

# *LA PROPUESTA ESPIRITUAL DE JOHN MAIN*

*Roberto Villasante Meso sj*

*Sumario:* En las últimas décadas y, en especial, en los últimos años, hemos asistido a una irrupción y una presencia cada vez mayor de espiritualidades no confesionales. Dentro de un ámbito más eclesial autores como Melloni y, sobre todo D'Ors, han sido capaces de llegar a un gran número de creyentes y no creyentes. Biografía del Silencio ha sido un éxito de ventas sin parangón. Ambos autores reclaman a John Main como uno de los líderes espirituales más importantes de la segunda mitad del siglo XX. En este artículo vamos a adentrarnos en su legado, que aún hoy sigue latente en tantas vidas.

*Summary:* In the last decades and, specially, in the last years, we have attended to a bigger and bigger emergence and presence of non-confessional spiritualities. In a more ecclesial realm authors such as Melloni and, above all Pablo D'Ors, have been able to reach a large number of believers and unbelievers. Biografía del Silencio have been an unprecedented blockbuster. Both authers reivindicatate to John Main as one of the most important spiritual leaders of the second half of the XX century. In this article we are going to get inside his legacy that still today is alife in so many lives.

*Palabras clave:* Espiritualidad, religión, cultura, monacato, diálogo interreligioso, vida religiosa

*Key words:* Spirituality, religion, culture, monasticism, interfaith dialogue, religious life

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2019

Fecha de aceptación y versión final: 9 de septiembre de 2019

## **1. Esbozo biográfico de John Main**

Douglas William Victor Main (John Main) nació el 21 de enero de 1926 en Londres. Era el cuarto hijo de un matrimonio compuesto por David Patrick e Eileen Main, de origen irlandés. Ambos se trasladaron a Londres por motivos de trabajo de su padre, después del nacimiento de su primera hija.

John se educó en un ambiente familiar saludable que le proporcionaría una gran estabilidad psicológica y personal a lo largo de su vida. Un rasgo destacable de aquel tiempo, es el modo en que experimentó la transmisión de la fe. Los Main eran una familia que se interesaba más por el espíritu de la ley que por la letra. Practicaban la caridad con todo tipo de personas y eran, además, católicos muy devotos, siendo esto un signo de identidad en medio de ingleses.

A los seis años de edad John pasó algunos problemas de salud y sus padres decidieron que dejara Londres y se fuera a vivir a Ballinskellig. Durante un año vivió con su tío William en el hotel que su familia había regentado durante décadas<sup>1</sup>. Ballinskellig estaba muy cerca de un pequeño islote llamado San Miguel de Skellig, uno de los eremitorios más antiguos de Europa, y donde uno de los “Doce Apóstoles de Irlanda” san Fionán, había vivido. Curiosamente san Fionán fue el monje que introdujo la teología espiritual de Casiano en Irlanda, personaje que como veremos más adelante influyó mucho en Main. Tras un año de reposo y un breve paso por la escuela pública inglesa, Main consiguió un beca para meterse en el coro de la Escuela Coral de la Catedral de Westminster. Es en ese momento, con apenas once años, cuando manifiesta por primera vez su vocación religiosa. En una carta dirigida a su hermana que estaba estudiando enfermería en Bélgica, John le expresa su deseo de convertirse en sacerdote. Proféticamente el prefecto de estudios del colegio, el padre Launcelot Long, dejó escrito “Chico agradable, inteligente, buena mímica, tendencia hacia los benedictinos”<sup>2</sup>.

Su estancia en el colegio finaliza con la irrupción de la Segunda Guerra Mundial. Los padres de Main, ante el temor de sufrir un bombardeo por las tropas alemanas, deciden enviar al joven John a casa de unos amigos de la familia en otro barrio de Londres. Es en ese momento cuando lo matriculan en el colegio de los jesuitas en el que permanecerá hasta los 16 años. Main no guardó un gran recuerdo de su estancia en el colegio debido a la rígida disciplina y al castigo físico, práctica que en el futuro hará todo lo posible por erradicar y perseguir en los colegios benedictinos.

En julio de 1942, a los dieciséis años de edad comienza a trabajar de ayudante de periodista en el periódico *Hornsey Journal* en el norte de Londres. En este momento comienza a regentar la iglesia de los agustinos de Letrán y a aprender algunos cursos de “operador inalámbrico” y Morse. Poco después, en diciembre de 1943 se alista en el ejército y es enviado a la unidad de comunicaciones a Bélgica. El paso por el ejército y la Segunda Guerra Mundial dejó huella en Main: hizo grandes amigos y tuvo, según los registros del ejército, una participación destacada<sup>3</sup>.

Una vez finalizada la guerra, el 8 de noviembre de 1946, Main decide ingresar en los Canónigos Regulares de Letrán, algo que generó sorpresa entre sus amigos y familiares. Se trasladó al noviciado de Cornwall y, un año más tarde, tras profesar votos temporales, fue enviado a estudiar filosofía. Una vez concluidos los estudios filosóficos lo envían a Roma, a la universidad de los dominicos, para estudiar teología y prepararse así para el sacerdocio. Sin embargo, su estancia en Roma fue muy fugaz. Apenas estuvo unos meses y debido a algunos roces con sus compañeros, repentinamente abandonó el orden en junio de 1950. De este periodo, la única mención que hizo en el futuro es que los agustinos le enseñaron a estudiar.

Con veinticuatro años tiene que afrontar una nueva vida y decide estudiar derecho en el Trinity College de Dublin. Con más experiencia que sus compañeros, la vida universitaria de Main fue muy intensa, tanto académica como socialmente. Aunque era

<sup>1</sup> N. McKENTY, *In the Stillness Dancing: The Journey of John Main*, Torchflame Books, third edition, Durham 2017, 24.

<sup>2</sup> N. McKENTY, *o.c.*, 26.

<sup>3</sup> N. McKENTY, *o.c.*, 30.

mayor que sus compañeros, se adaptó bien al ambiente y como había acostumbrado durante toda su vida, terminó siendo uno de los mejores estudiantes de la clase.

En primavera 1954 Main decide ingresar en el Servicio Colonial Británico, algo que dejó estupefactos a sus amigos y allegados, porque John era enormemente crítico con el pasado colonial británico. Sin embargo, lo hizo más por su afán de aventura que por una cuestión ideológica. Main fue destinado a Malasia, para lo que se preparó estudiando chino durante unos meses hasta que llegó a Kuala Lumpur el 2 de febrero de 1955. Allí ocupó el cargo de “cadete administrativo” y, además de las gestiones administrativas, siguió con el estudio del chino.

El hecho más relevante de su estancia en Singapur fue el encuentro con Swami Satyananda, monje hindú que le introdujo en la meditación, y quien fue su mentor durante año y medio. Este encuentro, como veremos más adelante, marcó un antes y un después en la vida de Main.

En 1956 regresó a Dublín y ganó una oposición en el Trinity College como profesor de Derecho Administrativo y Romano. En este tiempo comienza una relación de noviazgo con Diana Ernaelsteen, nueve años más joven e hija del matrimonio que le había acogido durante la Segunda Guerra Mundial. Además, también sufre la dolorosísima experiencia de la muerte de un sobrino muy querido por él, el pequeño David, hijo de su hermana Yvonne. Esta experiencia le dejó muy marcado y le hizo reflexionar mucho sobre el verdadero sentido de la vida. Main redescubrió en esa experiencia la importancia de la meditación para una vida plena y consciente. Por ello, decidió ingresar en los benedictinos a la edad de 33 años, abandonando una prometedora vida académica.

