¡Esto es oración y es gloria!»²³⁷.

La gloria de Dios se hace presente en las criaturas, siendo diferente de ellas y ajeno a ellas, está en ellas y permanece en medio de ellas «como un desconocido»²³⁸. El silencio es mayor que las preguntas y que todo lo creado, pero lo creado es sombra de la eternidad a la que todo está vinculado.

En el *Epílogo*²³⁹ Merton nos guía por el monasterio en la oscuridad de la noche, compartiendo con el lector la nostalgia del silencio monástico de sus primeros años y sus interrogantes. Dios permanece en silencio cuando se le pregunta²⁴⁰, pero se comunica con el ser humano en el silencio que calma la inquietud más que cualquier otra respuesta²⁴¹.

²³³ SJ, 295.

²³⁴ SJ, 85. Obsérvese el paralelo de esta visita a Louisville en 1948 con la experiencia en la calle que narra diez años después en el cruce de las calles Walnut y la Cuarta en la misma ciudad. Se aprecia cómo las claves de su vida y pensamiento presentadas en *La montaña de los siete círculos* están latentes a lo largo de los años y van conformando su vida.

²³⁵ SJ, 292.

²³⁶ SJ, 312.

²³⁷ SJ, 299.

²³⁸ SJ, 303.

²³⁹ SJ, 305-316

²⁴⁰ SJ, 312

²⁴¹ SJ, 315.

De este modo la comunión con Dios se experimenta en el silencio consciente de ser habitado por su presencia, en donde todo confluye, y donde todo es mostrado en su contingencia, y al mismo tiempo *es* porque apunta a la eternidad de quien es su origen, y lo sustenta y habita. Dios habla un lenguaje que no se puede expresar con conceptos, habla en lo creado, y en lo inaccesible de la propia interioridad del ser humano, en el silencio y en soledad. La vida consiste en entrar en la soledad de Dios donde las preguntas no tienen respuesta, por eso ya no se le hacen; donde Dios desborda el concepto, por eso es un vacío de conceptos. Es obra de Dios que habita el ser humano y que se revela en la vida que se le ha dado, que es don para ser recibido en el presente que carece de pasado y futuro porque es eternidad; es verse liberado de sí mismo para vivir en comunión con Dios que siendo soledad inabordable es comunión en sí mismo y es comunión expansiva a todos los hombres en el dinamismo del amor. «Vos, que dormís en mi pecho, no sois accesible con palabras, sino que os halláis en la aparición de la vida dentro de la vida y de la sabiduría dentro de la sabiduría. Se os encuentra en la Comunión: Vos en mí y yo en Vos, y Vos en ellos y ellos en mí (...). Estoy solo. Vos estáis solo. El Padre y yo somos uno»²⁴².

2.8. La experiencia vivida, la experiencia a transmitir

La última conversación con su primer abad, Federic Dunne, nos ofrece un guion de las grandes líneas de la vida de Merton en adelante: «me aconsejó que siguiera escribiendo, que amara a Dios, que fuera hombre humilde y de oración, que mi conducta respondiera a la de un monje contemplativo y que enseñara a los hombres a penetrar la verdad del amor de Dios»²⁴³. A partir de ahora nuestro monje, siguiendo estos consejos y sin dejar de buscar la unión con Dios como meta de su vida, se abre a humanidad y a los problemas sociales de su tiempo de un modo más intenso. Lo hará desde la experiencia que ha transformado su vida, que narra con detalle poético al final de su libro. En el silencio ha escuchado: «la voz de Dios se oye en el Paraíso» que le ha revelado su misericordia siempre decidida a perdonar porque Dios siempre ama al hombre, al que contempla en su esplendor, más allá de su fragilidad y su pecado, con un amor tal que es transformador y que le abre al desprendimiento de todo lo que no corresponda con lo que

²⁴² SJ, 315-316.

²⁴³ SJ, 84

Dios suscite en él²⁴⁴. La paradoja de Jonás, y de Merton en realidad, se resuelve en esta experiencia de amor percibida en su interior²⁴⁵.

3. Apertura al mundo. Conjeturas de un espectador culpable

Como el propio nombre indica, no se trata propiamente de un diario, aunque su fuente son los diarios que escribe desde 1956 hasta la publicación del libro, en 1966²⁴⁶. Es por tanto una obra que sirve para marcar el paso de la etapa de *fuga mundi* o *contemptus mundi*²⁴⁷ de los diarios anteriores a una nueva etapa de apertura al mundo y a los problemas del hombre. Se compone de anotaciones sobre diversos temas que no llegan a ser afirmaciones definitivas, sino, como expresa el título, tan solo «conjeturas». Ninguna de las anotaciones tiene fecha. Publicado en 1966, Merton se considera «culpable» de haber estado alejado de las situaciones de su tiempo, como un espectador ajeno a la realidad de su tiempo²⁴⁸.

3.1. Hallar la sabiduría en el silencio

En este libro, Merton saca a la luz pública sus reflexiones sobre los desafíos de su época, como una invitación a la reflexión personal del lector²⁴⁹. Sin embargo, advierte que el pensamiento personal ha de recibir sus contenidos del interior de uno mismo, y no depender exclusivamente de lo que otros digan ni de la necesidad de responder o de las opiniones, a menudo equivocadas, de otras personas. Esta es una necesidad creada socialmente y no responde necesariamente a la lógica del amor. Con el silencio, y no solo con la palabra, también se responde y se expresa amor al otro:

«Someter meramente la propia inteligencia, hacer un trato, conciliar, transigir con el error o la injusticia no es amor. El silencio es también una respuesta. A veces puede ser la respuesta de un amor mayor (...) que no pone en peligro la verdad ni sacrifica la razón para aplacar a un amante demasiado exigente o demasiado necesitado»²⁵⁰.

²⁴⁴ Merton, *Los hombres no son islas*, 215.

²⁴⁵ SJ, 316.

²⁴⁶ Thomas Merton, *Conjeturas de un espectador culpable* (Santiago de Chile: Pomaire, 1967). Desde ahora CEC.

²⁴⁷ CEC, 44.

²⁴⁸ Cf: “Conjeturas de un espectador culpable”, en *Diccionario*, 107-111.

²⁴⁹ CEC, 108.

²⁵⁰ CEC, 94-95.

Merton denuncia la poca capacidad del hombre de su tiempo, y de sí mismo, para captar la belleza de la creación. Cada uno con sus cosas, sin prestar atención a lo que le rodea, vive en la ignorancia: «“Sabiduría”, clama el diácono del amanecer, pero no hacemos caso»²⁵¹. La sabiduría²⁵² descansa en el punto recóndito donde el ser humano es habitado por Dios, pero el hombre está sordo a su voz²⁵³.

3.2. Experiencia de la calle Cuarta con Walnut: todo hombre es mi hermano

En esta obra el monje trapense relata una de las experiencias más intensas de su vida. En ella se le revela cómo los hombres no son extraños a los monjes. El acontecimiento sucede en Louisville, donde fue a imprimir una nueva guía de postulantes. La experiencia ilumina toda la obra y en buena medida sus obras posteriores. El lugar exacto es la esquina de la calle Cuarta con Walnut, y el momento el 18 de marzo de 1958. Se resume en que Merton tuvo conciencia del amor universal que le unía a todas las personas²⁵⁴. Es una revelación que le arranca de golpe de una concepción del monacato y de la santidad reducida a buscar su santidad personal ajeno a los hombres. Los monjes no son ni diferentes ni mejores que los seglares, todos son personas ante Dios, y él es solo un «miembro de la raza humana», y nada menos, porque «el mismo Dios se encarnó en ella». Lo que les distingue a los monjes es la conciencia que tienen de su pertenencia a Dios.

3.3. El punto virginal de todo hombre

²⁵¹ CEC, 124.

²⁵² Sabiduría es un concepto central en el pensamiento de Merton, con él expresa primeramente el don del Espíritu Santo que le configura con la sabiduría de Cristo, para adquirir una dimensión nueva en relación con la sabiduría de las tradiciones orientales. Estas dos perspectivas no son excluyentes, antes bien, se complementan en su pensamiento. De Oriente recibe los matices que hacen de este don una realidad asociada a lo femenino, al goce y al juego, como se observa en la creación, que contrasta con la seriedad del pensamiento occidental, determinado por la razón científica. El secreto de la relación es la armonía entre ambas. Recuérdese aquí la comprensión de Byung-Chul Han sobre esta relación. Cf. “Sabiduría”, en *Diccionario*, 513-515. Véase su poema en prosa Hagia Sophia, en Thomas Merton, *The Collected Poems*, (New York: New Directions, 1977), 363-371

²⁵³ CEC, 123.144.206.

²⁵⁴ CEC, 146-148.

La alienación del hombre es la distancia que se crea con los demás, una *extrañeza* que se convierte en indiferencia. Saberse un hombre más supone un cambio de perspectiva de la vida monástica, porque en ella los hombres no le son ajenos, sino que está unido a ellos en su soledad. El monje está libre de otras preocupaciones de la vida diaria pero no vive aislado, aunque permanezca entre los muros de su monasterio. La unión con los hombres no conoce estos muros, los supera, no por un mero sentido filantrópico, sino por la presencia recóndita de Dios en todos ellos, en su lugar virginal, exclusivo, inalterable y recibido (*le point vierge*), «ese puntito de nada y de *absoluta pobreza* es la pura gloria de Dios en nosotros»²⁵⁵, donde mora en cada uno, por eso no hay espacios cerrados, sino que «la puerta del cielo está en todas partes» y por ello, «ser verdaderamente católicos no es meramente ser correctos según un canon de verdad abstractamente universal, sino también y sobre todo ser capaz de entrar en los problemas y las alegrías de todos, comprender a todos, serlo todo para todos»²⁵⁶. Es una forma de ser en el mundo que reconoce al mismo tiempo la pobreza de su persona y la responsabilidad histórica del cristiano con la humanidad, que proviene de la voluntad de Dios. La misión de la Iglesia se define por remitir a este lugar al hombre, a su punto virgen, que es indigencia y agotamiento, y que precisamente es donde Dios tiene siempre algo que ofrecer, nada menos que su sabiduría y su vida²⁵⁷.

3.4. La misión de monje y de la Iglesia, una palabra profética

Desde esta experiencia, Merton entiende que la presencia del monje y la suya propia en el mundo tiene una dimensión profética. Empieza a crecer su correspondencia con personas ajenas al monasterio y a escribir sobre temas sociales. Los monjes, conscientes de pertenecer a Dios, leen el Evangelio en los acontecimientos del mundo sin permanecer acomodados en su vida rutinaria, ajenos a lo que ocurre fuera del monasterio, sino que se saben hombres como los demás. La Iglesia tiene una tarea social en la historia, los santos son un germen del cambio que requiere el mundo²⁵⁸.

²⁵⁵ CEC, 148.

²⁵⁶ CEC, 172.

²⁵⁷ CEC, 253.

²⁵⁸ En este cambio de perspectiva del ser del monje en el mundo influyó la apertura del monasterio a la información de fuera. También la Encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII. Cf. Beltrán, *Thomas Merton: el verdadero viaje*, 64-65.

Merton siente la unión con todos y con todo, «somos todos un solo silencio, y una diversidad de voces»²⁵⁹. Su tarea es ser *testigo, conciencia y gozo* de esta experiencia de comunión universal. La misericordia del Padre le ha redimido del pecado para vivir como su hijo y su amigo, por el Espíritu, con una vocación específica vinculada al silencio, que se despliega como un empeño de paz, misericordia y amabilidad globales²⁶⁰.

3.5. El cuidado de lo creado pasa por reconocer la propia identidad

En esta perspectiva demanda, con un tono profético, el principio del respeto a lo creado y en especial a toda vida humana, el rechazo del culto idolátrico a la tecnología, al poder y al propio hombre²⁶¹. La recuperación social pasa por el desenmascaramiento del engaño del hombre, que se cree libre y capaz de todo, «como un dios»²⁶². Sin embargo no logra poseer lo que realmente necesita, el amor, que siempre es don, que Dios da como Padre que es, a sus hijos, como razón de ser de su existencia y fuente de libertad²⁶³. Hay que morir a sí mismo, para recuperar la identidad perdida. El hombre no ve más que a sí mismo y lo que la ciencia le dice²⁶⁴. Tiene que adquirir la capacidad de mirar de otro modo, contemplativamente, con una mirada que descubre la realidad profunda de lo creado y del hombre, mirada que escapa al mero conocimiento científico. La profundidad de todo lo que existe le viene dado por la participación en el ser de Dios. El hombre tiene la capacidad de elegir libremente, este es el problema de la vida humana: «El auténtico pecado radical del hombre moderno es que, ignorando y despreciando el *ser*, y especialmente su propio ser, ha hecho de su *existencia* una enfermedad y una aflicción»²⁶⁵.

Merton pide recuperar la comunión con lo creado y con Dios, reconocerse parte de la naturaleza. El camino de la comunión requiere romper con la dictadura del hacer, del tener y del poder, la servidumbre de lo útil, para recuperar el ser, para vivir la ley del amor²⁶⁶.

²⁵⁹ CEC, 165.

²⁶⁰ CEC, 166-167.

²⁶¹ La tecnología en sí misma no es negativa, pero exige un discernimiento ético permanente. Cf. CEC, 207-208.

²⁶² CEC, 209.

²⁶³ CEC, 316.319.

²⁶⁴ CEC, 72.

²⁶⁵ CEC, 207.

²⁶⁶ CEC, 113-115.

En esta ruptura de nivel, la soledad y el silencio son vías abiertas a lo creado, al hombre, a uno mismo y a Dios. Hay que empezar por «admitir *valores que tememos* y de que intentamos escapar. Valores como la soledad, el silencio interior, la comunión reflexiva con las realidades naturales, el afecto sencillo y auténtico hacia otras personas, la admisión de nuestra necesidad de esas cosas, la admisión de nuestra necesidad de contemplación»²⁶⁷. Pero la realidad es que, según constata Merton, estos valores *necesarios* son inaccesibles para muchas personas.

En 1966 Merton ha dado un giro a sus escritos y a su vida. La experiencia de su humanidad le emparenta con todo hombre. Esta familiaridad se extiende a las tradiciones religiosas diversas progresivamente, del mismo modo que la llamada a la comunión universal abraza ya a la creación entera. Dios es la presencia silente que unifica todo en su amor.

4. Diario de un ermitaño: un voto de conversación.

Merton recoge una selección de fragmentos del diario *Dancing in the Water of Life*, que van del uno de enero de 1964 al seis de septiembre de 1965²⁶⁸. En este periodo de su vida recibe el permiso de su abad Dom James Fox para permanecer a tiempo parcial en la ermita de N^a Señora del Carmelo²⁶⁹. En 1964 tiene un encuentro con el erudito del budismo zen, D. T. Suzuki, en Nueva York. En 1965 dejó el cargo de maestro de novicios, que había desempeñado durante diez años. En este diario Merton empieza a experimentar la dureza de la vida eremítica. Las condiciones de vida son complejas, y la soledad y el silencio se le muestran en toda su exigencia.

4.1. La soledad y el silencio, el desierto de la lucha interior

²⁶⁷ CEC, 306.

²⁶⁸ Thomas Merton, *Diario de un ermitaño: un voto de conversación* (Buenos Aires: Lumen, 1998). Desde ahora DE.

²⁶⁹ Desde 1949, Merton había deseado vivir ser ermitaño. Vivió una experiencia previa en la “ermita” de Santa Ana, una antigua casa de herramientas en Getsemaní, a la que acudió intermitentemente durante unos años. En 1960 comienza la edificación de la ermita definitiva. Inicialmente permanece en ella a tiempo parcial, hasta que finalmente, en agosto de 1965, recibe permiso para quedarse a tiempo completo. En julio de 1967 recibe permiso para celebrar misa en ella. En 1968 considera que el lugar está poco aislado, por lo que comienza a buscar lugares alternativos. Cf: “Ermita”, *Diccionario*, 207-210.

El sentido de la soledad y del silencio en la ermita es asumir la disposición al silencio virginal de la conciencia profunda donde Dios habita en el hombre. En este tiempo a Merton le acompañan sus contradicciones internas. Se reconoce en su limitación y necesitado de la ayuda de Dios. No se considera un hombre de Dios, sino, más bien, un hombre necesitado de su amor para avanzar. Recoge una convicción que le define en su planteamiento de la vida espiritual: «Una de las fuentes de la batalla fútil en la vida espiritual es la presunción de que uno tiene que volverse una persona sin problemas, lo cual, por supuesto, es imposible»²⁷⁰. El hombre *existe* antes que *es*, es fruto del don de Dios, con el que está llamado a encontrarse en su vida, libre de todo obstáculo. La conversión del hombre, despojado de su pretensión de bastarse a sí mismo, le abre al encuentro con Dios: «Al sacrificar su deseo de ser absoluto, el hombre revela para sí mismo el mundo como lugar del encuentro del hombre con la gloria de Dios en la libertad»²⁷¹.

