

Sufismo:





el «asunto extraño»

Puntos de vista de Thomas Merton sobre el sufismo

Terry Graham

El monje trapense, miembro de una de las órdenes más austeras del catolicismo romano, se dirige a un grupo de jóvenes hermanos reunidos en torno a él como si fuera un entrenador de fútbol genial o un jefe de *boyscouts* entusiasta animando a sus expectantes pupilos. Les lanza provocadoramente una pregunta retórica con la intención de pillarles fuera de juego, diciéndoles que le han pedido que hable sobre teología mística. Maliciosamente afirma: «¿Quién quiere teología mística en un monasterio?»¹. Y añade, descartándolo

con una mirada asombrada y burlesca: «¡Es casi tan malo como el contrabando! Lo último de lo que quiere oír hablar un católico moderno y progresista es de misticismo... Voy a tratar de presentároslo bajo un ropaje musulmán o algo parecido, para que resulte más aceptable».

Después de haber caldeado así a su audiencia, se lanza a hablar sobre el tema.

«Bien, vamos a hablar sobre el sufismo. El sufismo es un asunto realmente extraño, y debería continuar siéndolo». Ya ha intrigado a sus oyentes. Y comienza diciendo, a modo de presentación cordial de su exposición y como una muestra de su auténtica modestia al plantear un tema sobre el que se encuentra perfectamente capacitado para hablar: «No dejéis que nadie, aquí o en cualquier otro sitio, se presente y os dé un curso sobre sufismo, porque cualquiera que os dé un curso sobre sufismo no os da más que gato por liebre; dicho sea de paso, ¿de qué pensáis que trata el sufismo?». Sigue dando muestras de modestia. En estos momentos, tiene a su audiencia del monasterio ansiosa por conocer más. Ha vencido la distancia, hablando no sólo sobre el tema tabú del misticismo sino presentándolo desde el punto de vista de otra religión: el Islam.

Este estilo campechano es el que caracteriza la serie de clases dominicales informales que ha organizado para estimular la fe y la práctica de los monjes. En esta ocasión, el tema es el sufismo, al que dedica seis charlas como parte de una secuencia que se extiende a lo largo de los años 1967 y 1968. El lugar es el monasterio de Nuestra Señora de Gethsemani en la verde campiña de Kentucky. El que habla es el Padre Louis, más conocido por su nombre de pila, Thomas Merton.

Merton era un hombre que había abandonado una prometedor carrera de periodista que lo podía haber conducido a la política; un hombre cuyo encanto y amplitud de conocimiento podrían haberle abierto las puertas de cualquier entorno social; una persona, sin embargo, que había

escogido convertirse del protestantismo al catolicismo y encerrarse en un retiro ascético como respuesta a la llamada de su corazón.

Nació en Francia en 1915, de padre neozelandés y madre norteamericana que se habían conocido en el mundo artístico del París de finales del siglo XIX. Merton había sido educado en la tradición anglicana (o episcopaliana). En su autobiografía *The Seven Storey Mountain (La montaña de siete pisos)*, escribe sobre su carácter juvenil: «Libre por naturaleza, a imagen de Dios, era sin embargo prisionero de mi propia violencia y de mi propio egoísmo, a imagen del mundo en que nació» (citado en Forrest 1991, p. 9). Era tremendamente extrovertido, pero su carácter, de una gran independencia intelectual, se vio suavizado por las convicciones pacifistas de sus padres y por una intensa espiritualidad que surgió en él a lo largo de sus años de juventud.

Después de haber estudiado en un liceo francés y en un colegio inglés y de proseguir sus estudios en Cambridge y en Columbia, en la década de los treinta tuvo lugar una espiritualización progresiva del Merton jovial y mundano (si bien poseedor de una fuerte conciencia social). Su visita a Roma en 1933, justo antes del ingreso en Cambridge constituyó un hito importante en su proceso de interiorización. Le conmovieron profundamente los iconos representados en los mosaicos bizantinos de los siglos IV y V de las iglesias más antiguas de la ciudad, que despertaron en él las primeras sensaciones visionarias de la presencia divina.

Sin embargo, el descubrimiento de una perspectiva religiosa capaz de darle una expresión significativa habría de llegar más tarde, después de varios años de alegre vida universitaria, en su período inglés, en los que incluso fue padre de una criatura como consecuencia de sus aventuras. El encuentro de una senda apacible llegó gradualmente y por combinación de fuentes tan diversas como los pensadores católicos franceses Etienne Gilson y Jacques Maritain, el agnóstico inglés de orientación mística Aldous Huxley, los grandes místi-

cos españoles del siglo XVI San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila, aunque su modelo más cercano fue William Blake, el tema de su tesis en Columbia, del que escribió mucho después: «... su rebelión, con toda su extraña heterodoxia, era fundamentalmente la rebelión de los santos. Era la rebelión de un enamorado del Dios vivo, la rebelión de alguien cuyo deseo de Dios era tan intenso e irresistible que condenaba, con todas sus fuerzas, la hipocresía, la sensualidad mezquina, el escepticismo y el materialismo que las mentes frías y triviales erigen como barreras infranqueables» (ibíd., p. 48).

También durante este periodo en Nueva York, un monje itinerante hindú, en respuesta a una pregunta de Merton sobre la religión oriental, le orientó hacia su propia fe recomendándole las *Confesiones*, de San Agustín, y *La imitación de Cristo*, de Thomas Kempis. Aparte de sus lecturas, tuvieron lugar ciertamente una serie de acontecimientos espirituales que avivaron su sed de una mayor implicación en la vida religiosa, llevándole a su conversión al catolicismo y a su decisión de emprender una vida en soledad. El movimiento definitivo lo provocó finalmente su descubrimiento de la biografía del poeta inglés del siglo XIX Gerard Manley Hopkins que había dejado atrás su educación anglicana, en su época de estudiante en Oxford, para llegar a convertirse en sacerdote jesuita. El propio Merton se convirtió en una iglesia de Nueva York en otoño de 1938 y muy pronto puso su punto de mira en el sacerdocio.

En la primavera de 1940, cuando estaba analizando qué orden religiosa escoger, fue en peregrinación pascual a Cuba, a la ermita de Nuestra Señora del Cobre, donde tuvo una visión clave, como relató más tarde en *La montaña de siete pisos*:

...vi una luz tan intensa que no tenía relación alguna con ninguna luz visible y tan profunda y tan íntima que parecía anular cualquier experiencia menor. Y lo que me pareció más sorprendente fue que la luz era, en cierto modo, ordinaria —era una luz (y fue esto sobre todo lo que me

dejó atónico) ofrecida a todo y a todos, y no había en ella nada ilusorio ni extraño... Dejaba de lado toda experiencia sensorial para dirigirse directamente al corazón de la verdad. Pertenecía al orden del conocimiento, sí, pero más todavía al orden del amor (ibíd., pp. 63-64).

La «orden del amor» le había escogido y cuando volvió —después de haber barajado varias órdenes como la jesuita y la franciscana— se decidió por la orden más rigurosa para viajar por la senda del amor: la de los trapenses, la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia. Por un tiempo, le había sobrecogido su mismo nombre; ahora, al entrar en la abadía de Gethsemani, en diciembre de 1941, se dio cuenta de que aceptaba todas sus restricciones con inmensa alegría. Como le sucediera a San Juan de la Cruz antes que a él, los rigores de las condiciones duras y el camastro de paja sólo avivaban en él con más fuerza el fuego del amor divino.

