

---

DOSSIER: «LITERATURA Y TRASCENDENCIA»  
*PÉTALOS Y ESPINAS: EL DRAMA DE UNA SANTA*

*PETALS AND THORNS: THE TRAGEDY OF A SAINT*



Gramma

Alejandro Sly[1]  
Universidad del Salvador, Argentina  
alejandro.sly@usal.edu.ar

**Gramma**

vol. 36, núm. 75, 2025  
Universidad del Salvador, Argentina  
ISSN: 1850-0153  
ISSN-E: 1850-0161  
Periodicidad: Bianaual  
revista.gramma@usal.edu.ar

Recepción: 03 agosto 2025  
Aprobación: 12 septiembre 2025

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/260/2605582001/>

**Resumen:** El presente trabajo se propone examinar la existencia teológica de Santa Teresa de Lisieux desde una lectura que advierta, por un lado, la complejidad de su corpus dada por las capas discursivas de este, ya que está compuesto por tres manuscritos autobiográficos, una serie de cartas, de poemas, de oraciones, y por un cuaderno de notas escrito por La Madre Inés, su hermana biológica, que recoge las ideas que Teresa habría expresado durante los últimos seis meses previos a su muerte. Este manuscrito tomó el nombre de «Cuaderno amarillo» y puede ser considerado una autobiografía de segunda instancia, y, por otro lado, la hondura de su doctrina manifestada en esa madeja de textos informales, pero, a su vez, brutalmente genuinos. La selección hecha de los fragmentos del corpus teresiano procura invitar a una reflexión sobre la plausibilidad de una religiosidad atravesada por lo paradójal como signo propio de la vivencia de lo sagrado, como el irreversible acceso al misterio, y también sobre la posibilidad de que la fuerza dialectal de la paradoja se sostenga en la inefabilidad del Amor.

**Palabras clave:** autobiografía, existencia teológica, doctrina, paradoja, misterio, inefabilidad, amor.

**Abstract:** *This paper aims to examine the theological existence of Saint Teresa of Lisieux from a reading that notifies, on the one hand, the complexity of her corpus given by its discursive layers, due to the fact that it is composed of three autobiographical manuscripts, a series of letters, poems, prayers, and a notebook written by Mother Agnes, her biological sister, which collects the ideas that Teresa would have expressed during the last six months before her death. This manuscript took the name of Yellow Notebook and can be considered a second-instance autobiography, and, on the other hand, the depth of her doctrine that is manifested in this patchwork of informal texts, but, at the same time, brutally genuine. The selection made from the fragments of this corpus seeks to invite reflection on the plausibility of a religiosity embedded by the paradoxical as a vital sign of the sacred, as the irreversible access to mystery, and also on the possibility that the dialectal force of paradox is sustained by the ineffability of Love.*

**Keywords:** *autobiography, theological existence, doctrine, paradox, mystery, ineffability, love.*

## ALGUNAS DISERTACIONES LITERARIAS SOBRE EL CORPUS TERESIANO

Teresa de Lisieux, mística y doctora de la Iglesia, vivió nada más y nada menos que veinticuatro años. La edad para ella no era un dato relevante. Registra en el «Cuaderno amarillo» la Madre Inés lo siguiente: «La edad no es nada a los ojos de Dios, y yo me las arreglaré para seguir siendo una niña, aunque viva mucho tiempo» (Teresa de Lisieux, 2010, p. 799). Aquí se ven dos datos dignos de algunas disquisiciones: por un lado, ya se vislumbra la poca importancia que ella le da a la edad biológica, dado que su derrotero espiritual va a estar signado por desfasajes temporales en cuanto a los tiempos normados por la institución eclesiástica — por ejemplo, su temprano ingreso al claustro de las carmelitas— y, por otro lado, en el pasaje citado, se explicita su afán por mantenerse como una niña a pesar del paso del tiempo. Esto último guarda relación con la idea que ella tiene de la santidad, que será esclarecida a lo largo del texto. De todas maneras, lo dicho no tiene sino el propósito de trazar algunas coordenadas espacio-temporales, además de adelantar cierta actitud que va a ser clave para la comprensión de la vida de esta santa.

