

# La experiencia espiritual

Pablo Juan d'Ors

A partir de la constatación de la inflación lingüística del vocablo “experiencia” y de la imposibilidad-necesidad de una experiencia extrasensible, estas páginas se aproximan a la realidad de la experiencia desde el tipo de conocimiento que procura –la intuición– y desde la metamorfosis del ego que suscita –construcción de una biografía–. Se muestra, de igual modo, cómo libertad y destino coinciden en la experiencia de sí mismo, y cómo las nupcias entre experiencia y lenguaje son indisolubles. Por último, teniendo en cuenta lo que ha supuesto la introducción de la categoría “experiencia” en las ciencias teológicas, se apuntan los pilares de la experiencia cristiana y la experiencia de la gracia, haciendo ver cómo las actitudes del distanciamiento y de la inmersión son imprescindibles para poder hablar, en rigor, de una experiencia espiritual.

Estas páginas ofrecen una aproximación al sustantivo “experiencia” desde diversas perspectivas. El adjetivo “espiritual”, que acompaña y cualifica a este concepto, lo tomo en su sentido más amplio, es decir, todo lo perteneciente o relativo a la sabiduría del espíritu: humanidades, artes, creencias religiosas...

Hay algo que no puede escapársele al observador atento a nuestro vocabulario: tanto en el lenguaje oral como en el escrito ha proliferado últimamente el vocablo “experiencia”. Como siempre, la lengua común, reveladora de los grandes temas que ocupan el alma de un pueblo en una época determinada, dicta cuáles han de ser los asuntos sobre los que la reflexión ha de ocuparse. Pero que en la actualidad se hable y escriba mucho sobre la experiencia<sup>1</sup>, no significa, en modo alguno, que esos hablantes y escri-

---

<sup>1</sup> Como botón de muestra, cito aquí lo que, a mi juicio, es hoy la bibliografía básica sobre la experiencia espiritual, consultada para la realización de este artículo: AA.VV., *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid, Trotta, 1996; AA.VV., *Experiencia de Dios y compromiso temporal de los religiosos*, Instituto Teológico

bientes tengan auténticas experiencias y sepan realmente de qué se trata cuando se apela a esta palabra. Tal vez la inflación lingüística esté indicándonos todo lo contrario, vale decir, la ausencia de experiencias verdaderas en esos hombres que tanto hablan de ellas y tanto las buscan.

Un ojo neutral que observase la existencia de un europeo de finales de este segundo milenio extraería una conclusión: la variedad y multiplicidad de experiencias que constituyen hoy una biografía es muy elevada. Habría que verificar hasta qué punto tal alto número de experiencias contribuye o no a una mejor construcción de la personalidad. Y la respuesta es obvia: no está dicho que será más experimentado quien más cosas haga o viva. Más bien, tiende uno a pensar que los occidentales de finales del XX hacemos demasiadas experiencias, que estamos continuamente a la caza de las novedades: viajes exóticos, lecturas dispares, relaciones diferentes... Con probabilidad, nadie en la historia de la humanidad ha estado tan bien informado como nosotros; nadie ha tenido la posibilidad de viajar a tantos puntos del planeta como nosotros; y, sin embargo, ni la locura de la movilidad ni la avalancha de noticias que nos regalan nuestros medios de comunicación cada minuto, sirven para hacer verdaderas experiencias. De por sí, ni el turis-

---

de Vida Religiosa, Madrid, 1977; AA.VV., *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1978; AA.VV., "Revelación y experiencia", en *Concilium* 133 (1979); P. BERGER, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona, Herder, 1975; A.CASTIÑEIRA, *La presencia de Dios en la Postmodernidad*, Madrid, PPC, 1992; V. CODINA, *Teología y experiencia espiritual*, Santander, Sal Terrae, 1979; H. COX, *La seducción del espíritu*, Santander, Sal Terrae, 1979; LL. DUCH, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Madrid, 1979; C. GEFRE, "La rivelazione e l'esperienza storica degli uomini", en R. FISICHELLA (ed.), *Gesù rivelatore*, Casale Monferrato, 1988, pp.164-177; M. GELABERT, "Experiencia y experiencia cristiana", en *Ciencia Tomista*, (1988), pp. 29-47; R. GUARDINI, "La experiencia religiosa", en *Religión y revelación*, Madrid, Cristiandad, 1974, pp. 27-183; A. GUERRA, "Experiencia cristiana", en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Paulinas, 1983, pp. 491-498; C. IZQUIERDO, "La experiencia en la teología española", en *Comunión*, (1996), pp. 363-382; W. JAMES, *The varieties of Religious Experience*, New York, 1902; Traducción francesa: *L'expérience religieuse*, París, Alcan, 1908; H.R. JAUSS, *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*, Madrid, Taurus, Grupo Santillana, 1992; K. LEHMANN, "Experiencia", en *Sacramentum Mundi* III, Barcelona, Herder, 1973, pp. 72-78; A. LEONARD, "Expérience spirituelle", en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, París, Beauchesne, 1961, pp. 2004-2026; J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 1996; J. MARTÍN VELASCO, E. GALINDO, A.M. SCHLÜTER, *La experiencia de Dios*, Madrid, Fundación Santa María, Cátedra de teología contemporánea, Colegio Mayor Chaminade, 1985, pp. 9-58; J.M. MOUROUX, "Experiencia religiosa", en *Sacramentum Mundi* III, Barcelona, Herder, 1973, pp. 79-82; G. O'COLLINS, "Experiencia", en AA.VV., *Diccionario de Teología Fundamental* (directores R.Latourelle, R.FisicHELLA, S.Piè-Ninot), Madrid, Paulinas, 1992, 468-471; X. PICAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1981; K. RAHNER, "Sobre la experiencia de la gracia", en *Escritos de Teología* III, pp. 103-108; J.M. ROVIRA BELLOSO, *Revelación de Dios y salvación del hombre*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1980, pp.137-162; X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984, pp. 325-365.

mo ni el periodismo benefician a este nivel espiritual. La ansiedad por tener experiencias es, justamente, la que impide un camino experiencial de verdad. Las verdaderas experiencias no las buscamos, sino que se nos imponen. Por eso dice *García Márquez* que él no escoge los temas de sus novelas, sino que son más bien ellos los que le eligen a él<sup>2</sup>.