En un nuevo paralelismo con el monje español, —cuya poesía amorosa simbólica y cuyos comentarios señalan una consciencia de la tradición mística que va más allá de las convenciones católicas, muy «sufí» en espíritu, de hecho— Merton continuó sus investigaciones sobre los senderos espirituales orientales, que le condujeron a escribir varios libros sobre taoísmo y zen, y que le llevaron, finalmente, a algunos contactos con el sufismo.

Aunque llegó a estar cada vez más profundamente interesado en el sufismo y tenía, como San Juan antes que él, el carácter necesario para apreciar el aspecto *eros* del amor divino (*'eshq*) tal como lo entienden los sufíes (en contraste con el aspecto *agape*, el «afecto amoroso», (*mahabbat*), similar al *karuna*, la «compasión» budista, con el que los sufíes miran a las criaturas del mundo), estaba aún comprometido sin concesiones con la vida célibe. Muy probablemente habría escrito algún libro sobre el sufismo, de no haber sido por un acontecimiento fatal.

Escribió en su diario, en el transcurso de su viaje a Oriente: «Espero encontrar algo o alguien que me

ayude en mi búsqueda espiritual» (citado en Forest 1991, p. 197). Sus viajes le llevaron a visitar, debido a su interés por el chamanismo de los indígenas americanos, a los indios Pueblo de Nuevo Méjico y a los Tlingits de Alaska; después de unas conferencias en California se dirigió a Asia para una serie de encuentros. Se reunió con el Dalai Lama, del que escribió en una carta: «Rara vez he encontrado a alguien con el que congeniara tan bien» (ibíd., p. 205), y con un monje tibetano que le llamó «Buddah natural» (ibíd., p. 206). Tuvo luego reuniones ecuménicas en Calcuta y Bangkok. Anduvo una temporada vagando por el Himalaya, preguntándose si debería quedarse para el resto de sus días. También se paró en Sri Lanka y visitó un templo budista en el que experimentó que «todo es vacío y todo es compasión» (ibíd., p. 210).

Todo ello le iba conduciendo hacia su encuentro final en Asia, con su propia muerte. Durante una reunión entre abades y abadesas de diferentes confesiones que se celebraba cerca de Bangkok en 1968, Merton se retiró un momento a la habitación de su hotel donde le encontraron una hora más tarde electrocutado por un cortocircuito provocado por un ventilador de suelo que había caído sobre él. El sufismo había constituido su principal preocupación no cristiana antes de este viaje, en el que sus contactos habían sido principalmente con el budismo y el hinduismo, si bien en una carta escrita en Delhi, fechada en noviembre, menciona un encuentro con la tradición sufí en esta ciudad, en el que oye hablar de la música *qanwali*, que implica el uso del «canto para inducir a la contemplación» y señala que estaba deseoso de escucharla en un restaurante local (Merton 1989, p. 120).

Merton se interesó por el sufismo más tarde que por otros caminos espirituales orientales, aunque se trató de un tema que él mismo buscó, mientras que sus estudios sobre otras vías místicas —tibetana, tantra, hindú, yoga, zen, taoísta, chamanismo de los indígenas americanos— se habían ido produciendo más o me-

nos casualmente. Mantuvo correspondencia con su colega francés Louis Massignon, el presentador por excelencia en occidente del maestro mártir Hallâÿ, debido a su interés por la no violencia, porque Massignon, que si bien era un experto en sufismo islámico era también sacerdote católico, se había unido a otros sacerdotes para encabezar una manifestación de protesta en París contra la guerra francesa contra Argelia en mayo de 1960.

La correspondencia con Massignon despertó su interés por el Islam y, en particular, hacia su dimensión mística, el sufismo, cuyo estudio Merton prosiguió mediante los trabajos de otros dos importantes personajes contemporáneos expertos en ese campo, el francés Henry Corbin y el iraní Seyyed Hossein Nasr. Tuvo un gran impacto en él el descubrimiento de Ibn 'Arabi, que unió los campos del misticismo y la filosofía, y esto le hizo interesarse fervientemente por los sufíes españoles. No se le escapó que la palabra árabe *suf* se refiere a la lana tosca con que vestía un grupo particularmente ascético de compañeros del Profeta, y que era el mismo tejido que tradicionalmente usaban los austeros trapenses.

Merton fue presentado a Massignon por Herbert Mason, profesor entonces de historia de la religión en la Universidad de Boston, que había conocido al erudito francés en 1959 y del que llegó rápidamente a ser amigo, al igual que haría Merton después. El interés de Merton en Massignon estaba basado en su vocación religiosa común y en su interés compartido por la situación apremiante de los desheredados, los pobres y los oprimidos de todo el mundo y por su deseo de organizar un combate no violento que cambiara su estado.

La persona cautivadora del mártir sufí Mansur Hallâÿ fue para los tres una figura emblemática. En Mason influyó de muchas maneras, tanto por la posición que mantuvo como por su martirio, de modo que no sólo escribió poemas y un drama sobre el santo sufí, sobre este amigo de Dios (*wali*), sino que tradujo al inglés la obra monumental de Massignon *La*

Borra los mil caballos de la forma
 y al igual que el vacío
 un ala delimita,
 del interior al exterior espacio
 despliega el vuelo
 en pos del escondido ser.
 Manantiales de voz
 quedarán en suspenso
 como nimbos
 a la muda revelación inalterable.

—*Rosas de fuego*, Clara Janés

pasión de Halláy (publicada en 1982).

La correspondencia de Merton con ambos comenzó a finales de los años cincuenta, se prolongó hasta la muerte de Massignon, en 1962, y continuó con Mason a lo largo de los sesenta. En una de sus primeras cartas a Mason, en junio de 1959, pone de manifiesto la intuición mística que despertó su interés por la obra de ambos y que estimuló su aprecio por el sufismo, cuando escribe lo siguiente:

La única salida reside en una paradoja de gran humildad, una pequeña puerta a través de la cual uno sale, pareciendo no ser nada: y habiéndose vuelto nada. Esto es la liberación. (Merton 1989, p. 262)

Las cartas a Massignon muestran un gran afecto. Se dirige a él por su nombre de pila en varios pasajes del texto, en los que comparte un calor especial en un planteamiento con este sacerdote amigo y curtido veterano con el que se identificaba tan apasionadamente, como en el siguiente:

Louis, una cosa me llama la atención y me emociona más que cualquier otra. Es la idea del «*point vierge, où le désespoir accule le cœur de l'excommuniés*

[«el punto virginal, el centro del alma, donde la desesperación arrinconca el corazón del excomulgado»]. Qué gran análisis y cuán verdadero. Nosotros tenemos ahora que alcanzar ese mismo «*point vierge*» en una especie de desesperación por la hipocresía de nuestro propio mundo. (Merton 1989, p. 278)

Desde 1965 hasta su partida en su viaje final, Merton mantuvo correspondencia con Reza Arasteh, un psicólogo iraní residente en Estados Unidos y autor de un libro sobre Rumi que había impresionado al monje. Arasteh había estado explorando la relación entre el sufismo y el pensamiento psicológico de Jung y de Fromm, con el cual había mantenido Merton una cordial correspondencia durante más de diez años. En una de las primeras cartas a Arasteh, menciona la hipótesis de la influencia de Ibn 'Abbād de Ronda (España), al que equivocadamente llama «un sufí marroquí» (Merton 1985, p. 41), sobre San Juan de la Cruz, y sugiere la existencia de un paralelismo entre su punto de vista y el de su predecesor español. En otra carta pregunta a Arasteh si puede aportarle textos «del sufismo persa, en particular algo todavía no traducido», para una revista que pretende lanzar. (ibíd., p. 42)

Sin embargo, la correspondencia más fructífera que mantuvo Merton sobre el sufismo fue con un erudito paquistaní, Abdul Aziz, que le escribió por primera vez en noviembre de 1960, al haberle dado su nombre Massignon en respuesta a su petición de contacto con «algún santo cristiano auténtico que fuera un místico contemplativo» (ibíd., p. 43). Las cartas y los libros que recibió Merton de esta fuente tan abundante fueron los que dieron lugar a su serie de conferencias dominicales sobre el sufismo.