El silencio es ocasión de vivir la presencia de Dios, siendo consciente de ello. Merton es crítico consigo mismo, porque no se entrega al *renunciamiento* como podría²⁷². Se reconoce en su falsedad, pero eso no impide que la fidelidad de Dios hacia él y hacia la Iglesia sea más fuerte que su limitación, y le ayude a superar la amargura de su incoherencia. Sigue experimentando sus contradicciones y crisis interiores, que le llevan a pensar que los problemas de su vida no depende tanto de las circunstancias cuanto de sí mismo²⁷³.

4.2. La oración solitaria y silenciosa transforma el mundo según Dios

Ofrece Merton un criterio para la autenticidad de la oración, acusando el enfoque social de su pensamiento. La oración es válida si suscita el deseo de querer cambiar el sistema injusto²⁷⁴. En este sentido Merton concibe una escatología conectada a la

²⁷⁰ DE, 32-33.

²⁷¹ Gloria de Dios como base de toda presencia y no como objeto, advierte Merton. DE, 41.

²⁷² Sobre el renunciamiento escribe Merton en otro lugar: «Juan de la Cruz vuelve a lo que en verdad constituye el tema de *La subida del Monte Carmelo*, esto es al tema de que toda la vida ascética y mística es una reproducción de la vida de Cristo en la tierra, porque ella viene a vaciar completamente el alma, a aniquilarla a fin de unirle a Dios. Para san Juan de la Cruz la imitación de Cristo significa sólo una cosa: renunciamiento absoluto. El único medio de progresar en los caminos del espíritu es progresar en esta imitación de Cristo, pues ningún hombre puede llegar al Padre sino por el Hijo (Jn 14, 6)». Thomas Merton, *El ascenso a la verdad*, 2ª ed. (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1958), 92. Desde ahora AAV.

²⁷³ DE, 79.

²⁷⁴ Hace referencia a *Mater et magistra* y a *Pacem in terris*. Merton, 46.

encarnación. La escatología no es esperar solo un futuro, sino un compromiso con el *ahora* de la humanidad bajo la acción del Espíritu Santo, de este modo la capacidad de ver a Cristo en el otro alcanza su potencia reveladora en la acción por el bien de la humanidad: «una misión pacificadora cristiana (...), la prédica del evangelio de la unidad, la no violencia y la misericordia: la reconciliación del hombre con el hombre y por lo tanto con Dios»²⁷⁵.

4.3. Misericordia de Dios en el silencio y la soledad

La soledad no conlleva no tener distracciones. En ella solo queda orar verazmente, «¡y se ora para aprender a orar!»²⁷⁶. Con todo, la experiencia del amor se hace presente en su soledad, y le hace consciente de «que la inmensa misericordia de Dios estaba sobre mí, que en su infinita bondad Dios me había señalado, me había dado esta vocación a partir del amor, y que Él siempre se había encaminado a esto»²⁷⁷. Sabiéndose donde Dios le quiere, el camino de la soledad comporta dificultades, que se solventan sin dramas²⁷⁸, y al mismo tiempo se experimenta la felicidad que recibe de la misericordia divina²⁷⁹.

4.4. Tensión escatológica

El fin de su historia es Cristo resucitado, el mismo que le llamó con su misericordia en la predicación de la iglesia del Corpus Christi, al que se confió. Por este motivo no hay contradicción entre contemplación y escatología, igual que no la hay entre escatología y encarnación²⁸⁰. La gloria de Cristo es parcialmente percibida aquí, la escatología fundamenta el ser contemplativo de Merton. Escatología y contemplación se complementan, el futuro es hoy, vivido en la esperanza, el Espíritu hace posible la fe y la esperanza en la visión venidera del Padre en la gloria del Hijo, y es quien suscita el anhelo de este futuro²⁸¹. De esta vida ha habido ya un comienzo, el cristiano está en el camino de la eternidad, que no es otro sino Cristo mismo²⁸². Esta es la contemplación, la

²⁷⁵ DE, 51.

²⁷⁶ DE, 150.

²⁷⁷ DE, 154.

²⁷⁸ DE, 203-204.

²⁷⁹ DE, 154.157.189.

²⁸⁰ DE, 159-160.

²⁸¹ DE 52.

²⁸² DE, 231-232.

conciencia de estar ya en el camino. La soledad prepara además para la muerte porque es la aceptación del morir cada día a sí mismo para ser para Dios. La muerte es entonces aceptada con fe y esperanza²⁸³.

4.5. La vida monástica es amar a Dios amando al prójimo

La soledad es un recordatorio de su vocación, que es dejarse guiar en todo por Dios en el silencio orante. Su soledad busca obedecerle, dejando a un lado sus pretensiones. El día de su quincuagésimo cumpleaños está feliz y agradecido por estar en la ermita, por la conciencia del don que ha recibido de Dios y por saber que ese don no le pertenece. Por eso agradece «poder paladear un poco de lo que todos los hombres buscan sin conseguirlo», y se recuerda a sí mismo: «Mayor obligación para tener compasión y amor, y de orar por ellos»²⁸⁴. El sentido de la vida de los monjes consiste en renunciar a todo para unirse a Cristo y así vivir según la voluntad del Padre, y todo por un amor que a su vez se expande en ellos hacia los demás. Al vivir su voluntad de este modo la vida del monje manifiesta a Dios en el mundo. La obediencia no es, por tanto, a reglas y a superiores, ni tampoco es vivir desconectado, sino que hay que entenderla en relación con la contemplación, y orientarla a Dios en último término, sabiéndose asociado al Misterio de Cristo, donde se revela la identidad del hombre²⁸⁵. Su vida, en este sentido, consiste en ser plenamente consciente de lo que Dios ha pensado para su persona y vivir en consecuencia. Describe el efecto de la revelación de su propia identidad en el plan de Dios, donde creación y redención son las coordenadas de su estado vital asociado a Cristo:

«Un lindo amanecer tras otro. ¡Tanta paz! (...) Despertar interno gradual, centrado en la paz, agradecimiento, armonía, unidad (...) La contemplación (...) es el despertar completo de la identidad, unidad, concordancia; no inmersión, sino un pleno estar alerta del lugar de uno en el todo: primero, el todo de la creación; después, todo el plan de la Redención. Hallarse a sí mismo en el gran misterio de la unidad y la realización que es el Misterio de Cristo. *Consonantia*, no *confusio*»²⁸⁶.

Silencio y soledad conforman su vida. Un silencio de renuncia a todo lo que no es la voluntad de Dios, a todo ruido exterior y sobre todo, interior, ya veces un silencio

²⁸³ DE, 262.

²⁸⁴ DE, 190.

²⁸⁵ DE, 227.

²⁸⁶ DE, 244.

doloroso asumido en obediencia cuando no se comparten las ideas de los superiores, como experimentó nuestro ermitaño cuando sus libros sobre la guerra nuclear fueron censurados²⁸⁷.

La vida solitaria solo admite «la recta y directa afirmación del silencio»²⁸⁸. Necesita la oración, el alimento espiritual: teología, Biblia, tradición monástica. La lucha del ermitaño consiste en evitar las distracciones, liberarse de las máscaras del falso yo para renovarse día a día en que todo sirve a un único fin: vivir el don de la filiación en un silencio que es un sí a Dios²⁸⁹.

5. Apertura y diálogo universal. Diarios de los viajes. Alaska y Asia

Entramos en 1968, el último año de la vida de Merton, de la mano de este diario²⁹⁰. El nuevo abad de Getsemaní, el padre Flavian Burns, le concede el permiso para viajar. La búsqueda existencial y espiritual de toda su vida se simboliza en estos viajes, en los que Merton rastrea un sitio en el mundo para vivir en la soledad y el silencio deseados. Después de haber visitado Nuevo México y Chicago, viaja a Alaska, invitado a dar un retiro a monjas contemplativas donde busca lugares silenciosos y solitarios, en los que se pueda vivir en contacto con la naturaleza, y relativamente cerca de espacios habitados. El diario va del 17 de septiembre al 3 de octubre de 1968. De este breve diario solo señalamos que Alaska le atrae como destino para la vida eremítica. Con él llegamos al último de sus diarios.

5.1. El diario de Asia

La importancia del *Diario de Asia*, publicado en 1973, es una fuente importante en la comprensión del último Merton²⁹¹. Es su último viaje, antes de morir el 10 de diciembre de 1968, electrocutado accidentalmente en Bangkok. Abarca las entradas desde el 15 de octubre hasta el 8 de diciembre, estructurándose según los lugares en los que se halla.

²⁸⁷ DE, 46-48.

²⁸⁸ DE, 270.

²⁸⁹ DE, 271.

²⁹⁰ Thomas Merton, *Dos semanas en Alaska* (Barcelona: Oniro, 2000).

²⁹¹ Desde ahora DAS.

Entre los encuentros más sobresalientes, según recoge en el diario, están los tres que mantiene con el Dalai Lama en el Himalaya, el 4, el 6 y el 8 de noviembre. Pese a estos encuentros fecundos y otras experiencias positivas, muestra una vez su inquietud, preguntándose si no estará buscando una ilusión y no se ha equivocado al hacer el viaje²⁹². Por otro lado, la riqueza natural le asombra, el Himalaya le suscita la experiencia del Gran silencio de la montaña²⁹³.

En este libro se recogen datos muy significativos que, en cierto modo, decantan las paradojas de su vida monástica. En él afirma su convicción de pertenecer a Getsemaní, pese a los rumores existentes sobre la posibilidad de retirarse a otro lugar solitario, que como se comprueba en sus diarios anteriores, tenían su fundamento²⁹⁴.

También se muestra su interés por otras religiones y, especialmente, por las tradiciones orientales. Merton no tiene intención de dejar de ser lo que es, un monje trapense, para convertirse en un budista zen o monje tibetano. Para él las tradiciones que conoce contienen una riqueza que, al igual que su tradición monástica, excede el convencionalismo de pensar que solo lo propio es válido para alcanzar el objetivo del monje de ser uno con Dios²⁹⁵. Esa riqueza, propia de cada tradición, tiene un fondo común en la vida monástica de las diferentes religiones. El silencio las emparenta.

Hay una estructura básica, en lo esencial, que las une, que hace posible el diálogo y el enriquecimiento mutuo. En su diario, Merton hace continuas anotaciones sobre aspectos de las tradiciones orientales que le parecen de interés. Muchas de ellas conectan con su pensamiento. Sirvan como ejemplo las siguientes de eruditos del budismo: «Separada de la experiencia cotidiana, no hay vida religiosa, de ahí que el *satori* sea un suceso de la vida diaria en medio de sus penas y alegrías» (Aelred Graham) o esta otra: «El amor verdadero requiere el contacto con la verdad, y la verdad debe hallarse en soledad. La capacidad de soportar la soledad y de pasar largos periodos de tiempo solo consigo mismo en meditación silente es, así pues, uno de los más elementales requisitos para aquellos que aspiren a un amor que no sea egoísta» (Edward Conze). También anota referencias de otras religiones, como esta de Ahmad ibn Asim al-Antaki, que tiene

²⁹² DAS, 155.

²⁹³ DAS, 94.

²⁹⁴ Expresa la nostalgia y el valor de la soledad, aun entre ruidos y visitas molestas, de la ermita de Getsemaní (también la montaña del Himalaya está llena de gente), y la necesidad que tenía de alejarse de su monasterio. La distancia, con todo, le ha ayudado a amarlo más. DAS, 114. 116. 154.

²⁹⁵ Véase como ejemplo la entrada del 31 de octubre. DAS, 87.

relación directa con nuestro estudio, que afirma que «el verdadero rahbaniyah consiste no en hablar sino en una acción silenciosa»²⁹⁶.

La convicción de Merton es que las tradiciones orientales son una vía de crecimiento y profundización para la vida monacal cristiana y para sí mismo. La comunicación se orienta a la comunión, sin diluir las diferencias ni la propia identidad²⁹⁷. Con este fin quiere experimentar *in situ* las formas de vida de esas tradiciones, y contrastar, con quienes las practican, sus aspectos conceptuales²⁹⁸. El viaje a Asia es la respuesta a una búsqueda interior, que le supone no dejar de profundizar en todo aquello que le ayude a crecer en la unión en el amor con Dios, y en dejarse conformar por el don de su gracia para bien del mundo.

Le llama la atención la sensibilidad a la presencia del Misterio en la vida cotidiana de las gentes con quienes se encuentra. La divinidad en sus diferentes manifestaciones, y lo religioso en general, tienen un espacio en el ámbito social que contrasta con lo que se percibe en Europa y en Estados Unidos²⁹⁹. Descubre las similitudes en ambas tradiciones, también lo negativo. De hecho, la vida monástica que conoce en Asia adolece de los mismos problemas que Getsemaní, el activismo, la poca capacidad para meditar, la falta de tiempo, etc.³⁰⁰

En los apéndices de este diario Merton manifiesta cómo el silencio es un ámbito de comunión que se amplía a partir del viaje interior de la propia persona en su relación con Dios. Esta experiencia reclama la respuesta del don de sí a la acción de Dios en su corazón, que hace de este un instrumento del amor creador de Dios en el mundo³⁰¹. El diálogo entre las distintas tradiciones que se constituye en la palabra solo es posible en la apertura no tanto a los otros, que es necesaria, sino de la que da origen a esta, que es la apertura a la interioridad según su propia tradición. Entonces el siguiente estadio se vislumbra como una posibilidad real, aquel en el que los monjes de diferentes tradiciones religiosas se comunican en el silencio, en la comunión entre todos³⁰².

²⁹⁶ Respectivamente en DAS, 59.161.231. Cf. DAS. 242.251.

²⁹⁷ DAS, 39.

²⁹⁸ DAS, 99.

²⁹⁹ «Es conmovedor ver a tantos tibetanos moviéndose entre plegarias silenciosas, y casi todos ellos llevan constantemente rosarios consigo». DAS, 107.

³⁰⁰ DAS, 61.123.

³⁰¹ Thomas Merton, “Marxismo y perspectivas monásticas”, Apéndice I, DAS, 258.

³⁰² Thomas Merton, “Experiencia monacal y diálogo entre Oriente y Occidente”, Apéndice IV, DAS, 271-279.

5.2. La experiencia de Polonnaruwa

En la entrada del 4 de diciembre, detalla la experiencia que tuvo unos días antes contemplando tres Budas gigantes y una figura de Ananda en Polonnaruwa, en Sri Lanka (Ceilán). Narra cómo se acerca, cómo contempla las sonrisas de los budas, el silencio y la paz que originan, entonces sintió una sacudida, «proyectado fuera de la visión habitual (...) y se hizo evidente y obvia una claridad interior que parecía brotar en una suerte de explosión desde las mismas rocas». Allí percibe que «todos los problemas han quedado resueltos, cada cosa es clara, simplemente porque lo que importa es claro (...). Todo es vacío y todo es compasión». Merton declara que ha visto lo que buscaba cuando viajó a Asia, su esencia, su pureza que «lo dice todo; no necesita nada. Y porque no necesita nada puede permitirse ser silenciosa, pasar desapercibida»³⁰³. ¿Qué significó esta experiencia para Merton? Según Robert H. King, algunos aducen que Merton tuvo experiencias similares, y esta no sería sino una experiencia más en su vida. Para este autor, sin embargo, es una experiencia que concluye la búsqueda de aquello que es común a las religiones. En Polonnaruwa se le reveló su esencia, reconocida en una religión diferente al cristianismo, el budismo³⁰⁴. De modo semejante para M. Basil Pennington, esta experiencia fue la «gran iluminación» de Merton, el momento en que encontró lo que toda su vida estuvo buscando, la verdadera libertad³⁰⁵, lo que quería descubrir y compartir para bien de todos: «Este y Oeste se unieron en paz, armonía y mutuo enriquecimiento en este “Buda” de Occidente. Lo que quería para todos lo recibió para sí mismo como un sacramento para todos, simbólicamente, invitándonos a realizar la misma experiencia»³⁰⁶.

5.3. La muerte de Merton

Ahora, pues, desapareceré. Con estas palabras terminó Thomas Merton la última conferencia de su vida³⁰⁷. El silencio de la muerte arribó a su vida inesperadamente, dejó las preguntas para una tarde que no llegó a vivir. Quedaron sus muchos escritos,

³⁰³ DAS, 214.

³⁰⁴ Robert H. King, *Thomas Merton y Thich Nhat Hanh*, 146. Cf: “Budismo”, en *Diccionario*, 46.