No obstante, lo que nos interesa poner de relieve en este texto tiene especial relación con los escritos que ella nos ha legado. De todo el corpus teresiano, tomaremos los tres manuscritos autobiográficos (Manuscritos A, B y C), que componen el conocido texto *Historia de un alma*: «El Cuaderno amarillo», registrados por su hermana de sangre Inés Martin, que, a su vez, era hermana de fe en el convento de las carmelitas, y dos pequeños fragmentos de dos cartas y una estrofa de un poema. Sobre los manuscritos mencionados, haremos mayor hincapié en el Manuscrito C, dirigido a la Madre María de Gonzaga, escrito durante los dos años previos a su muerte.

Los textos tienen un carácter especial: los manuscritos, por ser autobiográficos en sentido directo; y el «Cuaderno amarillo», por ser también autobiográfico, pero con la singular característica de ser indirecto, ya que la Madre Inés fue quien recogió y escribió sus testimonios orales durante los últimos seis meses de vida de Teresa. Aquí nos encontramos con un doble desafío en términos de hermenéutica. Ambos textos pertenecen al género literario de la autobiografía; sin embargo, no son de la misma índole. Antes de precisar algunas cuestiones acerca del género literario denominado como «literaturas del yo» con respecto a estas dos dimensiones que podríamos aceptar que se derivan de dicho género, valdría tener en cuenta dos abordajes disímiles, que pretenden dar cuenta del género literario en cuestión.

Por un lado, tenemos el abordaje del filósofo alemán Wilhem Dilthey en torno a la autobiografía:

La autobiografía es la forma suprema y más instructiva en que se nos da la comprensión de la vida. En ella el curso de una vida es lo exterior, la manifestación sensible a partir de la cual la comprensión trata de penetrar en aquello que ha provocado este curso de vida dentro de un determinado medio. Y, ciertamente, quien comprende este curso de vida es idéntico con aquel que lo ha producido. De aquí resulta una intimidad especial del comprender. (Rodríguez, 2000, p. 13)

En su postura romántica, Dilthey presupone que el género autobiográfico es la forma más realizada para captar la intimidad del pensamiento de un autor. Sin embargo, esta categorización sobre el género literario parecería en principio ser muy ambiciosa.

Por otro lado, nos encontramos con una postura antitética propuesta por el filósofo francés Georges Gusdorf, alineado claramente a la vertiente positivista. Él sostiene lo siguiente:

La recapitulación de lo vivido pretende valer por lo vivido en sí, y, sin embargo, no revela más que una figura imaginada, lejana ya y sin duda incompleta, desnaturalizada además por el hecho de que el hombre que recuerda su pasado hace tiempo que ha dejado de ser el que era en ese pasado. (Rodríguez, 2000, p. 15)

Para Gusdorf, la tarea de la autobiografía consiste en intentar elaborar un yo, que es el reemplazo construido por la memoria de aquel que, en realidad, vivió los hechos que se recuerdan. Es evidente que este autor se enfrenta al anterior. Según su opinión, todo intento del autobiógrafo es una fútil tarea que tiene por propósito engendrar un yo histórico que nada tiene que ver con el yo que ha vivenciado lo que este narra.

A la hora de abordar las fuentes de Teresa de Lisieux, vamos a tener en cuenta ambas sugerencias radicales sobre la concepción de la autobiografía, con el propósito de lograr alcanzar un punto medio entre ambas, dado que hay verdades a medias en las dos posturas. Lo que nos interesa a nosotros es intentar capturar, sobre la base de lo legado por ella e indirectamente por su hermana, un hilo dramático que nos lleva a recrear su vivencia sobre la trascendencia y sobre lo que hemos recibido de ella, más allá de categorías que están en disputa. O quizás el carácter paradójal de estas categorías nos asista para procurar asir la vivencia de una persona que encarnó en su vida la misma condición de lo paradójal.

Antes de relatar con cierta consistencia la experiencia que ella estaba viviendo en relación con su fe, afirma en el Manuscrito C lo siguiente: «No escribo para hacer una obra literaria, sino por obediencia» (Teresa de Lisieux, 2010, p. 279), ya que tanto el manuscrito A como el C los escribe por obediencia a sus prioras, y el B, a petición de su hermana María del Sagrado Corazón.