En septiembre de 1959 ingresó en la abadía Ealing, mucho más humilde que Ampleforth y Downside. La razón para decantarse por ella, era por su imbricación en la vida de la ciudad y su apertura al mundo. La formación espiritual durante el noviciado no fue muy buena para él, acostumbrado ya a años de práctica de la meditación. Sin embargo, le ayudó a descubrir la dimensión espiritual del abajamiento y la obediencia<sup>4</sup>. En 1962, terminó su noviciado y adoptó el nombre de “John”. Inmediatamente fue destinado a la universidad de los benedictinos de Roma a estudiar teología. De aquellos años de estudio, apenas le dejó huella, ya que utilizaban un método muy memorístico. Sin embargo, hubo dos acontecimientos que le marcaron mucho: la lectura de libro de *Teología Sacramental* de Cipriano Vagaggini, que le ayudó mucho a reflexionar sobre la relación entre liturgia y vida espiritual, y el Concilio Vaticano II, que supuso un gran revulsivo intelectual y espiritual para Main. En diciembre de 1963 fue ordenado presbítero en la abadía de Ealing.

El primer destino apostólico de John fue a la Escuela Secundaria San Benito de Ealing, destino en el que fue profesor de 1964 a 1969, y en el que tuvo como estudiante a Laurence Freeman, futuro benedictino y sucesor suyo<sup>5</sup>.

En 1970 es destinado a abadía San Anselmo en Washington. Los primeros meses Main es destinado a la universidad, en la que imparte alguna asignatura, pero poco

---

<sup>4</sup> N. McKENTY, *o.c.*, 63.

<sup>5</sup> En 1967 estuvo a punto de ser nombrado abad, pero perdió por un voto. La comunidad estaba muy dividida entre progresista, ala a la que él representaba, y conservadores. Cfr. N. McKENTY, *o.c.*, 66.

después lo nombran director de la escuela de la abadía para suplir la vacante que había dejado un compañero que repentinamente había dejado el sacerdocio para casarse con una joven. Main asume el cargo con gran capacidad de liderazgo y, además, hace una gran labor reconocida por sus compañeros en la renovación pedagógica del centro. Fueron años de enorme expansión apostólica, que no siempre fueron bien recibidos por sus compañeros. Algunos lo acusaban de estar espiritualmente disperso y ser algo inestable emocionalmente.

En 1973 sus superiores le notifican que regrese a Londres. Es un momento enormemente difícil para él, ya que no termina de ver los efectos del monacato en la ciudad ni la fecundidad apostólica del mismo. Es en este momento cuando se produce lo que veremos en el siguiente apartado, su segunda conversión: una vuelta a las fuentes de su llamada, que le hizo crear un nuevo modo de ser monje en el mundo de hoy.

Main pasa unos meses de inactividad, viendo cómo regenerarse y qué hacer con su vida. Finalmente, tras acompañar a un joven drogadicto espiritualmente y releer a Casiano, se le ocurre un nuevo proyecto “un monasterio sin paredes”, un monasterio abierto a todo el mundo y que sea un catalizador espiritual para la ciudad.

Tras realizar muchas consultas, finalmente sus superiores acceden y un obispo, el obispo auxiliar de Montreal, Leonard Crowley (1921-2003), le invita a iniciar ese proyecto en su ciudad. Main ya había hecho una experiencia piloto, que había funcionado muy bien en Ealing. Así que junto a Laurence Freeman, que ya había profesado votos en los benedictinos, Main va a Montreal y, allí, abre una comunidad contemplativa abierta en la que hay hombres y mujeres de todo tipo de profesiones.

El proceso de apertura fue largo y tedioso, pero finalmente, en diciembre de 1977 pudieron abrir el monasterio. Poco a poco se fue formando una comunidad que se reunía en torno a las pláticas de Main y la dirección de la meditación. Una vez constituida la comunidad y dejando el liderazgo a Freeman, Main fue a explorar nuevas posibilidades por Europa.

Sin embargo, en estos años John empezó a mostrar síntomas de debilidad. Tras unas pruebas médicas, se confirmó que tenía cáncer. Main estuvo varios años batallando con la enfermedad, manteniendo la agenda todo lo llena que pudo hasta que finalmente murió el 30 de diciembre de 1982.

## 2. El desencanto y la segunda conversión

Como ha señalado Gerald O'Collins en su magnífica obra *El segundo viaje*<sup>6</sup>, muchos autores espirituales de gran relevancia en la historia de la cristianismo, tuvieron que pasar por una etapa inicial de idealismo, otra de decepción y ruptura o demolición de sus ideales y una final de reconversión o entusiasmo. De hecho, muchos de esos autores han sido relevantes precisamente por haber sido capaces de transformar situaciones objetivas de desencanto con las instituciones a las que pertenecían y consigo mismos, en fuente de luz para generaciones venideras<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> G. O'COLLINS, *El segundo viaje*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.

<sup>7</sup> Fue precisamente porque fueron capaces de identificar dónde estaba la crisis y afrontarla por lo que

Aunque O'Collins puso ese título por cuestiones literarias, en una nota a pie de página reconoce que esa idea casa muy bien con el pensamiento de Platón, quien en cierto momento de su vida, deja la pregunta por la realidad (filosofía) para adentrarse en la pregunta por el sentido (metafísica). Sólo cuando deja la urgencia de lo empírico es capaz de levantar la cabeza al horizonte y empezar una segunda navegación, la de los principios últimos de la realidad, la metafísica. Lo central de esta idea que tomamos forzando a O'Collins y a Platón, es que sólo cuando uno es capaz de abstraerse de las urgencias de la vida y adentrarse en las huellas que las experiencias han ido dejando en nosotros, podemos adentrarnos en lo incondicional, en lo más esencial e importante de nuestra existencia.

Alguien cuyo nombre no recuerdo, decía en una conferencia que los últimos mensajes enviados por las personas que estaban en las Torres Gemelas de Nueva York el día del atentado hablaban de temas como la importancia del amor, del perdón, de la fraternidad, y de vivir una vida plena y entregada. Nadie urgía a sus seres queridos por la importancia de la fama, el dinero o el poder.

¿Qué tienen que ver estas dos experiencias? Pues en que muy pocas veces los seres humanos somos capaces de adentrarnos en nuestra interioridad, hacer silencio, dejar que la palabra brote en nuestro interior, y responder a esa llamada. Ese silenciamiento y vaciamiento interior es un "éxtasis" que abre el camino para una libertad plena porque somos capaces de tomar distancia radical de nosotros mismos y de nuestras circunstancias y maniobrar en sintonía con la raíz de nuestra autenticidad. ¿Qué pasaría si nosotros hiciéramos un ejercicio tan radical como el de esos pasajeros y nos comprometiéramos a vivir a partir de su resultado? Pues, muy probablemente que nos equivocáramos porque incluso esos deseos tan puros, prístinos requirieran una ulterior formulación y transformación. Nadie puede construir una existencia plena, sólo a golpes de buenos deseos. La experiencia del pánico y del final de nuestra vida puede hacer aflorar grandes deseos, pero su intensidad emocional y existencial no son suficientes para diseñar el esqueleto de una vida en plenitud. Nuevamente, citando a Platón, hace falta metafísica, hace falta correr la aventura de la pregunta por el sentido profundo de nuestras existencias.

A Main esta pregunta le vino en toda su crudeza en dos momentos distintos. La primera vez, fue con la experiencia de la muerte que le sobrevino por la muerte de su sobrina y la Guerra Mundial. En este primer momento, se encontró en un esquema idealista y proyectivo movido por la voluntad de querer cambiar el mundo. La segunda vez y la más importante, le vino por medio de la decepción de la vida religiosa y la vida apostólica. Main fue agustino y dejó bruscamente la orden por una serie de desencuentros. Más adelante, cuando purificó esa llamada y entró con treinta años en los benedictinos, pensó que ya era lo suficientemente sólido para sobrellevar esa vida. Sin embargo, ese periodo de entusiasmo y motivación le duró poco más de quince años.

