

TERESA DE LISIEUX Y LOS INCRÉDULOS⁵⁷

Los biógrafos y los teólogos han hablado poco, en general⁵⁸, del acontecimiento más importante de la vida de Teresa de Lisieux: la prueba que duró dieciocho meses desde la Pascua de 1896 hasta su muerte. ¿Por qué? Porque este acontecimiento aparece, a primera vista como escandaloso: en efecto, ¿cómo puede ser, que el último período de la existencia de una de las más grandes místicas sea un período de noche, de crisis, de dificultades inmensas? ¿No habría merecido, esta jovencita de veinticuatro años que iba a morir, esta niña tan pura, tener un fin apacible y feliz? ¿El Dios de mansedumbre y de paz de quien ella se había hecho heraldo apasionado no podía ponerla, justamente en un estado de calma certeza, en lugar de dar la impresión de atormentarla?

Así, pues, a menudo se ha silenciado o minimizado este acontecimiento capital. Pero, por otra parte, ocurre así desde la misma época de Teresa. Ella misma se obliga al silencio acerca de ello, por miedo de escandalizar a sus hermanas; y veía con exactitud: la mayoría de las carmelitas de Lisieux hubieran sido incapaces de soportar la revelación de lo que ella vivía y la habrían juzgado abandonada por Dios, condenada. Será necesaria la obediencia para que Teresa se abriese respecto de lo que ella vivió en lo profundo de sí misma: de manera alusiva, en septiembre 1896 en una carta a su hermana María, carta que su priora le da permiso para escribir; y de manera clara, el 9 de junio de 1897, dieciséis semanas antes de la muerte⁵⁹. Este acontecimiento capital no apareció exteriormente: Teresa de Lisieux no conoció éxtasis ni los quiso; tampoco se procuró de manera más o menos histérica, estados de alma que se habrían manifestado por gritos y crisis exteriores y llamativos. Nos es necesario, pues, estar tanto más atentos para percibir lo que ocurrió y que se mantuvo tan sutil y oculto como los otros dos grandes momentos espirituales, la conversión de 1886 y la entrega al amor el 9 de junio de 1895.

Las más espesas tinieblas

Hasta Pascua de 1896 Teresa conoce una fe sin problemas: “Gozaba entonces de una fe tan viva, tan clara, que el pensamiento del cielo constituía toda mi felicidad”⁶⁰. Esta palabra “Cielo” es empleada por Teresa para expresar ante todo su esperanza. Para ella, en efecto, el hombre es un ser inconcluso, que no tiene en sí sentido propio; es apertura hacia otro, que le dará un sentido nuevo. Ella que tiene una vitalidad extraordinaria, que tiene una inmensa confianza en los recursos humanos, mostrará con sus novicias en qué medida cree que cada ser puede sin cesar dar un paso más; ella que es realista y plena de sentido común, que rechaza las ideas a menudo recibidas en el Carmelo según las cuales sólo el sufrimiento y la resignación hacen adquirir méritos y ganar el Cielo, mira al Cielo como visión de la pura gratuidad de Dios, manifestación luminosa de la ternura de Dios. Lo esencial de la espiritualidad de Teresa de Lisieux es “el Cielo”, es decir, no tanto el deseo pueril de una recompensa futura, sino la experiencia de la fe sobre la tierra, desde ahora. El cielo está ante todo sobre la tierra.

⁵⁷ Conferencia pronunciada en el Instituto Católico de París en el Centenario de Teresa de Lisieux. Tradujo: Hna. Marcela María Galeano, osb. Abadía de Santa Escolástica.

⁵⁸ La única excepción es el artículo de M. MORE (*Dieu Vivant* n. 24).

⁵⁹ Utilizarnos aquí los textos que son de TERESA; es decir los tres manuscritos autobiográficos editados por el P. FRANÇOIS de SAINTE-MARIE (en adelante citados Ms A, B, C, con el n. del folio) y las *Cartas* auténticas de TERESA.

⁶⁰ Ms C 5.

Se puede decir, pues, que en la Pascua de 1896, Teresa vive en la alegría de la fe.