³⁰⁵ M. B. Pennington, *Un retiro espiritual con Thomas Merton* (Buenos Aires: Troquel, 1994), 52-55.

³⁰⁶ Pennington, 55.

³⁰⁷ Thomas Merton, “Marxismo y perspectivas monásticas”, Apéndice VII, *Diario de Asia*, 289-304.

grabaciones y el testimonio de muchos de los que le conocieron. Veremos ahora los textos de su obra que nos parecen más significativos respecto al silencio.

6. A la luz del silencio biográfico

Hemos visto que el silencio no es un apéndice en la espiritualidad de Merton. Más bien se podría asemejar al latido de su corazón espiritual. Todo lo que vive está traspasado por la presencia del silencio. Hallarse en el silencio implica escuchar a Dios que le atrae demandando de él toda su persona. Su vida es una respuesta libre ajena a la fragmentación o a la cohabitación de conciencias, como dos directores distintos dentro de un despacho común repartiéndose sus tareas, como vimos en Berger³⁰⁸. Solo hay un Espíritu que guía, solo hay un camino, que es Cristo. La resolución de la identidad de la persona no acaba en conocerse a sí mismo, detrás de esta expresión está el anhelo más profundo del hombre, el deseo de Dios. Cuando el horizonte es saberse conocido por Dios conocerse a sí mismo es el rasgo de madurez del monje y del cristiano. Reconocer y vivir consciente y cotidianamente esta certeza es la tarea que da sentido a la vida de nuestro monje, el camino al lugar original realizándose día a día y al mismo tiempo ya realizado. Este conocimiento solo es posible en el silencio. Solo el silencio permite pensar la vida.

CAPÍTULO III

EL SILENCIO EN THOMAS MERTON

LA TEOLOGÍA QUE SUBYACE

PERSPECTIVAS PARA LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL

³⁰⁸ Merton a menudo resalta la necesidad de vivir con una conciencia unificada. Véase al respecto el texto que recoge la Escala espiritual de san Juan Clímaco donde se muestra el hombre dividido, en permanente contradicción consigo mismo. Baste este ejemplo a propósito de nuestro tema sobre este hombre dividido consigo mismo: «Bendice el silencio y lo celebra con una efusión de palabras». Thomas Merton, *Cuestiones discutidas* (Barcelona: Edhasa, 1962), 88. Cf. Thomas Merton, *La oración contemplativa*, (Madrid: PPC, 1996), 31.

I. Objetivo

En los últimos siglos, la palabra «Dios» y la religión se han visto sometidas a dos procesos de empobrecimiento. Por un lado, con la secularización, han dejado de tener significación para muchas personas, que no reconocen en esta palabra un contenido real, una referencia existente. Por otro lado, ambos términos han quedado inmersos en un caudal de información banal que impide que palabras y conceptos sean pensados y asimilados. En esta situación, Merton es un hombre paradójico, el silencio es una de las palabras que más aparece en sus escritos y un concepto fundamental de su vida y pensamiento, pero él no para de comunicarse por carta, en sus libros o conferencias. La teología, su pensar sobre Dios y sobre su Palabra revelada para la salvación del mundo se vincula a la tradición de la Iglesia y a la tradición monástica, y se abre también a la reflexión social desde la perspectiva profética y al diálogo ecuménico e interreligioso. La publicación anotada de sus clases en Getsemaní y de otros trabajos similares, ha permitido apreciar su capacidad de estudio y de síntesis teológica. Con todo, el eje de su propuesta hay que buscarlo en su vida, en el pensamiento que hemos presentado a grandes rasgos en las páginas anteriores. Pretendemos ahora estructurar las líneas más importantes de su teología vinculadas a su comprensión del silencio. Al proceder de este modo subrayamos la importancia de la conexión de la teología con la vida, del vínculo fe y razón que ya asimiló en su contacto con la filosofía de Gilson, como vimos en *La montaña de los siete círculos*. En este capítulo estudiamos dos grandes temas, por un lado el silencio en la teología de Merton y, por otro, las grandes propuestas para la teología espiritual vinculadas al silencio. Como paso previo, y subrayando lo dicho, no fijamos en un aspecto importante de su vida, el silencio como experiencia.

1. Silencio y experiencia

La certeza del amor de Dios que disuelve el falso yo y conduce a la comunión universal es conocido en la experiencia del silencio. Desde ella Merton escribe. El punto de partida es la experiencia de saberse criatura originada y redimida en el amor de Dios, entendiendo esta convicción profunda del corazón como una relación real que se revela

como origen y fundamento de su existencia. Es un concepto, pero es más que eso³⁰⁹. El acontecimiento sucede en el lugar más íntimo de su persona, donde confluyen la eternidad de Dios y su contingencia.

«Existe un punto en el cual puedo encontrar a Dios en un contacto real y experimental con Su realidad infinita. Es el "lugar" de Dios, su santuario, es el punto en que mi ser contingente depende de Su amor. Dentro de mí, hay una metafórica cúspide de existencia en la cual estoy contenido en mi Creador»³¹⁰.

La vida de Merton se puede contemplar desde la perspectiva de diversas experiencias que van jalando vida. Desde sus once años, cuando siente nostalgia del silencio contemplando fotos de libros de monasterios e iglesias de Francia, hasta Polonnawura, pocos días antes morir, el rasgo común a todas ellas es que acompañan e iluminan su deseo más profundo. Son acontecimientos intensos en los que nuestro autor recibe algo no buscado en sí mismo, sino que simplemente sucede y, cuando ocurren, de un modo u otro le centran en su búsqueda esencial.

Las experiencias de su vida se enmarcan en una perspectiva más amplia. Merton ha sido descrito como un hombre siempre en viaje, en dos caminos que se entrelazan y que, en perspectiva, conforman una única existencia. Por un lado el camino de la unión con Dios, que le lleva al catolicismo, al bautismo, a la soledad y al silencio buscados en el monasterio; años después se abre a la realidad social de su tiempo ejerciendo sobre ella una mirada crítica y, finalmente, en los últimos años de su vida establece un diálogo interreligioso y ecuménico con el fin de crecer en su propósito de vivir unido a Dios. El eje es, por tanto, vivir unido a Dios. Por otro lado, está el camino de la búsqueda incesante de su propio yo, que podemos distinguir pero que en realidad es inseparable del anterior, en el que Merton profundiza en su identidad real, libre de máscaras y vacío de su falso yo, y que es reconocida por el desvelamiento que Dios hace en él en el silencio profundo. Desde esta perspectiva se pueden comprender estas experiencias como momentos de intensidad especial en los que se reafirma en la fe que se va viviendo en su día a día³¹¹. Hay que advertir que sus escritos están atravesados por un sinfín de acontecimientos que

³⁰⁹ Lo característico de la experiencia es que es un conocimiento que se origina en lo vivido. Sobre el valor y los elementos de la experiencia cristiana y la experiencia mística véase: Jesús Manuel García, *Manual de Teología espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad* (Salamanca: Sígueme, 2015), 327-470.

³¹⁰ Merton, *Nuevas semillas de contemplación*, 49

³¹¹ El cristiano no se define por estas experiencias, la santidad no es tener experiencias míticas sino vivir ejemplarmente la fe. La experiencia sirve a la fe. Cf. García, 397.

quedan recogidos como algo especial, incluso en momentos de gran oscuridad y lucha interior. Así un amanecer o un paseo por un bosque, el canto de un pájaro o la eucaristía, son experiencias de la presencia de Dios, como los son la lectura de un libro o un momento de oración, o lo es la incansable tarea de escribir. La experiencia de Dios no es algo logrado por el empeño, aunque hay que poner todo el empeño en vivir unido a Él, sabiendo que experimentar su presencia es algo dado³¹². De este modo, las experiencias de Roma, su bautismo, el viaje a Cuba, la llamada a la compasión universal en la calle en Louisville o la iluminación ante los budas gigantes en Polonnawura, entre otras, son un mapa de ese recorrido vital que se va desarrollando en el silencio y la soledad del día a día, donde Dios sigue arrastrándole a ser suyo por completo y él vive tratando de dejarse en sus manos, tendiendo a la simplicidad, unificado en Dios³¹³. Desde esta perspectiva que nos ofrece la experiencia de Merton pasamos a la sistematización de su pensamiento en un intento de relacionar el silencio visto con su teología.

2. El fundamento cristológico y trinitario de la teología de Merton

Merton afirma la necesidad de silencio para vivir con sentido la vocación monástica partiendo de una constatación: el protagonista de la vida del monje y del silencio que practica es Dios y su Espíritu que actúa. De este modo la oración es espacio de acción del Espíritu Santo. El Espíritu transforma la creación y a la persona la incorpora a la nueva vida del Resucitado³¹⁴. En su viaje a Asia, el 27 de octubre de 1968, en la fiesta de Cristo Rey, en Calcuta, escribe en su diario: «Todo está en Él, procede de Él, es para Él, para el Padre a través de Él»³¹⁵. Estas dos referencias entresacadas de sus últimos diarios nos dan el enfoque cristológico y trinitario de su teología.

En el ámbito monástico la teología se desarrolla emparentada con la contemplación, que es una relación permanente de escucha a Dios y de confianza en Él. Este es el camino de la vida monástica que hace que el monje esté cerca de Dios y halle en Él la paz que le

³¹² Se distingue entre experiencia religiosa y experiencia mística. La primera se define porque el hombre recibe las llamadas que Dios le hace y el hombre se siente en su presencia y abierto a la gracia de Dios. «El silencio y la generosidad son el clima donde actúa preferentemente la gracia de Dios», mientras que la experiencia mística sucede sin reflexión previa, en ambos casos son experiencias infusas pero el matiz es que en la experiencia religiosa el que la vive sabe que viene de Dios mientras que en la experiencia mística siente que viene de Dios, percibido como algo nuevo que viene de Dios. cf. García, 394-400.

³¹³ cf. García, 402.

³¹⁴ Merton, *Dos semanas en Alaska*, 133-137.141.

³¹⁵ DAS, 70. Cf., Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, (Madrid: BAC, 1997), 42-43.

ayuda a vivir alegre. La contemplación es «la experiencia cristiana de filiación, (...) de estar resucitado con Cristo, (...) de haber recibido el Espíritu (...) de Cristo viviendo en nuestros corazones»³¹⁶.

La contemplación no es, por tanto, una experiencia intelectual fruto de una sabiduría teórica o conceptual, sino que es la vinculación en el amor a Cristo en el Espíritu, que es transformadora de la persona y de sus relaciones comunitarias.

Cristo y la Trinidad despiertan al hombre de su narcicismo que le atrapa en su «yo falso» y le reclaman un *sí*, fruto de la libertad de su ser auténtico, libertad que nace en Dios mismo³¹⁷. Cristo resucitado es una presencia real en el corazón de la persona, que por la acción del Espíritu Santo habita en él, orientando todo su ser, en el desapego de todo lo creado, hacia el Padre Creador, en un movimiento de amor que abraza todo lo que existe y que une a todo y a todos en el Hijo, que por su cruz ha hecho posible la reconciliación del hombre con Dios, consigo mismo y con todo lo creado³¹⁸. Ante su revelación el hombre elige³¹⁹. La fe en Cristo resucitado, que nace de su propia experiencia³²⁰, es también la razón de la misión de la Iglesia en el mundo, y está íntimamente unida al proyecto de reconciliación de la humanidad cuyo símbolo es la cruz³²¹. Un silencio hermético sería vacío y aislamiento³²².

La vida contemplativa consiste en saberse en ese camino, y disponer toda la persona consciente y libremente a ese encuentro con Él hacia el amor definitivo. Creación y redención, vida y misterio pascual, son dones de Dios, por los que la persona ha sido liberada para poder amarle y para ser capaz de amar al prójimo y a todo lo creado.

3. El fundamento cristológico-trinitario se despliega en la antropología

La gloria de Dios es el horizonte del contemplativo, gloria que se anticipa en la historia humana velada y limitadamente, que requiere que sea acallado el ego que pretende autoafirmarse a costa del otro y de Dios, para penetrar en la profundidad de sí

³¹⁶ Merton, *Dos semanas en Alaska*, 127.

³¹⁷ Merton, *Nuevas semillas de contemplación*, 46-47.

³¹⁸ Thomas Merton, *Los manantiales de la contemplación: Un retiro en la Abadía de Getsemaní* (Maliaño: Sal Terrae, 2017), 309.

³¹⁹ Ladaria, 52.

³²⁰ Merton, *Los manantiales de la contemplación*, 293-295.

³²¹ Merton, 309.

³²² Thomas Merton, *La experiencia interior* (Barcelona: Oniro, 2004), 49-50. Desde ahora LEI.

mismo, donde puede, en el misterio de su ser, ver, «como en un espejo», a Dios que lo habita³²³. Este es el sentido del ascetismo, de la caridad y de la contemplación. El silencio es el medio para que el «yo auténtico», el yo inviolable que existe en el interior de cada hombre, la imagen de Dios depositada en él, la esencia de su ser, salga a la luz de la conciencia³²⁴:

«Todo cuanto podamos hacer con cualquier disciplina espiritual es producir en nuestro interior parte del silencio, la humildad, el desapego, la pureza de corazón y la indiferencia necesarios para que el yo interior haga alguna tímida e imprevisible manifestación de su presencia»³²⁵.

Merton presenta una síntesis de su pensamiento sobre el hombre caído y redimido en Cristo, en su libro *El hombre nuevo*³²⁶ y lo retomará en *La experiencia interior*, en conexión con el budismo, ofreciendo en ambos libros los fundamentos teológicos de la existencia del ser humano como un retorno al Padre como lo que es, su hijo amado³²⁷. El hombre está llamado a recuperar en Cristo la unidad perdida por el primer pecado en Adán. Todo lo creado está llamado a participar de la unidad en Cristo. La creación es revelación de la presencia de Dios, hay un lenguaje de Dios en ella que incita al hombre a entrar en un diálogo en el silencio de su propio interior, donde Dios es su más profunda realidad. Es allí donde Dios transforma su mirada, no ya solo a la creación, sino a sí mismo y al mismo Dios que lo habita.

El proyecto originario de Adán es el proyecto para todo ser humano que se recobra en Cristo, nuevo Adán. El primer Adán vivía «en la unidad de Adán consigo mismo, con Dios y con el mundo que lo rodeaba»³²⁸, estaba en una comunicación directa con la creación entera y con el Espíritu de Dios. Todo lo existente era cauce para la comunicación con Dios al que «advertía constantemente dentro de sí»³²⁹. Adán y Dios mantenían una relación de intimidad fundamentada en la unidad plena del hombre con el Espíritu de Dios, definida simbólicamente como *parresía*³³⁰.

³²³ LEI, 34.

³²⁴ LEI, 26.

³²⁵ LEI, 28.

³²⁶ Thomas Merton, *El hombre nuevo* (Buenos Aires: Lumen, 1998). Desde ahora EHN.

³²⁷ Cf. Beltrán, *La encendida memoria*, 148-150.

³²⁸ EHN, 61.

³²⁹ EHN, 63.

³³⁰ «*Parrhesia* era la libre comunicación del ser con el Ser, la comunión existencial de Adán con la realidad que lo circundaba en y a través de la realidad de Dios que advertía constantemente dentro de sí». EHN, 63.

La creación de Eva es la culminación del sentido de la existencia de Adán, en ella Adán experimenta la lógica del amor como donación a «otro» y se abre a recibir el amor de otra persona. El hombre está hecho para amar a otro. La humanidad, la sociedad y la Iglesia reciben su sentido de esta ley del amor que no nace del pecado, sino que es la posibilidad de fecundidad del ser humano, y que nace del amor misericordioso de Dios al que se orienta y tiende. El amor perfecciona al amado en una unidad complementaria³³¹.

Este es el proyecto que se rompió en el pecado original, que fue una manifestación de orgullo, en la que el ego se hizo autónomo con respecto a Dios. De su mano vino la concupiscencia³³². Por el orgullo, Adán deja de ser quien es para ser otro diferente. Adán se hace dios de sí mismo, con la pretensión añadida de ser dios para los demás, se convierte en la medida de toda realidad. De la cercanía con Dios, de la familiaridad con Él, Adán pasa a la distancia y a la dispersión. El pecado consistió en la pretensión de conocer el mal, de experimentarlo, pensando Adán en que si perdía el bien original recibido de Dios podría recuperarlo por su propio esfuerzo, como un Prometeo decidido a robar el fuego desconociendo que Dios lo da gratis. De este modo Adán pierde la perspectiva original del amor. El pecado provocó la separación de Adán consigo mismo, con los otros y con Dios, se queda aislado³³³. Sin embargo, Dios no se desentiende del hombre pecador, sino que sale a su encuentro en Jesús, ofreciéndole su amor gratuito, que es la única manera de ser del amor. Animado por el amor, el que se reconoce pecador y se abre al amor de Dios será transformado, en la experiencia de su misericordia:

«El pecador que está dispuesto a aceptar el amor como un don de Dios está mucho más próximo a Dios que el "justo" que insiste en ser amado por sus méritos. Pues el primero pronto dejará de pecar (dado que será amado por Dios), mientras el último probablemente ya comenzó a pecar. ¡Qué sabia es la Iglesia cuando canta la "feliz culpa", la *felix culpa* de Adán!»³³⁴

El amor adquiere un papel central en la comprensión de Merton de la recuperación del estado perdido. Todo lo que el cristiano vive está destinado a ser fruto del amor que ha recibido de Dios gratuitamente por su misericordia infinita, que hace posible que el

³³¹ EHN, 71-75.