En el último colegio que estuvo y en el que tuvo muchos frutos aparentes, seguro que habría pasado con sobresaliente muchas de las evaluaciones que se hacen en

---

generaciones venideras pudieron utilizar sus experiencias como marco para afrontar sus crisis y así regenerar la propia Iglesia.

las instituciones religiosas<sup>8</sup>, él se preguntó por el sentido profundo de lo que hacían. ¿Qué impacto tenía la vida monástica en las vidas de los alumnos y trabajadores que convivían con ellos?, ¿cómo transformaban los planes apostólicos y pastorales la vida real de los alumnos? Main era muy escéptico con el optimismo que mostraban sus superiores. El primer efecto patente era que si la vida religiosa significaba algo importante y tangible para esas vidas por qué nadie se planteaba la vida religiosa. La segunda era qué ejemplos de vida plena y cristiana se daba entre los antiguos alumnos de dichas instituciones. La respuesta abrumadoramente mayoritaria era también negativa. La mayor parte de las personas que habían pasado por sus planes de formación codiciaban lo mismo y con la misma intensidad de que otras personas que hubieran pasado por centros con idearios seculares.

De este modo, Main derivó la pregunta a la autenticidad de su propia existencia. ¿Qué había sido lo más importante en su vida?, ¿qué era aquello que lo había hecho conectar más con Dios y con lo que estaba llamado a ser? Para responder a esta pregunta tuvo que pasar además por la experiencia de acompañar a una persona dependiente, un ex alumno drogadicto. Tras unas primeras entrevistas con él, Main le enseñó a orar y le dio lectura espiritual “dura”. Sorprendentemente, el alumno respondió muy satisfactoriamente y mejoró. Esta experiencia fue un signo de confirmación para Main de aquello que llevaba años barruntando: lo único que transforma realmente a las personas es la experiencia del silencio y la oración. De hecho, esa experiencia es el crisol de una vida auténtica. No importa cuánto se haga, sino que se haga y cómo se haga. El modo en cómo se enfoque la atención espiritual. Evitando maximalismos, en el fondo se trata de la que acción brote de la atención espiritual, sino fácilmente se caerá en la autorreferencia (narcisismo) o actuar ante un auditorio imaginario (alienación). Al igual que Jesús plantea en la parábola del buen samaritano, el corazón que está en sintonía con Dios es el que está atento a lo presente y es libre para entregarse en ese momento. Es un corazón unificado que no actúa ni para saciar su propia imagen ni para cumplir las expectativas de otros.

Hay otro relato evangélico que representa muy bien esa esquizofrenia y la importancia de la unificación interior y la atención espiritual “Marta y María” (Lc 10, 38-42). Muchas veces se plantea este evangelio como el icono de la vida contemplativa y la vida activa. Sin embargo, también se puede leer como algo que ocurre a una única persona, la esquizofrenia del activismo desenfrenado de intentar llegar a la satisfacción de todos los buenos deseos y la importancia de tener una vida fundada sobre la fuente de la vida que es Dios. En este evangelio Jesús no desacredita a Marta, pero le recuerda la importancia de estar fundada en Dios “Marta, Marta —le contestó Jesús—, estás inquieta y preocupada por muchas cosas, pero solo una es necesaria. María ha escogido la mejor, y nadie se la quitará” (Lc 10, 42).

---

<sup>8</sup> En los procesos de crisis profunda y cambio de época no suele haber muchos profetas que sean capaces de diagnosticar bien el proceso. De hecho, normalmente por causa del desencanto y del miedo se suele generar una dinámica de protección institucional que genera mecanismos de defensa institucional que invalidan de muchas formas cualquier crisis a la institución. De hecho, por pura lógica, si las instituciones en momentos de crisis fueran capaces de ver qué pasa y adaptarse, superarían satisfactoriamente la crisis y dicha etapa no se clasificaría en la historia como una etapa de decadencia y crisis profunda.

En el fondo, en la experiencia de la decepción de la mediana edad se pone lo que en espiritualidad ignaciana se llama un segundo binario, que viene a ser un autoengaño por el cual aunque aparentemente vivimos y hacemos las cosas de cara a Dios, en el fondo brota de un narcisismo que quiere meter a Dios en aquello que nosotros hacemos. Es una manera de envanecerse espiritualmente. La crisis espiritual en la que se vio Main le ayudó a buscar el centro en su vida y a vivir con pobreza de espíritu.

Ahora bien, para esa renovación espiritual en la que vio Main y tantos otros autores es muy importante aceptar la crisis, atravesarla, reconocer los desafíos y responder a ellos. No todo el mundo es capaz de atravesar por esa experiencia y salir renovado. Los mecanismos de defensa pueden aflorar y hacer que en lugar de adentrarnos en atravesar adecuadamente nuestra sombra implementemos modos de huida tales como la reafirmación del modelo en que estamos y cuestionamiento propio o su contrario, la reafirmación propia y el cuestionamiento completo de la o las instituciones en las que nos vemos pertenecientes y la huida total de esa realidad. Aunque ambas posibilidades se puedan dar, pudiendo ser respuestas maduras de ese proceso de crisis, lo que aquí se trata de señalar no es el eventual resultado, sino el modo en como dicho resultado se “cuece”.

Los dos modos que acabamos de señalar evitarán salir del idealismo infantil de la primera llamada, donde gran parte de lo que nos mueve es utópico, narcisista y proyectado, de tal modo que si no purificamos esa parte, o bien reaparecerá de una manera más cruda en el futuro o viviremos una vida en la que permanentemente estamos huyendo de nuestra sombra<sup>9</sup>. Dicho en términos teológicos, la crisis de la mediana edad tiene que ver con la plena asunción y toma de conciencia de la condición caída del ser humano y de cómo esas dinámicas entorpecen, difuminan o incluso contravienen a la visión del reino de Dios en medio nuestro. A este tipo de espiritualidad se le suele acusar de gnosticismo o pelagianismo, sin embargo, la renovación espiritual que se logra proviene precisamente de la asunción de algo que estas dos corrientes espirituales niegan de diferente forma, la imposibilidad de la utopía en este mundo. La pobreza de espíritu de la que tanto gustaba a Main hablar tiene que ver precisamente con la plena aceptación de la contingencia en nuestras vidas, sabiendo que lo central no es lo que se ve, sino lo que se está haciendo en lo que no se ve. La plena confianza en que la realidad está transida por el amor de Dios y es providente para todo ser humano, lo único que se nos pide hacer es poner la atención en esa gracia de Dios que se nos ha dado.

### **3. La pobreza de espíritu, clave de la vida espiritual**

A lo largo de nuestra vida nos vemos envueltos en una relación existencial entre el pasado, tamizado por la memoria, y el futuro que está por llegar, tamizado por la fantasía, que se forma por una relación dialéctica entre el pasado y el presente y posibilita la traducción de nuestros deseos. En general, solemos fantasear con aquello que hemos disfrutado, con aquello que hemos codiciado, o aquello de lo que se nos ha privado.

---

<sup>9</sup> Por otra parte, esta crisis como es evidente, no es exclusiva de la vida religiosa. En la vida matrimonial también se da de una manera aún más cruda si cabe, ya que en tal caso no es una conciencia la que interviene, sino al menos dos, y quizá una tercera que es la relación institucionalizada como un tercer factor a deshacer.