Ahora bien, a partir de la Pascua de 1896, sobrevendrá un cambio muy importante. Teresa lo expresa en imagen; en septiembre de 1896, habla de una “oscura tormenta”⁶¹ que experimenta desde “la radiante fiesta de Pascua”; ve hasta qué punto las “nubes” cubren “su cielo”⁶². En junio de 1897, en su narración del manuscrito C, vuelven estas mismas imágenes: su alma está “invadida por las más espesas tinieblas”, habla de “túnel sombrío”, añade que quisiera hacer reposar su “corazón fatigado de las tinieblas que lo rodean”⁶³, “de las nieblas”. Y estas comparaciones le parecen muy débiles, por otra parte, en relación con la realidad: “la imagen que hubiese querido daros de las tinieblas que oscurecen mi alma es tan imperfecta como un esbozo comparado con el modelo”⁶⁴.

Estas “tinieblas” son, en efecto, muy profundas, tanto más profundas cuanto que el estado precedente era de felicidad incomparable. Todo el manuscrito A, escrito en el curso del año 1895, resplandece de esta felicidad de vivir en la fe, desde aquí abajo; es ya “el cielo” constatar todos los signos de la ternura de Dios en su vida; es “el cielo”, tener el gozo de transformar el más pequeño acontecimiento cotidiano con la certeza de que Dios, que ha entrado en la historia de los hombres, vive con ellos -y entre otros, con una pequeña religiosa perdida en el fondo de un Carmelo de provincia- cada una de sus alegrías y de sus decepciones, de sus sufrimientos y de sus creaciones. Es lo que Teresa llama tener la alegría de la Fe⁶⁵ o aún “gozar de este hermoso Cielo sobre la tierra”.

“Así como el genio de Cristóbal Colón le hizo presentir que existía un nuevo mundo”⁶⁶, así el genio de Teresa es vivir la fe en la esperanza de un “nuevo mundo” pero sobre todo vivir esto en este mundo. La fe de Teresa apunta indisolublemente sobre el después y el antes de la muerte: “el más allá” es sólo una coartada si no es un “ahora”.

Esta doble visión de fe, luz en esta vida, otra luz esperada para la otra vida, esta misma fe de Teresa está literalmente “obnubilada”, oscurecida como por nubes que sirven de pantalla entre lo que ella vive en la luz de Cristo resucitado aquí abajo y la otra luz que ella presiente. Hay ruptura entre los dos registros que se armonizaban. Esta ruptura va muy lejos. “El pensamiento del Cielo, tan dulce” para ella, es solo “un motivo de combate y tormento”⁶⁷. Esto es muy preciso en el pensamiento de Teresa; en adelante hay una oposición entre los dos registros, parecen excluirse uno al otro. Cuando, por ejemplo, ella intenta, para descansar de todos sus combates y “de las tinieblas que la rodean”⁶⁸, decirse que habrá “otra tierra” que le “servirá un hermoso día de morada estable”⁶⁹, se produce por el contrario un acrecentamiento de los sufrimientos y de la noche: “Cuando quiero descansar mi corazón fatigado de las tinieblas que lo rodean con el recuerdo del país luminoso al que aspiro, mi tormento se acrecienta”⁷⁰.

Ella no tiene ninguna salida, ningún recurso; está realmente en la niebla. No es una suerte de bloqueo afectivo en el cual se habría encerrado: ella ama demasiado el gozo de la fe, sobre esta tierra, como para experimentar el menor atractivo por los falsos sufrimientos mórbidos o para crearse crisis pueriles en las que el alma se alimenta de sus estados anímicos. Existe para esta pequeña normanda muy concreta un hecho que constata: gozaba de felicidad, pero ya no la conoce más. Ella que nunca había buscado las mortificaciones ni las disciplinas que se imponían la mayoría de las carmelitas de su tiempo, no habría, nunca, fabricado pruebas

⁶¹ Ms B 2.

⁶² Id.

⁶³ Ms C 6.

⁶⁴ Ms C 4.

⁶⁵ Ms C 7.

⁶⁶ Id.

⁶⁷ Ms C 5.

⁶⁸ Ms C 6.

⁶⁹ Ms C 6.