³³² Define la concupiscencia y su efecto en el hombre como la «convergencia de toda pasión y todo sentido en el yo. Entonces, el orgullo y el egoísmo reaccionan entre sí en un círculo vicioso, cada cual incrementa enormemente el potencial del otro para destruir nuestra vida». EHN, 82

³³³ EHN, 84-88.

³³⁴ EHN, 75.

hombre se pueda encontrar con Dios como antes del pecado³³⁵. Dios obra así libremente en favor del hombre, que en su limitación escoge también libremente acogerlo en su vida. Hay un encuentro de libertades: la finitud del hombre y la misericordia infinita de Dios. Adán buscaba conocer por experiencia el mal llevado por su orgullo. El amor de Dios le otorga al hombre la verdadera sabiduría «que es una experiencia de Dios, una comunión existencial en su propia vida íntima, que es el Amor en sí»³³⁶. El pecado generó en Adán la pérdida de la libertad para vivir la relación de amor con Dios, que daba sentido a su existencia, y se supeditó a la sobreprotección de sus intereses egoístas, referido solo a sí mismo y refiriendo todo el universo a él mismo, dominado por sus pasiones. Pero la imagen que es el hombre creado por Dios anhela el amor de Dios. Y Dios quiere que el hombre recupere su identidad de hijo amado. El primer paso de esta vuelta a la identidad perdida, estriba en reconocer que la identidad actual en la que se halla el hombre, sin la cercanía de Dios, no es su auténtica identidad. Ese conocimiento profundo del hombre como imagen de Dios requiere una lucha «para recobrar la percepción espontánea y vital de su espiritualidad (...). Y en el hombre esta espiritualidad se identifica con la imagen divina que existe en nuestra alma»³³⁷.

La espiritualidad del hombre consciente de ser imagen de Dios es experimentada como un impulso que le lleva a Dios por el amor, relativizando todo menos a Dios mismo, en un camino de silencio, sencillez y humildad, que le conduce a la paz que solo le da Dios y no la satisfacción de su autoafirmación³³⁸. Dios atrae al hombre a sí, le guía a la experiencia de su amor. Conocerle consiste en amarlo³³⁹. El hombre que conoce de este modo a Dios, escucha y vive con fidelidad la palabra revelada en Cristo. Esta es la vida del creyente, escuchar atentamente lo que Dios le quiera comunicar y acogerlo en su corazón como pauta de su ser y de su actuar, en un discernimiento en el silencio bajo la guía de «la fe, la paciencia y la obediencia»³⁴⁰. Su identidad consiste en ser hijo de Dios y vivir como tal, atraído por el amor del Padre a vivir en comunión con Él, en el Hijo por el Espíritu. Así, el hombre recupera su semejanza. Todo hombre está llamado a recuperar su identidad, pues todos son imagen y semejanza de Dios. Liberado de la falsa identidad, el hombre recupera su ser esencial para ser un hombre nuevo en Cristo. Ahora conoce a

³³⁵ EHN, 76.

³³⁶ EHN, 87.

³³⁷ EHN, 94.

³³⁸ LEI, 151.

³³⁹ EHN, *El hombre nuevo*, 95.

³⁴⁰ LEI, 112.

Cristo místicamente, es decir, como Cristo le conoce a él, y es orientado en todo su ser hacia Él.

El hombre ve a Dios como Dios se ve a sí mismo. Ama a Cristo conociendo cómo Cristo le ama, en un «despertar interior» que le rescata de la distancia con Dios. La misericordia de Dios le atrae hacia sí. Su amor le transforma según la imagen impresa en su alma, por la presencia real de la Palabra que, bajo la acción del Espíritu, le conduce a la unión plena con Dios, haciéndole cada vez más semejante al Hijo por la acción de Dios en él³⁴¹. La religión tiene como fin suscitar el despertar interior en la conciencia del hombre, este es un criterio de su validez, frente a la posibilidad de un culto vacío³⁴².

De la experiencia del conocimiento y del amor de Dios se origina la conversión, que nace en un doble movimiento complementario: salir de sí para ingresar en sí mismo y recuperar de este modo su identidad original. En el movimiento de regreso a la interioridad, el hombre experimenta que Dios es la fuente de la vida, es amor revelado en el Hijo que bulle en su interior. Su identidad configurada por el amor que es Dios, consiste en imitar a Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo. La consecuencia de esta relación de comunión existencial con el Padre en el Hijo por el Espíritu es la caridad hacia los demás. La caridad testimonia el amor de Dios³⁴³.

La conversión es la disposición de dejar a Dios ser protagonista de la propia vida, muriendo a uno mismo para estar «enteramente disponibles para el amor»³⁴⁴. La *alienación* del hombre consiste en no ceder al impulso que genera en él el amor infinitamente misericordioso de Dios, es por tanto seguir engañándose escogiendo permanecer encerrado en sí mismo sin corresponder al amor. Las palabras de San Pablo «no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal 2, 20), expresan cuál es el *yo auténtico* que el hombre está llamado a reconocer en su interior³⁴⁵. Obedecer a Dios no es renunciar a la propia autonomía, es ser libres para amar al Padre con el amor del Espíritu de Cristo resucitado que actúa en el interior del hombre, con una triple acción en él: le hace nacer a la nueva vida del amor trinitario, le configura en su nueva identidad de hijo en el Hijo y le convierte en transmisor de su amor por el testimonio de la caridad³⁴⁶.

³⁴¹ EHN, 96-97.

³⁴² LEI, 54.

³⁴³ EHN, 142-143.

³⁴⁴ EHN, 98.

³⁴⁵ EHN, 128.

³⁴⁶ EHN, 137.

El resumen, el sentido de la vida y del modo de vivir queda recogido en este texto de nuestro autor:

«Hay una sola cosa importante sobre todas: el «retorno al Padre». El Hijo vino al mundo y murió por nosotros, resucitó y subió al Padre; nos envió Su Espíritu, para que en Él y con Él podamos volver al Padre (...) a lo Inmenso, a lo Primordial, a la Fuente, al Desconocido, a Aquel que ama y sabe, al Silencioso, al Misericordioso, al Sagrado, a Aquel que lo es todo. Buscar algo, preocuparse de algo que no sea esto, es solo locura y enfermedad, pues ese es el entero significado y el núcleo de toda existencia»³⁴⁷.

4. Antropología teológica y la ley del amor

La vida moral, el sacrificio, la contemplación, la liturgia, la caridad, tienen razón de ser en relación con el amor recibido de Dios, que mueve al hombre a elegir libremente unirse con todo su ser a Dios en todo lo que conforma su vida³⁴⁸. Sin amor la vida cristiana está vacía, reducida a legalismo. La vida unida a Él por el amor, en obediencia filial, es participación en la expansión del amor para todos. No es masoquismo, que apaga el amor y lo encierra en su propio ser, reducido al sufrimiento sin motivo, sin amor y, por ello, sin fecundidad. El amor es un dinamismo creativo, para uno mismo, en el desarrollo de sus capacidades intelectuales, relacionales y espirituales, y para los demás. Cristo ha llevado a cabo la fecundidad del amor en su entrega en la cruz, que ha permitido su presencia resucitada en los hombres. El misterio pascual alumbra la existencia humana, la orienta al amor de hijos, amados del mismo modo que el Hijo es amado por el Padre³⁴⁹. En una perspectiva antropológica, para Merton, el hombre exterior es un «yo» superficial, vacío, que copa todo el pensamiento del hombre con ruidos que distraen y que le agitan. Este «yo exterior» se mueve por intereses fugaces, materiales, en realidad es la alienación del verdadero yo impulsada por la sociedad³⁵⁰. El «yo auténtico» es libre porque se rige por

³⁴⁷ CEC 160.

³⁴⁸ Véase por ejemplo la explicación de Merton sobre los cambios realizados en el rezo comunitario, en el que como novedad intercalan silencios detrás de las lecturas, y fomentan la escucha de un salmo recitado por un solista, en vez de hacerlo a dos coros para evitar la mecanización superficial de la oración. Cf. Merton, *Dos semanas en Alaska*, 143.

³⁴⁹ EHN, 144-147.

³⁵⁰ La libertad de los hijos de Dios que Merton contempla en la libertad espiritual de Boris Paternak en la alienación comunista de la Rusia de Stalin. Cf. Merton, *Cuestiones discutidas*, 33. Contrapunto de los modelos de sociedad alienantes, capitalistas o comunistas, Merton propone como referencia las comunidades silenciosas de los Hermanitos de Jesús, que conjugase una vida eremítica con una tarea apostólica, abierta desde la contemplación, al diálogo con otras comunidades religiosas y con pensadores de todo tipo, cristianos o no, a la luz de la situación del momento histórico y de las necesidades del hombre concreto. Cf. O.c., 235.

la ley de Dios, que es la ley del amor, que se resume en dejar a Dios hacer su voluntad en él:

«La perfección que debemos pretender en esta vida, si hemos de vivir como hijos de Dios, no es la producción de veinticuatro horas diarias de actos de perfectos de virtud, sino una vida en la que todos los obstáculos al amor de Dios hayan sido quitados o superados»³⁵¹.

El yo exterior se busca a sí mismo, vive en un autoengaño permanente, pensando que es el yo auténtico, cuando, en verdad, es esclavo de sus deseos compulsivos. El yo interior necesita el silencio para hacerse presente en la persona, es libre porque solo se siente atraído por Dios³⁵². Cristo es el único camino para liberarse de la máscara del hombre exterior y poder dirigirse al Padre como hijo suyo, por la acción del Espíritu en la profundidad del espíritu humano. El hombre tiende a obviar la presencia de Dios en su interior, su imagen grabada en él, y se hace dios de sí mismo, al hacerlo se está negando, pensando que en realidad se está autoafirmando. El encuentro con Dios le descubre la falsedad de su egolatría³⁵³. El hombre entonces no contempla nada más que a su propio ser viviendo en la inercia de la desesperación, porque no vive en el amor a Dios que colma su angustia, siendo este amor a una presencia real que le habita, por su condición de imagen y semejanza de Dios, aunque él no sea consciente de ello y viva cerrado a su presencia³⁵⁴.

Cuando el hombre se ha abandonado en Dios, sometido en la docilidad a la acción del Espíritu Santo, descubre a Cristo que le ama en el prójimo y al mismo tiempo reconoce cómo Cristo ama al prójimo en él. El otro ya no es un objeto del que hacer uso según su interés. El amor de Dios en Cristo es el lazo subjetivo que une al hombre con todos los demás. El silencio en el que uno experimenta el amor de Dios se proyecta en el mismo amor a todos los hombres y a Dios mismo³⁵⁵. El amor de Dios, su Espíritu, es el aire común a todos ellos y a sí mismo³⁵⁶.

5. Incorporado a Cristo, alimentado en Él. Bautismo y eucaristía

³⁵¹ Merton, *Los hombres no son islas*, 129.

³⁵² LEI, 26.

³⁵³ EHN, 99.

³⁵⁴ EHN, 121.

³⁵⁵ Merton, *Los manantiales de la contemplación*, 25.

³⁵⁶ Merton, *Cuestiones discutidas*, 120.

El bautismo es el punto de arranque de esta experiencia de atracción de Dios, que incorpora al bautizado al movimiento de Cristo hacia el Padre, en una comunión de amor infinito de la que el hombre, por la asociación a sus misterios -encarnación, nacimiento, muerte y resurrección- participa bajo la acción del Espíritu. Merton habla de su propia experiencia, relatada en *La montaña de los siete círculos*:

«Había entrado en el movimiento eterno de esa gravitación que es la misma vida y espíritu de Dios: la gravitación de Dios hacia las profundidades de Su infinita naturaleza, Su bondad sin fin»³⁵⁷.

En el bautismo la experiencia del amor de Dios es percibida como saberse habitado por Cristo, que lo incorpora al encuentro del Padre que ha salido a buscarlo, para reconciliarlo con Él en el Hijo, participando de los méritos de la cruz y de la nueva vida que surge de su resurrección³⁵⁸. El bautismo es para Merton la ocasión de recuperar su lugar en la relación con el Padre, donde la pretensión que nace del amor es la obediencia confiada³⁵⁹, para ser un nuevo Cristo, iluminado en lo profundo de sí mismo por la gracia, y transformado por la acción del Espíritu, dotado de los sentidos espirituales para que por ellos pueda percibir a Cristo³⁶⁰.

Dios, que es inaccesible, ahora es percibido en todas partes, y en todas ellas le orienta hacia Él. La conversión y el bautismo, ser trapense, ser eremita y ser sacerdote tienen para Merton un mismo fin, el mismo sentido que tiene para él el hecho de existir: el reconocimiento de la unión mística con Dios como la plenitud de su vida, más allá de su limitada capacidad, de sus contradicciones y de su pecado. En la libertad que nace de la presencia del Espíritu, en «una resurrección anticipada» en la que el cuerpo y el espíritu del bautizado son incorporados al misterio pascual³⁶¹, para vivir para Dios y no para sí mismo, abandonando la sabiduría de la carne para vivir según el Espíritu, en la conciencia de ser hijos de Dios³⁶².

El silencio será para Merton el camino para desarrollar los dones del bautismo, recuperando para el bautizado el «silencio de la sabiduría de Adán», el estado original de

³⁵⁷ MSC, 239-240.

³⁵⁸ EHN, 154-155.

³⁵⁹ MSC, 241-242.

³⁶⁰ LEI, 96.

³⁶¹ EHN, 121.

³⁶² MSC, 245. EHN, 118.

adoración a Dios y de comunión con Él³⁶³. El silencio es la actitud del que sabe que para la nueva vida del Espíritu toda conceptualización es limitada. Dios ha hablado su Palabra desde su silencio inaccesible, y no es la capacidad de comprensión del hombre sobre el Misterio, sino el seguimiento confiado del Hijo que es el Camino, en un silencio que nace del amor, quien le conduce a su lugar original, la comunión con el Padre, en la unión de todo lo que existe en Él³⁶⁴. El silencio es un espacio de discernimiento permanente, desde un principio fundamental: la vida cristiana no consiste en acomodar a Dios a la vida sino a la inversa, en la obediencia filial y en la docilidad al Espíritu³⁶⁵. El bautizado nace a una nueva identidad pero no queda libre de la propensión a escoger caminos que le alejen de Dios. La nueva identidad está sujeta a la posibilidad del pecado. El bautizado experimenta en su vida una lucha de identidades, que se hace patente en las tensiones entre la ley de su conciencia en la que Dios habla y la ley del pecado que le separa de Él³⁶⁶. La identidad profunda del hombre es estar unido a Dios, vivir unido a Él, unificado en sí mismo. Su identidad queda definida por su incorporación a Cristo, en el mundo es otro Cristo³⁶⁷. La gracia de Dios recibida en el bautismo da al hombre la medida de sí mismo a los ojos de Dios: «La gracia es amistad con Dios. Más todavía: es condición filial»³⁶⁸. Esta gracia, como la gracia de la unión mística en la eucaristía, es apreciada por la mirada contemplativa (Ef, 1, 3). La liturgia es profundizada por la contemplación, en la que el creyente se predispone, «por entero», a la unión con Dios, que se produce muy especialmente en la eucaristía³⁶⁹. En ella el silencio es elocuente en los símbolos de la celebración, donde la Iglesia adora en el Hijo al Padre, contemplando lo inconcebible y participando al mismo tiempo de la liturgia del cielo en una comunión de la Iglesia entera y que, al mismo tiempo, traspasa los límites espacio-temporales de la historia humana, en la eternidad de Dios³⁷⁰.

6. Encuentro con Cristo, fe y abandono en Él. Peregrinos hacia el Padre

³⁶³ EHN, 49.

³⁶⁴ EHN, 132-133.

³⁶⁵ EHN, 123.

³⁶⁶ EHN, 37.

³⁶⁷ DE, 218.

³⁶⁸ EHN, 37. DE, 218.

³⁶⁹ LEI, 96-97.