## UN GRITO POÉTICO: EL UMBRAL DE SU FE

Si vamos a hablar acerca de la trascendencia en Teresa de Lisieux, es menester comenzar por el pasaje que ella escribió en el Manuscrito C de su autobiografía. En el párrafo previo al pasaje conocido como «la noche de la fe», ella rememora los sueños de su infancia: «Lo mismo que a Cristóbal Colón su genio le hizo intuir que existía un nuevo mundo, cuando nadie había soñado aún con él. Así yo sentía que un día otra tierra me habría de servir de morada permanente» (Teresa de Lisieux, 2010, p. 179). Pero en forma súbita irrumpe la más descarnada oscuridad. A nuestro entender, el siguiente pasaje es el umbral desde el cual todo comienza y todo termina. Ella escribe con pluma audaz:

Pero de pronto, las nieblas que me rodean se hacen más densas, penetran en mi alma y la envuelven de tal suerte, que me es imposible descubrir en ella la imagen tan dulce de mi patria. ¡Todo ha desaparecido...! Cuando quiero que mi corazón, cansado por las tinieblas que lo rodean, descanse con el recuerdo del país luminoso por el que suspira, se redoblan mis tormentos. Me parece que las tinieblas, adoptando la voz de los pecadores, me dicen burlándose de mí: «Sueñas con la luz, con una patria aromada con los más suaves perfumes; sueñas con la posesión *eterna* del Creador de todas esas maravillas; crees que un día saldrás de las nieblas que te rodean. ¡Adelante, adelante! Alégrate de la muerte, que te dará, no lo que tú esperas, sino una noche más profunda todavía, la noche de la nada». (Teresa de Lisieux, 2010, p. 179)<sup>[2]</sup>

Este es el grito más cabal de Teresa respecto de su existencia teologal. Es aquí, en su último manuscrito<sup>[3]</sup>, un año antes de su muerte, que declara, diáfana y poéticamente, la suspensión de su fe y de su esperanza. En este pasaje se puede leer su destierro mundanal y la vivencia de un Dios que se esconde. Sin embargo, en el Manuscrito A, en el cual ella recrea su infancia, ya se puede entrever una suerte de prolegómeno a «la noche de la fe». Ella escribe de adulta en alusión a sus quince años lo siguiente:

Lo sé, Jesús estaba allí, dormido en mi barquilla; pero la noche era tan negra, que me era imposible verle. Ni una luz. Ni siquiera un relámpago que viniera a surcar las sombrías nubes... Es cierto que es muy triste el resplandor de los relámpagos; pero, al menos, si la tormenta hubiese estallado abiertamente, habría podido ver por un momento a Jesús... Pero era la noche, la noche profunda del alma... Y como Jesús en el huerto de la agonía, me sentía sola, sin encontrar consuelo alguno ni en la tierra ni en el cielo. ¡Como si el mismo Dios me hubiese abandonado! (Teresa de Lisieux, 2010, p. 177)

Acompañada desde niña por el sentimiento de un Dios que se revela, pero que, a la misma vez, se vela, es que ella, luego de la noche de la fe, ha terminado de abrazar sus intuiciones infantiles. Ha dejado de tener por horizonte una patria en la cual establecerse para poder actuar en la mundanidad desde la plenitud del suelo divino, dado que ella está convencida de que va a seguir obrando luego de su muerte. «No, no, ya veréis..., será como una lluvia de rosas...» (2010, p. 809), le dice a Sor Inés, quien los registra en el «Cuaderno amarillo», haciendo alusión a su afán póstumo.

Sin embargo, en el fragmento referido como «la noche de la fe», o «la noche de la máxima prueba», se podría interpretar que su esperanza por una vida póstuma, como la puerta de entrada para sus andanzas en la tierra de su patria, queda, de alguna manera, clausurada. Entonces, disipada la vida póstuma, ella se encuentra en una especie de limbo, ya que no pertenece al mundo, por experimentarse ella misma como apátrida en él, ni tampoco habría la posibilidad de pertenecer a un transmundo, puesto sus puertas han quedado reducidas a la nada.

Esta declaración poética sobre la embestida de la nada puede interpretarse como un salto de fe en el sentido kierkegaardiano, en el cual ella le da cierta respuesta a las paradojas que se han suscitado en su religiosidad desde temprana edad. No olvidemos que Teresa de Lisieux fue criada en un ambiente devoto francés que cumple con el arquetipo decimonónico; sin embargo, su existencia teologal marcada por la profunda vivencia de lo sagrado signada por la posibilidad de la duda la llevó desde niña a sospechar de aquel escenario religioso.