⁷⁰ Id.

espirituales más o menos terroríficas en las cuales una se da una gran importancia viéndose maldecida de Dios y enviada por Él a las tinieblas exteriores. Y he aquí que conoce, de hecho, la prueba de la noche. Y en un grado extremo: es necesario leer en su relato de junio 1897 el pasaje en el que “las tinieblas” toman figura humana y le hablan, asombrosa prosopopeya: “¡Tú crees salir un día de las tinieblas que te rodean! Avanza, avanza, gózate en la muerte que te dará, no la que tú esperas, sino una noche más profunda aún, la noche de la nada”⁷¹. Podrían subrayarse las dos últimas palabras, acolchadas, afelpadas, que indican una muerte-final de todo; no es la muerte de la cual pueda surgir romanticismo, color y cantos líricos, no es la “mortaja púrpura donde duermen los dioses muertos” sino la aniquilación total en las tinieblas, el enterrarse en la nada y la insignificancia: “la noche de la nada”. En este momento Teresa dice de inmediato: “no quiero escribir más ampliamente, temo blasfemar...tengo miedo aun de haber dicho demasiado”⁷².

Es necesario insistir sobre el estado real de Teresa tal cual ella osa describirlo con una lealtad frente a la cual no se puede menos que quedar estupefacto, y sin ningún exhibicionismo; es necesario insistir sobre la densidad de las tinieblas que la rodean: ella no se gasta en palabras. Pero es necesario mostrar también que este estado no era un estado de incredulidad. Ya no conoce la alegría que ordinariamente acompaña a la experiencia de la fe, no vive más el dinamismo de una certeza sentida que acompaña ordinariamente a la fe, pero ésta no deja de existir. Es una insensatez grave, que falsea profundamente el último período de la vida de Teresa decir que ella ha sido aprehendida en su interior por un ateísmo radical⁷³.

¿Es necesario hablar de este estado como de una “noche de la fe” en el sentido en que lo ha vivido San Juan de la Cruz? La Madre Inés, que también había falseado el acontecimiento del 9 de junio de 1895 y había querido transformarlo en un éxtasis semejante a aquel en que Teresa de Ávila sintió el corazón atravesado por un dardo inflamado, la Madre Inés hizo todo lo posible, de la misma manera, en los *Últimos Recuerdos*, para hacer acreditar la versión “noche de la fe”, en su deseo de mostrar la experiencia de su hermanita idéntica al modelo místico del Carmelo español. Pero, como lo dice Urs Von Balthasar “si el amor permanece, si Teresa sabe que permanece, esto no es la noche oscura del alma”. El teólogo añade: “la noche de Teresa es una especie de ‘noche a medias’⁷⁴. Teresa no es una conceptual como San Juan de la Cruz.

Pero en esto, Teresa nos resulta mucho más interesante. Teresa se alegra de que haya grandes almas que practiquen grandes mortificaciones, pero añade que ese no era su camino. Que haya grandes místicos que conozcan la inmensa noche oscura del alma, Teresa lo comprende también. Pero su experiencia personal -de ahí su mensaje- ha sido otra. Ella no ha vivido ni el ateísmo ni la noche de la fe. Pero entonces, ¿qué?

Los incrédulos existen

En verdad, hay una novedad muy importante en la experiencia mística de Teresa; y sólo cabe decepcionarse si se la quiere comparar con Juan de la Cruz. Ella tiene, con relación a los místicos precedentes, una originalidad que es necesario intentar discernir. Entonces aparece toda su grandeza y su actualidad.

Es preciso situar su originalidad, y mostrarla en la historia. Juan de la Cruz ha vivido en una época en que casi todo el mundo creía en Dios; y su búsqueda espiritual fue vivida en una suerte de cara con Dios, ante quien el ser humano se ve infinitamente pobre, infinitamente nadie, nada. La experiencia de Teresa de Lisieux tiene lugar en una época en que el ateísmo comienza a

⁷¹ Ms 6.

⁷² Ms C 7.

⁷³ URS von BALTHASAR, dice muy exactamente: “a Teresa le es quitada toda la alegría, toda la certeza sentida pero no la fe misma” (*Thérèse de Lisieux*, Paris, 1973, p. 406).

⁷⁴ *Op. cit.* p. 409.

instalarse masivamente; una época en que Charles de Foucauld será incrédulo durante doce años, entre 1874 y 1886, y sobre todo por razones filosóficas; una época en que Nietzsche, escribe la parte final de Zarathustra, en 1885. Se comienza a tomar conciencia, en Francia, de este ateísmo cada vez más expandido. Un autor describe, por ejemplo, en 1896, la situación a partir de 1870, en estos términos: “Cuando los sectarios de la nueva era emprendieron la tarea de descristianizar a Francia, se sabía que su esfuerzo se volcaría ante todo sobre la enseñanza primaria. Ellos se decían que no había más que sembrar el ateísmo en los niños para que las generaciones futuras fuesen ateas”⁷⁵. La incredulidad moderna plasma su rostro alrededor de los años 1880-1890.