³⁷⁰ Thomas Merton, *La vida silenciosa*, 66-68.

La angustia del deseo de Dios, de la inquietud por estar unido a Él, solo se calma en la disponibilidad al Padre que nace del encuentro con Cristo, donde se hace patente en la fe lo que el hombre es en realidad³⁷¹. La soledad y el silencio, son la forma de reconocer en uno mismo la fe entendida de este modo, no como un bien del individuo sino siempre referenciada al bien de la humanidad y a Dios que lo hace posible. Abandonarse a Dios supone dejar que Él sea en el hombre lo que está destinado a ser, recuperándose de este modo la imagen grabada en su interior³⁷². La renuncia a sí mismo es al mismo tiempo la disponibilidad al Espíritu que nace del amor y no de la obligación³⁷³, es libre para vivir como otro Cristo, sin división interior entre la dimensión natural y la sobrenatural³⁷⁴. El silencio y la oración son un medio para conformar la voluntad del hombre a la voluntad de Dios, refiriéndole todo su ser, su acción y su palabra a Él, Misterio infinito, inabarcable en su silencio. La Palabra encarnada salió del Misterio silente para reconciliar al hombre y a toda la creación con el Creador³⁷⁵. El fin del silencio es la unión en el amor con la Palabra que es Cristo resucitado, por medio de la gracia que hace al hombre consciente de su ser hijo de Dios, llamado al encuentro con Él, bajo la acción del Espíritu, en la docilidad filial. El silencio es una apertura a la experiencia del amor eterno de Dios en Cristo. En Él, el hombre se deja atraer por la acción del Espíritu, en un movimiento de amor que lo une al Hijo, y en el Hijo, junto con todo lo creado, en un dinamismo escatológico hacia al Padre. El silencio es una puerta a la eternidad anticipada.

II. Silencio y espiritualidad

Lo que aquí presentamos son textos escogidos que nos muestran las caras del silencio en los escritos de Merton. Vienen a ser la sinopsis de la importancia del silencio para la espiritualidad en fragmentos escogidos.

El primero de ellos es un texto que aparece en *La montaña de los siete círculos*. En él Merton mira al mundo y se mira a sí mismo como en un lamento ante la realidad

³⁷¹ CEC, 20.

³⁷² EHN, 89.

³⁷³ EHN, 137.

³⁷⁴ LEI, 70.

³⁷⁵ EHN, 155.

paradójica que ambos son. Aquí queda presentado el dilema de la humanidad desde Adán. El hombre es creado para el amor de Dios y en lugar de corresponder a su vocación más profunda lo rechaza decididamente. Nos coloca en la realidad del autor, es un ser en contradicción.

«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»³⁷⁶.

Merton va a la raíz del mal que padece el hombre, que es la división dentro de sí entre el amor de Dios que le reclama, y el amor del ego que, alimentado socialmente, huye de Él de mil maneras. La duplicidad de conciencias de Berger no aparece aquí, sino más bien el ideal de un corazón indiviso en el amor a Dios, del que muchos hombres reniegan. La descripción del hombre adquiere un sesgo de intemporalidad, como si este fuera el rasgo definitorio del hombre en la historia. ¿Siente el hombre de todo tiempo el anhelo latente de recuperar un corazón indiviso en el amor con Dios? Esta es la inquietud de Merton toda su vida, responder con un corazón indiviso como una opción personal y libre. El hombre halla el argumento para corresponder al amor de Dios en su interior, donde Dios se manifiesta. El silencio es el modo en que el hombre escucha a Dios y el ámbito donde decide abrirse a Él. Nuestro protagonista propone un viaje de regreso a la relación original con Dios. La vuelta al Padre exige pasar por la noche de la fe.

1. El silencio y la noche de la fe

Merton vincula el silencio a la experiencia de la noche de la fe de san Juan de la Cruz, expuesta ampliamente en su libro *El ascenso a la verdad*³⁷⁷. Junto a esta obra recogemos

³⁷⁶ Thomas Merton, *La montaña de los siete círculos*, 6ª ed. (Buenos Aires: Sudamericana, 1998), 9.

³⁷⁷ AAV, 98-106. Este escrito de 1951, es uno de los pocos libros sistemáticos de Merton. Para Beltrán Llavador Merton logra una síntesis de la teología apofática y catafática que desarrollaría en su vida. Su gran aportación, según este autor, es lograr poner en el centro una cruz con los ejes de la acción y la contemplación, de modo que no hay un desequilibrio entre ambos. Cf. Beltrán, *La contemplación en la acción*, 52-53. La perfección de la vida monástica para san Bernardo es la unión de Lázaro, que es el penitente, Marta, la acción, y María, la contemplación, simbolizados en una persona que es el abad. Cf. Thomas Merton, *La oración contemplativa*, 68. Para Merton no hay oposición en la tradición monástica entre acción y contemplación.

otras referencias de diversos escritos que tienen esta referencia más o menos explícita. Bajo la guía del santo carmelita, estudiando los textos de la *Subida del Monte Carmelo*, considera cómo, en la noche del desasimiento, el hombre es llevado por Dios a dejar fuera de sí sus conceptos sobre Él y a desprenderse de los sentimientos. Este desasimiento «consiste en obrar, no de acuerdo con los impulsos de nuestra propia fantasía y a nuestro placer, sino en seguir la guía de la razón iluminada por la fe, sea que la senda señalada satisfaga nuestro gusto o no»³⁷⁸. Es en esta libertad en la que san Juan y Merton colocan al hombre que avanza confiado, apoyado nada más que en la fe, en su camino hacia Dios. En esta noche el hombre está envuelto en un silencio lleno de esperanza, suscitada por Dios en su interior, pese a que el hombre se siente incapaz por sus propios medios de avanzar hacia Él. En este estado solo quiere permanecer en quietud y silencio. Esta es la disposición propicia, un recogimiento que deja libertad a la acción del Espíritu Santo. El Espíritu inspira silenciosamente al hombre hacia la unión con Dios, más allá de conceptos y palabras³⁷⁹. En esta unión con Dios en la noche de la fe surge la oración como contemplación, «existe una intimidad real de unión entre el alma y Dios»³⁸⁰, en la que el alma no necesita las mediaciones que hasta entonces le habían servido de referencia. Los apoyos intelectuales y afectivos quedan fuera de este encuentro. Ahora bien, esta oración no desestima a la oración meditativa aunque, como advierte Merton, existe el peligro de una falsa noche en la que en lugar de buscar a Dios por la fe, el hombre se busque a sí mismo. La contemplación ha de ser interpretada como don del amor de Dios y no como resultado de unas técnicas. Es sobre todo un camino de confianza en el silencio, donde misteriosamente lo que ya no hay es camino alguno. Solo en el abandono en Cristo se entra en el desierto donde no hay caminos salvo la fe³⁸¹.

La contemplación que comienza en este desasimiento se encamina a la contemplación infusa, aquella donde el hombre experimenta un amor que le viene dado por Dios, infundido por Él. En ella el hombre descubre que su máxima aspiración viene de Dios mismo y por ello Él otorga la contemplación cuando quiere, no cuando el hombre cree que se lo merece. Este es también otro aspecto destacado de la disposición adecuada en el camino hacia la unión con Dios³⁸².

³⁷⁸ AAV, 194.

³⁷⁹ AAV, 222.

³⁸⁰ AAV, 97.

³⁸¹ Merton, *La oración contemplativa*, 119-121.

³⁸² Thomas Merton, *La senda de la contemplación* (Madrid: Rialp, 1958), 132-133.

En esta experiencia de unión, Dios es *sentido* al mismo tiempo como trascendencia e inmanencia, como infinitud y finitud³⁸³, desbordando todo concepto. Al mismo tiempo, el que la vive, tiene noticia de ella por la paz que le suscita. Los conocimientos intelectuales que habían fomentado su deseo de unirse a Dios quedan fuera de su interés. No satisfacen al alma, y si el hombre intenta agarrarse a ellos lo único que consigue es alejarse del don que Dios le hace en la contemplación.

Tampoco la contemplación consiste en tener visiones, pueden o no darse pero eso no supone nada en esta noche donde el conocimiento se torna en desconocimiento³⁸⁴. La fe es el único soporte para el contemplativo. Esto no significa desentenderse de los conocimientos que iluminan el intelecto. Son necesarios, así lo afirman san Juan de la Cruz, en consonancia con santo Tomás de Aquino y este a su vez con el seudo Dionisio³⁸⁵. La contemplación no los elimina pero los coloca en un lugar diferente, son un medio para el aprendizaje del silencio³⁸⁶.

Del mismo modo, Merton muestra cómo el místico español habla de la ascesis como el modo de dominar, por medio de la luz de la razón, todas las pasiones, emociones y deseos, y todo lo que le lleva al hombre a su propia autoafirmación, incluidas sus aspiraciones e ilusiones místicas, para poder ser libre y dejarse arrastrar por la inspiración del Espíritu³⁸⁷. Estar sometido a ellas, por el contrario, mantiene al hombre en un estado de «ceguera espiritual»³⁸⁸. La ascesis es, por tanto, la docilidad al Espíritu en la negación de sí mismo. Su fruto es «el silencio de la verdadera paz interior»³⁸⁹.

San Juan de la Cruz, según explica nuestro monje, sostiene que el hombre se purifica por una doble vía que se activa en él. La primera es esta condición necesaria del conocimiento intelectual y el discernimiento a la luz de la razón de sus pensamientos y deseos, pero más allá de pensar que la purificación es fruto de un esfuerzo mental o una vida virtuosa, entiende que la razón a la que se subordina el hombre es, en realidad, la

³⁸³ EHN, 40.112.

³⁸⁴ AAV, 97.101. San Juan de la Cruz «manifiesta mucho menos respeto por las visiones que por el sentido común». AAV, 166.

³⁸⁵ AAV, 28.348

³⁸⁶ Merton, *La oración contemplativa*, 29.

³⁸⁷ AAV, 221-222. Cf. AAV, *Cuestiones discutidas*, 196.

³⁸⁸ AAV, 181.

³⁸⁹ Merton, *Los hombres no son islas*, 102-103.

razón de Dios. Es Él quien le conduce por medio de la gracia a la luz de la fe, hacia Sí mismo³⁹⁰.

En esta complementariedad, la razón y la inspiración del Espíritu Santo se suceden en el camino místico, cuyo horizonte es la unión del hombre con Dios «por la perfección de la fe, la esperanza y la caridad»³⁹¹. El ruido interior es un criterio de discernimiento que permite saber si lo que se percibe viene de Dios o es inspirado por el Espíritu.

El Espíritu actúa en silencio en lo profundo del hombre, suscitando en él un estado de quietud y de paz que nacen de liberarse de las ambiciones y de la renuncia a la voluntad propia. Esta experiencia de la acción del Espíritu en el hombre que muere a sí mismo tiene lugar en un silencio que sucede entre el propio hombre y Dios³⁹². Este proceso no está exento de aridez, ante ella solo cabe la aceptación confiada como parte del camino hacia la unión con Dios³⁹³. Además este camino se caracteriza porque el hombre no busca el reconocimiento o la aprobación de otros. Es el Espíritu que guía al hombre por un camino de sencillez, de humildad y libertad, de docilidad exclusiva a sus inspiraciones³⁹⁴.

El discernimiento consiste en reconocer y desechar lo que no está orientado a Dios. Toda su vida se somete a este juicio ante el posible engaño del deseo. Más allá de la razón, san Juan de la Cruz piensa en la libertad interior del hombre, que se experimenta cuando Dios está en el centro de su ser. Entonces el hombre es capaz de dejar aquello que incluso aparentemente puede llevarle a Dios, cuando en realidad no es así³⁹⁵. Esto no significa, como ya dijimos, desdeñar la necesidad de la razón para la vida mística, es el medio por el que el hombre coopera con la gracia de Dios para alcanzar su fin. A la luz de la razón, el hombre comprende que el camino consiste en aplicarse a sí mismo la paradoja evangélica de negarse a sí mismo para amar a Dios por encima de todo, imitando a Cristo en su vida. Cristo desvela la auténtica personalidad del hombre³⁹⁶. Por la razón se accede a los medios para conducirse en la vida mística, por ella también se discierne qué es lo que obedece al fin de la unión con Dios, pero la razón natural se ilumina por la razón sobrenatural que la sobredimensiona, orientado al hombre hacia Dios mismo.

³⁹⁰ AAV, 180-183.

³⁹¹ AAV, 200.

³⁹² Merton, *Cuestiones disputadas*, 198.

³⁹³ Merton, *La senda de la contemplación*, 83. Cf. Merton, *Nuevas semillas de contemplación*, 196.

³⁹⁴ AAV, 206.

³⁹⁵ AAV, 186.

³⁹⁶ Merton, *Los hombres no son islas*, 75.

Con todo, ante la luz de la razón iluminada por la fe y por la luz infundida por Dios en el hombre, este siempre decide su respuesta entre negarse a sí mismo o negarse a la atracción de Dios. La razón de escoger un camino u otro es la libertad que nace del amor de Cristo y de la respuesta libre del hombre que le corresponde, determinada por el amor que le profesa³⁹⁷. Amor correspondido por la decisión libre del hombre, que movido por el amor, se niega a sí mismo para seguir los pasos que Dios le va mostrando, apoyado en su razón iluminada por la gracia y alimentada a su vez por el amor de Cristo hacia él. El esfuerzo ascético lo somete todo a este objetivo.

Es importante señalar con Merton que san Juan de la Cruz sostiene que cuando se deja de sentir a Dios en la noche de la fe, en la contemplación que Dios le ha concedido al hombre, se ha de volver a la meditación. Este es un medio ordinario del que se sirve el hombre para disponerse silenciosa y moderadamente a la contemplación. Merton aprecia en san Juan de la Cruz cómo el santo recoloca el conocimiento intelectual respecto de la contemplación en la marcha del alma hacia la unión con Dios. Antes y después de esta unión es necesario³⁹⁸.

El silencio tiene en este proceso de la noche de la fe un papel central. Por un lado es la actitud del que, ante el don de la contemplación, no puede más que quedarse callado³⁹⁹. Es también el estado de vida del contemplativo. En esta noche el yo profundo se muestra cuando el falso yo ha sido expulsado. Sucede entonces que el hombre se halla sin conceptos ni palabras, en un estado de libertad y de paz, inmerso en la oscuridad que es Dios, «ni siquiera concibe lo que conoce, o lo que ama, o lo que es», y «el hombre es llevado a la eternidad»⁴⁰⁰. Esta concepción del viaje interior como camino de purificación previa a la unión con Dios es un elemento central en el pensamiento mertoniano. Es en esa profundidad del ser donde el Espíritu actúa, un lugar de «silencio y de paz», que es el

³⁹⁷ Merton, *El ascenso a la verdad*, 187.

³⁹⁸ AAV, 105-106. No hay pues una exclusión entre la teología apofática y la catafática, sino que oscuridad y luz armonizan en la subida del hombre en la fe hacia Dios. Cf. 38. Entra en juego aquí la importancia del discurso analógico de Dios, que por un lado apunta a su trascendencia en cuanto que lo que se afirma de Él en las verdades y definiciones de la fe son ciertas, y en cuanto a que no lo son en lo que tienen de antropomórficos. La opción teológica de san Juan de la Cruz es la conciliación de ambas perspectivas teológicas. Cf. AAV, 109-110. 316.

³⁹⁹ Merton, *Los hombre no son islas*, 231. Cf: Thomas Merton *Dirección espiritual y meditación* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005), 58. Este silencio «es tal vez la perfección de la meditación».

⁴⁰⁰ AAV, 261.

centro del alma purificada por Dios donde el hombre tiene un contacto experimental con Él⁴⁰¹.

La experiencia de la noche de la fe ha supuesto una doble crisis. Primero le ha exigido un primer desprendimiento del concepto intelectual y de las técnicas de oración que hasta entonces le habían satisfecho sensitiva y racionalmente, para a continuación asomarse a la fe pura cuyo modelo es Abraham. Esta es la crisis en la que el hombre es llamado a la renuncia de sí mismo, a confiar, pese a que lo que se le pide es la muerte del hijo, la razón de su esperanza. En el sacrificio de Isaac Abraham se fía en la oscuridad del entendimiento, ve en la noche lo que ha de hacer, en realidad, le es dado ver en el momento en que opta por creer a Dios pese a no ver, entonces paradójicamente ve, aun en la noche. No son por tanto, el eje del camino hacia la unión con Dios ni la perfección moral, ni el conocimiento intelectual en sí mismos, ni las visiones o el gusto de lo experimentado, sino la fe en medio del silencio de la noche:

«Es preciso matar estos impulsos con la espada de la razón y que el camino que conduce a Dios es el de vaciar al alma, el de no tener ningún placer en el camino por el que buscamos no la luz sino la fe y no oímos otra voz que la de la fe de modo que, a la postre, venimos a hacerlo en las tinieblas, en el silencio. Volamos en medio de la noche»⁴⁰².