En palabras de Balthasar, Teresa del Niño Jesús se asemeja a un hombre que combate contra un adversario impreciso. Solo hacia el final de su vida, durante su fe madura, se le revela el rostro para descubrir que su adversario fue la mentira (Balthasar, 1957, p. 37); la mentira que envuelve la cristiandad que critica Kierkegaard en su obra *Ejercitación del cristianismo* (Kierkegaard, 2009), vale decir, el devenir de lo cristiano como mera tradición, y, por lo tanto, como cultura; en una cultura del enmascaramiento, de la liviandad y el empalagamiento. Prueba de ello es su contundente frase recogida por Sor Inés en el «Cuaderno amarillo»; esta reza así: «No es “la muerte” quien vendrá a buscarme, será Dios. La muerte no es un fantasma ni un espectro horrible, como se la representa en las estampas» (Teresa de Lisieux, 2010, p. 789). Aquí se puede ver cómo reniega de la imaginería edulcorada de la época, desde un enunciado que reviste, para ella, la autenticidad del mensaje evangélico. Desde allí mira con desdén todo tipo de rastro artificial producido por la cultura de la cristiandad.

## LA PARADOJA COMO DESTINO: UNA AUTÉNTICA GUERRERA

El hado de Teresa fue tener que vivir en esta zona fronteriza en donde habita la paradoja. Ella, según entiende Balthasar, tanto en su vida como en su muerte, fue inentendida, aun ininteligible; y su gran batalla consistió en luchar con armas de su tiempo contra su tiempo. Prosigue Balthasar, subrayando que ella tuvo que combatir a vida o muerte con palabras e imágenes de aparente sentimentalismo contra el embuste del sentimentalismo, y tuvo que desprenderse de la falsa piel sin poder ni querer abandonar el ambiente para ella hereditario y familiar. En esta dualidad ella logra la unidad a través de la verdad (Balthasar, 1957, p. 37).

Es aquí que, si recogemos la intuición de Balthasar, volvemos a la misma cuestión: la paradoja. Una vida signada por ella, dado que por un lado Teresa es una monja piadosa, pero, por otro lado, es la más aguerrida de las guerreras. Entonces, el alma de Teresa, esa que habita dos mundos, logra que su existencia teologal se integre en el amor, el más temido de los adversarios de la falsedad. Ella declara audazmente, según el testimonio de Sor Inés: «En el Carmelo no hay que acuñar moneda falsa para comprar las almas» (Teresa de Lisieux, 2010, p. 827).

Para Teresa, según Balthasar, el camino que ella señala no es uno entre otros, es el único camino, por lo tanto, pone su doctrina en el centro de la teología (Balthasar, 1957, p. 225). Para apoyar esta tesis, Balthasar recurre a la siguiente referencia teresiana: «Yo no conozco otro medio de llegar a la perfección, sino el amor» (Teresa de Lisieux, 2010, p. 437). Aquí no podemos pasar por alto la noción de perfección, dado que es improbable que Teresa haya leído los clásicos griegos; no es un detalle menor el hecho de que ella emplee la palabra «perfección» como el punto más elevado<sup>[4]</sup> al que se puede llegar por el medio que ella propone, a saber, su «caminito». Teresa delinea una vía para acercarse a lo sagrado, que pasará a ser uno de los núcleos de su doctrina. Acerca de su célebre, caminito ella escribe en el Manuscrito C:

Dios no puede inspirar deseos irrealizables; por lo tanto, a pesar de mi pequeñez, puedo aspirar a la santidad. Agrandarme es imposible; tendré que soportarme tal cual soy, con todas mis imperfecciones. Pero quiero buscar la forma de ir al cielo por un caminito muy recto y muy corto, por un caminito totalmente nuevo. (Teresa de Lisieux, 2010, p. 274)<sup>[5]</sup>

Su «caminito» de pequeño poco tiene, dado que es el Camino. Nuevamente la paradoja, que se resuelve en la fe de que es el único camino, porque ese es el camino del amor. De manera subsiguiente habría una fe en el amor o un amor en la fe. Las paradojas suelen engendrar nuevas paradojas y, a nuestro entender, más allá de que haya supuestamente una victoria sobre la paradoja o una conciliación de ella, es muy probable que el drama vital de Teresa nunca haya resuelto del todo su carácter paradjal.