En la respuesta de Merton a la primera carta de Abdul Aziz, se halla una referencia ilustrativa, pues en ella admite su equivocación, lo cual revela que su interpretación inicial del sufismo era errónea y que la modificó posteriormente. Al tiempo que le manda algunos de sus libros, le comenta que no incluye *Semillas de contemplación*, escrito en 1949, porque se siente avergonzado de su afirmación, hecha en esos inmaduros años de juventud, de que «los sueños sensuales de los sufíes» son un pobre sustituto de la contemplación auténtica que sólo se puede hallar en el seno de la Iglesia (ibíd., p. 44 n.).

Lo que importa es que, habiendo reconocido la naturaleza sensual del simbolismo sufí, fuera finalmente capaz de trascender la mojigatería del cristianismo occidental y de integrar fácilmente esta perspectiva erótica en el camino de la unión mística. (La plenitud de esta toma de conciencia llegó sólo cuando él mismo hubo experimentado un amor humano sensual que agitó los mismos cimientos de su ser, como veremos más adelante). En esta primera carta muestra estar ya familiarizado con algunos maestros sufíes como los persas Hallây y Rumi, y ofrece algunos vislumbres del conocimiento adquirido a través de su correspondencia con Massignon. En respuesta a una pregunta de Abdul Aziz sobre bibliografía relacionada con San Juan de la Cruz, Merton menciona los trabajos de dos sacerdotes contemporáneos, Fray Bruno de Jesús-Marie y Fray Paul Nwyia, sobre el santo y su posible conexión con el sufismo.

Uno de los frutos del intercambio de libros entre Merton y Abdul Aziz fue que el monje recibió una copia del texto clásico de Titus Burckhardt sobre el sufismo, lo que le llevó a comentar a Abdul que el sufismo claramente implicaba «una profunda experiencia mística del misterio de Dios nuestro Creador que cuida de nosotros en todo momento con infinito amor y misericordia» (ibíd., p. 48). Menciona que el libro de Burckhardt atrajo su atención sobre la importancia de la Unicidad (*tawhid*) como vital en la perspectiva sufí y escribe al respecto:

Pienso que los más cercanos al Islam entre los místicos cristianos en relación con este asunto son los místicos renanos y flamencos del siglo catorce, entre otros el Maestro Eckhart, quien estaba grandemente influido por Avicena (el filósofo místico persa Ibn Sinā). El punto culminante de su misticismo es el concepto de «Divinidad» más allá de «Dios» (una distinción que planteó problemas a muchos teólogos en la Edad Media y que es aceptada con reservas) que, en cualquier caso, es un paso hacia la unidad perfecta y última... (ibíd.).

Otro aspecto de la obra de Burckhardt que impresiona a Merton es el asunto de «el *zeker*, (la repetición continua de uno o varios Nombres divinos, semejante de algún modo al mantra de los yoguis) que recuerda a la técnica de los monjes griegos, y con el que estoy familiarizado, porque le lleva a uno cerca de Dios» (ibíd.). Está de acuerdo en que «sólo Dios es Real y disfrutamos de nuestra realidad sólo cómo un regalo Suyo otorgado en cada momento. Y es nuestra felicidad en cada momento ser realizados por Él sobre un abismo de nada (*nothingness*)» (ibíd.); un comentario que refleja el sufrimiento en el estado existencial de Merton, alejado de todo lo proveniente de la doctrina sufí, en la misma medida en que se aleja de la doctrina sufí en el comentario que le sigue, llegando a decir con una amargura muy alejada del modo sufí: «Pero el mundo se ha vuelto hacia el abismo y se ha alejado de Él. Por eso vivimos tiempos es-

pantosos» (ibíd.). La perspectiva sufí sería que no hay un tiempo mejor ni uno peor; el «espanto» está en la falta de atención permanente de cada persona a Dios.

Gran parte de la simpatía que Merton expresa hacia el Islam se sitúa más en el dominio exotérico, que a menudo tiene dificultades en distinguir del sufismo como tal. Por ejemplo, expresa su admiración por un libro enviado por Abdul Aziz diciendo que se trata de «un espléndido tratado ascético que reafirma mi profunda simpatía hacia el sufismo, [al estar] situado en la perspectiva correcta para una relación directa con Dios Santísimo. Nuestro comportamiento se basa en Su expresión de Sí mismo, no en meros sistemas éticos y en ideales. Este es el principio básico compartido por todos los “pueblos del libro”. Deberíamos regocijarnos juntos en esta luz de verdad que las otras religiones no llegan a entender completamente» (ibíd., p. 50).

En este escrito suscribe explícitamente el punto de vista doctrinal de la tradición abrahámica en su conjunto (judeo-cristiano-islámica), en contraposición a las demás creencias. De hecho, en otra carta afirma específicamente: «Es cierto que la revelación dada a los “pueblos del libro”, cristianos, judíos y musulmanes, es más detallada y más perfecta que la dada por medios naturales a las demás religiones» (ibíd., p. 58).

Su descripción del desapego, en otro escrito más general, narrada desde la inmediatez de su propia lucha, resuena profundamente no sólo con el misticismo cristiano y sufí, sino con la vía hacia la transcendencia de cualquier creencia. Al hablar del enfoque de San Juan de la Cruz, por el que Abdul Aziz había expresado un interés particular, dice cosas muy parecidas a la doctrina sufí al hablar del tema, al señalar que hay dos niveles de desapego: uno exterior, del que dice que es más fácil, y otro interior sobre el que expone lo siguiente:

El desapego interior se centra en el yo, especialmente en nuestro orgullo, en nuestro deseo de reaccionar y de defender o de afirmar nuestro

yo en nuestra propia voluntad. Este apego hacia nuestro yo es una tierra fértil para las semillas de la ceguera y de ahí proceden la mayoría de nuestros errores. Pienso que es necesario para nosotros ver que es el mismo Dios quien trabaja para purificarnos de nuestro yo, que tiende a resistirse a Él y a afirmarse frente Él. Nuestra fe debe enseñarnos a ver Sus deseos y a someternos a Su voluntad precisamente en aquellos aspectos en los que Él ataca a nuestro yo, incluso a través de la actuación de otras personas. Las acciones injustas y ofensivas de los demás, aunque objetables en sí mismas, pueden ayudarnos a librarnos de nuestro apego interior (ibíd., p. 53).