Por otra parte —y éstas son las cuestiones a las que habrá de dar respuesta este artículo— hay que preguntarse bajo qué presupuestos puede hablarse con sensatez de una experiencia del misterio, de lo bueno, de la belleza o de la verdad. ¿Puede el hombre acceder a una sabiduría experiencial de los trascendentales? ¿Qué significaría experimentar a Dios?, ¿es posible sentirle de modo directo, indirecto tal vez? ¿Se tienen experiencias o se hacen? Podríamos alargar la lista de los interrogantes; basta por ahora con darse cuenta de la necesidad e imposibilidad de hablar de una experiencia espiritual. La necesidad radica en la urgencia por comunicar lo vivido, dada su gravedad. La imposibilidad, en la contradicción *in terminis* que supone poner como objeto de los sentidos a Quien es inefable<sup>3</sup>. A diferencia de un externo “saber de libros”, toda experiencia parece aludir a un contacto inmediato, directo, a la ausencia de mediación. Esta dialéctica experiencia-mediación es la causa de que este problema sea filosóficamente interesante.

### *El concepto “experiencia”*

Dice nuestro diccionario de la Real Academia de la Lengua que la experiencia es la enseñanza que se adquiere con el uso, la práctica o el vivir. En su sobriedad, esta lacónica definición recoge bien la vastedad del campo semántico del verbo “experimentar”, que alude al método habitual de las ciencias naturales y físico-químicas (la experimentación), al conocimiento práctico en general, y a toda vivencia que coopere a la maduración del ser humano. Dentro de este marco, las clases o tipos de experiencia posibles son aún muy numerosas<sup>4</sup>, pero en todas ellas se trata de una relación estre-

---

<sup>2</sup> *Lehmann* insiste en el hecho de que toda experiencia puede lograrse por un esfuerzo intencionado o por una intuición recibida más casualmente, pero que, en todo caso, hay una clara apertura de toda experiencia a lo imprevisto y nuevo. Ver K. LEHMANN, *o.c.*, p. 73.

<sup>3</sup> En J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia de Dios*, pp.12-13, se habla en este sentido: “Todo parece contribuir a hacer sospechoso y hasta a declarar imposible el hecho de la experiencia de Dios. (...) ¿Qué puede significar ‘experiencia de Dios’ si el término experiencia remite a lo inmediato, a lo que puede ser objeto de los sentidos o de los instrumentos que los prolongan y Dios se sitúa por principio más allá de ese orden de realidad? Pero es que, además, ¿puede hablarse de experiencia de Dios, siendo Dios el inefable, el que ‘habita una luz inaccesible’ como aseguran precisamente los más eminentes testigos religiosos?”. De entre las múltiples publicaciones del profesor *Martín Velasco* respecto a la experiencia, en mi artículo sólo me referiré a este estudio.

<sup>4</sup> En K. LEHMANN, *o.c.*, p.73, se distingue: “Experiencia trascendental: el hombre recibe su realidad (...) del horizonte espiritual ilimitado. (...) La experiencia especial a poste-

cha e íntima con la realidad, de modo que se conozca desde dentro. Hay, pues, para poder hablar de experiencia, de un impacto a la sensibilidad por parte de una realidad objetiva exterior; y hay, también, una puesta en marcha de algunos de los resortes cognoscitivos que caracterizan al hombre<sup>5</sup>. Dicho más sencillamente: se da un impacto (a esto no lo voy a llamar experiencia aún, sino sólo vivencia —*Erlebnis*—) y una elaboración (que constituye la experiencia propiamente dicha, la *Erfahrung*).

Acabo de tomar postura por lo que se refiere al estatuto filosófico de la experiencia, al indicar el importante papel que juega en su constitución la meditación de aquello que ha impactado. En efecto, la reflexión, en tanto que actividad secundaria y como reacción a la más primaria de la emoción, es condición *sine qua non* para poder hablar rigurosamente de experiencia. Sólo la reflexión podría eliminar las falsas pretensiones de la experiencia, soslayando que ésta sea confundida con un sentimiento arbitrario o con una opinión poco clara<sup>6</sup>. La fuerza crítica que lo intelectual despliega sobre lo más visceral suele caer en la reducción, cuando no eliminación, de la fuerza lírica de las vivencias; pero, sin el distanciarse de la experiencia que todo volver reflexivo sobre ella comporta, difícilmente podrá la mera inmersión en la realidad pasar la prueba del tiempo. Por ello, no sólo no existe una oposición irreconciliable entre la reflexión y la experiencia, sino que entre ambas se producen unas nupcias inevitables.

### *El conocimiento por experiencia*

Al definir qué es una experiencia, he indicado cómo, a la postre, se trata de una forma de conocer. Habría que precisar ahora qué forma es ésa, cuáles son sus características. Dado que la experiencia parece excluir los inter-

---

riori está ligada esencialmente a la percepción sensitiva. Experiencia externa: relativa a los objetos corpóreos (inmediatamente por los órganos naturales de los sentidos; mediadamente a través de los medios auxiliares técnicos); experiencia interna (representaciones, fantasías, etc., en forma irreflexiva (...)). Experiencia extrasensorial que es el objeto hipotético de la parapsicología. Se distinguen específicamente entre sí los siguientes tipos de experiencia: la experiencia estética, la hermenéutica, la histórica, la mística, la personal, la religiosa, la (pre)-científica, etc. También en J.M. MOUROUX, *o.c.*, pp.79-82, se distinguen someramente diversos tipos de experiencias, si bien dentro del ámbito religioso. Concretamente: "a) las experiencias religiosas primitivas, que se centran en la afectividad psico-orgánica, en el sentimiento y la emoción, en afecciones más bien pasivas. (...) b) las experiencias religiosas de tipo técnico-experimental, que disponen de ciertas prácticas y de medios y métodos extremadamente sutiles, los cuales conducen a un estado de éxtasis o éntasis superior a toda psicología normal. (...) c) las experiencias religiosas que incluyen la persona entera. Constituyen en cierto modo una síntesis de a y b. (...) Abarcan todos los niveles de la existencia humana, y así han creado una amplia red de relaciones, por las que el hombre logra el contacto con Dios. La auténtica experiencia cristiana pertenece a este grupo." Ver, de igual modo, J.MARTÍN VELASCO, *o.c.*, pp.17-18.

<sup>5</sup> A. GUERRA, *o.c.*, p.492.