En la historia de la humanidad se ha solido canalizar la fuerza vital de las personas a través de mitología que nos remitían a una arcadia, con su mito de origen correspondiente, y nos impulsaba a una utopía. La trama de las vidas de las personas solía escribirse en esas partituras que estaban dadas y facilitaban modelos de conducta y resolución de conflictos internos y externos. Hoy en día esos mitos se siguen reproduciendo en la vida social a través de artistas, deportistas o científicos, que funcionan socialmente como los héroes a imitar de la antigüedad. Lo interesante de esto no es la contingencia de lo identificado (futbolistas, legionarios o gladiadores), sino el proceso de identificación por el cual un joven va creando todo un imaginario simbólico en lo que lo central no es el contenido material de lo deseado sino la simbología del deseo. Una autor que trató esto filosóficamente fue Erns Cassirer que definía al ser humano como “animal simbólico”<sup>10</sup> y, por supuesto, Freud y Jung han tratado esto de una manera más psicológica y hermenéutica. Schopenhauer trató al ser humano de una manera similar a Cassirer y a Freud, ya que consideraba que lo esencial del ser humano era ser un “animal metafísico”. Es decir, un animal cuyo impulso está cortocircuitado por el deseo, que funciona como las sombras del mito de la caverna de Platón<sup>11</sup>.

La primera definición apuntaría a la idea de que el deseo se produce por imitación de un proyecto de vida que se nos presenta deseable. El hecho esencial de querer ser futbolista no viene dado por el entusiasmo que me produce intentar meter una bola entre tres palos, sino porque he visto la vida que rodea al hecho de ser-futbolista (fama, dinero, adulación, etc.). Si el futbol no existiera, el futbolista podría ser cualquier otro deportista. La relación esencial entre la persona y la actividad está, por tanto, tamizada por una simbología en la que se inserta el deseo. Ahora bien, como señala el propio Schopenhauer la relación entre el deseo y lo deseado es siempre insatisfactoria, siempre se frustra, por lo que es necesario volver a activar el deseo con un nuevo proyecto. En el mundo contemporáneo asistimos a multitud de ejemplos que continuamente acentúan la motivación, la excitación y la renovación de propósitos, como una manera de evitar el estancamiento y la depresión. Sin embargo, aquellos que siguen ahondando en esa pregunta hasta el final, como hizo el propio Schopenhauer, terminarán en la pregunta por el vacío y el sin sentido. Muy pocos tendrán la gallardía de ir hasta el final y responder a esas preguntas. La mayor parte de las personas irán asumiendo a lo largo de la vida marcos de sentido que se van encontrando en sus vidas, e irán cambiando de uno a otro hasta quemar las etapas de la vida.

Es en esa pregunta radical por el sentido de la vida donde Main sitúa el comienzo de la vida espiritual, si bien no con todo el dramatismo consciente de la pregunta. Lo primero que experimentamos cuando nos adentramos en la práctica de la oración del silencio es la zozobra y el pánico por no querer estar ahí. La primera sensación es similar a la visualización de una película de terror o misterio por la cual

<sup>10</sup> E. CASSIRER, *Antropología Filosófica*, FCE, Ciudad de México 1984, 49.

<sup>11</sup> Aunque a diferencia de este para Schopenhauer no hay salvación y el deseo no es una huella o anhelo de lo infinito, sino un error de la naturaleza que habría que erradicar mediante la “noluntas” y posterior erradicación de la especie humana.

en cualquier momento sucederá algo que alterará nuestra rutina de manera radical<sup>12</sup>. Su teología espiritual es profundamente fideísta porque en este primer desafío se pide confiar, dar un pasito al frente, en que Dios, la luz ha ganado a la tiniebla. Dicho en lenguaje teológico rahneriano, si Dios se ha encarnado y ha salvado al mundo, la huella de esa salvación es categorial, en la estructura antropológica del ser humano están las condiciones de posibilidad de abrazar esa salvación. Pero, la antropología católica afirma los dos extremos: la sombra, la condición caída existe, pero la salvación también existe, se ofrece y es más potente.

La experiencia de oración del silencio es profundamente fiduciaria, ya que nos somete radicalmente en ese misterio: la muerte existe y se anticipa en nuestras vidas de muchas maneras (enfermedad, fracaso, muerte de un ser querido, etc.), pero la salvación también se existe y se ofrece a todos los seres humanos. ¿Existe una técnica para experimentar eso? la meditación no es propiamente una técnica visto en esta mistagogía cristiana, ya que por medio de ella no va a devenir un resultado que no estaba y que obtendremos por medio de nuestro esfuerzo. O bien, si es una técnica, lo único que se hace es mantener una disciplina para vaciar nuestro interior y permitir que la luz de Dios nos alumbré. Algo similar a lo que ocurre en los métodos de purificación espiritual que se suelen proponer en las dos primeras vías de la vida espiritual (purgativa y unitiva). La convicción de Main y compartida por muchos autores espirituales como el propio san Ignacio de Loyola es que el Creador busca todos los modos posibles para comunicarse con su criatura, solo que esta no hace mucho por encontrarse.

Ahora bien, el punto de partida de Main, a diferencia de otros autores espirituales es en lo que él llama “el secreto” de la fe, que encuentra en el Nuevo Testamento, pero en San Pablo en su mejor formulación teológica. El secreto de la fe no es otro que la “in-habitación del Espíritu en cada uno de nosotros”. La presencia del Espíritu Santo en cada uno de nosotros es la huella que nos permite seguir el camino que nos lleva a Dios y poder así participar de la comunión divina. Por tanto, el primer paso de la vida espiritual es el acto de reconocimiento de esa presencia en cada uno de nosotros<sup>13</sup>.

El siguiente paso es la incorporación de nuestra persona, cuerpo y mente, en esa toma de conciencia, para ello es muy importante la postura, la respiración y la repetición de una palabra. La posición corporal, es la que sigue en prácticamente todas las tradiciones espirituales, su labor fundamental es evitar las distracciones. La respiración es vital porque es como la aguja que pasa por un telar que se está bordando y la recitación del mantra es la actualización de la memoria viva de Dios dentro de nosotros. A Main le gustaba utilizar *Maranata* porque era la invocación al Espíritu y tenía un gran arraigo en la tradición, pero lo fundamental es la elección de una palabra que sea significativa para nosotros.

<sup>12</sup> Esto que experimentamos todos aquellos que nos hemos aventurado en la experiencia del silencio, también es algo que ha estado muy presente y se ha codificado en distintas mitologías. Así, por ejemplo, en la mitología griega teníamos el fatalismo de la *ananké* quien junto a *cronos* estaba acechando a los seres humanos.

<sup>13</sup> Este paso aunque muy simple suele ser olvidado en muchas ocasiones en detrimento de ejercicios mentales u obras de caridad. En la espiritualidad ignaciana también se da este tipo de ejercicio en los preámbulos de los EE. Cuando san Ignacio pide al ejercitante mirarse como Dios le mira, en el fondo está siguiendo esta misma intuición: mirarse desde el Espíritu que in-habita en nosotros y refleja nuestro verdadero ser.

En cierta medida, este simple ejercicio es la actualización de la toma de conciencia de las promesas de Dios en el presente. De todos los deseos que podemos tener antes, durante y después de la meditación, optamos fundamentalmente sólo por uno, aquel que nos une a Dios, y haciendo esto ahondamos de una manera efectiva en la opción fundamental de nuestra existencia. La pregunta del para qué vivimos o morimos, se hace presente en esa atención espiritual que nos hace optar por desear reconocer la presencia de Dios en nuestro interior. Además esa presencia no es meramente afectiva sino también desiderativa, mediante la recitación del mantra seguimos el rastro de la fragancia de Dios en nuestra vida. Un efecto de esto es un mayor fortalecimiento de la personalidad espiritual de la persona, el desarrollo de una intuición espiritual que le permitirá ser más atenta, libre y consistente en su vida pública.

La repetición del mantra y la atención espiritual nos tiene que llevar al reconocimiento de nuestra condición de ser humanos desvalidos y necesitados de Dios. Sólo a partir de este reconocimiento y aceptación de nuestra limitación podemos tener la pobreza de espíritu que nos permita disponernos a la gracia de Dios sin mediaciones.