Retomando lo que muchas veces ha sido llamado como «la noche de la fe», valdría añadir que, a través de este pasaje, ella pone en jaque la doctrina edulcorada de la religiosidad cristiana, para realizar una transmutación en su existencia de la vivencia de la fe. En este balbuco arrepentido de Teresa en la declaración de «la noche de la fe», se confirma que ha dejado de creer en el Dios de la tradición cristiana para, desde el anonadamiento, revestir su fe hacia el Dios del misterio, ese que se erige como un signo de interrogación. Su devoción le permite ser incrédula respecto a la imagería de la tradición, al punto tal de que se reconoce como alguien que comparte la mesa con los que no creen.

A su vez, cabría preguntarse dos interrogantes respecto de este pasaje, pensado desde el comienzo como un umbral en la vida de Teresa. Por un lado: ¿por qué se lo puede pensar como un balbuco? Esto se lo podemos atribuir al misticismo de Teresa, dado que ella testimonia, en sus escritos autobiográficos, en varias oportunidades, la inefabilidad de lo sagrado. Por ejemplo, al comienzo del Manuscrito B, dedicado en forma de carta a Sor María del Sagrado Corazón, hermana mayor de Teresa que también vivía en el Carmelo, ella le escribe lo siguiente: «Trataré de balbucir algunas palabras, aunque siento que a la palabra humana le resulta

imposible expresar ciertas cosas que el corazón del hombre apenas sí puede vislumbrar» (2010, pp. 253-254). En estas palabras se percibe de manera clara la conciencia de Teresa por no poder expresar a través del lenguaje humano a cabalidad lo que anida en el seno de sus sentimientos. Huella palpable de su filiación con el misterio. Y, por otro lado, creemos que también cabría preguntarse por su arrepentimiento sobre lo dicho, ya que al día siguiente le escribe a la Madre Teresa de Gonzaga sobre el sinsentido de lo pronunciado. Teresa le escribe esto:

Madre querida, la imagen que he querido darle de las tinieblas que oscurecen mi alma es tan imperfecta como un boceto comparado con el modelo. Sin embargo, no quiero escribir más, por temor a blasfemar... Hasta tengo miedo de haber dicho demasiado... (Teresa de Lisieux, 2010, p. 281)

Esta ambivalencia de pensamientos nos conduce a sostener el carácter paradójico de la existencia teológica de Teresa, ya bosquejado arriba. Por un lado, se abre al enigma del misterio, pero, por el otro, se cierra a la culpa de lo dicho, como si estuviera pecando. Sin embargo, como ella es consciente de sus paradojas, apela al amor para santificarlas. A tres meses de su muerte, su hermana Sor Inés de Jesús registra, en el «Cuaderno amarillo», las supuestas palabras de Teresa que rezan: «Lo acepto todo por amor de Dios, hasta toda esa serie de pensamientos extravagantes que me vienen a la mente» (2010, p. 804). Aunque ella queda a salvo de sus paradojas por la máxima del amor, no podemos dejar de subrayar la gran paradoja, que se repite de distintas formas a lo largo tanto de sus manuscritos autobiográficos como en el «Cuaderno amarillo», entendido como un compendio de lo dicho por Teresa durante los últimos seis meses de vida, recogido por Sor Inés de Jesús. El pináculo de la paradoja existencial de Teresa reside nada más y nada menos en la dialéctica de la vida y la muerte. El presentimiento de su temprana muerte le da sentido a su vida, y el sufrimiento en vida le da sentido a su muerte. En sus últimos meses de vida, ella dice, según Sor Inés, las siguientes palabras:

Si Dios me dijese: «Si mueres ahora mismo, tendrás una gloria muy grande, pero si mueres a los ochenta años tu gloria será mucho menor, pero a mí me gustará mucho más», no vacilaría en contestarle: Dios mío, quiero morir a los ochenta años, pues no busco mi gloria sino complacerte a ti. (Teresa de Lisieux, 2010, p. 845)

Ella desea morir, pero, a la vez, desea vivir si esa es la voluntad de Dios. Por lo tanto, su existencia está constantemente oscilando entre la vida y la muerte. Vida y muerte terminan siendo indiferentes para ella, porque sabe que lo que está más allá del bien y el mal es el amor. Esta paradoja también se suscita entre las categorías tierra y patria. No olvidemos que Teresa continuamente habla de su existencia mundanal como un destierro en la tierra, mientras que la verdadera tierra, la patria, es el encuentro con Dios a través de su muerte. Sin embargo, estas categorías resultan inanes a la luz del amor. Por eso, procuraremos echar más luz a través de la última estrofa de un poema que se titula «Mi alegría». Este fue compuesto para la Madre Inés de Jesús el año de su muerte, cuando todavía no había sido apresada por la agudeza de su enfermedad. Su última estrofa reza así:

Yo quisiera vivir aún largo tiempo,  
si ese es tu deseo, mi Señor;  
más quisiera también seguirte al cielo  
si te contenta más esta tu opción.  
El amor, fuego ardiente de la Patria,  
no cesa de abrasar mi corazón.  
¿Qué me importa la vida, qué la muerte?