Estas, no lo olvidemos, son las palabras de un hombre que en la plenitud de su vigor juvenil eligió no sólo retirarse del mundo para encerrarse en un entorno de contemplación sino que escogió para ello la senda más rigurosa existente dentro de su tradición. Luego, tal como lo señala en otra carta a Abdul Aziz, incluso las condiciones de vida trapense no le parecen lo suficientemente austeras, por lo que insiste en pedir, y finalmente consigue, el permiso para construir su propio refugio de soledad, una cabaña, su «ermita», en el bosque, más allá del mundo comunitario del monasterio, más rigurosos aún que los rigores de los cistercienses. Por tanto, aquello que entiende del sufismo proviene directamente del núcleo de sus esfuerzos dolorosos y sinceros, y no como consecuencia de una mera discusión académica. De ello dan fe sus comentarios sobre el *sheij* Ahmad al-'Alawi, tras leer el libro de Martin Lings *A Sufi Saint of the Twentieth Century (Un santo sufí del siglo veinte)*, que le había enviado Abdul Aziz:

Lo primero que debo decir sobre este «encuentro» con el misticismo musulmán contemporáneo es que es evidente que hablo el mismo idioma que el *sheij* Ahmad y que, de hecho, tengo mucho más en común con él que con la mayoría de mis contemporáneos en este país. Al escucharle, me parece oír una voz familiar desde «mi propio país», por así decirlo. (ibíd., p. 55).

Es significativo cómo critica, en sus comentarios sobre los libros de Frithjof Schuon y de René Guénon, enviados o recomendados por Abdul Aziz, a estos dos formidables comentaristas del Islam, del misticismo y de las religiones comparadas, por incorporar en sus análisis ideas gnósticas propias, si bien reconoce plenamente «sus esfuerzos por acercar Oriente y Occidente» (ibíd., p. 56). No le parece aceptable la «intelectualización» de una realidad espiritual que no ha sido experimentada como resultado de un esfuerzo sincero.

En junio de 1964 Merton le comenta a Abdul Aziz que ha previsto «mandar periódicamente notas sobre el misticismo islámico a la revista de nuestra Orden. Este es un paso nuevo y prometedor» (ibíd., p. 59). En otra carta reafirma cómo siente la armonía de puntos de vista entre el cristianismo y el Islam, y le pregunta sobre la fecha en la que se celebrará ese año el Ramadan (1965) y añade:

Me gustaría unirme espiritualmente con el mundo musulmán en este acto de amor, fe y obediencia hacia Aquel cuya grandeza y misericordia nos rodean en todo momento, y cuya sabiduría nos guía y protege aunque, en el impiadoso mundo del hombre, estamos constantemente al borde del desastre. Debemos tratar sinceramente de ser humildes y de ver nuestro estado, y esforzarnos en rezar con mayor pureza y simplicidad del corazón (ibíd., p. 60).

Puede resultar adecuado dedicar un último apunte sobre la correspondencia entre Merton y Abdul Aziz, que se prolongó hasta su viaje a Asia, a su método de meditación, como lo explicaba en una carta:

En rigor, tengo una forma de rezar muy simple. Está centrada totalmente en la atención a la presencia de Dios, a Su voluntad y a Su amor. Es decir, está centrada en la fe, que es la única manera de conocer la presencia de Dios. Se podría decir que esto da a mi meditación el carácter descrito por el Profeta de «estar ante Dios como si Lo vieras». Lo cual no significa imaginar nada ni concebir una imagen precisa de Dios, puesto

que eso para mi mente sería una forma de idolatría. Por el contrario, se trata de adorar a Dios como algo invisible e infinitamente más allá de nuestra comprensión y de realizarle como todo. Mi oración tiende mucho hacia lo que denomináis *fanā* [anonadamiento]. Hay en mi corazón esa gran sed por reconocer totalmente la nada de todo lo que no es Dios. Mi plegaria es entonces una especie de alabanza que nace y se eleva del centro de la Nada y el Silencio. Si mi yo sigue presente lo percibo como un obstáculo sobre el que no puedo hacer nada salvo que Él lo aparte. Si Él lo desea, puede entonces transformar la Nada en una claridad total. Si Él no lo desea, la Nada se asemeja entonces en sí misma a un objeto y se convierte en un obstáculo. Esta es mi forma normal de oración o de meditación. No consiste en «pensar» en nada, sino en buscar directamente el Rostro del Invisible, que no podemos hallar salvo que nos perdamos en Aquel que es invisible (ibíd., p. 63-64).

La importancia de este pasaje reside, en primer lugar, en que está escrito como una confidencia, que supone expresar algo que normalmente le parecería demasiado personal, demasiado inexpresable incluso, como para exponérselo a nadie; y en segundo lugar, en que Merton, para encontrar términos para expresar lo inexpresable, se ha inspirado en el vocabulario sufí procedente de los libros que le recomendó Abdul Aziz. No tiene un *ẓeker*, que reconoce como la clave de la contemplación sufí, sino que se esfuerza en adoptar el proceso de comunicación divina de una forma conceptual, más allá de los ritos, las letanías y los oficios de la Iglesia y de la regla monástica que se ofrecen al creyente en su propia tradición.

En una carta de octubre de 1966 Merton se define a sí mismo ante un amigo, cuyo quietismo (completo abandono de la actividad humana y sometimiento a la voluntad de Dios) había criticado con amabilidad y humor, que, hasta cierto punto, comparte su posición, pero matizada por otros puntos de vista, y añade: «Soy también un jansenista² y un sufí. Soy el mayor sufí de Kentucky, aunque tengo que admitir que no tengo mu-

cha competencia» (ibíd., p. 281). Bromeaba claramente al hacer referencia al quietismo y al jansenismo, pues se trataba de posiciones con cuya condena por la Iglesia estaba de acuerdo, pero su comentario sobre el sufismo, deslizado dentro del repertorio convencional de herejías de la Iglesia, socarronamente provocativo, era como una máscara de las preocupaciones muy serias con las que se debatía.

Al margen de la productiva correspondencia con Abdul Aziz y del abundante material escrito que brotó de ella, hubo dos encuentros que encendieron lo que podríamos denominar la «naturaleza sufí» de Thomas Merton, uno de ellos en el plano espiritual clásico y el otro en el plano del *eros*. El primero fue la visita del *sheij* sufí argelino Sidi Abdesalam; el segundo, el episodio de amor pasional con la estudiante de enfermería Margie Smith.

Curiosamente, el encuentro de Merton con el sufí argelino, seguidor de una senda que normalmente anima a sus seguidores a casarse y a vivir en el mundo aunque sin ser parte de él, sirvió, de hecho, para «reforzar su resolución y su confianza en su vocación» (paráfrasis de un apunte en su diario, Mott 1984, p. 462) de mantener el celibato. Esto se debió principalmente a la presencia espiritual de su visitante, con quien «sentía que [podía] comunicarme más allá de las palabras traducidas» por su intérprete (ibíd.). Cronológicamente, la llegada de Sidi Abdesalam se produjo justo después de su ruptura con el gran amor humano de su vida, y tuvo lugar en octubre de 1966, un mes después de que hiciera su voto permanente de celibato. Sin embargo, parece conveniente relatar en primer lugar el encuentro con el sufí, puesto que su aparición fue vital en su proceso superior de realización, poniendo en su sitio, de hecho, al amor humano, hacia el que el corazón de Merton se había abierto de una manera especial.