#### 4. Una práctica espiritual cristiana, arraigada en la tradición

En algunas ocasiones se ha acusado a la espiritualidad del silencio de ser una práctica espiritual exotérica, con poco arraigo en la tradición y práctica pastoral de la Iglesia<sup>14</sup>. Sin embargo, Main no lo creyó así, de hecho, él creyó descubrir en Casiano, Evagrio Pónico y otros autores a lo largo de la historia de la espiritualidad, precursores de la meditación en occidente. Apenas dedicó espacio a fundamentar esto histórica y teológicamente y, básicamente, repitió en sus libros las mismas ideas en la que creyó fundamentarlo.

San Pablo es probablemente el autor espiritual que más cita Main en todos sus libros. En él está como acabamos de decir lo que para Main es el “secreto” de la teología espiritual cristiana “el Espíritu de Dios que in-habita en el corazón humano, el secreto de Cristo en nosotros”<sup>15</sup>. Pero lo más esencial de Pablo es que le proporciona a Main la justificación teológica a su modo de concebir la fe y la experiencia cristiana.

Main encuentra en Pablo la superación de una teología que se basa en las creencias por otra que se basa en la experiencia de un encuentro con Alguien. Para Pablo lo central del acontecimiento Cristo no es un legado que dejó a sus seguidores, aunque haya que recobrar y reubicar eso después, sino la experiencia de que Dios se manifestó en Jesús resucitándolo y que eso es algo que cambió sustancialmente el modo de relacionarse Dios y el ser humano. Pablo apunta e insiste constantemente en la experiencia de creer en Jesús, de confesar que Jesús es el Señor que se manifiesta

---

<sup>14</sup> Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, 15-X-1989, § 2.

<sup>15</sup> L. FREEMAN (ed.), *Monastery without walls: The spiritual letters of John Main*, edited by Laurence Freeman, Canterbury Press, Norwich 2006, 6.

en nuestros corazones y que nuestra plenitud y salvación está intrínsecamente relacionada con experimentar esa verdad<sup>16</sup>.

La lectura de San Pablo también le ayudó a perfilar su idea sobre qué es la religión y qué relación tiene con el ser humano. En primer lugar, la oferta de comunión y salvación de Dios es un don gratuito que se da a toda persona. Esto rompe una relación clientelar con lo religioso. La verdadera religión no es la recepción y transmisión de unas ideas<sup>17</sup> relacionadas con una divinidad, ni el legado de técnicas de oración que han propiciado experiencias hierofánicas. Eso se mantendría en una relación ascensional a Dios y proyectiva. La verdadera religión es la experiencia del reconocimiento del don que se nos ha dado a través el Espíritu en Cristo<sup>18</sup>. Y, puesto que esa experiencia se ha dado por la Resurrección de Cristo, la tarea fundamental de la persona es disponerse a acoger, agradecer y compartir ese don.

Los símbolos de la fe cumplían en el ámbito eclesial la misma función que el mantra en el personal: recordarnos de una manera sencilla pero insistente la clave de la salvación humana. Así para Main la Iglesia es la comunidad que reconoce y transmite que Cristo ha resucitado y es el salvador. La principal función de la iglesia y del creyente es la de profundizar y acoger ese misterio de la fe.

Main también encuentra en Pablo una respuesta a cómo salir de imágenes falsas de la religión: tradicionalismo, pietismo y gnosticismo. El primero caería continuamente en la tentación de quedarse en la repetición de las palabras de las fórmulas y no ahondar en la experiencia y en los significados. El segundo en un ejercicio continuo de autoconvencimiento de la necesidad de Dios para la salvación. Mientras que el tercero en pensar que Dios es algo que sólo ocurre en nuestra mente y que no está relacionado con la creación. Como ocurre con las herejías estos tres modos de relacionarse con Dios acentúan aspectos verdaderos de Dios, pero excluyen otros.

Para él la experiencia de la meditación es importante porque a través del vaciamiento interior nos dispone hacia la gratuidad y hacia la acogida del don Dios en nosotros. Para él, apoyándose en Pablo, la oración es la llamada de Dios a una experiencia plena del Cristo viviente que está presente en todo<sup>19</sup>. Es la experiencia que nos permite recibirnos de Dios y nos posibilita el darnos auténticamente a los demás. El lugar donde se juega todo para Main en la llamada de Dios para estar totalmente vivos y despiertos en el momento presente para poder poseernos en Él y darnos en Él, que a su vez no está en contradicción con nuestra identidad sino que como diría san Agustín es lo más íntimo de nuestra intimidad.

Un punto relacionado con lo anterior, que Main aprende de Pablo, es la relación entre ser, existencia y libertad. El proceso de Encarnación no se terminó en Jesús, sino que a través de su Iglesia, sigue queriéndose encarnar para llevar su salvación al mundo. En el cristianismo hay una dinámica de amor-entrega que pone en juego las posibilidades de nuestra existencia y nuestra libertad. El mayor acto de libertad, si en-

---

<sup>16</sup> L. FREEMAN (ed.), *o.c.*, 57-58.

<sup>17</sup> L. FREEMAN (ed.), *o.c.*, 25.

<sup>18</sup> Main no elabora esta idea diciendo si es un teocentrismo inclusivista –que lo era– por el cual si otros en otras religiones encuentran salvación es porque Cristo actúa a través de sus circunstancias y tradiciones históricas.

<sup>19</sup> L. FREEMAN (ed.), *o.c.*, 57.

tendemos la libertad como posibilidad de libre arbitrio en función de un bien, es la acogida a la palabra de Dios que resuena en nuestro interior. Es la participación en la ofrenda del Hijo al Padre, la filiación divina y la santificación.

Aquí se juega el misterio de la autenticidad de nuestra existencia. Para Main al igual que para Pablo el misterio de la existencia está en dejar que Cristo viva en nosotros (Gal 2, 20) porque en “Dios vivimos, nos movemos y existimos” (Hechos 17, 28-30). En este caso, incluso en las experiencias donde nuestra libertad exterior esté más cercenada, la posibilidad de nuestra libertad entendida como oblatividad por amor a Dios será máxima<sup>20</sup>. Main no utiliza la terminología paulina de “hombre viejo”, sino que utiliza el término de “egoísmo”, entendida como el apego por la concupiscencia al fatalismo de nuestra existencia, el “sin-ego” como el camino que se inicia cuando uno se abre a Dios, y el “despertar” como la culminación de ese camino en esta vida. La experiencia del despertar es la humildad de reconocernos en la simplicidad y autenticidad de ser Hijos de Dios. Esta experiencia es algo dinámico y vivo, que sucede y libera. A esto Main lo llama “ser” y lo contrapone a “existencia” que es un yo que no se “alimenta” fundamentalmente de Dios, sino que está atado a proyectos e imágenes de Dios<sup>21</sup>. Esta contraposición de Main aunque pueda parecerlo no es similar a la que W. Pannenberg utiliza cuando habla de la Iglesia como “don” (ser) y “tarea” (existencia). En el caso de Main hay una contraposición entre “existencia” en sentido amplio, que lo suele entender como huida de sí, y “ser”. La existencia sería el resultado de una vida gobernada, aunque no utilice este término, por la concupiscencia. Un modo de afrontar la vida sin tener plena conciencia de la presencia de Dios en nosotros y en el mundo. Puede haber muchas personas que hagan cosas con cierta convicción de estarlas haciendo por Dios, pero en el fondo es un activismo narcotizante<sup>22</sup>. La meditación a través de la quietud y el silencio es el *agere contra* de esa inclinación que posibilita la atención interior a la presencia de Dios. Esta experiencia para Main es descubrir que el Reino de Dios está dentro de nosotros y sólo cuando somos capaces de reconocerlo dentro lo podemos reconocer fuera. Para Main en la frase la primera Carta de Juan, capítulo 4, versículo 20 “el que no ama a su hermano, al que ve, no puede amar a Dios, al que no ve”, aunque cierta, puede entenderse erróneamente si se exagera el antropocentrismo. Al igual que sucede con el evangelio de Marta y María, o en la propia vida de Jesús, la vida contemplativa tiene una prioridad respecto a la activa, de hecho, para él, la principal tarea de la vida monástica hoy es posibilitar y transmitir esa experiencia<sup>23</sup>.