¡Mi alegría es amarte con pasión! (Teresa de Lisieux, 2010, pp. 721-722)

Desea tanto vivir como morir; por lo tanto, no desea ni vivir ni morir. Entonces, ¿desea la nada? Sí y no. La nada ya se le ha presentado en «la noche de la fe», pero ese acontecimiento no ha sido sino la condición de posibilidad del advenimiento de una fe madura, despojada de toda la rimbombante parafernalia de la doctrina devocional de su época. Ella ha sabido dialogar con la nada, y es eso lo que la ha convertido en doctora de la Iglesia a pesar de no ser una teóloga al uso, ya que es desde su propia vida desde donde desarrolla su doctrina. La paradoja se resuelve subsumiéndose en la voluntad de Dios. Es eso justamente lo que entiende por amor.

Pero para entender ese amor tiene que creer en lo que ama, por más que se le oculte. La fe madura es justamente amar aquello que no está presente, pero que sí está a partir del vínculo amoroso que siente la ausencia. Así, la fe se traduce en la aceptación del acontecimiento del amor. Y este amor no entra en las categorías del lenguaje, por eso Teresa dice lo siguiente en el Manuscrito C: «Yo me dedicaba sobre todo a amar a Dios. Y amándolo, comprendí que mi amor no podía expresarse tan solo en palabras» (2010, p. 287). Para ella, el amor es la mayor de las inefables experiencias, al punto tal de desintegrar la vida y la muerte. Pero, aunque le falten palabras para describir lo que realmente es el amor, señala imperfectamente una clave a lo largo de su obra.

## EL AMOR COMO PATRIA MÁS ALLÁ DEL MUNDO

Hacia el final del Manuscrito C, Teresa le dedica unas curiosas palabras a la Madre María de Gonzaga: «Madre, Jesús ha concedido a su hija la gracia de penetrar en las profundidades misteriosas de la caridad. Si ella pudiese expresar todo lo que se le ha dado a entender, usted escucharía una melodía del cielo» (2010, p. 298). Aquí habla en tercera persona, como si quisiera desentenderse de lo que dice, y eso cobra sentido en la medida en que entiende que esos pensamientos no son suyos, sino que devienen de Dios: «los bienes que vienen directamente de Dios, las intuiciones de la inteligencia y del corazón, los pensamientos profundos» (2010, p. 298). Esto no hace más que confirmar la concepción que tiene sobre la inefabilidad del amor, ya que ella habla de intuiciones que vienen de Dios, y como tales no nos pertenecen. Las profundidades misteriosas de la caridad, o bien podríamos pensar del amor, son por donación divina y, por lo tanto, reactivas a cualquier intento de argumentación racional.

Como si fuera poco, Teresa insiste en el amor incurriendo nuevamente en una paradoja. Por un lado, dice, en su Manuscrito B, que Jesús «no tiene necesidad de nuestras obras, sino solo de nuestro amor» (2010, p. 255). Esto lo expresa antes de la mencionada «noche de su fe». Y, por otro lado, en el Manuscrito C, se lee esto: «no basta con amar, hay que demostrarlo» (2010, p. 293). Aquí claramente ha acontecido una transformación, a partir de la cual ella misma se pone en pugna, ya que el segundo enunciado es posterior a «la noche de la fe», umbral a través del cual se hace más inteligible la existencia paradójica de Teresa, una existencia que oscila entre fe devota y la fe que es devota porque ha sido herida.