<sup>6</sup> K. LEHMANN, *o.c.*, p.77.

mediarios para que lo conocido se presente al sujeto cognoscente, y dada su apuesta por una captación inmediata de las cosas, podemos afirmar que experiencia e intuición son acepciones casi sinónimas<sup>7</sup>. Hablar filosóficamente de la intuición es referirse a esa misteriosa fuente del conocimiento que no proviene ni de la fuerza de los argumentos, ni del poder de la auto-ridad, ni del peso de la tradición<sup>8</sup>, sino, precisamente, de la impresión o acogida inmediata de lo dado. (Pero una tal inmediatez no comporta que las experiencias carezcan de presupuestos, pues hay todo tipo de factores que condicionan y hacen posible la experiencia.) Esta es la causa por la que la experiencia sea uno de los conceptos más enigmáticos de la filosofía<sup>9</sup>. Tal es el misterio que encierra esta palabra que, para muchos, el conocer y el experimentar humanos son prácticamente lo mismo.

Si la experiencia es, entonces, una forma de conocimiento en filosofía, no es de extrañar que, a lo largo de la historia del pensamiento, sean muchos los filósofos que se hayan ocupado de ella<sup>10</sup>. A modo de síntesis, ca-

---

<sup>7</sup> J. MARTÍN VELASCO, *o.c.*, pp.18-19.

<sup>8</sup> Dice G. O'COLLINS, *o.c.*, pp.470-471, que "la experiencia personal y la tradición (que puede considerarse como el producto de las experiencias de la comunidad o sociedad) se afectan mutuamente entre sí. La tradición nos ayuda a interpretar nuestras experiencias, que a su vez nos ayudan a entender y modificar la tradición."

<sup>9</sup> K. LEHMANN, *o.c.*, p.72. La experiencia es también enigmática, porque la sabiduría que procura es, en definitiva, un conocimiento a-conceptual. Esta ausencia del concepto es la razón por la que en el conocimiento propio de la mística (las experiencias espirituales de *Pascal* y de nuestro *García Morente* son muy elocuentes al respecto) haya de utilizarse el símbolo. La experiencia religiosa se expresa mejor simbólica que conceptualmente.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp.72-78, recoge adecuadamente los pilares de la filosofía de la experiencia, a saber, *Aristóteles*, *Kant*, *Hegel*, *Husserl* y *Heidegger*. Dice *Lehmann*: "Para *Aristóteles*, la experiencia ciertamente está ligada a la presencia inmediata de lo particular, pero sólo una multiplicidad de recuerdos repetidos engendra el conocimiento de una única experiencia, que es semejante a la ciencia (*epistémē*) y al arte (*tejnē*). Toda experiencia es la diferenciación de un indeterminado saber previamente poseído, que en la inducción debe confirmarse como algo verdaderamente universal (...) Ciertamente *Aristóteles* no conoce, a diferencia de la edad moderna, una experiencia contrapuesta al pensamiento, sino que para él el pensamiento es la experiencia perfecta de los objetos determinados por él mismo (...); pero en cuanto a la experiencia le pasa inadvertida su propia unidad y ella permanece entregada y ligada totalmente al arte, al obrar y al saber, es sólo un momento material (fuente) encaminado a la consecución de una ciencia fija y más amplia." Sigue diciendo *Lehmann* que fue el método trascendental de *Kant* lo que llevó a descubrir los constitutivos de la experiencia: "La experiencia sólo es posible en virtud de ciertos principios sintéticos a priori. Las categorías ayudan sólo a formular los fenómenos y a leer la experiencia." Pero añade enseguida: "La experiencia recibe una nueva dimensión en la primera época del idealismo alemán. La conciencia, que antes vivía en la oposición de sujeto y objeto, se desprende de todo lo objetivo para realizar la exigencia práctica, radicada en el yo infinito, de la inmediatez de la autocontemplación. Ésta se produce por la libertad, y con ello es -puesto que lo incondicionado nunca puede hacerse 'objeto'- la experiencia más inmediata ('visión intelectual'). Como el único acto de la conciencia de sí mismo, hallándose necesariamente en una lucha infinita por las actividades opuestas, no puede realizarse en un momento, sino únicamente a través del desarrollo de las acciones particulares; de ahí se desprende como consecuencia 'una historia trascendente del yo', 'una

bría decir que el aristotelismo, el empirismo y el hegelianismo han sido los caminos por los que el tema de la experiencia se ha introducido en la filosofía<sup>11</sup>. En todo caso, en las implicaciones epistemológicas que la experiencia conlleva y más allá de ellas, hay algo sobre lo que he de insistir, pues ha de formar parte de la definición de experiencia y es, a la vez, la meta de su estilo de conocimiento: la formación de una biografía depende de la calidad de sus experiencias; las experiencias se viven para el dibujo de una parábola vital.

*Experiencia y biografía: metamorfosis del ego e inversión del impacto*

Ya he distinguido antes entre "vivencia" (el toque del momento) y "experiencia" (la elaboración de ese toque). Esto es importante porque pone de manifiesto cómo toda experiencia se debe a un camino; cómo no es algo puntual, sino un itinerario. (Pero, aunque sea un proceso, la experiencia es también la condición que resulta). Si se acepta esto, ha de admitirse que una experiencia no es nunca una obviedad, sino una metamorfosis de un evento chocante. Todo es aquí de interés: tiene que haber un acontecimiento para poder hablar de experiencia; tiene que ser impactante; y tiene que provocar un cierto cambio en una historia personal. Tenemos, entonces, que no hay auténtica experiencia sin *catarsis* del individuo; es precisamente por medio de la *catarsis* como el experimentado se hace experto. El resulta-

---

historia pragmática del espíritu humano". La experiencia sólo llega a sí misma a través de la historia. *Hegel* abre esta experiencia, excesivamente orientada hacia la reflexión subjetiva, a la confrontación concreta con la realidad histórica. La vida del espíritu no consiste en encerrarse en sí mismo, sino precisamente en conocerse en lo "otro", en hallar lo propio dentro de lo extraño. (...) Tal trabajo histórico del espíritu se alimenta de la experiencia de que no hay absolutamente nada fuera de lo producido por el espíritu. (...) La crítica postidealista objeta que la experiencia no se deja traducir sólo a promesa de conciencia o que no termina en conceptos o en juicios (cf. la "praxis" marxista)." *Lebmann* termina su reflexión apuntando cómo la fenomenología de *Husserl* y de *Heidegger* busca un retorno, desde la verdad secundaria del juicio, a la evidencia de la intuición en la experiencia inmediata: "La experiencia no es mera descripción de los hechos inmediatos, sino que, en la exclusión de falsas opiniones previas, en la eliminación de prejuicios que permanecen ocultos y en el retorno crítico a la concepción del mundo sedimentada en el lenguaje usual, se hace evento el verdadero testimonio de ser sobre sí mismo en su inmediatez real, que evidentemente incluye siempre nuestra relación con los fenómenos. Así la fenomenología, rechazando el objetivismo, intenta traer explícitamente a la conciencia el "mundo vital" ("natural") para alcanzar el terreno originario de la experiencia. La crítica hecha a *Husserl* apunta ante todo a que él pone la experiencia trascendental como obra de la subjetividad, ve el momento constitutivo puramente en la posición activa del ser (a pesar de toda su insistencia en los momentos de pasividad), y con ello desconoce la originalidad constitutiva de una experiencia trascendental. Para *Heidegger* la experiencia es "una búsqueda sin anticipaciones, una búsqueda a la que corresponde un puro hallar". Esa experiencia, que no es construida por su sujeto y tampoco es abstraída a partir de los entes, abre el camino hacia una realidad que como tal sólo se revela en esta experiencia misma."