Un último aspecto en el que Main se inspira en Pablo es el de la santidad, la plenificación del ser humano, y la escatología. En primer lugar, como Heidegger ha señalado sobre Pablo, sobre todo en Tesalonicenses, respondiendo a la teología liberal, negativa y la escuela de Tubinga, en la comunidad de Tesalónica cuando acepta la predicación apostólica se da una “nueva religiosidad”. Esta religiosidad se traduce

<sup>20</sup> L. FREEMAN (ed.), *o.c.*, 74.

<sup>21</sup> Evidentemente estas imágenes las contrapone al extremo para transmitir una enseñanza espiritual. Cualquier vida precisa de una mínima planificación y compromiso con pactos e instituciones.

<sup>22</sup> A esto mismo apunta San Ignacio con el ejemplo del segundo binario en los EE o en la famosa carta a Teresa Rejadell cuando la conmina a determinarse y pasar del “como si” al “sí”.

<sup>23</sup> L. FREEMAN (ed.), *o.c.*, 30.

por la convicción de “haber llegado a ser” en la existencia y delante de Dios<sup>24</sup>. Por tanto, aquí se da una ruptura ontológica y temporal en el modo de concebir que el creyente tiene de su propia existencia que no está abocada hacia la nada sino a un horizonte de plenitud. Esta primera “fe” es la que transformó la vida de Pablo y que posteriormente trató de transmitir a sus comunidades. Como afirma el teólogo Antonio González, respecto a la lectura que Zubiri hace de Pablo, en él tenemos “un hecho religioso integral, que afecta al ser humano entero”<sup>25</sup>. Esto mismo lo reconoce Main en Pablo, en quien lo central no es tanto lo que predica sino el valor de la experiencia que transmite en lo que dice<sup>26</sup>.

Esa experiencia tiene varios componentes que es importante señalar. En primer lugar es una experiencia real, que se ha dado a la comunidad cristiana y primitiva. Esta comunidad ha mantenido lo esencial del significado de esa experiencia a través de las fórmulas litúrgicas y los símbolos de la fe. En el hecho de ser dado, primero, y, después, transmitido por otros, se da una convergencia entre verdad y tradición. El hecho cristiano es algo que ha sido avalado por Pablo, antes y después de él por los ejemplos de santidad que se han dado en la Iglesia. Por tanto, nuevamente citando a Zubiri en contraposición a Heidegger y los existencialistas, la existencia humana desde una visión cristiana no es arrojada (*geworfen*) sino implantada y religada<sup>27</sup>. Main lo expresa de una manera más sencilla, como veremos en el próximo capítulo, pero también comparte esa seguridad paulina de que en la existencia humana aunque se dé y sea necesaria la soledad, no se da el aislamiento. La tradición, como depósito de la fe, y la iglesia como la comunidad de los creyentes en el resucitado son un escalón seguro en el que iniciar el itinerario de la fe. O, dicho de otro modo, en la visión “católica” de la realidad, la persona no tiene que “creer” que Cristo ha Resucitado, sino que porque “ha resucitado” creemos que Jesús es “Cristo”. Es decir, que los efectos del resucitado son condición para la fe. El único requisito necesario para propiciar esa experiencia es disponerse a recibir el don de Dios. Para Main el camino es el de la confianza en esa tradición y pobreza de Espíritu para ser capaces de reconocer la presencia de Dios en nuestras vidas.

En cuanto a la tradición, Main creyó encontrar en los Padres del Desierto un precedente histórico a lo que él llevaba practicando décadas de manera clandestina, ya que en sus años de noviciado su padre maestro le había prohibido practicar la meditación. El encuentro con Casiano sucedió en el año 1974, cuando Main descubrió en sus Conferencias, en la IX y la X, en concreto, que la tradición hindú del mantra que él había estado meditando durante veinte años, se hallaba ya presente en los padres de desierto, y especialmente en Casiano. Este cuenta cómo en una ocasión fue a visitar a un monje en delta del Nilo llamado Isaac para que este le enseñara a cómo rezar sin distracciones<sup>28</sup>. Isaac les habló sobre la importancia de trascender la oración verbal,

---

<sup>24</sup> A. GONZÁLEZ, “Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri”: *Theologica Xaveriana*, Año 65/1 (2015) 209-250, aquí 217.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 220.

<sup>26</sup> L. FREEMAN (ed.), *o.c.*, 31.

<sup>27</sup> A. GONZÁLEZ, “Los orígenes...”, 219.

<sup>28</sup> N. MCKENTY, *o.c.*, 76.

mental e imaginativa, hacia otra más perfecta en la que la relación con Dios estuviera menos mediada. Por esta razón, Isaac les dio una “fórmula” extraída del salmo 69: “Dios mío ven en mi auxilio; Señor date prisa en socorrerme”. Esta fórmula, repetida continuamente como jaculatoria, les iba a ayudar a tomar conciencia de que la oración es una gracia de Dios, y no un esfuerzo humano ni hábito humano fruto de la imaginación constante de Dios. De hecho, al inicio del capítulo diez de la “Segunda Conferencia” del Abad Isaac sobre la oración, Isaac hace una analogía entre el orante y el niño que aprende a leer. Al inicio tienen que hacer un gran esfuerzo en aprender las letras y relacionarlas, pero después pueden llegar al significado de la palabra que está más allá de la imagen-representación de la palabra. La fórmula que les dio el monje no implica una aproximación radicalmente apofática a la oración, ya que se espera que entre Dios y el sujeto haya algún tipo de comunicación capaz de traducirse en “elementos de sentido intercambiados” entre un tú y un yo que el orante ha de poder representarse en alguna medida; la recomendación de Isaac apunta, más bien, a la pasividad necesaria por parte de la persona en este encuentro: algo así como una disposición coadyuvante a la acción de Dios. Así pues, este modo de meditación es la manera más *in-mediata* de dirigirse a Dios. El abad Isaac también señalaba otras ventajas de la recitación de esa fórmula, que a su juicio era la que mejor resumía toda la escritura, como el reconocimiento de la debilidad de la persona que está continuamente distraída por multitud de motivos (hambre, aburrimiento, cansancio, etc.) de la relación con Dios. La repetición constante de esta jaculatoria era algo que podía ayudar enormemente a mejorar la vida espiritual.

Una clave que nos ayuda a entender en clave cristiana qué es la meditación es la condición indigente del ser humano, la necesidad de pobreza de espíritu que tanto gustaba a Main. El recurso a este tipo de oración se produce por la necesidad de la persona de encontrarse con Dios, de poner toda su atención en lo sustancial que es la búsqueda de este encuentro. En el fondo de la persona que recurre a este tipo de meditación hay una gran sed de Dios que se ha de reflejar en la pobreza de espíritu.

Main creyó encontrar en Casiano el fundamento histórico en la tradición de la iglesia occidental. Además el método de oración de Casiano también se introdujo en Europa a través de los monjes orientales y en Irlanda a través de san Fionán. Más adelante, en sus indagaciones históricas Main descubrió que esta tradición había permanecido viva desde Casiano, pasando por el autor desconocido de *La Nube del no-saber* hasta santa Teresa de Jesús. Y, por tanto, esto le sirvió para darse cuenta de que su propuesta espiritual sí tenía un arraigo en la historia de la Iglesia.