Ahora bien la experiencia que, para Teresa, comenzó en Pascua de 1896, está indisolublemente ligada a la toma de conciencia de este hecho del ateísmo. Teresa dice, desde la introducción de su relato y para hacerlo comprender, cuál es el antes y el después de la prueba de Pascua de 1896. *Antes*: “Yo no podía creer que hubiese impíos sin fe. Creía que ellos hablaban contra su pensamiento al negar la existencia del Cielo”⁷⁶. *Después*: “En los días tan gozosos del tiempo pascual, Jesús me hizo sentir que verdaderamente hay almas que no tienen fe”⁷⁷. Antes, ella pensaba que el ateísmo era una posición ostentosa, un disimulo. Después ella percibe que hay verdaderamente incrédulos. Y estima -lo cual es capital- que esta nueva mirada que tiene sobre los que no creen la debe a Jesús mismo, que es una gracia haber abierto los ojos y haber visto que los incrédulos existen. Y a continuación de esta toma de conciencia, y a través de ella, Jesús permite que Teresa sea invadida “por las más espesas tinieblas”⁷⁸.

Así, no estamos ya aquí ante una noche de la fe en que el ser humano, en un único cara a cara con Dios, pierde pie y descubre su nada, sino ante un estado donde la incredulidad de los contemporáneos de Teresa, en un instante, interroga a esta joven carmelita en lo más profundo de sí misma. Es una interrogación pero no una destrucción de su fe. Es un estado ambivalente en el cual Teresa participa de las tinieblas -las “tinieblas” que “no han comprendido que este divino Rey era la luz del mundo”⁷⁹- y donde, al mismo tiempo, ella participa en esta luz regalada por Jesús: “Señor, tu hija ha comprendido tu divina luz”⁸⁰; las dos frases están a continuación una de otra, y ninguna puede suprimirse.

El estado místico de Teresa consistirá en encontrarse en una situación absolutamente contradictoria a primera vista: ella no cesa de participar de la luz de la fe y al mismo tiempo participa de las tinieblas en las que viven los incrédulos; ella está en un sufrimiento jamás experimentado y en una alegría más grande que nunca: “a pesar de esta prueba que me quita *todo gozo*, puedo sin embargo exclamar: Señor, tú me colmas de GOZO por TODO lo que haces (Salmo 16)”⁸¹. Pero es necesario ver la razón de esta alegría: ella piensa que si Jesús le ha hecho ver la realidad de la incredulidad e incluso le ha hecho participar en la noche de la incredulidad, es a fin de que ella invierta la situación: para que ella viva este estado de tinieblas por los mismos incrédulos. Y es desde entonces para ella una alegría nueva que no había probado hasta entonces -¡Y con razón!-: la alegría de no vivir la alegría de la fe, para que estos “otros”, justamente, estos sin fe que no conocen esta alegría, la alcancen por fin. “Yo le digo que soy feliz de no gozar de este hermoso Cielo sobre la tierra a fin de que Él lo abra para la eternidad a los pobres incrédulos”⁸².

No es, pues, una elevada interrogación conceptual acerca de Dios lo que ha conducido a Teresa

⁷⁵ E. G. HERBERT, *Notre-Dame des Enfants, Histoire de l'église de Chateauneuf-sur-Cher*, Paris, Téqui, 1896, p. 88.

⁷⁶ Ms C 5.

⁷⁷ Id.

⁷⁸ Id.

⁷⁹ Ms C 6.

⁸⁰ Id.

⁸¹ Ms C 7.