El biógrafo de Merton, Michael Mott, describe de esta manera el impacto que le produjo Sidi Abdesalam:

Fue una semana en la que Merton se castigó a sí mismo más severamente de lo habitual, viendo en sí mismo una gran capacidad de autoengaño y preguntándose si no se había mostrado tan vulnerable ese mismo año [durante su relación con Margie] precisamente porque estaba buscando una ocasión para huir de su vocación. Y ahora, un hombre a quien él reconocía como un verdadero místico, un hombre que representaba la tradición espiritual islámica más auténtica, le había dicho que estaba muy cerca de la unión mística y que el menor detalle podía permitirle alcanzar esa unión (ibíd., p. 462).

Prosiguiendo con la enseñanza iniciada en su visita, el *sheij* escribió una carta a Merton en el mes de febrero siguiente preguntándole si «había dejado ya de distraerse con las palabras, las suyas propias y las de los demás, a fin de realizar la unión mística» que le había vaticinado (texto extraído de ibíd., p. 468). En ese momento, el invierno de 1967, Merton estaba debatiéndose con la idea de emprender el viaje o no. Mott lo cuenta del siguiente modo:

«Lo mejor es lo no dicho», tradujo Merton de la carta de Sidi Abdesalam. Estaba buscando «lo no dicho». La soledad le había aportado muchos frutos cuando confió en ella [en su ermita solitaria]. Seguía habiendo demasiadas distracciones —palabras y visitantes. Incluso el mismo Sidi Abdesalam había sido un visitante. Merton había visto el viaje como una tentación, una atracción hacia la antigua agitación... Empezaba a preguntarse si lo «no dicho» le llegaría en Gethsemani si esperaba o si lo encontraría solamente en algún otro lugar (ibíd., p. 468).

Una razón válida para viajar, escribió Merton en su diario, sería «visitar lugares muy especiales y ver a personas excepcionales. Por ejemplo, visitar a Sidi Abdesalam o ir a centros zen en Japón» (citado en ibíd.). Cuando Merton emprendió el viaje, tal como Sidi Abdesalam había predicho que lo haría, no fue a la región donde vivía el *sheij* argelino, pero era muy

consciente de que seguía un camino al que le había lanzado el sufí. En el transcurso de lo que sería su último viaje en otoño de 1968, se halló en el Himalaya considerando si volver a Gethsemani o permanecer allí. «Todas las personas con las que había estado, incluido el Dalai Lama, le habían dicho que encontrar al maestro adecuado era el paso más importante en el camino», explica Mott (ibíd., p. 552). Conoció a un gurú tibetano que «al igual que Sidi Abdesalam... había reconocido, de alguna forma no verbal, que se hallaba en el umbral de la



gran realización» (ibíd.).

De hecho, los abades que asistían a la conferencia de Bangkok hacen una afirmación en una carta al abad de Gethsemani que sugiere que había alcanzado la realización: «En el rostro del difunto Padre Louis estaba marcada una paz grande y profunda, y era evidente que había encontrado a Aquel a Quien había buscado tan diligentemente» (citado en Forest 1991, p. 214, pie de foto).

El empujón final hacia la realización parece haber comenzado con Sidi Abdesalam, pero la influencia del sufí no habría sido tan profundamente sentida de no haber llegado tras una relación que le abrió el corazón, una relación que había visto

en sueños pero que era necesario hacer realidad. Forest cuenta cómo en enero del año anterior (1965) Merton, sentado en su ermita, hacía un angustioso análisis de la «carencia de amor que había sido característica en su relación con las mujeres desde su adolescencia hasta su edad adulta» (ibíd., p. 162), y cómo reflejó en un artículo «una necesidad urgente de amor» (citado en ibíd., p. 163).

Para los sufíes, la experiencia de un amor humano doloroso, incluso no correspondido, conocido como «amor ilusorio» (*'eshq-e mafāzi*), se considera como particularmente importante para la apertura del corazón necesaria para recibir el Amor divino o verdadero (*'eshq-e haqiqi*), aquel que se requiere para llevar al devoto hasta la Unión divina. Si Merton no había conseguido hasta entonces la realización del amor humano, la oportunidad de rectificar este hecho le llegó un año después de su reflexión sobre este asunto. En marzo de 1966, se encontraba en un hospital en Louisville para someterse a una operación de espalda. A primeros de abril, durante su convalecencia, asignaron para cuidarle a una estudiante de enfermería.

Tenía el pelo negro, su tez era pálida y sus rasgos llamativos, y se parecía asombrosamente a una visión que había tenido sobre el arquetipo de la amada, fundamentalmente concebida como una muchacha judía, que se anunciaba a sí misma como «Proverbio», en referencia al libro bíblico de los Proverbios, que Merton valoraba mucho. A lo largo de dos o tres meses en 1958, Merton escribió en su diario cartas retóricas dirigidas a su amada «Proverbio» y después cesaron por un tiempo las referencias a las visiones. Merton registró nuevas apariciones de la amada arquetípica al menos en otras dos ocasiones: bajo la forma de una profesora de latín de Harvard en marzo de 1964 y la de una princesa china en noviembre del mismo año. Merton escribió que sentía «abrumadoramente su frescura, su juventud, lo maravillosa que era, su verdad, su completa realidad, más real que

ninguna otra, aunque inalcanzable» (citado en *ibíd.*, p. 161).

Bien bajo la forma de una joven judía o de una latinista o de una princesa china, las manifestaciones amorosas de Merton representaban la sabiduría y la gnosis antigua y oriental. A principios de 1966, había llegado el momento de que su amada se manifestara bajo forma humana viviente, de manera que su corazón pudiera abrirse y manaran en él los manantiales del amor *eros* espiritualizado, el *'eshq*, volviéndolo sensible a la aportación del único maestro espiritual que iba a tener en suelo americano, aquel que le iba a preparar para su viaje a Oriente.

El nombre de la enfermera era Margie Smith. Era a la vez altamente capacitada y razonablemente culta, así como inclinada hacia la espiritualidad; había leído el libro de Merton *The Sign of Jonah*, por lo que era muy consciente de quién era el paciente. Cuando, tras atenderle durante algunos días, dejó Louisville para pasar un fin de semana en casa, Merton se sintió vencido por la soledad, sin poder conciliar el sueño y atormentado «al darme cuenta gradualmente de que estábamos enamorados y de que no sabía cómo podría vivir sin ella» (citado en *ibíd.*, p. 173). El caso es que, como señala Mott: «Thomas Merton había descubierto su auténtica plenitud en el amor auténtico» (Mott 1984, p. 443).

En palabras de Forest:

Margie fue para Merton la única persona con la que podía ser él mismo sin fachada alguna. Por primera vez en su vida, según él recordaba, Merton sintió que no sólo Dios sino otra persona lo conocía completamente. «Éste es el amor mismo de Dios que Él realiza en nosotros», escribió en un poema aquella noche. Se preguntaba en su diario sobre la posibilidad de un «matrimonio casto» (Forest 1991, p. 175).