Sin embargo, Main parece desconocer, o al menos no trató de manera detallada, la tradición de la *Filocalia* que ha permanecido viva en la Iglesia de Oriente y que tuvo gran divulgación por la obra del *Peregrino Ruso*, y que hasta hoy en día se ha conservado en los monjes del monte Athos de Grecia<sup>29</sup>. Como ha señalado George Maloney reducir la oración del silencio a una técnica sería un error ya que es “un compendio de toda la vida cristiana: una antropología patristica y bíblica de los órdenes creador y redentor de Dios, el pecado, la gracia y los misterios de la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesucristo, que extiende su poder sanador a través de su Palabra y de los sacramentos

<sup>29</sup> G. MALONEY, *La oración del corazón*, Sal Terrae, Santander 2009, 14.

mediante la Iglesia<sup>30</sup>. Este mismo autor reconoce que la oración del silencio tiene un gran arraigo en los padres de la iglesia<sup>31</sup>.

## 5. El maestro y el discípulo

Un elemento central en la vida de John Main fue el encuentro con Swami Satyananda (1909-1961), un monje hindú, criado en un orfanato por monjas católicas y quien era muy cercano a un cristianismo jesuánico. De hecho, estuvo a punto de convertirse, pero finalmente vio que su misión en este mundo era la de promover los valores cristianos presentes en el hinduismo. Swami abrió una escuela de meditación, un Ashram, y poco después un orfanato. Estaba convencido de que la renovación social y la justicia sólo podían ser fecundas si brotaban de un corazón convertido por la meditación.

El encuentro de Main con Swami en 1954 fue fortuito. Por aquel entonces trabaja como diplomático en la embajada británica de Kuala Lumpur, y el gobernador le mandó enviar un mensaje a Swami<sup>32</sup>. Lo que iba a ser un encuentro breve, tornó en una larga conversación sobre la vida espiritual y la caridad. Swami preguntó a Main si meditaba y este le dijo que lo intentaba. Entonces, Swami le invitó a ir a su escuela y practicar con él meditación. Main estuvo asistiendo a esta escuela durante meses hasta que finalmente regresó a Inglaterra e ingresó en los benedictinos.

En estos 18 meses de relación con Swami se cuajó en Main el embrión de una personalidad espiritual que daría fruto décadas más tarde. De Swami Satyananda podemos decir que asumió las siguientes “semillas” que más adelante desarrollaría en su propio “cultivo”:

*a. La oración del silencio:* abandonar la práctica de la oración mental siguiendo una serie de pasos que exigían una intensa actividad intelectual para profundizar, más bien, en la toma de conciencia de la presencia transformadora de Dios en el propio interior por medio de reducir al mínimo el esfuerzo intelectual.

*b. La dimensión social de la espiritualidad:* Main, al igual que Swami, se fue convenciendo de que el gran problema del mundo contemporáneo era la pérdida de la dimensión espiritual en la vida. La gente no podía creer ba-

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> En su libro dedica varios capítulos a justificar esta tradición espiritual dentro de los Padres de la Iglesia y los Padres del Desierto, que hunde sus raíces en el platonismo y el estoicismo.

<sup>32</sup> Swami, cuando apenas era un niño, se quedó huérfano de padre y madre, por lo que fue criado por sus familiares y educado en un colegio católico. Le atraía mucho la persona de Jesús y la vida de algunos santos, y tras un titubeo de conversión al cristianismo decidió seguir con su propia tradición. Se fue a la India a un noviciado Hindú, se formó en filosofía y religiones comparadas, y volvió a Kuala Lumpur. Debido a la impronta social y humanista que le había dejado el catolicismo, sintió la necesidad de ayudar a otras personas, primero enseñándoles a meditar, independientemente de su religión, y después a través de obras sociales. Murió en un accidente de coche en 1961. La institución que él creó “Pure Life Society” ha seguido hasta nuestros días a través de su sucesora y discípula la madre Mangalam.

sándose en un discurso formalizado de lo que no experimentaban. Además, cualquier cambio social, si quería ser viable y sostenible, sólo podría ser consecuencia de una auténtica transformación interior del ser humano. Así espiritualidad y compromiso social iban de la mano.

*c. La popularización de la espiritualidad:* Swami quiso “tirar” los muros del monasterio y abrirlo a todo el mundo. Main, que fue testigo de cómo Swami hacía esto, descubrió años más tarde que esta dimensión espiritual ya estaba en San Pablo cuyas cartas espirituales no iban destinadas a “especialistas, sacerdotes o monjes, sino a hombres y mujeres casados, carniceros, panaderos...”<sup>33</sup>.

*d. Su vocación más central:* Al igual que Swami, Main fue descubriendo que su vocación más profunda era enseñar a otras personas a meditar. La enseñanza de la meditación a todo tipo de personas se convirtió en su vocación más central.

*e. El reino de Dios en los corazones:* En la filosofía hinduista el reino de Dios está en el interior de cada uno. La liberación del ser humano se da cuando uno reconoce la unidad del Atman y Brahman, es decir del ser individual, en este caso el individuo, con el ser supremo o Dios. Main ve esto mismo en la teología espiritual cristiana, sobre todo en Pablo y Lucas (Lucas 17, 21).

Sin embargo, además de los frutos y la síntesis espiritual que Main obtuvo por el conocimiento de Swami y la práctica espiritual, lo que es importante señalar es que en Main y en su propuesta espiritual es muy importante la figura del maestro y el discipulado. Esto es algo que en la tradición de la iglesia occidental se ha perdido en virtud de un modelo de catecumenado más curricular y que, sin embargo, en la iglesia oriental todavía sigue vivo.

La figura del maestro es vital para la renovación espiritual de la iglesia ya que en este encuentro se actualiza la verosimilitud de la fe, la verdad existencial. Sólo cuando conocemos a alguien en quien vemos que hay una correspondencia entre lo que dice y lo que hace, y que nos puede guiar espiritualmente, podemos pasar de la convención a la convicción. O, como le gustaría decir a Main, de la creencia a la fe. De un sistema de creencias, a una creencia honda y serena en que a lo que apunta el sistema se nos revela como nuestra verdad más profunda.

Por otra parte, la figura del maestro también implica el discipulado, el reconocimiento de que uno está en camino, de que no sabe cómo caminar y de que sólo confiando en alguien que ha pasado por esos mismos paisajes espirituales podremos ser existencialmente fecundos.

Además, en la relación maestro discípulo también se da una apuesta y un compromiso por poner toda la atención en la búsqueda genuina de Dios sin perderse por otros senderos, que pueden ser importantes, pero no pertinentes.

---

<sup>33</sup> J. MAIN, *Una palabra hecha silencio*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2015, 86.

## 6. El nuevo monacato, su propuesta espiritual

La idea del nuevo monacato está íntimamente relacionada con lo que Main denominó un “monasterio sin paredes” u hoy llamaríamos un “monacato en una era globalizada” que surge en un contexto de gran cambio social. En el tiempo en que Main forja su síntesis, hay una serie de eventos que generan un caldo de cultivo por el cual se da un desfase entre el mensaje y modo de vida de las órdenes religiosas y la sociedad. Por un lado, es un tiempo de postguerra y pacifismo caracterizado por los movimientos y revoluciones estudiantiles que buscan un nuevo camino. Así, autores como Wilhem Reich o Herbert Marcuse se convierten en líderes intelectuales que indican un nuevo modo de liberación a través de la sexualidad. Igualmente, el maoísmo y otros movimientos de liberación proponen nuevos modelos sociales que dejen atrás modelos de opresión y sean signo de una sociedad más justa y emancipada. Las espiritualidades de Oriente entran con gran fuerza en una Europa y EEUU sedienta de nuevos marcos de sentido. Autores como Krishnamurti o Alan Watts se convertían en autores de referencia en Occidente, introduciendo la filosofía oriental. Los literatos se hacen eco de ello y se forma una generación de escritores que hacen literatura fuera de un marco axiológico judeo-cristiano. Así, por ejemplo, Jack Kerouac, líder de la Generación Beat, escribe *Los vagabundos del Dharma* y *On the road*, que se convertirá en el icono del movimiento *hippie* y guía de muchos jóvenes norteamericanos. Por otro lado, en la Iglesia ha acontecido el Concilio Vaticano II y su apertura al mundo. El Concilio, con una vocación pastoral, quiere renovar el mensaje de la iglesia para que pueda ser culturalmente significativo. Se hace un gran esfuerzo, no exento de tensión, o incluso cismas, para abrirse a la teología justiniana por la cual en las otras religiones podría haber “semillas del verbo”.