⁸² Id.

a esta noche, sino un hecho existencial: la visión clara de que verdaderamente hay incrédulos. Y ella de inmediato ha situado esta noche como una participación de vida a la vez con Jesús y con los incrédulos. Es en efecto asombroso constatar que Teresa se hace “compañera” de los incrédulos: “compañeros”, “camaradas”, *copains*⁸³, es decir los que comparten el mismo pan; ella quiere comer en su mesa. Desde que conoce la existencia de los incrédulos, Teresa los mira, no desde arriba como la mayoría de las religiosas que se ofrecían como víctimas por los pecadores y devenían así como su madre, engendrándolos a la vida de la fe: Teresa los mira como a sus “hermanos”, y se preocupa únicamente de estar en la misma “mesa” con ellos: “Señor, tu hija ha comprendido tu divina luz, ella te pide perdón por sus hermanos, acepta comer también todo el tiempo que tú lo quieras el pan del dolor”⁸⁴; su preocupación es permanecer con los que comen el pan de la incredulidad: ella “no quiere levantarse de esta mesa llena de amargura”⁸⁵; está dispuesta a quedar última hasta que “todos los que no han sido iluminados por la llama luminosa de la fe la vean brillar por fin”. “Yo quiero comer sola el pan de la prueba hasta que te plazca introducirme en tu luminoso reino”.

Esta manera de compartir el pan de la incredulidad es a la vez una manera de romper el pan con Jesús, de compartir la mesa eucarística: ella tiene la certeza de que ha sido Jesús quien la ha conducido a esta mesa de los sin fe; es allí, en esta mesa, donde ella ha dado un paso más en la fe y en la esperanza; hablando de esta prueba dice en junio de 1897: “Ahora, ella quita todo lo que habría podido encontrarse de satisfacción natural en el deseo que yo tenía del Cielo”⁸⁶. Y es también allí, en esta mesa de los incrédulos, donde ella conoce la alegría perfecta. Como se recordará, en las *Floreccillas* de san Francisco de Asís, el *poverello* conoce la alegría perfecta cuando al llegar bajo la nieve y el viento, a la casa conventual, no es reconocido por el portero y en consecuencia arrojado fuera por sus hermanos. Para Teresa, la alegría perfecta es la de encontrarse en medio de los incrédulos y comer en su mesa, ser sacudida por sus interrogantes permaneciendo en la fe; ella se compara a un “pajarito”⁸⁷ “asaltado por la tempestad”; “le parece no creer que existe otra cosa que las nubes que la envuelven; es entonces el momento de la *alegría perfecta* para el *pobre ser pequeño y débil*. ¡Qué felicidad para él permanecer sin embargo allí, contemplar la luz invisible que se oculta en la fe!”⁸⁸.

Mi locura es esperar

En la frase que acabamos de citar percibimos muy bien la actitud adoptada por Teresa en este estado de noche que es la participación del pan de los sin fe: ella continúa imperturbablemente, en una lucidez extrema “contemplando la luz invisible que se oculta en la fe”. Verdaderamente hay de qué “descorazonarse” como decía Pascal. Después de diez años, más o menos, de gozo en la fe, Teresa conoce bruscamente una noche extrema. Ahora bien su manera de reaccionar es notable: por un lado ella se aferra a la mesa de los incrédulos y quiere permanecer allí a todo precio; por otra parte, guarda sus ojos fijos sobre una luz “invisible”, “que se oculta”. Vive este doble registro sin abandonar ni uno ni otro, sin dejar de creer y sin dejar de estar en medio de los incrédulos, sin cesar de esperar y sin cesar de dejarse invadir por mil preguntas. Y esto rehusando buscar una salida por una manera de ser en la que se encontraría a sí misma, por ejemplo, jugando al matasiete por una suerte de voluntarismo pueril que es, en el fondo, una manera de evitar el verdadero combate, y de pasar a sus propios ojos como valiente.

Ella combate, pero de una manera indirecta, esquivando, huyendo, rechazando el duelo directo en el que sin duda hubiera sido vencida, lo siente instintivamente: “a cada nueva ocasión de combate, cuando mi enemigo viene a provocarme, me conduzco valerosamente, sabiendo que es

⁸³ Nota de la traductora: Reproducimos la palabra francesa pues el juego de palabras que sigue lo requiere.

⁸⁴ Ms C 6.

⁸⁵ Ms C 6.

⁸⁶ Id.

⁸⁷ Ms C 7.