Dios responde dándose a Abraham. Así ocurre en el dinamismo de la fe con el contemplativo en la noche de la fe. Este anhelo de unión con Dios es el deseo más profundo y real del hombre⁴⁰³. Si nada de lo que se ve puede ser Dios o representárnoslo tal cual es, entonces para hallar a Dios tenemos que pasar más allá de todo cuanto puede ser visto y entrar en la oscuridad. Como nada de lo que puede ser oído es Dios, para hallarle tenemos que entrar en el silencio⁴⁰⁴. El silencio es el ámbito en el que transcurre la experiencia de la unión con Dios y el modo en el que el Espíritu inspira en el hombre su acción divina. Esta es la acción primordial del hombre que busca la unión con Dios, como un «trabajo todo interior», que se realiza padeciendo virtuosamente, «todo envuelto en silencio». Muchos esfuerzos externos están llenos de ruido pero no adelantan nada en este camino⁴⁰⁵. La ascética en san Juan de la Cruz se entiende en esta perspectiva, siempre

⁴⁰¹ Merton, *La senda de la contemplación*, 148-149.

⁴⁰² AAV, 198.

⁴⁰³ AAV n, 129-134.

⁴⁰⁴ Merton, *Nuevas semillas de contemplación*, 118.

⁴⁰⁵ Merton, 192.

orientada a la unión mística, donde todo es relativo menos el hecho de tender a la profundidad del hombre donde «el amor es invisible»⁴⁰⁶.

Merton conecta esta enseñanza con la vida de los monjes. Están llamados a vivir este desasimiento de la fe, ocultos en Dios, en una renuncia permanente a ellos mismos, para ser instrumentos suyos⁴⁰⁷. Lo prioritario de su vida es la unión con Dios por medio del silencio, la oración, la soledad y el recogimiento. Entonces surge la caridad a Dios y al prójimo. Por eso advierte Merton del peligro de dedicarse a la predicación o a la enseñanza como si fuera un fin y no como un medio. El criterio es siempre que todo tienda a Dios⁴⁰⁸. Lo más importante de la vida monástica es «que la Palabra de Dios se introduce silenciosamente»⁴⁰⁹ en ella. Dios se manifiesta en el silencio. En él le muestra su misericordia al monje, que aprende a amar al prójimo y a amarse a sí mismo. La raíz de su capacidad de amar a los demás y a Dios estriba en el hecho de ser consciente de que Dios le ama⁴¹⁰.

Junto a esta teología de inspiración sanjuanista, muy presente en el pensamiento de Merton, recogemos diversos aspectos de sus escritos que la complementan. Vamos de este modo detallando en nuestro estudio cómo los rasgos del silencio autobiográfico de Merton tienen su correspondencia en el resto de su obra. Vida, fe y razón van entrelazándose ofreciéndonos un panorama que se irá desarrollando hasta sus últimas líneas.

2. Silencio en otros escritos de la primera etapa de Thomas Merton

En este recorrido por la vida y obra de Merton hemos comprobado que muchas de sus ideas contenidas en sus escritos están ya presentes en *La montaña de los siete círculos*. Entre otras claves de su vida hemos destacado el deseo del silencio que le acompaña desde

⁴⁰⁶ El valor y el sentido que Merton da a los escritos de san Juan de la Cruz queda aquí recogido en estas palabras: «Cualquiera de las máximas de san Juan de la Cruz es una mina inagotable de verdad espiritual para el lector que real, sincera y humildemente trate de renunciar a sí mismo y abandonarse, por la fe, a la misericordia de Dios». Merton, *Cuestiones discutidas*, 198.

⁴⁰⁷ Merton, *La vida silenciosa*, 22-23.

⁴⁰⁸ Merton, 49. El silencio de los camaldulenses es el cimiento de su oración, libre de ruido. La ascesis, el silencio de la lengua, del cuerpo y del corazón tiene esta finalidad. O.c., 157.

⁴⁰⁹ Merton, 53.

⁴¹⁰ Merton, 58-59.

su niñez y que se convertirá en un factor determinante en su decisión de ingresar en la trapa. Vimos también que la carencia de silencio y soledad que esperaba encontrar en el monasterio alimentaron sus dudas con respecto a hacer los votos solemnes o no. La atracción a la camáldula, a la cartuja y la vida eremítica desde su acercamiento a la fe católica y a la trapa mostraron el anhelo del silencio como una constante de su vida. El silencio se ha convertido no ya en norma sino en un modo de ser propio, como un estado permanente por el que Merton vive vinculando su existencia a la unión con Dios⁴¹¹. Este es el camino del silencio que Merton nos ofrece como proyecto espiritual.

La vida espiritual consiste en adquirir «una amorosa y vital conciencia de la presencia de Dios»⁴¹². Este es el deseo que Dios tiene para el hombre, que se sepa amado por Dios y llamado a corresponder en el amor, pero para que se realice hay que entregarse a Él por entero, dejándose conducir por el dinamismo evangélico de perder la vida para ganarla. Cristo es quien revela al hombre su yo profundo⁴¹³. El ruido exterior, presente incluso en el monasterio, es un impedimento para estar en este silencio, mientras que los ruidos interiores son ocasión de lucha en su decisión de avanzar en su deseo de estar unido a Dios por encima de todo.

Veremos ahora referencias sobre el silencio en el resto de sus obras. Para ello vamos a proceder señalando lo que entendemos son los grandes hitos de sus escritos. Algunos de sus libros los dejamos fuera de este recorrido porque están tratados en otras partes de este estudio. El mapa está definido por su viaje personal. Merton reconoce el yo auténtico de su ser en el silencio donde Dios se le revela. Del silencio nace la compasión, el rasgo que caracteriza a Merton en su etapa de apertura al hombre y al mundo. Por último, el silencio se asocia al deseo de comunión universal al que Dios llama al hombre y a todo lo creado.

Acción y contemplación. La danza cósmica

En su estudio sobre san Bernardo Merton destaca la importancia que el santo da a la relación entre acción y contemplación. Comentando la obra del abad de Claraval *De consideratione*, escrita para el papa Eugenio III, aunque pensada para los futuros papas y

⁴¹¹ Merton *Dirección espiritual y meditación*, 73.

⁴¹² Thomas Merton, *La senda de la contemplación*, 81.

⁴¹³ Merton, *Los hombres no son islas*, 75.

para todos los cristianos, Merton recoge la advertencia del santo sobre la cuestión. La acción será fecunda si se enraíza en una profunda vida interior. Esta idea de la necesidad del silencio como contrapunto a la acción aparece en otros lugares.

En *Los hombres no son islas* se simboliza bajo la imagen del silencio musical⁴¹⁴, y en esta línea musical alude Merton a un texto de *La flecha ardiente*, de Nicolás el Francés⁴¹⁵, en el que todas las criaturas, «en silencio nos ofrecen su belleza como una canción»⁴¹⁶, suscitando en quien las contempla la alabanza al Creador. Este modo de reconocer y de alabar a Dios en la creación, recuerda Merton, es un rasgo común de la espiritualidad cristiana y de otras tradiciones, que conciben la existencia como un salir de sí mismos, vaciándose para incorporarse a la danza cósmica⁴¹⁷. De este modo se ilumina la correcta relación acción y contemplación, creación y hombre, todo ello orientado en el silencio hacia Dios. Se ataja el riesgo del activismo, tan dañino para el objetivo al que tiende el hombre, que es satisfacer su deseo de unión con Dios⁴¹⁸. Siguiendo con San Bernardo, Merton explica que para este fin es necesario que se den los dos aspectos de la relación, la decisión libre del hombre y la acción del Espíritu Santo en él. Solo cuando ambos confluyen el hombre accede a la relación con Dios en el amor con el que Él le va transformando. La acción de Dios en el hombre es una acción impulsada por Cristo bajo la acción del Espíritu. Esta acción en él le rescata del amor a sí mismo y de su amor limitado a los demás para conducirlo, a través de elección libre, a un amor pleno, porque es el mismo amor de Dios en él. Elevado por Dios el hombre se ama a sí mismo, y ama al prójimo y a Dios de un modo nuevo, de tal forma que el hombre cumple en sí la voluntad de Dios⁴¹⁹. La acción del Espíritu desarrolla en el hombre el influjo expansivo del amor de Dios, señalando una apertura a los demás que será desarrollada por Merton en un paso más de su pensamiento y de su vida en *Cuestiones discutidas*. También se muestra ya aquí, junto a la necesidad del silencio en el día a día, la apertura a lo creado como la obra de Dios que no cesa de entablar un diálogo con Él en el silencio y en el amor. El hombre está llamado a participar de ese diálogo con su acción y su silencio.

⁴¹⁴ Merton, 197.

⁴¹⁵ Nicolás el Francés fue General de la Orden Carmelita de 1265 a 1270. Su obra *La flecha ardiente*, es comentada por Merton en *Cuestiones discutidas*, pp. 215-226.

⁴¹⁶ Merton, *Cuestiones discutidas*, 224.

⁴¹⁷ Merton, *Nuevas semillas de contemplación*, 243.

⁴¹⁸ Thomas Merton, *San Bernardo, el último de los Padres*, (Madrid: Rialp, 1956), 90-91.

⁴¹⁹ Merton, 72-80. Merton entresaca estas ideas de san Bernardo de su obra *Ecclesia orans* y los tratados *Sobre el amor de Dios* y *Sobre la gracia y el libre albedrío*.

Merton desarrolla estos aspectos en su vida y obra, como vemos en el siguiente comentario.

Contraposición silencio y ruido

En el capítulo XVI de *Los hombres no son islas*, que es un compendio sobre el silencio mertoniano, nuestro autor habla de dos silencios como dos categorías que se suceden. El primer silencio es «de la lengua y de la imaginación», con el que lo creado es reconocido en su vinculación a Dios. Un segundo silencio acalla todos los deseos y abre al hombre a la relación con Dios, que habla al hombre en su yo profundo, es entonces cuando lo creado expresa un lenguaje de Dios en el silencio. El pensamiento de san Juan de la Cruz y de los textos anteriores se muestra aquí con claridad. La perspectiva que nos interesa nos la ofrece el concepto de ruido y el silencio activo de Dios. El hombre puede estar sometido al ruido que generan sus actividades y preocupaciones, pero Dios en su silencio sigue sosteniendo y generando la vida. Todo lo que recibe vida de Dios es al mismo tiempo atraído por Él hacia sí en su silencio. Mientras el hombre siga ensordecido por su ruido vive en la ilusión, tratando de asimilar el silencio de lo creado en su ruido. Este hombre solo mide lo creado por su utilidad, por eso no percibe el silencio del amor en ello. Quien transforma al hombre y le permite pasar del ruido al silencio es Cristo, en quien el hombre se incorpora al silencio de la eternidad de Dios. El silencio es la actitud de acallarse para entrar más a fondo en el silencio transformador de Cristo. Es la «fuerza de la vida interior» y el fundamento de la moral. Merton hace un llamamiento al silencio en el que Cristo viva en el yo profundo suscitando su palabra. Al servicio de este silencio ha de haber un silencio diario en el que sus preocupaciones y proyectos queden fuera⁴²⁰. Es un ámbito de discernimiento ajeno al ruido, donde el hombre es indiferente a sus deseos pero está atento a la palabra transformadora que habla en su yo profundo⁴²¹. Este silencio es una mirada llena de esperanza a la vida y a la muerte, ve entre ambas una continuidad percibida como eternidad, enraizada en el ser, en su propio corazón. La vida y no la muerte es lo que se percibe desde este silencio, mientras que el ruido solo percibe la muerte y, por eso, huye del silencio llenándolo todo de ruido. El mensaje del silencio

⁴²⁰ Merton, *Cuestiones discutidas*, 180.

⁴²¹ Thomas Merton, *Pensamientos en la soledad: Ansiedad y reconciliación en el corazón humano* (Buenos Aires: Lumen, 2000), 60. Libro escrito en un cobertizo convertido en ermita, bautizada como ermita de Santa Ana, cerca de la abadía de Gethsemani, donde vivió como ermitaño con el permiso del abad Dom James Fox, de la mañana a la hora de la cena, en los años 1953 y 1954. El libro fue publicado en 1958.

es que el amor y la vida que vienen de Dios por Cristo son un don que se recibe como fruto de una elección personal y libre que se va decantando en la caridad, mientras que el ruido se emparenta con el pecado que conduce a la muerte. Este silencio que nace de la fe ve la muerte desde la esperanza del encuentro con Dios, donde la pobreza del hombre es acogida por la misericordia divina⁴²².

Desierto y silencio

Merton resalta la importancia del desierto interior para una vida que pretenda ser libre. Desierto es sinónimo de silencio y soledad, es símbolo de espacio de encuentro con uno mismo y con Dios, es el lugar del discernimiento y de la decisión. Es el lugar propio del monje, no como una huida del mundo y sus luchas, ni como un desentendimiento de la misión, sino como una memoria viva que custodia el Evangelio en el silencio y la oración⁴²³. La palabra profética que nace en el desierto del solitario es primero una palabra que le cuestiona. Solo desde la autocrítica surge la palabra que denuncia, pero esta palabra siempre está orientada a la misericordia de Dios manifestada en Cristo. El ser humano es libre en la respuesta al amor de Dios. Cristo en la cruz es la imagen definitiva del hombre libre, entregado por amor. El desierto simboliza también la tentación permanente del hombre de no ser quien es, por eso es el lugar de la lucha del falso y del auténtico yo, el lugar de la memoria donde Dios se expresa en su palabra y reclama la pureza de la fe, en la que se revela la identidad del hombre⁴²⁴. A la luz de la Palabra que es Dios revelado el desierto es el lugar de la opción libre, donde el ser humano decide su vida, muriendo a sí mismo, a las tentaciones que el falso yo presenta como su única verdad. El desierto es necesario para que el hombre sea quien es, el silencio es el desierto vivido en lo cotidiano, aun en medio de ruidos, del trasiego de personas y de falta de tiempo. Es el lugar de la esperanza en la misericordia de Dios⁴²⁵.

Dificultades para estar en silencio y su necesidad

⁴²² Merton, *Los hombres no son islas*, 231-240.

⁴²³ Merton, *La vida silenciosa*, 18.

⁴²⁴ Merton, *La oración contemplativa*, 25.

⁴²⁵ Merton, *Cuestiones discutidas*, 177-182.

Merton dedica un capítulo de *Amar y vivir* a hablar de las dificultades del silencio en el mundo actual⁴²⁶. En él expone cómo el ruido del mundo y la banalización de la palabra, que han invadido la esfera social, obedecen a unos intereses que lo fomentan. En este mundo de confusión, el silencio comunica sin palabras, se presenta como el ámbito de la persona que le permite la escucha, la confrontación consigo mismo y la apertura al encuentro con Dios, con lo que esto implica de interpelante para sí mismo y para el mundo en que vive. El silencio permite recapacitar, valorar la dispersión personal, reconocer la llamada interior a la unificación de la acción en un sentido que integre todo lo que se hace, se desea y se piensa. El hombre de hoy está definido por la dispersión en sí mismo, potenciado por la dispersión social en que vive. El abuso de la palabra es una realidad global, también presente en el ámbito de las religiones y en concreto, en el cristianismo. Se habla de todo, a menudo se habla de sí mismo, para evitar afrontar el silencio que es constitutivo de la persona. Es un silencio que da miedo, porque planta al hombre ante sus realidades más determinantes, la vida que vive, la posibilidad de la muerte, el amor y el desamor, la presencia de Dios, a quien se evita amparándose en el ruido. Por eso, para Merton, urge recuperar el silencio en toda su riqueza, asimilar, en la vida cotidiana, la meditación silenciosa, en la que el hombre se centra, se evade de la presión social llena de ruido para hallarse a sí mismo. De este modo rompe con la división interna de su vida, que le causa una frustración permanente y que es origen de violencia hacia sí mismo y hacia el otro. Las diversas tradiciones religiosas han hecho presente el valor y el sentido del silencio. Uno de los retos actuales para el cristianismo es potenciar espacios y caminos para el silencio como tarea comunitaria que nace de la experiencia personal. Las iglesias adquieren un valor de referencia, un sentido profético, con un silencio abierto a la escucha atenta y sincera a lo que Dios quiera manifestar, en el momento concreto de la historia en que se halla.

Silencio y palabra

⁴²⁶ Thomas Merton, *Amar y vivir. El testamento espiritual de Merton* (Barcelona: Oniro, 1997), 57-68.