<sup>11</sup> A. GUERRA, o.c., p.491.

do catártico de toda verdadera experiencia exige pasividad (dejarse tocar) y actividad (elaborar lo vivido). Ninguna de las dos cosas es fácil; la primera porque requiere vulnerabilidad, sensibilidad, permeabilidad, permitir que la vida sea vida. Y consentir esto es mucho más arduo de lo que pareciera, pues el hombre quiere ser siempre activo (por eso hay muchos que tienen miedo al vacío que se crea la tarde de los domingos). Pero tampoco la actividad es sencilla, pues precisa saber responder a la vida, poder re-flejarse en la experiencia. Éste es el punto al que quería llegar: toda experiencia me refleja, me ofrece la oportunidad de una identidad más profunda. Sin esta oferta biográfica no puede hablarse de experiencia, ni puede discernirse qué cosa lo sea. El hombre experimentado no podrá dejar de ser un fenomenólogo de sí mismo, alguien que ha asistido, cual espectador y artífice, a la transformación de una vivencia inicial, a su inversión incluso.

He sugerido que la experiencia supone *catarsis* o conversión; digo ahora que no hay conversión sin inversión, que la inversión de la experiencia es la condición para que una experiencia pueda ser tal. Invertir la propia experiencia es darse cuenta de su finitud y provisoriedad, percibir que hay un misterio que late en ella y que la sobrepasa, poniendo así en evidencia su relatividad. Quien conoce por experiencia personal, sabe de la absolutidad de su conocimiento, de su privilegio por conocer de ese modo; pero no puede quedarse ahí: ha de percatarse de la limitación intrínseca a esta posibilidad. A esto es a lo que llamo hacer experiencia de la experiencia.

Lo que pone al hombre en movimiento es, al principio, una atracción: nos fascina un libro, una persona, un proyecto de vida... La fecundidad de tal atracción dependerá de la capacidad humana para reinterpretar la seducción inicial. Pero, y esto es lo básico, el cebo iniciático no se deja reconstruir jamás; es imposible conquistar la sustancia de lo que nos atrajo y poseer su esencia. El hombre lo intentará una y otra vez, y pasará la vida entera en esta lucha, hasta que no comprenda que, en el fondo, no interesa el motivo, por dar un ejemplo, por el que se adquiere un cierto compromiso, sino más bien por qué se continúa en él, cómo se ha reformulado la permanencia en el mismo. Esto significa que, si bien la experiencia inicial tuvo su funcionalidad, no puede caerse en la continua regresión. Además, y sigo con el ejemplo, nadie permanece en un compromiso por los motivos que le hicieron abrazarlo. Antes bien, tales motivos pasados le harían renunciar en el presente. Son otras cosas nuevas las que sostienen una experiencia pretérita, cosas incluso contradictorias con lo que esa experiencia primitiva parecía postular. Es así como una experiencia se mantiene y robustece, como adquiere su dignidad ontológica y existencial. No hay aquí una simple manipulación de lo genuino, sino que este darse la vuelta de los valores se debe a una polaridad sufriente que ya se escondía en el primer impacto.

Una vocación religiosa o artística, por ejemplo, es la sintonía entre lo que se le impone a un individuo y su propia gestualidad natural. Pero nadie puede decirse vocacionado hasta que no experimenta la imposibilidad de su oficio. Una tal inversión provoca que el agraciado con el don de la lla-

mada se sienta extrañado al comienzo, desilusionado al fin. Es ahí cuando toma conciencia del carácter ilusorio de la experiencia inicial, de que es un iluso consigo mismo. La experiencia inicial pasa a ser entonces una promesa que no se mantiene en el nivel esperado (al menos emotivamente), sino que casi recorre su contrario. Lo que quiero destacar es que es esto mismo lo que revela el carácter real de la experiencia inicial y lo que desvela la propia identidad, una identidad que sufre finalmente las implicaciones de lo que ha escogido, de lo que es víctima. Siempre somos víctimas (y beneficiarios) de lo que escogemos. Y escogemos lo que nos fue concedido.

Este darse la vuelta de las experiencias vale también para las de carácter negativo: también la negatividad esconde una positividad inaudita. Más aún: sólo quien ve lo positivo de lo negativo puede hacer experiencias. Toda herida de la que no sabe de cubrirse su beneficio no se hace experiencia, sino que se transforman en amargura. Abandonarse al resentimiento o a la desesperación implica, en el fondo, incapacidad de leer la propia vida. Esta cerrazón en la experiencia negativa es la torpe estrategia humana para poder justificarse frente a los otros y mantenerse en el papel de "herido". El victimismo es una pérdida de estilo personal, una estilización. Es evidente que el hombre amargado reivindicará haber hecho experiencias, pero mentirá: no será verdaderamente experimentado, porque no ha hecho la metamorfosis de la experiencia. Es cierto que, a veces, hay experiencias crueles que difícilmente se dejan invertir, pero no debemos minusvalorar la capacidad humana de releer la propia vida en orden a que emerja la sabiduría. Todo evento negativo que quiera hacerse experiencia deberá someterse a la inversión; es así como paradójicamente se construye una biografía y como, paradójicamente también, se hace inteligible la existencia.