⁸⁸ Ms B 5.

una cobardía batirse en duelo, le doy la espalda a mi adversario sin dignarme mirarlo a la cara”⁸⁹. Afirma, en otra parte, esta misma manera de obrar: “más vale no exponerse al combate cuando la derrota es segura”⁹⁰. En fin, en otra declaración, que no deja de ser asombrosa cuando se conoce la valentía de que Teresa de Lisieux no ha dejado de dar muestras: “*mi último recurso para no ser vencida en los combates, es la deserción*”⁹¹. Esta palabra “deserción” es inesperada y es necesario tratar de comprender lo que Teresa quiere decir. Se ha visto que ella ha hablado del “duelo” como de una “cobardía”; rehusar un duelo, es resistir a las provocaciones, tener la fuerza de la no violencia, tener el coraje de afrontar la opinión y de ser juzgada como miedosa, y Teresa quiere rehusar el duelo en el que el propio honor exige vencer inmediatamente a todo precio, a su adversario. Pero ella va más lejos y habla de “deserción” en la cual no se trata solamente de un especial combate y del honor personal sino, de una conducta social que parece una “cobardía” a los ojos de todos. ¿Teresa abandona la batalla? Es este un último recurso y Teresa no vacila en emplearlo. El combate espiritual no es exactamente semejante, en efecto, a las batallas humanas. Estas, como el duelo, están hechas para decidir, para establecer un veredicto decisivo entre los que han llegado a un desacuerdo fundamental. El combate espiritual, es una realidad cotidiana, siempre recomenzada; al que se encuentra sumergido en él, le sobreviene, por cansancio de este combate interminable, el deseo de que lo negro y lo blanco sean por fin discriminados, y la cizaña y el buen grano separados uno de otro; es ésta, y Teresa lo percibe muy finamente, una gran tentación, una de las más temibles. Es querer cortar, no estar más entre las dos opciones y las incertidumbres, acabar con las contradicciones en medio de las cuales uno está como perdido. Algunos, entonces, en ese momento, se arrojan a un ateísmo categórico, a fin de que todo esté bien claro; otros, de la misma manera se sumergen en el fideísmo, mandan al infierno como heréticos a los que no quieren refugiarse en el integrismo. Teresa rechaza, con buen sentido, lanzarse impetuosamente a la batalla; ella ve que elegir una u otra de las afirmaciones en litigio, es una manera de escamotear el combate espiritual y de buscar una seguridad. Ella deserta: abandona el terreno donde se tomaría demasiado fácilmente una decisión que no lo sería.

Este combate de la noche es continuo: “creo haber hecho más actos de fe desde hace un año que durante toda mi vida”⁹², dice en junio de 1897. Este combate es librado en medio de un grupo de buenas religiosas que están a cien leguas de sospechar lo que ocurre en el corazón de Teresa, y que se horrorizarían si conociesen este estado de su joven hermana carmelita. En el mismo momento en el que escribe las páginas sobre su prueba de la esperanza, el abate Youf, capellán del Carmelo, la pone fuertemente en guardia a propósito de lo que ella llama sus tentaciones contra la fe: “no se detenga en esto, es muy peligroso” le dice. Reacción de Teresa: “No voy a romper mi cabecita atormentándome”. Este combate de la noche es la señal misma de la santidad de Teresa, tal como la vive, tal como propone el camino; así, en la espesura de su noche, cuando escribe en septiembre de 1896 algunas páginas del manuscrito B -uno de los más hermosos textos espirituales que existen- compara la santidad que ella busca vivir y la de los santos: “Los santos han hecho locuras, han hecho grandes cosas”⁹³. “Mi locura, es la de esperar” dice⁹⁴, y percatándose de que Cristo ha amado “hasta la locura”⁹⁵, exclama, dirigiéndose a Él: “¿Cómo quieres que ante esta locura mi corazón no se lance hacia ti? ¿Cómo mi confianza podría tener límites?”⁹⁶.

Compara lo que ella está viviendo -la esperanza en la noche, en lo más hondo del encuentro con los incrédulos- y los gozos del más allá; y no duda en afirmar, hablando al mismo Jesús: “Después de haber aspirado hacia las regiones más elevadas del Amor, si no me es dado

⁸⁹ Ms C 7.

⁹⁰ Ms C 15.

⁹¹ Ms C 7.

⁹² Ms C 7.

⁹³ Ms B 5.

⁹⁴ Id.

⁹⁵ Id.

⁹⁶ Id.

alcanzarlas algún día, habré gustado más *dulzura en mi martirio, mi locura*, de lo que gustaré en el seno de las *alegrías de la patria*, a menos que por un milagro, tú me quites el recuerdo de mis esperanzas terrenas”⁹⁷.

