

Por el anonadamiento a la libertad del “amor nuevo”: una lectura estético-teológica de *El espejo de las almas simples*, de M. Porete*

2

*By annihilation to freedom of “new love”: a theological
aesthetic reading of The mirror of simple souls by M. Porete*

Cecilia Inés Avenatti de Palumbo**

Resumen: El Amor y la Nada son dos huellas medievales por las que han transitado los espíritus inquietos del siglo XX y del siglo XXI en busca de señales para fundar “nuevos comienzos” de raíces antiguas. En sus últimos escritos Simone Weil dejó constancia de su admiración por el camino del anonadamiento y del amor puro que había encontrado en un “anónimo” de la mística francesa del siglo XIV, *El espejo de las almas simples*, cuya autoría, se comprobaría tiempo después, pertenecía a Margarita Porete, condenada a la hoguera en 1310. A partir de este puente trazado por dos francesas heridas por la belleza y el dolor, nuestro propósito es realizar una lectura estético teológica, a fin de mostrar que, a través de la vía negativa del desasimiento, el “amor nuevo”, que libremente se manifiesta en la figura del “espejo”, es quien pone en marcha cada nuevo comienzo en la historia.

Palabras clave: Margarita Porete. Místicas medievales femeninas. Simone Weil. Desasimiento.

Abstract: Love and Nothing are two medieval prints that have passed by restless spirits of the twentieth and twenty-first century for signs to establish “new beginnings” ancient roots. In her final writings Simone Weil expressed her admiration for the way of annihilation and pure love that she had found while reading an “anonymous” in the fourteenth century French mystic, *The mirror of simple souls*, whose responsibility would be checked

* Este artículo está realizado sobre la base de la comunicación presentada en las VIIIª Jornadas de Filosofía Medieval Huellas Medievales hacia un “Nuevo Comienzo”, que se llevaron a cabo en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, los días 16 a 19 de abril de 2013.

** Profesora, Licenciada y Doctora en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) y en la Facultad de Filosofía de la Unsta. Argentina.
E-mail: ceciliapalumbo@sion.com

after belonged to Margaret Porete, condemned to the stake in 1310. From this bridge plot by two French wounded by the beauty and pain, our purpose is to make a theological aesthetic reading, in order to show that, through the negative way of detachment, the “new love”, which is freely manifested in the figure of the “mirror” is who starts each new beginning in history.

Keywords: Margarita Porete. Female-medieval mystic. Simone Weil. Detachment.

El Amor y la Nada son dos huellas medievales por las que han transitado algunos espíritus inquietos del siglo XX, tras las cuales queremos continuar andando también nosotros en busca de señales para fundar “nuevos comienzos” desde raíces antiguas. Entre Margarita Porete y Simone Weil es posible trazar uno de esos puentes que vinculan la Edad Media con el mundo de hoy. Ambas fueron místicas, pensadoras y escritoras que conocieron y experimentaron en su propia carne las heridas del tiempo que les tocó vivir: ellas supieron convertir el dolor en belleza y, a través de la vía del anonadamiento, se dejaron alcanzar por la novedad del amor, inaugurando nuevos lenguajes para expresar su experiencia de Dios. Tras situar la recepción weiliana de la obra de Porete como punto de partida (1), interpretaremos la dinámica del anonadamiento amoroso desde la perspectiva de la figura estética propuesta por Hans Urs von Balthasar (2), con el objeto de mostrar la actualidad de la figura del espejo como vía mística de conocimiento experimental del misterio de Dios y del hombre en Dios (3).

Una botella arrojada al mar: recepción weiliana en *El espejo*, de Margarita Porete

Entre mayo y noviembre de 1942, Simone Weil (1909-1943) reunió en sus *Cahiers d'Amérique* un ramillete de obras de místicos y poetas medievales que habían despertado su admiración y empatía: junto a Jacopone da Todi y Juan Ruysbroek, aparece *El espejo de las almas simples* (Weil, *La connaissance surnaturelle* 162) acompañado de una breve nota indicando por toda referencia: “místico francés del siglo XIV”. Esta “filósofa del amor”, cuyo proceso espiritual consistió en amar al Dios ausente, que se había “descreado” en la creación y al que sólo la

locura del amor podía atraer nuevamente hacia el mundo (cf. Ortega 242), no podía permanecer impassible ante el fuerza mística de *El espejo* (cf. Carson 188-203). Meses antes de su temprana muerte, acontecida a los 34 años el 24 de agosto de 1943, amplió esta referencia en sus *Notas escritas en Londres*, lo cual es un signo de un secreto acuerdo de búsquedas y experiencias entre ambas escritoras. Apuntaba en una de ellas: “*Espejo de las almas simples*, V, 12 – imagen de hierro y de fuego. [...] Agotar las facultades humanas (voluntad, inteligencia, etc.) para el paso a la trascendencia. Cf. *El espejo de las almas simples*, IX, 8.” (WEIL, *La connaissance surnaturelle*, p. 334).