*La experiencia de sí mismo:  
libertad y destino en la construcción del propio personaje*

Al empalmar experiencia y biografía, deseo mostrar cómo toda experiencia es experiencia de la libertad y del destino, hacer ver que ambas nacen y caminan juntas. Los hombres se hacen experimentados cuando entienden que a cada uno de ellos le fue dirigida una pregunta e impuesto un destino, que la tarea humana consiste en transformar el tiempo en historia. La salud y la enfermedad, la presencia y la ausencia, el coraje y la fuga..., todos los capítulos de la existencia de un hombre le impulsan a la interpretación, a la captación de la propia mito-biografía. La libertad se revela, precisamente, en la interpretación y narración de lo vivido. Es libre quien sabe interpretarse y narrarse, quien haga un relato de sí mismo. Curiosamente, la libertad no es el espacio de los eventos, sino el de la interpretación; no existe en sí, sino cuando se reacciona al inevitable impacto de la vida. Ahora puede entenderse por qué decía que libertad y destino van de la mano: la experiencia es la unidad entre una y otra, entre el impacto y su interpretación. Dicho de



otra forma: libertad y destino son consortes; de su unión nace el estilo de un hombre.

¿Qué queremos decir cuando afirmamos que alguien tiene estilo? ¿Cómo es que son pocos los que logran hacer una personalidad de su persona? El estilo es un modo, una manera, una forma; es un uso, una práctica, una costumbre, una moda; es lo que identifica a una expresión, lo que da carácter propio a una obra. La persona con estilo, la personalidad, es aquella que ha llegado a ser ella misma, aquella que ha realizado las experiencias que le convienen para nacer, renacer y crecer como sujeto personal. Porque, no basta hacer experiencias para lograr construir el propio personaje y darse un papel en el teatro del mundo; es preciso encontrar las experiencias justas, aquellas que te corresponden, aquellas a las que uno pueda responder. Para que se produzca este hallazgo que es conquista, no basta la coherencia o *habitus* interior (como suele pensarse), sino también la flexibilidad, la maleabilidad. El estilo personal no se crea simplemente a base de firmeza; también necesita de la mansedumbre y la docilidad.

El nacimiento de la experiencia acaece cuando se crea un campo de fuerza entre los viajes, libros, personas, películas... que un individuo recorre, lee, quiere, contempla... y él mismo: cuando se genera una interacción entre lo ajeno y lo propio, cuando esas esferas de propiedad y extrañeza dejan de ser tan nítidas. Ante las permanentes ocasiones que ofrece cada jornada, el hombre que aún tenga interés en sí mismo habrá de preguntarse si encuentra las lecturas, los paisajes o las relaciones que le convienen. Para el hombre interesado en sí, ningún encuentro es casual o caprichoso, todo encierra un significado, un mensaje cifrado que reclama una hermenéutica simbólica. Pero muchos hombres están demasiado dispersos y destruidos como para saber acoger las experiencias que podrían darles una *Gestalt*. Suelen recibir sólo aquellas experiencias que les confirman en sus prejuicios, en su estrechez de miras. Es pavoroso comprobar cómo la mayoría de las veces se busca exclusivamente lo que auto-confirma. El camino del estilo pasa por ser capaces de acoger a quien nos critica, ser hospitalarios con el extranjero, pastar en los campos del enemigo. Tener estilo es, por ello, una gracia que supone un trabajo de confrontación con el propio destino: es una relación con el pasado personal desde el reconocimiento, el arrepentimiento, la gratitud; es una acogida del futuro que se abre, sabiendo, al proyectar, que siempre hay por fortuna algo que se escapa de nuestros cálculos.

Esta sabiduría (la experiencia es más grande que nuestra interpretación de la misma; la vida es más grande que nuestra experiencia) supone aceptar que la experiencia no puede definirse definitivamente, que toda experiencia queda siempre a la espera de ulteriores experiencias que la nieguen o ratifiquen: que debe entrar en el conflicto de la interpretación<sup>12</sup>. Jesús de Naza-

---

<sup>12</sup> Dice K. LEHMANN, *o.c.*, pp.76-77, que "a la esencia de la experiencia pertenece también su apertura interna a ulteriores experiencias. Una experiencia progresiva logra un

ret, por ejemplo, no sortea el círculo hermenéutico: es tan experto y consciente de sí, que se deja condenar casi sin contradecir. Para él, contradecir no sirve de nada; conduciría a complicaciones mayores; renuncia, por tanto, a la auto-justificación y confía en que sea la instancia escatológica la que pueda interpretarle. Su actitud es una invitación a descifrar la visión de los otros, a dejarse interpelar por ellos. De hecho, cuanto más experto se es, más abierto se está a otras posibilidades de interpretación (por ejemplo, de nosotros mismos) y a nuevas experiencias. Las experiencias se prodigan a los que más se han beneficiado de ellas: al que tiene, se le da; y al que no tiene, se le quita hasta lo poco que tenga. Mediante esta apertura a experiencias novedosas que toda experiencia lleva implícita es como se llega a la comprensión de la experiencia fundamental, que es el propio personaje y el estilo singular.

Cuanto más incisiva es una experiencia, más tiempo y esfuerzo costará su interpretación y encarnación. Si la experiencia es verdaderamente intensa, harán falta años para parirla, para captar las frecuencias que esconde. Pero nunca hacemos experiencia auténtica de nosotros mismos: estamos siempre demasiado protegidos, demasiado sumergidos en el proyecto-proyección-ejecución de nosotros mismos, buscando en exceso la unidad entre el deseo y la realidad. Pero lo ideal y lo real nunca coinciden. Nos parecerá a veces haber encontrado una sintonía entre ambos, entre la interioridad y la función, pero esa intuición se desordenará más tarde para ponernos en evidencia que nunca estamos en la meta, que la experiencia de nuestro ego puede ser hermosa, pero limitada. Tal vez su hermosura radique en su finitud.

### *Experiencia y lenguaje*

A lo largo de este discurso he intentado hacer ver que sin lenguaje no hay experiencia, porque la experiencia tiene que expresarse para ser tal; necesita encontrar un vocabulario. Pero, por una parte, cuando hablamos, la experiencia ya no está, y, por otro lado, si no hablamos, la experiencia no se produce. Dicho poéticamente: la expresión es la cuna y la tumba de la experiencia. Este nexo estrecho entre experiencia y lenguaje nos habla de la ambivalencia y recíproca dependencia de ambas realidades.