Tras un día juntos particularmente gozoso, Merton escribió los siguientes versos:

*Nos mecemos y nadamos
en la pena sin palabras del amor,*

*a mitad de camino
entre el cielo y el infierno,
entre Sión y el verde río,
nos mecemos juntos
en ese amoroso abrazo desesperado...*

(citado en *ibíd.*, p. 179)

Tras decidir finalmente proseguir por la senda del celibato, le escribió una carta exponiendo claramente su intención de proseguir su vida monástica, con la consiguiente necesidad de romper la relación. Luego, al prever su desesperación al leer la carta, sintió aullidos de dolor «abriéndose camino desde lo más profundo de mi ser» (citado en *ibíd.*, p. 180). Forest concluye así su explicación del asunto:

Finalmente, Merton renovó su compromiso de seguir siendo monje y de perseverar como eremita, la elección más difícil de su vida. Su amor por Margie no había terminado. En su alma, y probablemente en la de ella, había tenido lugar una especie de boda. [Pero el camino había quedado preparado para una realización superior]. Había escrito en una carta a Margie ese verano: «Hay algo profundo, muy profundo en nuestro interior, querida, que nos invita a dejarnos ir completamente... No sólo como cuando la ropa cae al suelo y los cuerpos se aprietan juntos sin nada entre ellos, sino con esa forma de rendición emocionada en la que es nuestro propio ser el que se rinde a la desnudez del amor y a la unión en la que no existe entre nosotros velo alguno de lo ilusorio» (*ibíd.*, p. 181).

El velo de lo ilusorio que se había desgarrado entre esos dos enamorados sinceros y espirituales había preparado el camino para la caída del verdadero velo de lo ilusorio que permanecía entre el monje y Dios; este acontecimiento tendría lugar en Asia, en un proceso que transcurrió entre el encuentro con un gurú tibetano en el Himalaya indio, semejante al ocurrido con Sidi Abdesalam, y la misteriosa muerte por electrocución en Bangkok, que le produjo únicamente una quemadura de tercer grado en su costado derecho que descendía hasta cerca de la ingle, una evocación de la

herida que le infligió el centurión a Jesús mientras agonizaba en la cruz.

Con respecto a que la relación con Margie actuara como preparación para recibir la aportación espiritual del *sheij* sufi, otro monje comenta reveladoramente que la experiencia amorosa de Merton hacia ella fue:

... una asombrosa apertura hacia una faceta del amor de Dios que nunca antes había experimentado. Estar encaprichado, aunque sea por un corto periodo de tiempo, es una muestra auténtica del don del amor de Dios, con intensidad. De repente, adquiriría una riqueza su experiencia del amor de Dios que nunca antes había estado ahí (Costello 1995, p. 11).

El encuentro con el *sheij* resonaba todavía lo suficiente en él unos meses después como para recomendar a una joven psicóloga, enamorada del LSD y que exhortaba en un artículo al uso de esta droga como una vía válida para experimentar una apertura de la consciencia, que investigara el planteamiento sufi, que leyera a Ibn 'Arabi o, al menos, la presentación que de él hizo Corbin. Esto fue tras dirigirle algunas profundas palabras sobre la contemplación no inducida por drogas, en las que dijo: «Creo que realmente necesita un componente de silencio, de soledad, de no comunicación con el fin de que todo ello tenga más validez y la mantenga» (Merton 1989, p. 352).

Esto fue el 15 de Abril de 1967. Dos días antes, había escrito a un profesor del Smith College, hablándole sobre:

... la realidad que está presente para nosotros y en nosotros: llámese Ser, Atman, Pneuma... o Silencio. Y el simple hecho de que por estar atento, aprendiendo a escuchar (o recuperando la capacidad natural de escuchar, que no se puede aprender más de lo que se aprende a respirar) podemos encontrarnos sumergidos en una felicidad tal que no se puede explicar: la felicidad de ser uno con todo, en ese oculto territorio del Amor para el cual no existen explicaciones (Merton 1985, p. 115).

Este era el contexto en el que Merton daba sus conferencias durante los años 1967 y 1968, que transcurrían básicamente entre el momento de su encuentro con el *sheij* sufí y el inicio de su viaje.

En un intento de hacer más asequible el «extraño» sufismo a sus compañeros monjes, Merton, el profesor, explora la idea de una conexión entre el sufismo y el cristianismo de sus oyentes monásticos, y sugiere una relación con el cristianismo sirio; esta idea debió surgir de sus extensas lecturas, a través de las cuales, sin duda, había descubierto el hecho de que el Profeta Mohammad había recibido su primera instrucción religiosa de un monje nestoriano en el transcurso de sus viajes comerciales a Siria, mucho antes de su revelación. A continuación se vuelve hacia los grandes místicos holandeses y renanos del final de la Edad Media, principalmente Ruysbroeck y el Maestro Eckhart, de los que dice que «son como los sufíes», para continuar afirmando: «Por eso son buenos»; y, además: «Por eso tuvieron problemas».

Esto último resuena con fuerza en lo más profundo de los cristianos, debido a las controversias que Eckhart tuvo que soportar con las autoridades de la Iglesia. Merton mantiene que «Eckhart habla y actúa como un sufí, y si quieren conocer un equivalente cristiano de los sufíes, lean a Eckhart». Sucede lo mismo con Ruysbroeck, a quien Merton denomina «amigo secreto de Dios» y del que dice que «vive una vida de santidad totalmente secreta», «es amigo de los pecadores» y «no juzga a nadie».

Merton se halla pues confrontado a la idea de a quién se parecen realmente los sufíes y, al buscar paralelismos con el cristianismo, se encuentra con movimientos que han sido calificados como «heréticos» por la Iglesia, como los mesalianos, cuyo antinomianismo los conduce a prescindir de los sacramentos y de toda la estructura de los ritos y de la ley canónica, de modo que «si puedes tan sólo encerrarte en tu concha interior y rezas, has hecho lo que tenías que hacer y no necesitas hacer nada más»,

con el resultado final de que «puedes ver a Dios», o ver al menos la «luz divina», como mantienen los hesicastas ortodoxos. Sin embargo, cuando el conferenciante intenta aplicar esto a los sufíes, se muestra confundido y se pregunta: «¿Entonces, es esto lo que dicen los sufíes, o no?»; pregunta retórica a la que contesta «No, no exactamente».

Afirma que los sufíes comparten algo con los hesicastas, puesto que ambos grupos «siguen la misma idea de invocar el nombre de Dios de forma sincronizada con la respiración», por lo que opina que se han influido los unos a los otros, con el propósito fundamental en ambos casos de vivir «una vida de oración constante, una vida de santidad oculta, una vida de total abandono a Dios, etc.». Ambos realizan además «interpretaciones esotéricas de las escrituras», del *Qorán* y de la Biblia respectivamente.

El efecto de este esoterismo es un antinomianismo aparente, cuyo exponente por excelencia es Hallâÿ, quien «se hizo crucificar deliberadamente al decir “yo soy Dios”», lo que escandalizó a los legalistas porque no se daban cuenta de que, esotéricamente, «todo es uno con Dios» y Hallâÿ «mantuvo deliberadamente esta faceta en secreto».

No explicó esto. Y va entonces y se mete en un grupo de legalistas diciéndoles: «Hola, amigos, yo soy Dios». Y ellos le dicen: «Oh sí que lo eres, ¡de verdad! Bien, ven acá que te vamos a arreglar». Y le arreglaron bien. Tuvo una muerte terriblemente dolorosa...

Aunque reconoce que Louis Massignon es su fuente de información, Merton es escéptico con respecto a la opinión de su colega francés de que Hallâÿ estuviera imitando a Cristo. De hecho, Merton se muestra mucho más perspicaz que su colega al mantener que el mártir sufí hizo lo que hizo «para sufrir la reprobación», pero «consiguió que lo mataran... por parecer que blasfemaba contra Dios cuando en realidad estaba afirmando a Dios». Para Merton, la intención de Hallâÿ y su acto ilustran «una verdad religiosa

verdaderamente importante», que es «una de las intuiciones centrales del sufismo».