El primer enunciado nos recuerda a Lutero, pero con una sutil distinción, a saber, que las obras son vanas a la luz del amor, y no, como hubiese dicho el teólogo alemán, a la luz de la fe. Pero, ya después de «la noche de la fe», en el Manuscrito C, queda testimoniado que las obras sí son necesarias para demostrar el amor. Quizá Teresa necesitó dar cuenta del amor como síntesis de sus paradojas a través de algún tipo de prueba. Si ella entiende que el amor no ha de ser explicado, entonces pues ha de ser demostrado y, en esa demostración, probablemente se juegue algún tipo de sustrato para darle carnadura a lo que ella vivencia como inefable. De ser así, el amor debe ser demostrado por obras y no por argumentos. Quizás una coincidencia no tan casual pueda encontrarse en las postulaciones del *Tractatus Logico-philosophicus*, de Wittgenstein, en el cual él sostiene que el amor es un valor que no acaece en el mundo fáctico, y, como tal, nada puede decirse de él, pero sí se puede mostrar a través del obrar (Wittgenstein, 2009).

En sintonía con el filósofo vienés, Teresa estima que el amor no puede ser dicho cabalmente, pero sí demostrado a través de las obras. A la luz de su pensamiento, no es sino paradójal, ya que ella ha sugerido que el amor se basta por sí mismo, y que no hay necesidad de demostrarlo con obras humanas. A todo esto, en la paradoja teresiana, hay un hallazgo que fructifica en la conciliación de los opuestos, ya que «su paradoja es el antídoto tanto de la idea protestante (la fe sin obras) como la del fariseísmo (la fe en sus propias obras)» (Teresa de Lisieux, 2010, p. 1097). Por lo tanto, una vez más, Teresa logra hacer converger posturas antitéticas a través de su clave teologal, a saber, el amor, del cual nada se dice, porque el mismo amor en tanto sea en uno habla por sí mismo.

Dado que comenzamos a hablar sobre Teresa a partir del fragmento conocido como «la noche de la fe», en el cual ella explicita de forma poética su tormentosa experiencia, y en el afán de la poesía de señalar lo indecible, se presenta una verdad que se deja ver aunque sea a tientas, y es por ello que consideramos que lo que se pronunció allí nos acerca suficientemente a la verdad, aquella que mora lejana en el misterio, y es que sobre esa base nos resulta sumamente sugerente dar cuenta del prelude de dicha declaración, y su epílogo. Nos mueve el afán de subrayar un antes y después de Teresa, que nos abra la posibilidad de leer sus paradojas con mayor profundidad. Dentro de la lógica paradójal, no podemos dejar de pensar que durante la vivencia de la noche de su fe ella transita de una «fe grande» a una «fe pequeña». Por «fe grande» se entiende una devoción excluyente, en la cual ella no puede pensar una realidad fuera de la fe heredada por su familia.

Yo gozaba por entonces de una fe tan viva y tan clara, que el pensamiento del cielo constituía toda mi felicidad. No me cabía en la cabeza que hubiese incrédulos que no tuviesen fe. Me parecía que hablaban por hablar cuando negaban la existencia del cielo, de ese hermoso cielo donde el mismo Dios quería ser su eterna recompensa. (Teresa de Lisieux, 2010, p. 278)

Sin embargo, su fe pequeña, la fe que se permite dudar mientras peregrina por las praderas del misterio, nunca olvida su fe grande. Ellas se resuelven en el amor, y así su deseo. Un año antes de su muerte le escribe a su hermana mayor, Sor María de Sagrado Corazón, y le menciona lo siguiente: «¡La ciencia del Amor! ¡Si, estas palabras resuenan dulcemente en los oídos de mi alma! No deseo otra ciencia» (2010, p. 552).

El teólogo checo Tomáš Halík nos hace una advertencia muy fecunda, que se hilvana con hondura con lo dicho anteriormente. Considera que en Teresa se puede advertir una «Fe pequeña» y una «Fe grande, inmovible, segura de sí misma». Desde la concepción de la religión de paradojas, mientras más pequeña es la fe, menos segura de sí, y, por lo tanto, más grande, en la medida que asume a Dios como misterio (Halík, 2014).