Tanto necesita la experiencia del lenguaje que, si no lo encuentra, lo crea. Todavía más: toda experiencia intensa inventa su propio lenguaje. Cada pareja de enamorados tiene su propio vocabulario cifrado, secreto, exclusivo. No es que el lenguaje sea posterior al enamoramiento, sino que for-

---

mejor conocimiento de su saber anterior; la nulidad de intentos vanos que descubre la experiencia y la negatividad de experiencias dolorosas implican una fecundidad peculiar; la perfección de la experiencia consiste en la apertura dogmática para nuevas experiencias y no en la certeza (...) del saber absoluto, donde la conciencia y el objeto coinciden absolutamente."

ma parte de él, de su constitución. El poeta —otro ejemplo— hace su experiencia cuando produce la poesía: es aquí donde descubre su gestualidad (verbal) propia. Es posible que sea en el arte donde mejor se perciba cómo experiencia y lenguaje forman un matrimonio indisoluble<sup>13</sup>. También en el ámbito de la religiosidad. De hecho, este vínculo es particularmente interesante en el binomio experiencia religiosa y lenguaje teológico.

### *La experiencia en teología*

Aunque apenas exista hoy escrito teológico que no contenga la palabra “experiencia”, la iglesia católica ha tenido que superar múltiples resistencias hasta que ha comenzado a utilizar esta expresión. La desconfianza frente a la experiencia se cifraba en el subjetivismo y emocionalismo que parecía comportar, y en la secundariedad a la que postergaba la revelación<sup>14</sup>. Poco a poco, en virtud de la renovación eclesial que supuso el concilio Vaticano II, y por medio de la disciplina de la teología fundamental, la realidad y el vocablo de la experiencia han ido adquiriendo carta de ciudadanía en las

---

<sup>13</sup> He trabajado sobre esto en mi tesis doctoral: P.J. D’ORS, *Teopoética. Teología de la experiencia literaria*, Roma, 1996. En la página 382 escribo al respecto: “Una obra de arte perdura en el tiempo porque es simbólica, llega a ser instancia porque representa algo, porque condensa un conjunto ordenado de experiencias y significados en una representación. Mejor aún: de experiencias significantes, esto es, de verdaderas experiencias, de ‘matrimonios’ logrados entre experiencia y lenguaje. No toda obra humana es arte. Arte es sólo aquella obra que alcanza un alto nivel de perfección en la dialéctica experiencia-lenguaje, aquella obra que consigue que el lenguaje mismo sea ya la experiencia, que la experiencia no sea separable del lenguaje, sino consustancial al mismo. En tanto en cuanto una obra humana se acerque a una tal fidelidad expresiva de lo experiencial, será artística. Esta tarea artística es simbólica precisamente porque —como indica la palabra ‘símbolo’— une experiencia y lenguaje, porque ‘condensa’ en el lenguaje a la experiencia, porque es capaz de representar, presentar de nuevo, generar una nueva experiencia, eternizar la experiencia, hacer instancia el instante. (...) El hombre busca condensar, representar: vive en un continuo proceso de simbolización. Es un animal estético, poético: un ser lingüístico que tiende irremisiblemente a la condensación objetiva de las experiencias. El gran problema humano, aquel del que depende la humanización, es justamente el desafío de responder cabalmente (simbólicamente) al binomio experiencia-lenguaje. Un problema, pues, de poiesis.”

<sup>14</sup> Así lo piensa J.M. MOURLOUX, *o.c.*, pp.79-82, cuando asegura: “Lo primero en el cristianismo no es la experiencia, sino la existencia cristiana: las actividades de la fe, esperanza y amor, por las que, en virtud de un don inefable, alcanzamos a Dios mismo como principio, objeto y fin de todo nuestro ser. Ahí está la vida eterna que el Señor vino a comunicarnos. Por tanto la experiencia sólo puede ser un aspecto o dimensión de la existencia cristiana; con ello su importancia queda relativizada.” Pero pronto añade: “Pero esta experiencia es un dato esencial de la revelación (...) que puede resumirse en el *agápe*, entendido en su plenitud (...). El cristiano experimenta el misterio del *agápe* vivido en la fe. Pablo muestra que hay una experiencia en Cristo (morir y resucitar con, por y en Cristo), y una experiencia en el Espíritu, por el que realizamos nuestra filiación y entramos en las profundidades de Dios. Juan insiste en la presencia de la vida eterna por la fe, en la inhabitación de Dios en el alma y del alma en Dios por el amor.”

formas católicas de lenguaje y de praxis<sup>15</sup>. No podía ser menos, dado que una verdad teológica sólo puede mostrar su importancia salvífica si toca la receptividad del hombre, esto es, si se hace experiencia<sup>16</sup>. Ahí están, de hecho, los incontables testimonios presentes y pasados de tradiciones y personas que aseguran haber experimentado a Dios. La teología no puede obviar el arsenal místico de las culturas y religiones primitivas, el eco de la oración que se recoge, bajo las más variadas formas, en todos los libros sagrados. La experiencia mítica y ritual de los pueblos debe ser un *locus theologicus* privilegiado<sup>17</sup>. El mismo cristianismo puede y debe leerse desde la clave experiencial.

---

<sup>15</sup> Ver G. O'COLLINS, *o.c.*, pp.468-469, donde se recuerda: "Hasta la época del Concilio Vaticano II, la mayoría de los teólogos católicos (...) evitaban utilizar la noción de experiencia. (...) F.D.Schleiermacher (1768-1843) interpretó la religión como si estuviera basada en la intuición y el sentimiento, y, separándola del dogma, sostenía que la más alta experiencia de la religión reside en el sentido de unión con el infinito. (...) Algunos modernistas, por ejemplo, sobreacentuaron el puesto de la experiencia religiosa individual y redujeron el valor de las afirmaciones comunes de fe en la vida cristiana. Una tensión anti-dogmática similar apareció con las conferencias de Gifford *Las variedades de la experiencia religiosa*, dadas por W. James (1842-1910) en 1902. Aunque no siempre articularon sus temores de este modo, muchos teólogos y obispos católicos evitaron hablar de la experiencia como si se tratara de algo incompatible con las doctrinas e instituciones de la iglesia y tendieron a fomentar un estilo de cristianismo emocional e irracional. (...) En una defensa clásica de su fe, *Apologia pro vita sua* (1864) y en otros escritos, J.H. Newman (1801-1890) no creyó que su tan profundamente querido "principio dogmático" estuviera amenazado por sus constantes llamadas a la experiencia, tanto colectiva como personal. El existencialismo de S. Kierkegaard (1813-1855), a pesar de su tendencia al fideísmo y excesivo individualismo, finalmente consiguió audiencia en círculos católicos. A su manera, otros filósofos, como W. Dilthey, E. Husserl, A.N. Whitehead, M. Blondel, M. Scheler, K. Jaspers, G. Marcel, M. Heidegger, M. Merleau Ponty y H.G. Gadamer, ayudaron también a suscitar el tema de la experiencia para la teología fundamental católica. (...) La obra de R. Otto (1869-1937) sobre el papel de lo numinoso en la consciencia religiosa, el creciente diálogo con otras religiones, una creciente apertura de la psicología de la religión, el impacto de la sociología y, en general, la omnipresente influencia de las ciencias experimentales fomentaron la reflexión católica sobre la experiencia humana de Dios. (...) Del mismo modo operaron los movimientos bíblicos y litúrgicos dentro del catolicismo. (...) En sus 16 documentos, el Concilio Vaticano II utilizó este lenguaje más bien escasamente: el nombre *experientia*, 32 veces, y el verbo *experior*, 17 veces. (...) En su enseñanza, el papa Juan Pablo II ha adoptado frecuentemente el lenguaje de la experiencia."