Esta visión proporciona a Merton una oportunidad para hablar a sus monjes sobre su propia situación, concretamente les indica que esta «verdad religiosa» vital es:

... una de las cuestiones con las que nos estamos debatiendo, nosotros, de forma bastante ingenua. Los sufíes, sin embargo, ven con profundidad esta realidad: el tipo de dualismo que surge en una religión estrictamente dogmatizada. Un dualismo en el que sigues diciendo que esto es verdad y aquello es falso... y pronto construyes un conjunto de afirmaciones muy incómodo en el que unas son consideradas falsas pero pueden contener verdades que no se pueden ignorar y que tienen que aflorar de alguna manera... Llegará entonces un momento en que pagarás las consecuencias de aquello que rechazas.

Afirma que «esto es algo de lo que los sufíes se han dado cuenta. No puedes seguir indefinidamente afirmando y negando... pues tarde o temprano tendrás que responder de todo aquello que has estado negando... Porque, finalmente, el equilibrio se rompe y todo se desploma y de repente te das cuenta de que la gente que sostiene esas afirmaciones es absolutamente impía. Lo que ocurre es que llega un momento en el proceso en el que las personas más ortodoxas, más fervientes y más santas son auténticos granujas». Llegado a este punto, su exasperación con los moralistas y los doctrinarios es tan fuerte que le produce un arrebato de cólera como aquel que llevó a Jesús a expulsar del templo a los cambistas y comienza a deletrear esta «palabra malsonante», «bastardo», para calificar a estos dogmáticos estrechos de miras y objetantes que son una plaga en cualquier religión.

Para llevar el tema hacia algo familiar a sus oyentes, menciona el caso arquetípico del Evangelio, el de los fariseos. «El ejemplo más claro de este proceso lo tienes en unas personas oficialmente santas y que tienen todo tan perfectamente sujeto que

cuando aparece Dios, lo matan». Si hubiera utilizado el término «hombre perfecto» (*ensān-e kāmel*), prácticamente habría expuesto la doctrina sufí.

Lo que hace a continuación es asumir otra doctrina vital no sólo para los sufíes sino para el Islam en general: la de la trascendencia (*tanẓīh*) y la inmanencia (*tashbīh*) simultáneas de Dios en el reino de la existencia. Aunque han surgido conceptos similares en el contexto de la teología cristiana, Merton prefiere utilizar los conceptos y los términos islámicos, con los que no sólo está familiarizado sino sobre los cuales está claro que ha reflexionado considerablemente.

Esta discusión lleva a Merton al tema del «conocimiento místico de Dios», el tema de su siguiente charla pero que enuncia en ésta, como anticipo de lo que vendrá en la siguiente. Comienza con la paradoja de la trascendencia e inmanencia simultáneas de Dios, diciendo que la primera representa la «absoluta otredad de Dios», la cual «no puede expresarse de ninguna manera, ni entenderse, ni manifestarse», mientras que la segunda indica que Dios «puede ser entendido», que, de hecho, «Él se manifiesta en cosas concretas y está en todas las cosas». El conferenciante nos dice que los sufíes «manejan ambas cosas juntas y que la realidad es que no hay conocimiento de Dios sin ellas».

Además, Merton se muestra particularmente contundente al decir de la inmanencia (*tashbīh*) que «no es una cuestión de razonamientos sino de símbolos». Lo que dice a continuación constituye una afirmación tan concisa y comprensible para el profano como la que podría encontrarse en cualquier texto sufí:

Se trata de imaginación creativa y, por lo tanto, mientras la trascendencia (*tanẓīh*) dice que Dios no puede ser imaginado, la inmanencia (*tashbīh*) dice que sí puede serlo. Un Dios que no puede ser imaginado se manifiesta a Sí mismo en símbolos visibles, y los símbolos visibles son manifestaciones reales de Dios, y para captarlos uno tiene que tener imaginación y tiene que verlos, y de-

ben ser concretos... Así, lo más absurdo para un sufí sería una política inflexible de, digamos, desmitificación, simplemente desmitificar por el hecho de desmitificar... Debes tener ambas cosas, y no se llega a ellas por la lógica... Sintetizan. Van unidas, de forma que la perfección de una implica la perfección de la otra.

Para Merton esto representa «un punto verdaderamente interesante sobre el conocimiento religioso. No se consigue por un conocimiento puramente lógico. No se consigue por un conocimiento puramente emocional. No se consigue por un conocimiento puramente abstracto... Existe una clase especial de conocimiento que es el «conocimiento religioso por el que somos capaces de conocer a Dios y que no es como los demás conocimientos, y que combina estas dos cosas aparentemente opuestas».

Al comienzo de su segunda charla, Merton expone a sus oyentes un ejemplo práctico sobre la paradoja de la trascendencia y la inmanencia. Tomando como ejemplo el efecto de la luz al atravesar el cristal verde de una ventana, explica que nuestra experiencia de la luz como verde es un caso de inmanencia, aunque sabemos que la luz en sí misma no es verde, y este es un caso de trascendencia.

La inmanencia es «Dios como Él se nos aparece en los seres creados. Su ser se nos aparece en un ser que no es el Suyo pero que así nos lo parece... Se da a conocer en Sus criaturas. No solamente por un razonamiento de causa a efecto». Los sufíes, explica, «son muy claros en relación con el hecho de que cada criatura manifiesta el amor de Dios... no manifiesta la Esencia de Dios sino que manifiesta Su amor, es una manifestación de amor. Todo manifiesta amor. Todo proviene del amor y es una manifestación del amor».

Merton nos habla también de un ejemplo utilizado por San Juan de la Cruz, el del rayo de sol que entra en una habitación y que uno sólo puede detectar por las motas de polvo que danzan en él, lo que nos proporciona la substancia necesaria para verlo con nuestros ojos. Concluye: «Y así, todas

las criaturas son el lugar de la manifestación de Dios. Dios se muestra a Sí mismo en Sus criaturas, pero tú Lo tienes que ver ahí».

El conferenciante señala cómo el sufismo hace compatible el carácter absoluto de Dios con la posibilidad humana de relacionarse con Él, que es mediante los Nombres divinos, los cuales «están en Dios, clamando al abismo invisible, ignoto, absoluto de Dios por manifestarse, y Dios envía su aliento sobre ellos y se manifiestan como criaturas», las cuales, por tanto, manifiestan los Nombres y no la Esencia. Merton dice entonces que, para los musulmanes, el Nombre de «el Misericordioso» es el más importante pues, por él, «uno trata de elevarse hasta alcanzar el conocimiento de Dios como misericordioso en todo», y señala así mismo que esta era la postura representada por el «caminito» de la mística francesa del siglo diecinueve, Santa Teresa de Lisieux, entre otros místicos en la tradición cristiana.

Es más, tal como explica Merton, un maestro sufí como Ibn 'Arabi declara que «si no fuera por este amor, el mundo nunca hubiera hecho su aparición en una existencia concreta. En este sentido, el movimiento del mundo hacia su existencia fue un movimiento de amor que lo trajo a la existencia... Lo más grande en el sufismo es el amor».

En su tercera charla, que titula «El amor creativo y la compasión de Dios», Merton desarrolla su teoría sobre la creatividad de Dios, sobre la que dice que los sufíes «son capaces de experimentarla... en ellos mismos, esta especie de fermento creativo que, para llevarlos a la realización, por así decirlo, los va estremeciendo con esa luz que es proyectada hacia ellos en todo momento por el poder de Dios».