La transmutación de su existencia teologal da lugar a nuevas paradojas. La existencia-paradoja la vuelve una santa que tiene «un antes y un después», al estilo de San Francisco de Asís, pero es en su preanunciada santidad que ella vivencia una batalla agónica hasta la hora de su muerte. Su santidad reside en un combate constante, por ello le escribe a la Madre María de Gonzaga, en el Manuscrito C, acerca de las misteriosas formas por las cuales Dios se revela: «Permitió que mi alma se viese invadida por las más densas tinieblas, y que el pensamiento del cielo, tan dulce para mí, solo fuese en adelante motivo de lucha y de tormento» (2010, p. 278). Batalla como Juana de Arco, a la cual admira, dudando de su fe, pero entendiendo y sintiendo que ese escepticismo no es más que otra prueba dada por Dios: «Desde que él permitió que sufriese tentaciones contra la fe, ha hecho crecer enormemente en mi corazón el espíritu de fe» (2010, p. 286). Entonces, la prueba de la fe queda legitimada por el amor divino. No es una desdicha que haya acontecido para ella, sino una dicha. Ella considera que Dios es el que le envía la prueba en contra de él, y ella la vive como la mayor de las bendiciones, puesto que Dios está probando, a través de esta, la Verdad de su religiosidad.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Teresa de Lisieux fue una devota que no fue devota, una creyente que no fue creyente, una pía que fue impía, una santa que no fue santa; una mujer que abrazó la fe y, al mismo tiempo, la despreció. Una joven que comprendió su época, pero su época no la comprendió a ella. Una pueril monja y una doctora de la Iglesia. En suma, fue una existencia que supo lidiar, a su manera, con el Dios de la luz y de la oscuridad. Intuyó en toda su paradójica existencia lo que la sostuvo entre todas sus batallas. Intuyó y encarnó el divino amor de lo completamente Otro, y en su inefabilidad murió. Es por ello que, en su lecho de muerte, las últimas palabras que pronunció fueron en presencia de su hermana Inés de Jesús. Consecuente a su doctrina existencial ceñida por la humanidad y divinidad de la paradoja, terminó su vida tanto en diálogo con la mundanidad como con el misterio de la sacralidad. He aquí sus últimas palabras:

Madre, ¿no es esto aún la agonía...? ¿No me voy a morir...?

Sí, pobrecita mía, es la agonía, pero tal vez Dios quiera prolongarla algunas horas.

*Ella continuó valientemente:*

Pues bien... ¡adelante...! ¡adelante...!

No quisiera sufrir menos tiempo...

*Y mirando al crucifijo:*

¡Lo amo...!

¡Dios mío..., te amo...!

## REFERENCIAS

Balthasar, H. U. von. (1957). *Teresa de Lisieux: Historia de una misión*. Herder.

Biblia de Jerusalem. (2019). Descée de Brouwer.

Halík, T. (2014). *Paciencia con Dios*. Herder.

Kierkegaard, S. (2009). *Ejercitación del cristianismo*. Trotta.

Rodríguez, F. (2000). *El género autobiográfico y la construcción del sujeto autorreferencial*. Filología y Lingüística XXVI.

De Lisieux, T. (2010). *Obras completas. Manuscritos, Cartas, Poesías, Cuaderno Amarillo, Últimas Conversaciones, Escritos Diversos*. Monte Carmelo.

Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus Logico-philosophicus*. Gredos.

## NOTAS

- [1] Licenciado en Publicidad y en Filosofía por la Universidad del Salvador (USAL), donde también ejerce como docente. Contacto: alejandro.sly@usal.edu.ar
- [2] A partir de ahora cada vez que nos refiramos a este pasaje lo haremos bajo el título «la noche de la fe».
- [3] Su último manuscrito fue el C, y estuvo dirigido a la Madre María de Gonzaga, quien fue su priora durante sus primeros años en el Carmelo.
- [4] Con lo dicho aquí me refiero a que pareciera ser que la idea griega de *areté* es más plausible en cómo ella concibe la virtud.
- [5] Cabe destacar que este es el único momento en el que ella escribe sobre la intuición del «caminito». Este no es un detalle menor, ya que el «caminito espiritual» de Teresa ha sido una de las nociones más difundidas de su doctrina.

## AmeliCA

### Disponible en:

<https://portal.amelica.org/amei/amei/journal/260/2605582001/2605582001.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en [portal.amelica.org](http://portal.amelica.org)

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Alejandro Sly[1]

*PÉTALOS Y ESPINAS: EL DRAMA DE UNA SANTA*  
*PETALS AND THORNS: THE TRAGEDY OF A SAINT*

*Gamma*

vol. 36, núm. 75, 2025

Universidad del Salvador, Argentina

[revista.grammar@usal.edu.ar](mailto:revista.grammar@usal.edu.ar)

**ISSN:** 1850-0153

**ISSN-E:** 1850-0161