<sup>16</sup> A juicio de Lehmann, esto no quiere decir que la esencia plena de lo religioso y de la fe pueda fundarse sólo en la experiencia, pues la realidad de la fe, como acción de Dios en el hombre, es más profunda y amplia que la esfera de la experiencia concreta. Ver K. LEHMANN, *o.c.*, p.78.

<sup>17</sup> J. MARTÍN VELASCO, *o.c.*, p.13. En J.M. MOUROUX, *o.c.*, pp.79-82, se precisa mayormente qué es la experiencia espiritual: "Contra todas las apariencias, no existe la experiencia religiosa pura. La experiencia religiosa implica siempre elementos morales, metafísicos y místicos (...). Normalmente, se realiza dentro de un horizonte de pensamiento, de culto, de vida, y a través de toda una serie de mediaciones: el hombre religioso depende siempre de una tradición (étnica, cultural, religiosa), aunque sólo sea para negarla.

*La experiencia cristiana*

El cristianismo es la experiencia resultante del encuentro de Jesús de Nazaret con sus discípulos. El impacto entre el Maestro y sus seguidores fue aquí tan grande, que hubo necesidad de crear un lenguaje nuevo: el Evangelio. Los evangelios (ya el hecho de que sean cuatro, y no sólo uno, es índice de la riqueza de la vivencia primordial) reflejan la luz del evento “Jesús” con tanta frescura, que necesariamente suscitan nuevas experiencias desde la experiencia primera. Esas nuevas experiencias —la creación continua del cristianismo— son el testimonio de que, en cierto sentido, los cristianos de hoy no son menos privilegiados que los apóstoles, que estuvieron en contacto directo con Jesús. Y ello porque cuando se está excesivamente cerca no se puede interpretar demasiado bien. Es cierto que, en la actualidad, hemos perdido la frescura del acontecimiento original, pero, como contrapartida, se ha ganado en precisión y rigor. Cuanto más complicada es una experiencia, más complejo es el lenguaje del que se tiene necesidad para verbalizarla. Esto se ve muy claramente en Goethe, Rilke o Heidegger: en todos ellos la experiencia ha perdido ya la inmediatez de la juventud, y es por ello más enigmática y cifrada. Algo parecido puede también comprobarse en el mismo cristianismo: las cartas a los efesios y a los gálatas son mucho más complejas que los sinópticos. El mismo Jesús, al final de su existencia histórica, usa símbolos más intrincados y es mucho más extravagante en sus parábolas. En todo caso, que Él fuera capaz de encontrar un lenguaje con el que apalabrar su experiencia espiritual, que nosotros sepamos dar con las palabras que hagan justicia a lo que vivimos es siempre una maravilla<sup>18</sup>. Quizá no haya nada más hermoso, puesto que dar lenguaje

---

<sup>18</sup> Trabajo más detenidamente sobre este punto en P.J. D’ORS, *o.c.*, pp.156-157. Allí digo que “el binomio lenguaje-experiencia siempre es complicado, pero tal vez sea aquí —en la mística— donde se manifiesta con más nitidez esa complejidad. ¿Cómo decir al Indecible? ¿Cómo traducir en palabras lo que escapa a la definición? `La experiencia de Dios es siempre imperfecta y efímera en el momento en que se realiza. Es por ello por lo que se dice´.” Ver M.DE CERTEAU, “L’expérience religieuse, `nConnaissance vécue´ dans l’`église” en *Revue Sciences Religieuses*, 76\2, 194. (La traducción del francés es mía). En M.DE CERTEAU, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI e XVII)*, a cura di Carlo Ossola, Leo S.Olschki edición, Florencia, 1989, 4, *C.Ossola* nos recuerda en la introducción que, radicalmente, el lenguaje religioso es aquel que anhela y se consuma en la enunciación. Su sentido es pensar y pasar a lo otro. Desde esta aportación, sigo diciendo en mi tesis doctoral: “A *De Certeau* le interesa la temporalidad de la experiencia —que es la causa de que se exprese—, su desdoblarse en lo que ya no es ella, esa “alienación” (la expresión) que constituye su grandeza. Le interesa la condena que emiten las palabras por ser incapaces de hacer lo que dicen, pero, sobre todo, esa otra autocondena por no poder decirse, por su estructural y paradójica incapacidad. Las palabras no saben ser palabras. No dicen lo que son. Lo buscan continuamente, pero siempre se disfrazan. Es así como las palabras simbolizan la verdad de nuestra condición humana. Así como el hombre se busca (búsqueda imposible), se busca la palabra. Todo esto significa que el lenguaje ya no es un intruso en la experiencia, sino que, contrariamente a lo que espontáneamente se piensa, forma parte de ella. Es el lenguaje el que hace que la experiencia pueda ser expe-

a la experiencia es tanto como recrear la misma vida. Esta recreación es la que nos permite amar, creer y esperar.