Un segundo texto tomado del libro *Amar y vivir* pertenece a un ensayo de 1966 escrito como prólogo a la edición japonesa de *Pensamientos en la soledad* y reescrito poco después⁴²⁷. En él Merton retoma una de sus ideas centrales sobre el silencio, que consiste en que toda palabra que se diga sobre la soledad ha de originarse en el silencio, si quiere ser cabal. En esa época vive en la soledad de la ermita, ser ermitaño había sido su anhelo desde muchos años atrás. En el ensayo explica que toda palabra que se diga reclama un Oyente⁴²⁸, alguien que en soledad y en el profundo silencio la escuche. El hecho de ser Oyente no significa aislarse de los demás y ser reconocido como un número diferente de otros, al contrario, oyente es aquél que se pierde a sí mismo para *ser* unidad con todos en el Uno. En este sentido paradójico enraizado en el evangelio el Oyente es No-Oyente y Oír es No-Oír. Para Merton Dios se expresa en su palabra de amor cuando alguien decide acogerlo. Por el contrario, *Dios muere* cuando no es experimentado por el hombre en su amor como la realidad que sostiene su existencia:

«Vivimos en un mundo en el que decimos “Dios ha muerto”, y en cierto sentido correctamente, dado que ya hace tiempo que no somos capaces de experimentar la verdad de que estamos completamente arraigados y plantados en Su Amor»⁴²⁹.

Este texto muestra el efecto mortal de la decisión del hombre con respecto a Dios, ya planteado en el primer texto que hemos escogido. Este Oyente que muere a sí mismo para nacer a la unión con Dios en todo lo que existe, y por eso es No-Oyente, es capaz de percibir el *sedimento* que subyace a todas las cosas y que las mantiene en la unidad indivisible, que es el Amor. Es necesario el silencio donde el tiempo y el espacio se abren a la presencia de Dios. En este sentido traemos a colación el siguiente texto:

«La vida contemplativa debe ofrecer un área, un espacio de libertad y de silencio en el que se permita que las posibilidades afloren y que resulten manifiestas nuevas opciones que vayan más allá de las elecciones rutinarias. Debiera crear una nueva experiencia del tiempo, no como su cese o quietud, sino como *temps vierge* (tiempo virgen), no un espacio en blanco y que haya que rellenar o un espacio intocado que haya que conquistar o violar, sino un espacio que pueda gozar de sus propias potencialidades y esperanzas, y su presencia para sí. El tiempo *propio* de cada cual. Pero no dominado por el ego y sus demandas. Un tiempo, en consecuencia, abierto a los demás: tiempo *compasivo*, afincado en el sentido del engaño común y en la crítica del mismo»⁴³⁰.

⁴²⁷ Merton, *Amar y vivir*, 25-37.

⁴²⁸ Respetamos las mayúsculas del original.

⁴²⁹ Merton, 28.

⁴³⁰ DAS, 127.

Merton escribe desde el Himalaya esta entrada de su Diario, el 7 de noviembre de 1968, embarcado en un viaje donde busca conocer por la vía más directa posible otras tradiciones que busquen la unión con Dios. Su objetivo es aprender en el encuentro con ellas por medio del diálogo y de la práctica de sus hábitos y prácticas, aunque, como advierte claramente, sin renunciar a su tradición, sobre todo a lo que es esencial en ella⁴³¹. En el texto Merton expone su pensamiento, ya en la última etapa de su vida, sobre la importancia de un tiempo personal para la contemplación. En él se muestran algunas de las claves que engarzadas nos sirven para obtener una mirada retrospectiva de toda su vida. Todo gira sobre la decisión libre del hombre, que elige o no corresponder al amor que le habita y que permanece siempre en él, como vimos en el primer texto. La libertad también es entendida como la indisponibilidad del Espíritu en el hombre. En este sentido, en el silencio de la contemplación que propone Merton, el ego no ocupa el lugar de Dios, no como un castigo, aunque supone un esfuerzo y una renuncia cotidiana, sino como una liberación de sí mismo para entregarse todo a Dios. Cita Merton un texto de Isaac de Nínive que explicita el valor y el sentido del silencio del que habla nuestro monje, que nos sirve conclusión al apartado:

«Muchos buscan con avidez, pero el único que encuentra es el que permanece en silencio continuo (...) El silencio te unirá al mismo Dios. Ama el silencio por encima de todas las cosas (...) Al principio tenemos que forzarnos a guardar silencio. Que Dios te conceda experimentar ese «algo» que nace del silencio. Con sólo practicarlo, como consecuencia de tu esfuerzo, te inundará una luz inenarrable... y después de un breve tiempo, una cierta dulzura nace en el corazón de este ejercicio y el cuerpo se siente embebido casi por la fuerza para permanecer en silencio»⁴³².

III. Silencio en Merton, propuesta al hombre de hoy

Terminamos este recorrido con tres propuestas para la teología espiritual enraizadas en el silencio que nos ha mostrado Merton con su vida y con su obra. Pretenden ser útiles en la espiritualidad concreta del hombre de nuestro tiempo, que es el objetivo que buscamos con este trabajo.

⁴³¹ Cf. El “Apéndice IV” de DAS “Experiencia monacal y diálogo entre Oriente y Occidente”, que recoge la conferencia que Merton dictó en la Conferencia Cumbre sobre Espiritualidad en Calcuta en octubre de 1968. Merton, 271-279. En especial 277-278.

⁴³² Merton, *La oración contemplativa*, 30.

1. Silencio para recuperar la memoria

Cuando Merton se pregunta qué hacer con los monjes inmaduros que llegan al monasterio piensa que el mejor remedio para afrontar el problema de su identidad es la recuperación del estilo de vida que la tradición monástica ha mantenido a lo largo de los siglos: «soledad, pobreza, oración, silencio, penitencia, trabajo, caridad, obediencia». Esta vuelta a los orígenes sigue siendo para él un medio adecuado para encarnar en la vida la paradoja evangélica donde perderse a sí mismo es perderse en Cristo y por ello nacer a la vida⁴³³. Esta paradoja es la *medicina* para el narcisista del monasterio y para el narcisista en general. Si el silencio es para el monje un examen crítico de su identidad también lo es para la persona que fuera del monasterio vive egocéntricamente, interesado en no anclarse a nada, sin memoria ni raíz, desafectado de todo para vivir según sus apetencias. El gusto y el narcisismo no son amigos del silencio.

Merton constata como los monjes pueden tener una psicología débil, en la que la identidad dependa de la opinión de los demás, con el consiguiente conflicto que se deriva de inmadurez y de autoestima. Byung-Chul Han ve en el afán de conseguir la aprobación en las redes un síntoma de este mismo mal. ¿Qué aporta el silencio a monjes y a usuarios de la red? El silencio monástico revela las carencias madurativas de los monjes⁴³⁴, y junto a ello es un rasgo que sostiene viva la memoria de su vocación y por lo tanto de su identidad liberada del peso de la imagen y de la apariencia⁴³⁵. La referencia a lo que es y a lo que está llamado a ser se contempla en el silencio, en una conversión permanente. Los monjes trapenses asumen el voto de la *conversatio morum*, o *conversio morum*⁴³⁶, que consiste en responder a su vocación específica durante su vida. Es por tanto un voto que engloba todos los demás⁴³⁷. Como los demás votos y como toda la vida monástica solo tiene un sentido, que es «vivir en por y para Cristo» y especialmente cuando la cultura potencia un mundo contrario a la comprensión cristiana, dejando «todo lo que no sea espiritual ni cristiano»⁴³⁸. Cuando el mundo busca en otras fuentes para satisfacer su vida, como el dinero, el poder y la ciencia, el monje empeña la vida en hacer memoria de su identidad y renuncia a una doble conciencia, yendo por ello contracorriente⁴³⁹. La

⁴³³ Merton, *Acción y contemplación*, 39.

⁴³⁴ Merton, 65.

⁴³⁵ Merton, 99.

⁴³⁶ Merton opta por la primera formulación, considerada la más antigua. Cf. 145-162.

⁴³⁷ Thomas Merton, *El camino monástico* (Estella: Verbo divino, 1986), 149-150.

⁴³⁸ Merton, 58-59.

⁴³⁹ Thomas Merton, *Místicos y maestros zen* (Buenos Aires: Lumen, 2001), 171.

conversatio morum es una lucha de toda la vida precisamente por tratar de ser fieles a la identidad de su vocación. El silencio es una necesidad de la vida del monje y de todo hombre, si quiere aspirar a una vida con paz.

«No todas las personas son llamadas a ser eremitas, pero todas necesitan el silencio y la soledad suficientes en su vida para poder oír la profunda voz interior de su verdadero sí mismo, al menos ocasionalmente. Cuando esa voz interior no se oye, cuando la persona no puede alcanzar la paz espiritual que procede del perfecto acuerdo con su verdadero sí mismo, su vida es siempre miserable y agotadora»⁴⁴⁰.

Esta voz interior que se oye en su yo profundo es una palabra de Dios que revela a Dios y al hombre al mismo tiempo. Dios es amor y el hombre es amado por él. El hombre vive consciente de Dios cuando sabe que Dios nunca se olvida de él⁴⁴¹. Memoria y futuro en el silencio se funden en un presente activo. Consciente de su identidad, el hombre en el silencio que Merton propone es el hombre que reconoce su raíz, Dios mismo que lo habita, y que dócilmente se abandona en su palabra para ser configurado por ella en todas las dimensiones de su persona. Así el hombre, el monje, es memoria de Dios y de su voluntad en el mundo siendo lo que es⁴⁴². La memoria, que es Dios como garante de su amor en el hombre, puede ser obviada, pero no aniquilada. La esperanza de Merton es la convicción de la fe que nace de su propia experiencia. Dios sigue esperando al hombre siempre, para dotarle de su verdadero yo no porque el hombre sea capaz de reconocerlo y asirlo, sino porque Dios lo ama con misericordia infinita y quiere revelárselo. San Bernardo, al entender de Merton expuso el sentido de la vida monástica, pero como bien apunta, son propias de todos los cristianos: «la paz de la vida monástica no depende de logros ascéticos o místicos, sino de la fe en la misericordia de Dios, la desinteresada compasión para con nuestros hermanos y el puro amor al Padre, en unión con la caridad de Cristo»⁴⁴³.

El yo que habita el ser humano es reconocido por Merton en su alteridad radical, que es el Yo divino que permanece siempre asimétrico a él, pero que es al mismo tiempo el Yo que permanece siempre unido a él por el Hijo y el Espíritu, y se manifiesta cuando el hombre se abandona en su misericordia. Esta es la experiencia que transforma la

⁴⁴⁰ Merton, *La vida silenciosa*, 162-163.

⁴⁴¹ Merton, *Los hombres no son islas*, 212

⁴⁴² Entre tanta confusión global en Merton “la «iluminación» cristiana se transformó para él en una recuperación de la memoria». Así presenta a Merton Francisco R, de Pascual en Beltrán. *La contemplación en la acción*, 9-15.

⁴⁴³ Merton, *La vida silenciosa*, 122.

existencia del ser humano y que Merton propone como la alternativa al hombre autorreferenciado.

2. Sin miedo al silencio

El silencio entendido como apertura a uno mismo y al otro que le interpela provoca en la persona un cuestionamiento de su identidad que le reclama algún apoyo, alguna referencia sobre la que construir su vida. Una de las razones de evitar el silencio es el temor a reconocerse en lo que uno es, en su vaciedad y pobreza⁴⁴⁴. Sin embargo, quien decide hacer el viaje a su propia interioridad se abre al reconocimiento de su ser habitado y a un sentido más profundo de la realidad que no se percibe en lo superficial, sino que es viaje por el centro del alma⁴⁴⁵. El descubrimiento de su yo es el encuentro con el totalmente otro, desvelado como don en su propia existencia y como razón de su ser. La existencia y el ser tienen una raíz diferente al yo irreal, no hay un dualismo entre dos principios o entes diferentes puestos al mismo nivel, sino que solo existe un yo auténtico herido por el pecado que consiste en negar su propia identidad. Cuando todo gira sobre el ego el miedo al fracaso estimula constantemente el afán de afianzarse en uno mismo. Han explicaba cómo esta era la forma en que Heidegger afrontaba la angustia de la muerte, apoderándose de ella por el énfasis de sí mismo.

Se puede buscar un silencio como apertura a lo distinto, como el que Han propone, en el que el otro es percibido no como algo que poseer sino como alguien con quien estar, en un paisaje común donde se está con todo lo que existe, en la inmanencia universal de lo otro distinto, que permanece en su alteridad, sin perder su singularidad. Uno entre todos, todos en todos, sin perder su identidad. Amar a alguien es posible en el sentido que propone el filósofo, cuando la negatividad del otro no se elimina, sino que se acepta para que la vida se vea afectada y, por ello, transformada. La vida del otro, acogida así, redime al hombre de sí mismo, de ser su única referencia.

Para Merton, el silencio es la experiencia de Dios que lo habita. Es una disposición que tiende al encuentro con Él, en el centro de sí mismo, en su interioridad habitada por Dios⁴⁴⁶. Existe también un silencio que no conduce a nadie diferente de sí mismo. Tal

⁴⁴⁴ Francesc Torralba Roselló, *El silencio. Un reto educativo*, 3ª ed., (Madrid: PPC, 2014), 37-46.

⁴⁴⁵ Merton, *Dirección espiritual y meditación*, 93.

⁴⁴⁶ Merton, *La senda de la contemplación*, 149.

silencio puede ser un silencio estéril⁴⁴⁷, cuando no es un cauce hacia la alteridad, por eso para Merton la clave del silencio estriba en entenderlo como una forma de ser en el mundo configurada por el reconocimiento y la conciencia de ese otro que lo habita como la fuente de sentido de su vida y de la vida de todo lo que existe. Su vocación es vivir conscientemente esta presencia por medio del silencio⁴⁴⁸. Esta es la propuesta para el hombre que nace del silencio mertoniano. Conocerse a sí mismo es un movimiento en lo profundo de su ser donde Dios se desvela al mismo tiempo que el hombre lo reconoce, al reconocerlo sabe quién es quién le habita y quién es él. El reconocimiento del otro solo es posible en la decisión libre de acogerlo en su negatividad, sin tratar de adueñarse de Él, reduciéndolo a conceptos prefijados o vivencias fugaces. El otro que lo habita viene para quedarse, aunque el hombre siempre puede, por su inclinación concupiscente y su libertad originaria, volver a alejarse de Él. El riesgo de volver a la superficie siempre está ahí.

3. El deseo desvelado a la luz del Espíritu en el silencio

La superficialidad es uno de los rasgos del hombre contemporáneo. La persona puede ocultarse a la llamada del silencio, huye en realidad de la profundidad de su ser. El yo profundo lo habita y reclama un encuentro con él. Este deseo del yo profundo es el deseo de Dios en el hombre. La contaminación del deseo, que oculta el deseo primordial, la aspiración más profunda del hombre bajo una capa de deseos alienantes⁴⁴⁹. Estos deseos superficiales son a menudo acogidos sin discernimiento. En la sociedad de las ventanas de Han todo está ahí, disponible para ser utilizado, según guste, pero la ventana al yo profundo, distinto de sí mismo y que es más que uno mismo, escapa al concepto de felicidad como búsqueda de la satisfacción del gusto.

Merton no concibe la apertura a esta ventana como un ejercicio del voluntarismo, como una gimnasia del yo, esto más bien sería un engaño que hay que evitar, una nueva recaída en un yo falso que se impone sutilmente afirmándose de nuevo. «Sólo Dios puede

⁴⁴⁷ Torralba, 45.

⁴⁴⁸ Cf. Thomas Merton, “Mensaje a los contemplativos del mundo”, 21 de agosto de 1967, en respuesta a una petición expresa del Papa Pablo VI, en Francisco Rafael de Pascual y Fernando Beltrán Llavador, “Thomas Merton: la respuesta del monje en tiempos de opciones cruciales”, *Cistercium* 236, (2004), 522-523.

⁴⁴⁹ Michael Casey, “El Deseo y Los Deseos en la tradición occidental”, *Cistercium* 250 (2008), 109-110.

alcanzar a Dios»⁴⁵⁰, solo el Espíritu acogido guía al hombre por el camino que es Cristo mismo, afirma Merton en su libro sobre la oración con los salmos. El Espíritu orienta al hombre para que la vida y la oración del creyente sean acorde a su sentido más profundo, que es dar gloria a Dios y no servir a los ídolos. El modo de rezar los salmos es dejarse arrastrar por el Espíritu que mueve el corazón del hombre. Sin este sentido propiamente espiritual la oración y la palabra de Dios, aunque se lea en la liturgia o en la soledad, queda convertida en lo que no es⁴⁵¹.