En Pascua de 1896, Teresa osó mirar de frente lo que Jesús le hacía ver en la fe: que la incredulidad existe. Y desde entonces estuvo sumergida en un estado mixto en el cual percibía la extensión masiva de la incredulidad a la vez que se refería sin cesar al Dios de ternura. El 25 de marzo de 1897, seis meses antes de su muerte, escribirá en una poesía:

“Moriré en el campo de batalla,
con las armas en la mano”.

Lo que ella llama sus “esperanzas terrenas” es justamente el combate cotidiano que trata de librar en medio de la incredulidad misma, un combate que no está de ninguna manera dirigido contra “los incrédulos” -ella los llama sus hermanos- sino que está destinado a reiterar día tras día a Dios la esperanza que tiene en Él, en el contacto mismo con la incredulidad. Este combate está acompañado, por gracia, de un crecimiento en la fe: “desde que Él ha permitido que yo sufra tentaciones contra la *fe*, ha aumentado mucho en mi corazón el *espíritu de fe*”⁹⁸. Tal constatación no hace sino aumentar en ella una profunda gratitud hacia Dios: “nunca he sentido tanto qué dulce y misericordioso es el Señor: no me ha enviado esta prueba sino en el momento en que he tenido la fuerza para soportarla”⁹⁹.

“La noche en esta vida”

Teresa no tenía nada de romántica y no gustaba de “la noche de la nada” que tenía por delante y por encima de ella como “un muro que se levanta hasta el cielo y como el firmamento estrellado”¹⁰⁰. Trataba de combatir como podía y tal como ella era, con realismo, buscando no perder pie.

Se habrá notado que Teresa no ha hablado jamás de la “noche de la fe”¹⁰¹. Habla de la “noche de la nada”, esto es evidente; y, al comienzo del manuscrito B, escrito en septiembre de 1896, habla de la “noche de esta vida”¹⁰². Es muy importante ver en qué momento, precisamente, ella habla sobre esto: en el corazón mismo de su prueba. Así, después de haber recibido en la alegría, durante tantos años, las luces de la fe, enteramente gratuitas, ha sido brutalmente colocada en la condición que es la del conjunto de los hombres: una condición de noche, donde no se ve claramente, donde no se sabe con certeza, donde el muro de la muerte con su perspectiva de la nada se impone de una manera ineludible. Cuando descubre lo que vive el conjunto de los hombres, ella no toma la retirada empleando uno u otro idealismo, sino que acepta el impacto de esta condición humana que puede llamarse “agnóstica”¹⁰³. Nos encontramos ante una santa que, puede decirse, no se ha precipitado en la noche mística del solo con el solo frente a Dios, sino que ha vivido en una peregrinación de solidaridad con los hombres de su tiempo, de nuestro tiempo, estos contemporáneos agnósticos, indiferentes, que consienten en la “nada” de su existencia o se enfrentan estoicamente con la “noche de esta vida”.

Antes de hacer la experiencia de Pascua 1896, Teresa se imaginaba que todos estos hombres eran “dobles”: “Yo creía que ellos hablaban contra su pensamiento cuando negaban la

⁹⁷ Ms B 4.

⁹⁸ Ms C 11.

⁹⁹ Ms C 7.

¹⁰⁰ Ms C 7.

¹⁰¹ *Los Últimos Recuerdos* únicamente le hacen emplear este término, por interpretación de la Madre Inés.

¹⁰² Ms B 1.

¹⁰³ Se sabe cuanto A. Malraux rechaza enérgicamente ser llamado “ateo” y pretende ser agnóstico.