Esta presencia latente del Espíritu en otras religiones animó a muchos religiosos, como Henri le Saux, Enomiya Lassalle o Thomas Merton, a adentrarse en otras tradiciones religiosas. En el caso de Main sucedió algo similar, pero en lugar de adentrarse en otra tradición con una pretensión ecuménica y volver a la propia para enriquecerla o acentuar algún aspecto, a Main le ayudó a redescubrir algo que, a su juicio, había sido esencial en la evangelización de occidente, la transmisión y la enseñanza de la oración contemplativa. Para Main la oración contemplativa que había sido muy importante al inicio del cristianismo se había ido olvidando a medida que el cristianismo se institucionalizaba. Los monjes del siglo IV que iban al desierto lo hacían por un vacío y hambre espiritual. Es decir, había habido una búsqueda y una experiencia existencial de Dios y no meramente la recepción más o menos profunda de un marco referencial cristiano que fue impuesto por instancias políticas.

En estos tiempos nos encontrábamos en una situación similar, salva la diferencia de que, por causa de las comunicaciones, el “mercado” de la espiritualidad era más grande que nunca. Main se dio cuenta de que si no se enseñaba a orar se corría el riesgo de construir un gran edificio sin cimientos, una esquizofrenia entre la praxis y la vida espiritual amenazaba. La máxima de Benito “ora et labora” era para él como las dos caras de una misma moneda: nuestra praxis, el tipo de praxis que realizamos, dependía de la concepción del mundo que tuviéramos<sup>34</sup>. Una persona que no está “conectada” a la

---

<sup>34</sup> L. FREEMAN (ed.), *o.c.*, 30.

fuente que es Dios, es como una persona que hace una ofrenda sin atención al destinatario. La atención espiritual era para él algo absolutamente central.

Main tenía claro que la finalidad de la vida monástica es ser signo de la presencia viva de Jesús en el mundo<sup>35</sup>. La experiencia de profundización en la propia experiencia de Dios para comunicarla al mundo es el mayor regalo que puede hacer un monje al mundo. Una vida monástica en la que se ha perdido esta cotidianidad con el misterio es espiritualmente estéril. O dicho en palabras del propio Main:

“Parece cada vez más claro que la renovación espiritual de la vida monástica es de vital importancia para la Iglesia y para el mundo. Hay algunas cosas que deben ser testimoniadas en la fe y en un coraje profético para las que quizá los monjes estén mejor posicionados para decirlo persuasivamente. Si se dejan sin decir, la sociedad las olvida. Si son dichas de nuevo, no como pláticas sino como palabras de una tradición viva, requerirán una re-evaluación radical del modo de vida monástico”<sup>36</sup>.

El paso por la meditación hindú ayudó a Main a descubrir una raíz antropológica de la persona que también había estado presente en el cristianismo, pero que se había ido abandonando progresivamente, la meditación. Si, como diría Barth, la religión es el esfuerzo (estéril) del hombre por encontrar a Dios, y la fe el don de la autocomunicación de Dios con el ser humano, la primera, mirada en perspectiva histórica y comparativa nos muestra los modos en los que la persona ha creído, al menos, encontrarse con Dios. Es decir, sin tener el garante externo de la fe, la bendición de Dios –en la tradición católica, la fórmula de la eficacia sacramental *ex opere operato*–, las religiones nos muestran el modo –*ex opere operantis*– como los hombres y mujeres han creído comunicarse con Dios. La tradición de la meditación conecta así con la tradición cristiana del mantra, pero con factor añadido de que, en el Occidente secularizado, había un éxodo hacia las espiritualidades orientales. Esto, además de su experiencia personal y de su trato con otras personas, fue lo que llevó a Main a darse cuenta de que la vuelta a la práctica de la meditación era un signo de los tiempos que además estaba perfectamente imbricado en la tradición católica.

Por otra parte, él tenía la convicción de que los monasterios, aunque desempeñaban muchas labores, estaban fracasando en su tarea fundamental que era la de enseñar a las personas a orar. Además, él creía que dentro de la tradición benedictina había espacio suficiente para hacer un nuevo modelo monástico. Si en el tiempo de Benito la idea era salir del mundo para estar más cerca de Dios, entre otras cosas porque era un mundo en el que el cristianismo era la religión del imperio (cristiandad), en este tiempo el movimiento es el inverso. Se trata de ser un faro de luz en la ciudad y al mismo tiempo disolverse en ella para llevar el evangelio allí donde no se conoce. Para esta tarea Main precisaba de una comunidad mixta, que se reuniera semanalmente y compartiera la meditación. Algunos de sus miembros podrían vivir en comunidad o fuera de ella, pero lo principal era la participación en la meditación, que era lo que establecía lazos

<sup>35</sup> L. FREEMAN (ed.), *o.c.*, 30.

<sup>36</sup> L. FREEMAN (ed.), *o.c.*, 30.

de unidad entre las personas y generaba comunidad. Reconectar a las personas y su actividad a la fuente que es Dios, era para Main de vital importancia. Algunos podrían pensar que esto podría ser una especie de cristianismo gnóstico, que estableciera una división entre cristianos piadosos y místicos. Sin embargo, Main creía encontrar en la tradición y en el mismísimo San Pablo su mismo empeño. De hecho, decía en *Word into Silence*, cuando describía la necesidad de quietud y concentración como condiciones para disponer al meditador a participar por la fe en la oración de Jesús al Padre: “Ahora muchos cristianos dirían en este punto: ‘Muy bien, pero esto es para los santos, para expertos en oración’, como si la quietud y el silencio no fueran elementos universales del espíritu humano”<sup>37</sup>.

## 7. Conclusión

En John Main encontramos un personaje fascinante de la segunda mitad del siglo XX. Vivió la Segunda Guerra Mundial, la posguerra, la formación pre-Vaticano II y el Concilio Vaticano II. Intentó responder a los retos de su tiempo desde una apuesta por la renovación espiritual, siendo pionero en la recuperación de la meditación cristiana. Hoy su legado sigue vivo sobre todo a través de su compañero y sucesor Laurence Freeman que en la actualidad se haya al frente de la Comunidad Mundial de Meditación Cristiana, presente en todo el mundo.

La contribución de Main radica en la simplicidad de su mensaje, una vuelta a las fuentes de la oración que permitan nutrir espiritualmente a los hombres y mujeres de nuestro tiempo y así puedan dar una respuesta existencial que esté a la altura del tiempo que nos ha tocado vivir. Esta fecundidad y dinamicidad de la oración del silencio se puede palpar en la gran flexibilidad de su escuela. Si bien, Main tenía en mente una visión y una propuesta de renovación espiritual y social, los hechos venideros han hecho que sus sucesores no hayan recibido esas intuiciones, más modernas, y hayan tenido que adaptarse a un contexto más globalista y posmoderno. En cualquier caso, esta respuesta brota de una misma pregunta y una misma actitud para la respuesta: la renovación del mundo sólo puede venir de una honda transformación interior que necesariamente pasa por tomarse muy en serio la vida espiritual.

---

<sup>37</sup> N. MCKENTY, o.c., 10.