Existe un riesgo que Merton descubre, que consiste en despojar al cristianismo del rasgo específico que también explica el silencio, que es la distancia que se puede crear, de modo artificial, entre lo ya dado en el amor recibido como cumplimiento de la promesa de Dios y el discurrir de la vida con sus circunstancias. ¿Qué ilumina qué? La promesa contiene el presente y a su vez el presente a la promesa en la peregrinación hacia Dios en la historia, pero no como algo que hay que lograr sino como un don inmerecido ya recibido. La escatología ilumina el hoy y el presente recibe su sentido en su orientación hacia el futuro. La liturgia, los salmos, la caridad o el silencio son modos de esta realidad que brota de la conciencia de saberse amado. Se celebra, se reza, se hace o se calla porque Dios ya está entre nosotros, no porque se le contemple en un futuro lejano al que hay que acceder por medio del esfuerzo personal. No es voluntarismo sino una respuesta libre que se origina en el amor, por eso el silencio proporciona las coordenadas de la vida del creyente desvinculándolo de la autoafirmación como camino de salvación. El silencio remite a la humildad de quien se sabe inmerecidamente amado. En el silencio es quien Dios renueva al hombre: «Perdonadme por haber tratado de evocar Vuestra presencia en mi silencio: ¡es a Vos a quien corresponde crearme dentro de Vuestro silencio! ¡Sólo esta forma de ser nuevo puede salvarme de la idolatría!». Salir de la ilusión y del ruido por medio del encuentro con Dios, que a continuación describe Merton en una síntesis de su pensamiento:

«Si Él puede encontrarme doquiera le place, y me dice Quién es Él y quién soy yo, y si entonces conozco que Aquel a quien yo no podía encontrar me ha encontrado, sabré que Él es el Señor, mi Dios; comprenderé que Él me ha tocado con las mismas manos con que me hizo de la nada»⁴⁵².

⁴⁵⁰ Thomas Merton, *Pan en el desierto* (Buenos Aires: Lumen, 1997), 130.

⁴⁵¹ Merton, 127-133.

⁴⁵² Merton, *Los hombres no son islas*, 213.

El reconocimiento de la alteridad de quien le ama eternamente le ubica en la eternidad del amante que es Dios mismo, desde ella celebra, reza y ama. No significa un desentendimiento de la praxis, como si con esto ya no hubiera nada más que hacer. La comprensión mertoniana del silencio es sobre todo un cambio de eje existencial. La vida como respuesta al don, suscitada a su vez por quien lo ha concedido, exige la entrega confiada de la libertad de todo el ser para ser el cauce de ese mismo amor como don para el mundo. En este dinamismo el ego desaparece para mostrarse en su verdadero ser, un instrumento del amor de Dios para el mundo, un templo habitado por el Hijo que en el Espíritu ama al Padre. En esa relación participa el hombre. De este modo el silencio está al servicio de la recuperación por parte del hombre de la vida perdida por Adán. En el silencio el hombre viaja en su interior de su falso yo al yo real, pasando al otro lado de sí mismo para volver a la armonía original como hijo en el Hijo.

CONCLUSIÓN

Qué silencio nos propone Thomas Merton.

Hemos visto la descripción del hombre contemporáneo de Byung-Chul Han. Se caracteriza por su narcisismo y su autorreferencia, y por el autoengaño en el que vive manipulado por la sociedad y el poder. Su propuesta del silencio y de la necesidad de un tiempo de descanso y de encuentro consigo mismo y con el otro me parecen muy actuales. La elección de este autor pretendía mostrar cómo hay dos puntos de vista, entre otros, comunes a Han y a Merton, que reclaman una atención no solo del hombre o del creyente, sino también de la Iglesia en su tarea evangelizadora. Ambos comparten la visión de un hombre herido en su interior, y ambos coinciden en que el único tratamiento posible para este mal es la inmersión en esa profundidad del ser a cargo del propio hombre, una vez que haya abierto los ojos a su tristeza existencial, oculta bajo una máscara de vida feliz. Ambos denuncian esta situación y al poder que la promueve. En este sentido comparten la vocación de denunciar este mal y de ofrecer al mismo tiempo propuestas para atajarlo.

Como profetas en el desierto, uno desde su jardín, y el otro desde su ermita, se abren al diálogo con el mundo por medio de la palabra. Solo la palabra puede jugar con el silencio. Pero ha de hacerlo de modo equilibrado y veraz. El otro aspecto que ambos tienen en común es, precisamente, el uso de la palabra para hablar de la importancia del silencio en la vida humana. El salto de individuo a persona que ambos proponen nace de una consideración clave en ambos. En el caso de Merton traspasado de misericordia.

El ser humano, la tierra y todo lo creado, está originado en un amor incondicional que permanece siempre, con tal fuerza que es capaz de transformar los deseos del ego, convirtiéndola en una fuerza dinamizadora que haga del mundo y de las relaciones humanas una realidad nueva y mejor. Es aquí donde el silencio cobra todo su peso. Más allá de las consideraciones más prácticas, mi interés se ha centrado en reconocer en Han, y sobre todo en Merton, un silencio con tal carga de sentido que sea capaz de explicar la vida de un hombre. Este ha sido, en buena medida, el sentido de este trabajo en la convicción de que el silencio de nuestro monje, trapense, sacerdote y escritor, es creativo en el sentido mertoniano del término. En esa proyección creativa el silencio –y la palabra– es un esfuerzo que se suma, desde la libertad humana, al proyecto creador de Dios, que

se ha mostrado en su misericordia infinita deseoso del bien de su criatura, reconocida en el Hijo como hija suya.

Silencio como origen, como salvación y como aliento, silencio como libertad y liberación, silencio como forma de ver la realidad, en una escucha atenta que reconoce una presencia viva que deja un poso de sí en todo, para que todo se sepa llamado a descansar en Él, que es Palabra y Silencio en una conjugación única, pero que en el humilde y limitado silencio del hombre, se le ofrece como regalo, para ser también parte consciente de quién es en Dios y para Dios, uniéndose en ese diálogo eterno de amor que desborda y que abarca todo. Por eso también, en lo incomprensible de su magnitud, la experiencia deviene en silencio.

Berger propuso para entender al hombre surgido de la modernidad, al mundo y a la religión, una duplicidad de conciencias que no se ajusta a lo que Merton quiere vivir en su silencio. Callar es escuchar, profundamente atento y receptivo, a la voz de Dios que resuena en su interior y en cada hombre, hermano suyo por ese poso de amor del Amor. Solo un camino, una conciencia decidida, una respuesta nace en el silencio de Merton, que le reclama corresponder por el impulso de quien se sabe amado y la ayuda del Espíritu de quien le ama. Silencio y compasión son una realidad entreverada, no son separables aunque sí distinguibles.

Distinguir es algo propio del silencio. Este silencio es el ámbito donde se ha de distinguir qué y cómo hacer, pensar, rezar, trabajar, querer, cada día de la vida, en lo concreto. Sobre todo, es la oportunidad en Merton de ser consciente de con quién se hace el viaje, a que luz se acoge el peregrino que busca lo que él no terminaba de encontrar, quizá porque aquí es imposible. Mientras tanto, silenciarse es una forma básica para saber quiénes somos y lo que se nos mueve en lo profundo de cada uno de nosotros. Hay un silencio que Merton propone, que se concibe como un lugar donde uno va más allá de sí mismo, sin desentenderse de sí pero sin absolutizarse, donde se puede estar sereno, en paz y con esperanza. La propuesta de Merton y Han, enemigos de la conciencia fragmentada, pasa por recuperar ese silencio, y para ello se proponen como candidatos para iniciar a otros.

Una mistagogia que enseñe, como muestra la vida de Merton, una presencia transversal del silencio y el valor de la palabra, que ayude a relativizar el discurso propio, y que sea memoria de Dios, que sigue acompañando todo, porque en ese silencio Dios

acompaña siempre y se puede, con san Juan de la Cruz y con Merton, quizá experimentar. Un silencio que requiere una actitud humilde y dócil, de escucha y respeto, abierta al diálogo, pero no timorata o floja, antes bien confiada aun en las oscuridades de la vida. Callar de este modo, porque puede que alguien sugiera algo, y lo mismo es lo más importante que uno pueda oír. Al mismo tiempo es silencio que mira más allá de uno mismo y a todo lo que existe, contemplando la realidad diversa en su diferencia y en su llamada a la comunión universal en Dios.

El silencio de Merton es el silencio de la conciencia de ser humano, hermano e hijo, llamado a ser configurado en su ser, desde lo más profundo, por Dios que ama y suscita ser amado. Saberse unidos en Dios es un reto a la humanidad, a las religiones y a la Iglesia. Este mensaje nace en la conversión que Dios obra cuando se le atiende, no por méritos humanos, sino porque su don se despliega en toda su fuerza. Siempre trascendente y silencioso, Dios totalmente otro, totalmente unido en el silencio de quien decide dar un sí a su atracción sutil y convincente. El silencio en Merton, fuente de vida, nunca satisface sin ese sí nacido de la entraña del ser humano, aquella parcela en la que Dios recuerda al hombre que es imagen y semejanza. Solo callando podrá escuchar el rumor del Espíritu que atrae, solo callando podrá silenciar el poder de su ego desmedido y encontrarse con la expresión del desprendimiento de sí en el Hijo, solo callando podrá ser quien realmente es, alguien que ocupa un lugar en la entraña del Padre, en su silencio.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS THOMAS MERTON

- Merton, Thomas. *Acción y contemplación*. Barcelona: Kairós, 1982.
- . *Amar y vivir. El testamento espiritual de Merton*. Barcelona: Oniro, 1997.
- . *A Thomas Merton Reader*. New York: Harcourt, Brace & World, 1962
- . *Conjeturas de un espectador culpable*. Santiago de Chile: Pomaire, 1967.
- . *Cuestiones discutidas*. Barcelona: Edhasa, 1962.
- . *Curso de mística cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2017).
- . *Diario de un ermitaño: Un voto de conversación*. Buenos Aires: Lumen, 1998.
- . *Dirección espiritual y meditación*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- . *Dos semanas en Alaska. Diario, cartas, conferencias*. Barcelona: Oniro, 2000.
- . *El ascenso a la verdad*. 2ª ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1958.
- . *El Diario de Asia*. Madrid: Trotta, 2000.
- . *El hombre nuevo*. Buenos Aires: Lumen, 1998.
- . *El signo de Jonás*. Barcelona: Éxito, 1955.
- . *El Zen y los pájaros del deseo*. 7ª ed. Barcelona: Kairós, 2008.
- . *Incursiones en lo indecible*. Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2004.
- . *La experiencia interior*. Barcelona: Oniro, 2004.
- . *La montaña de los siete círculos*. 6ª ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1998.
- . *La oración contemplativa*, Madrid: PPC, 1996.
- . *La senda de la contemplación*. Madrid. Rialp, 1958.
- . *La vida silenciosa*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2011.

- . Los hombres no son islas. Buenos Aires: Sudamericana, 1956.
- . Los manantiales de la contemplación. Un retiro en la Abadía de Getsemaní. Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2017.
- . Meditación y contemplación. 2ª ed. Madrid: PPC, 1999.
- . Místicos y maestros zen. Buenos Aires: Lumen, 2001.
- . Nuevas semillas de contemplación. Barcelona: Edhasa, 1963.
- . Oh, corazón ardiente. Madrid: Trotta, 2015.
- . Pan en el desierto. Buenos Aires: Lumen, 1997.
- . Pensamientos en la soledad. Buenos Aires: Lumen, 2000.
- . Reflexiones sobre Oriente. La filosofía oriental a la luz del misticismo occidental. Barcelona: Oniro, 1997.
- . Run to the Mountain: the Story of a Vocation (Journals, Vol. 1 [1939-41]). New York: HarperCollins e-books, 2007.
- . San Bernardo, el último de los Padres. Madrid: Rialp, 1956
- . The Collected Poems. New York: New Directions, 1977

FUENTES SECUNDARIAS

- Arcilla Solero, José. “El sentido del silencio en Thomas Merton”. Grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid, 1979.
- Beltrán Llavador, Fernando. La contemplación en la acción: Thomas Merton. Madrid: San Pablo, 1996.
- . La encendida memoria: aproximación a Thomas Merton. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2006
- . Thomas Merton. El verdadero viaje. Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2015.

———. “Introducción a la figura de Thomas Merton: premisas y promesas del humanismo cristiano”. *Cistercium* 228-229 (2002): 489-510.

Berger, Peter L. “Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad.” *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur XXVI*, no. 45 (2016): 143–154.

———. *El dosel sagrado. Para una sociología de la religión*. 4ª ed. Barcelona: Kairós, 2005.

———. *Los numerosos altares de la modernidad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017.

———. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Edited by Peter L. Berger*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.

Berger, Peter L. y Anton C. Zijderveld. *In Praise of Doubt. How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*. 1ª ed. New York: HarperOne, 2010.

Cao Martínez, Ramón. *Ocultarse en una hoguera. Thomas Merton a través de sus diarios*. Ourense: Eurisaces, 2015.

Casey, Michael. “El Deseo y Los Deseos en la tradición occidental”. *Cistercium* 250 (2008): 103-138.

Festinger, Leon. *Teoría de la disonancia cognoscitiva*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975.

García, Jesús Manuel. *Manual de Teología espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*. Salamanca: Sígueme, 2015.

García Mourelo, Santiago. “El cansancio antropológico en el imaginario actual y la transmisión de la fe. Análisis filosófico y teológico”, *Pensamiento* 75, n.º. 283, Serie Especial n.º 9, (2019), 505-513.

González de Cardedal, Olegario. *Dios en la ciudad. Ciudadanía y cristianía*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.

Forest, Jim. *Thomas Merton. Vivir con sabiduría*. Madrid: PPC, 2005.

Han, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia*. Pensamiento Herder. Barcelona: Herder, 2012.

- . La sociedad del cansancio. Barcelona: Herder, 2013.
- . En el enjambre. Pensamiento Herder. Barcelona: Herder, 2014.
- . La agonía del eros. Barcelona: Herder, 2014.
- . El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse. Barcelona: Herder, 2015.
- . Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder. Barcelona: Herder, 2015.
- . Filosofía del budismo zen. Barcelona: Herder, 2015.
- . Shanzhai: El arte de la falsificación y la deconstrucción en China. Buenos Aires: Caja Negra, 2016.
- . La salvación de lo bello. Barcelona: Herder, 2016.
- . Sobre el poder. Pensamiento Herder. Barcelona: Herder, 2016.
- . Por favor, cierra los ojos: a la búsqueda de otro tiempo diferente. Barcelona: Herder, 2016.
- . Topología de la violencia. Barcelona: Herder, 2016.
- . La expulsión de lo distinto. Barcelona: Herder, 2017.
- . La sociedad del cansancio. 2ª ed. Barcelona: Herder, 2017.
- . Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión. Barcelona: Herder, 2018.
- . Hiperculturalidad. Barcelona: Herder, 2018.
- . Muerte y alteridad. Barcelona: Herder, 2018.
- . Loa a la tierra. Un viaje al jardín. Barcelona: Herder, 2019.
- King, Robert H. Thomas Merton y Thich Nhat Hanh: Espiritualidad comprometida en la era de la globalización. Buenos Aires: Lumen, 2010.
- Ladaria, Luis F. Teología del pecado original y de la gracia, Madrid: BAC, 1997.
- Pennington, M. B. Un retiro espiritual con Thomas Merton. Buenos Aires: Troquel, 1994.

Petisco, Sonia “La poesía de Thomas Merton creación, crítica y contemplación”. Grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid, 2003.

———. Oh, corazón ardiente. Poemas de amor y de disidencia, Madrid: Trotta, 2015.

———. Thomas Merton, Pasión por la palabra. Valencia: Universitat de València, 2018.

Rafael de Pascual, Francisco y Beltrán Llavador, Fernando. “Thomas Merton: la respuesta del monje en tiempos de opciones cruciales”, *Cistercium* 236, (2004), 521-544.

Rastoin S.I., Marc “Reencontrar el sentido del tiempo: Reflexiones sobre el sentido del tiempo en Byung-Chul Han”, *La civiltà cattolica iberoamericana* 25 (2019), 25-32.

Ratzinger, Joseph. Introducción al cristianismo, 3ª ed. Salamanca: Sígueme 1976.

Sequeri, Pierangelo. Contra los ídolos posmodernos. Barcelona: Herder Editorial, 2014.

Shannon, William H., Christine M. Bochen y Patrick F. O'Connell. Diccionario de Thomas Merton. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2015.

Teahan, John F. “The Place of Silence in Thomas Merton's Life and Thought”, *The Journal of Religion* 61 n°. 4 (1981): 364-383;

Torralba Roselló, Francesc. El silencio. Un reto educativo. 3ª ed. Educar. Madrid: PPC, 2014.