### *La experiencia de la gracia*

Si he apostado, a lo largo de estas páginas, por la introducción de la categoría "biografía" a la hora de hablar sobre la experiencia, no puedo ahora excluirla en este apartado sobre la experiencia religiosa. La gracia surge como garantía del misterio de identidad biográfica de una persona: posibilita la identidad (es un milagro llegar a ser lo que somos) suscitando el compromiso y dejándolo atrás. Imponiéndose o concediéndose (porque la gracia sabe ser tan tierna como violenta), la gracia aparece como la sintonía entre el presente y el futuro de una vida, como la premisa de una promesa. Fuera de esta tensión, no se debe reivindicar una identidad personal, y es por ello por lo que lo divino emerge aquí, en el cruce entre la potencia y la realidad, entre la vida pública u oficial con la íntima o privada. Poder decir "yo" después de los años, saber entonarse con lo que uno ha llegado a ser, es todo ello fruto de una larga historia sacramental. Por eso hace falta una concepción histórica de la experiencia trascendental. Al hablar de "histórica", me refiero a que Dios aparece en la re-visión (la gracia nos viene indirectamente, por mediación de otras cosas, en ellas). Es en el repaso cuando se percibe eso que nos ha hecho ser más, que nos ha aupado sobre nosotros mismos. Esa realidad elevadora que concilia el "yo puedo" con el "yo debo" es la gracia de Dios<sup>19</sup>. Quizá Dios no sea más que otro nombre para la imposibilidad de desistir en la búsqueda de la identidad, de ese *plus ultra* que andamos buscando.

Este logro biográfico tendrá garantía de ser experiencia cristiana cuando se manifieste la interdependencia entre el sufrimiento y la gracia. Sostengo que cuanto más se experimenta la contradictoriedad, más despiertos estarán los sensores de la gracia. Toda experiencia auténtica es probada y tentada,

---

riencia. No hay lenguaje sin experiencia, pero tampoco –y esto es lo grande– experiencia sin lenguaje. El `momento` de la verbalización forma parte del `momento` de la vivencia. La vivencia es la verbalización. El hombre no `tiene`, sino que `es` lenguaje."

<sup>19</sup> Algo similar parece sostenerse en X. ZUBIRI, *o.c.*, pp.325-326, cuando el filósofo español escribe: "El hombre no es que tenga experiencia de Dios, es que el hombre es experiencia de Dios (...). La experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios. No solamente porque el hombre no es capaz de eso, sino porque ni siquiera así debe concebirse lo que sería una intuición de lo divino, si algo así pudiera darse. (...) Dios no es ni término objetual para el hombre ni es tampoco un estado suyo. Lo que sucede es que el hombre está fundamentado, y que Dios es la `realitas fundamentalis`, por lo que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en la experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios. *Haciendo mi ser fundamentalmente es como tengo experiencia de Dios.* En la experiencia de Dios lo que hay es la experiencia de la realidad fontanal y fundamentante de Dios en la religación como ultimidad, como posibilidad última, y como impelencia suprema." La frase en cursiva ha sido destacada por mí.

aunque pocas veces de modo dramático. Insisto sobre esto, para no introducir prematuramente —y, sobre todo, superficialmente— el discurso de la cruz. Normalmente, el hombre vive en su nuez, en esos marcos ridículos y estrechos creados por él mismo, por sus pequeñas experiencias. La mayoría de esas experiencias ni siquiera son suyas, sino que las toma prestadas, las introyecta de los maestros (si es que se tienen, cosa cada vez más difícil). Por eso, ni la teología ni la espiritualidad deberían hablar demasiado de la cruz, una cruz que siempre está por encima de nuestro nivel, infinitamente más allá de nuestras experiencias de contradicción. Paragonando inmediatamente todo dolor con la cruz, se provoca una ideologización del misterio pascual y una falsa interpretación de la propia experiencia de pesar. Al hablar de la interrelación entre gracia y sufrimiento, no abogo por la manipulación teórica de la cruz, sino, sencillamente, por darse cuenta de cómo las experiencias paradójicas son las típicas de la gracia cristiana. Algunos ejemplos: típicamente cristiano es sufrir y a la vez estar contento; abandonarse al destino sin calcular el precio de tal abandono; comprometerse sin ver los frutos; ser criticado y no justificarse, sino rendirse con dignidad.

El olfato del maestro en la fe sabrá detectar que todo esto es cristiano. Naturalmente, no es fácil el discernimiento de los espíritus. Por de pronto, hay que saber que se tiende a identificar las experiencias emotivas o de fidelidad con experiencias divinas sin más. Pero esas cosas aún no son la experiencia del paisaje divino trinitario; pueden ser, más bien, una neurosis obsesiva, pues el verdadero Dios libra al hombre tanto del sentimentalismo como del pragmatismo. Hay que tener mucha prudencia, por tanto, a la hora de hablar de experiencia religiosa, y hacerlo siempre confrontado con la objetividad<sup>20</sup>. Esto no quita lo desarrollado con anterioridad sobre la gracia biográfica, sino que lo confirma: son las Escrituras (la objetividad religiosa por excelencia) y los misterios cristianos los que interpelan y responden a las propias experiencias. Por un lado, amplían la sensibilidad, y, por el otro, capacitan para interpretar la vida en clave de gracia. En verdad, todo lo religioso debería examinar la autenticidad de la propia experiencia. Eso es, justamente, lo que hace la gracia cristiana: darle al hombre el parámetro para medirse, pero no con ideales abstractos, sino de un modo preciso: con un maestro concreto, con un estilo específico... El artista es artista, porque se da a estimular por otro estilo, porque permite que otro estilo transforme el propio, dándole forma y figura. Esto indica que nuestros descubrimientos nunca son nuevos, sino descubrimientos de algo ya vivido antes, pero en otra clave: todo lo descubierto se debe a nuestros aprioris. Finalmente, el espacio de cada biografía es bastante restringido, y es así como Dios nos

---

<sup>20</sup> J.M. MOUROUX, *o.c.*, pp.79-82, insiste en los criterios de objetividad de la experiencia espiritual cristiana: "Se realiza en la comunidad eclesial, que es su medio vital y su medida interna. Implica la observancia de sus indicaciones. (...) Lejos de excluir la razón (elevada por la fe), exige su uso."

hace confesarnos contingentes y mortales. Él es Quien hace que no podamos casarnos con nuestras propias experiencias.

Concluyo ya, y lo hago con una sentencia afortunada de mi amigo Elmar Salmann, teólogo alemán afincado en Italia. Dice este profesor que la experiencia de la gracia otorga un extraño equilibrio por el que se es capaz de amarse a sí mismo sin ser un forofo de uno mismo, de amar al prójimo sin un altruismo frenético, de amar la soledad sin falsa autarquía, de venerar la belleza sin convertirse en esteta, de venerar la verdad sin convertirse en fanático, de venerar el bien sin convertirse en moralista, de venerar la fe sin convertirse en un beato. La espiral de la gracia crea una suerte de inmersión y distanciamiento reverentes. En las humanidades y en las ciencias, en las artes y en las creencias, estas dos actitudes, la inhabitación y la distancia, son las claves esenciales para poder hablar de una experiencia espiritual.

*Febrero 98*