Dedica las dos últimas charlas de esta serie de seis a «El deseo de Dios», haciendo hincapié en lo que llama el «enfoque práctico» de los sufíes, refiriéndose a la relación maestro-discípulo. Desde la perspectiva de cualquier camino religioso oriental, esta insistencia parecería extraña, lo que indica cuánto se ha alejado occidente

del acceso fundamental a la gnosis de Dios. Indica también lo profundamente que debieron afectarle sus contactos con Sidi Abdesalam, con el que disfrutó de tanta comunicación no verbal.

La excitación de su descubrimiento le lleva a exclamar que «...la relación entre el discípulo y el guía es absolutamente fundamental en el sufismo! ¡Es su verdadero núcleo!». Más adelante en su charla, describe lo que denomina la «fórmula sufí» para la realización «directa e inmediata» que experimenta el contemplativo, diciendo:

Uno ve el acto con los ojos del cuerpo y, a medida que mira, contempla al agente con los ojos del espíritu. Otro es raptado por el amor del agente, lejos de cualquier otra cosa, de modo que todo lo que ve es al agente.

Aquí, insiste, uno debe ser completamente inconsciente de su yo, despojado incluso del velo de «la consciencia de ser un místico».

En su charla final, la segunda parte de la exposición sobre «El deseo de Dios», Merton afirma que los «sufíes están enteramente centrados en este amor, este deseo, esta sed, hacia Dios, que es una pasión, fijaos. Es una pasión suprema, y los sufíes destacan este aspecto de pasión... no una pasión en un sentido puramente erótico, sino una pasión de amor que proviene de una intuición suprema».

Cuando llega el momento de las preguntas, responde a una de ellas utilizando, según dice, una cita sufí: «Aquellos que una vez conocieron a Dios en Él como amor supremo, cuando Él se manifiesta a ellos en esta vida, se vuelven de repente ajenos a sí mismos y quedan ebrios de amor extático, pues conocen el aroma del vino. Lo han bebido antes».

Es difícil saber cuanta influencia tuvo Sidi Abdesalam sobre Merton. ¿Llegó incluso a iniciarle secretamente como discípulo?. Algo que tendría que haber sido guardado absolutamente secreto. Sea lo que fuera —y ciertamente nada indica que algo así tuviera lugar—, Thomas Merton vivió toda una vida de búsqueda en

la cual hubo una serie de acontecimientos importantes: en primer lugar, su entrada en la vida monástica, su decisión de vivir en una ermita aislada fuera del recinto monástico, sus varias visiones (especialmente las de los arquetipos femeninos que le conducirían a su experiencia del amor humano), el amor a Margie, su encuentro con Sidi Abdesalam (que fue ciertamente su encuentro espiritual más profundo antes de su viaje), y sus contactos espirituales en su viaje a Asia (principalmente con el gurú tibetano). Algunos pasajes de su libro, escrito en los primeros años de la década de los sesenta, *New Seeds of Contemplation* (*Nuevas semillas de contemplación*), son una clara prueba de su comprensión profunda de la realidad de la vida mística, como cuando afirma:

El camino hacia Dios transcurre en una profunda oscuridad, en la cual todo conocimiento, toda sabiduría creada, todo placer y prudencia, y toda alegría y esperanza humanas son desbaratadas y anuladas por la abrumadora pureza de la luz y la presencia de Dios (Merton 1962, pp. 208-209).



Notas

1.- No se dan referencias de páginas; simplemente unas indicaciones sobre el texto en el que se ha basado el artículo. El original es un texto no publicado de seis charlas informales. Las referencias se dan en orden, de modo que puedan ser localizadas fácilmente en el original.

2.- El jansenismo era una corriente parecida a un calvinismo modificado, surgida en el seno de la Iglesia Católica en el siglo diecisiete y condenada por ella. Su planteamiento era que la realización espiritual sólo podía tener lugar mediante la gracia de Dios, cuya determinación era independiente del esfuerzo personal. Era un planteamiento evidentemente poco acorde con el carácter de Merton, lo contrario del activo planteamiento sufí, con el que se sentía francamente en sintonía.

De ahí su entusiasta afirmación de ser el «mayor sufí de Kentucky!».

Referencias

—Costello, H. Easter, 1995. «Fr. Louis Mertonia», *The Merton Journal*, vol. II, no. 1. Southampton. Hamps., RU: The Thomas Merton Society.

—Forest, J. 1991. *Living with Wisdom: A Life of Thomas Merton*. Maryknoll, N. Y., EEUU: Orbis Books.

—Merton, T. (1951) 1994. *The Ascent to Truth*. Turnbridge Wells, Kent, RU: Burns & Oates.

———. 1985. *The Hidden Ground of Love: The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*. Seleccionado y editado por W. H. Shannon. Nueva York, EEUU: Farrar Straus Giroux.

———. Sin publicar. *The Mystic Life*: una serie de charlas sobre sufismo, dadas en el Monasterio de Gethsemani:

- 1) Introducción al Islam y a la mística sufí
- 2) El conocimiento místico de Dios
- 3) El amor creativo y la compasión de Dios
- 4) El camino recto
- 5) Sufismo: el deseo de Dios (Parte I)
- 6) Sufismo: el deseo de Dios (Parte II)

———. (1962) 1972. *New Seeds of Contemplation*. Nueva York, EEUU: New Directions.

———. 1989. *The Road to Joy: Letters to New and Old Friends*. Seleccionadas y editadas por Robert E. Daggy. Nueva York, EEUU: Farrar Straus Giroux (Londres [1990]: Collins-Flame).

—Mott, M. 1984. *The Seven Mountains of Thomas Merton*. Boston, EEUU: Houghton Mifflin.



Si me deseas vivo

¡Ay, amor, por ti yo me perdí, enloquecido,
y es famosa en el mundo mi locura.

Desde que vi la carta de Maýnun¹ encabezada con mi nombre,
no hay rastro alguno de mi nombre en el libro de la cordura.

¡Oh Tú, mi tabernero, Tú eres el tesoro de mi ardor,
de ti nace mi llanto! Soy la flauta, y Tú eres el flautista.

La fuente del desdén eres Tú; la esencia de la necesidad eres Tú,
Tú, el enamorado enloquecido; Tú, el bello Robacorazones.

Si me deseas vivo, exhala un solo aliento sobre mí;
yo, muerto de cien años; Tú, alma del Mesías.

Tú, el primero; Tú, el último; Tú, el manifestado; Tú, el oculto.
En tu absoluta visibilidad, velado estás para los ojos.

Con dardos de crueldad, Tú ciegas mi mirada.
¡Oh, cómo abrasas mis entrañas! ¡Oh, qué delicia eres para mi corazón!

Igual que una polilla, quemándome en tu anhelo, te regalo mi alma,
para que Tú, ¡Alma del alma!, puedas decirme: “Te abrasaste por Mí”.

—*Divan de poesía de Hallāj*
—Traducido por José M^a Bermejo

1.- Maýnun (el loco de amor), uno de los protagonistas de una de las historias de amor más bellas de la literatura persa, obra de Nezāmi Ganýawi (s. XIII). Esta obra, *Layla y Majnun*, posee especial valor para los sufíes, por su contenido interior.



Majnun visitado en el desierto.
Deccan, India, s. XVIII