existencia del Cielo”. Ahora toma conciencia de que ellos no juegan sobre dos tableros, y que hay “verdaderamente” hombres que no tienen fe. Ella descubre al otro en su verdad, vive un “reconocimiento” del otro en su consistencia propia, el otro al que no se trata de reducir sino que ante todo hay que admitir tal cual es. Un desgarramiento se opera en ella cuando constata, en una mirada de fe, por otra parte, la incredulidad en tanto tal como un misterio, punto extremo donde se manifiestan a la vez la trascendencia de Dios (que es el nombre de la libertad de Dios) y la libertad del hombre mismo. Teresa percibe entonces hasta qué punto el hombre es libre y hasta qué punto Jesús, frente a la Ley, ha mostrado la extrema autonomía del hombre que no rendirá cuentas a nadie, que no es la propiedad de nadie, ni siquiera de Dios. Frente al conjunto de los cristianos de su tiempo para quienes la incredulidad es un signo de debilidad intelectual o un signo de inmoralidad más o menos escondido, Teresa toma en serio a la incredulidad y a los incrédulos. El seudo-jansenismo de su época -tan bien descrito por Jean Guittou¹⁰⁴, aceptaba en el mejor de los casos, que el ateísmo podía tener una cierta grandeza, pero nada más; dicho de otro modo que el hombre tiene un cierto poder, pero que tiene sobre todo una cierta debilidad que Dios vendrá a colmar; Teresa, en la última fase de su vida ve hasta qué punto el hombre es libre: tiene el poder, en el centro mismo de su razón, de negar a Dios; tiene el poder de darse cuando quiere y de sustraerse cuando quiere¹⁰⁵.

Con un solo y único movimiento Teresa reconoce la grandeza del hombre y su libertad y se entrega de manera gratuita a Dios. Si su mensaje es el de la esperanza, el de la confianza en Dios, es al mismo tiempo el de la esperanza en el hombre, el del sentido de la grandeza del hombre. A menudo se ha querido, en el cristianismo, establecer la grandeza de Dios en base a la pequeñez y la nada del hombre, al punto que muchos, por reacción, han querido establecer la supremacía del hombre a partir de la ruina de Dios. Teresa muestra la vacuidad de esta doble empresa y propone la aceptación del misterio del “otro”.

Teresa ha presentado su combate como un “martirio”¹⁰⁶. Se sabe que en los primeros tiempos de la Iglesia, los primeros mártires fueron condenados a muerte, como nos lo dice san Justino, por “causa del ateísmo”. Proclamaban al Dios de Jesucristo en un mundo de inmensa religiosidad pagana y aparecían así como destructores de dioses y de ídolos. La Iglesia vivía entonces una noche de esperanza a través del encuentro con un mundo religioso-pagano.

A partir del siglo IV hasta la época contemporánea, muchos cristianos han vivido otro “martirio”: el de los desiertos, sobre todo de los desiertos de la vida contemplativa donde, en un combate singular, el alma se enfrenta con el misterio del Enteramente-Otro y participa de la agonía de Cristo, en una extrema soledad pasional.

Sin suprimir estos dos primeros hallazgos, el de un mundo poblado de ídolos religiosos y el de un vacío donde el ser no encuentra la expresión adecuada para exponer a Dios, Teresa abre proféticamente un tercer período de la vida mística de la Iglesia y de los cristianos: la confrontación con una especie de ausencia de Dios en el mundo contemporáneo. Dios ya no está en el ruido de las fiestas y de las proclamaciones religiosas, ni en el silencio de los espacios infinitos o de las profundidades del corazón del hombre. Hay que buscarlo en lo intermedio, en el claroscuro, en otros caminos que los perentorios, por los cuales, o bien se prueba su existencia o bien se demuestra su engaño. Es necesario buscar en la noche porque Él está “escondido”. ¡Cuántas veces Teresa ha empleado esta palabra significativa de su búsqueda de Dios! También es necesario buscarlo con los que se inclinan hacia “la noche de la nada”. Y cuántas veces aquel que busca a Dios debe morir a las percepciones naturales, aprender que no está hecho “naturalmente” para conocer a Dios, vivir la prueba de la distancia en esta búsqueda de Dios. Teresa embiste todos los maniqueísmos que dividen tan fácilmente en “blanco” y

¹⁰⁴ *Le génie de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésu, Vie Thérésienne*, n. 18, avril 1945.

¹⁰⁵ “El creyente estará siempre amenazado por la incredulidad y la incredulidad estará siempre amenazada por la fe y la tentación al respecto de su mundo sensible que cree definitivamente cerrado. Es imposible eludir el dilema de la condición humana”. J. RATZINGER, *Foi Chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Mame, 1969, p. 11.

¹⁰⁶ Ms C 7.

“negro”: los creyentes y los incrédulos; ella propone una búsqueda en la cual el Espíritu Santo como lo ha dicho Pablo VI nos habla también “a través de la incredulidad de nuestros contemporáneos”; camino que ella propone a una Iglesia que está, como lo está hoy, enteramente sumergida en la noche, noche de esperanza.