La referencia al reconocimiento de Simone hacia este texto místico medieval, que había sido olvidado en el mar de los siglos, llegó a mí de la mano de Blanca Garí (cf. *La mirada interior* 229, 233; *El espejo* 32) y luego fue confirmado por otras lecturas (cf. Carson 188-203). La mención despertó mi interés por descubrir cuáles eran los vínculos entre estas dos experiencias tan lejanas en el tiempo y tan cercanas en el espíritu. Lo primero que cabría destacar es que Simone sintonizó con el texto desconociendo su procedencia, ya que fue al año siguiente de su muerte, que en 1944 Romana Guarneri volvió a reunir *El Espejo* con su autora, Margarita Porete, quien el 1 de junio de 1310 había sido quemada en la hoguera por la Inquisición justamente a causa de este libro (cf. Garí, *Introducción* 9-18; *La mirada interior* 207-214; Zum Brunn 177-185). Dejando de lado la cuestión del proceso de Margarita, que desde entonces viene siendo analizado por los historiadores, nos concentraremos en la configuración del puente desde la perspectiva estético teológica propuesta como hipótesis de trabajo. El punto de partida serán los dos capítulos de *El espejo* a los que Weil hace referencia en sus *Notas*, los cuales tratan precisamente sobre el “amor nuevo” y el “anonadamiento”, tópicos que coinciden con el núcleo íntimo de su propio pensamiento filosófico atravesado por la “atención” y la “descreación” (cf. Vetö, 137-145; Bingemer 89-123; Avenatti de Palumbo, *Experiencia mística y lenguaje* 427-434) en los que amor, ascesis y verdad buscan concordar, como señala en este otro pasaje de sus últimas notas:

No hay que hablar del amor de la verdad sino de un espíritu de la verdad en el amor. La verdad está siempre presente en el amor real y puro. El Espíritu de la verdad – el aliento de fuego de la verdad, la energía de la verdad – es al mismo tiempo el Amor. (WEIL, *La connaissance surnaturelle*, 322).

Pues bien, en vistas a la valoración de la recepción weiliana de la obra, señalemos brevemente que *El espejo de las almas simples*, de Margarita Porete se estructura en dos partes asimétricas: la primera, que abarca ciento veintidós capítulos, está concebida dramáticamente como un diálogo entre personajes alegorizados – El Alma libre, Amor, La Razón, El Lejoscerca –; la segunda, que se desarrolla en los dieciséis capítulos restantes, adopta la forma de monólogo en primera persona: siete estados presentados en forma de escalera de dinámica ascensional, que se articulan con una estructura descendente compuesta de tres muertes (al pecado, a la naturaleza y al espíritu) y dos caídas asociadas a la tercera muerte: de las virtudes en Amor y de Amor en Nada (cf. Garí, *La mirada interior* 234; *El espejo* 22). A la inversa de lo que a primera vista podríamos pensar, a la primera parte en tercera persona atribuye Garí un carácter experiencial en el que “el proceso interior de la autora [es] indisociable del propio el acto de escritura que plasma un pensamiento teológico-filosófico”, mientras que “la segunda se nos descubre no como un relato de experiencias sino como un verdadero tratado mistagógico”, paradójicamente escrito en primera persona (*El espejo* 20). Suficientemente ha subrayado Garí el juego especular de la obra y la situación de la escritura como acto de liberación, el cual la condujo a la “unión mística que caracteriza al Alma anonadada vacía de sí en la pura nada”, razón por la cual buscó “ser ella misma en su escritura espejo de lo divino” (*La mirada interior* 219), alcanzando así “la cúspide del estado de libertad” (*El espejo* 21). Sobre la base de la aceptación de este proceso escritural en el cual el espejo es el libro mismo en la medida en que éste es expresión del alma, nosotros focalizaremos nuestra atención en el dinamismo interior de esta escritura, que es el que se establece entre la “Nada” y “Amor nuevo”, ya que son éstos los tópicos subrayados por Simone, los cuales se corresponden con su concepto de “descreación”, al que enseguida nos referiremos.

De la vida que se llama paz de caridad en la vida anonadada” y “Como tales almas no tienen en absoluto voluntad” son respectivamente los títulos de los capítulos quinto y noveno. Dice Amor en el primero:

“Más existe otra vida que llamamos paz de caridad en la vida anonadada. De ella queremos hablar –dice Amor– buscando poder encontrar:

I un alma <que no pueda hallarse>

II que se salve por la fe sin obras

III que se halle sólo en amor

IV que no haga nada por Dios

V que no deje de hacer nada por Dios

VI a la que no se le pueda enseñar nada

VII a la que no se le pueda quitar nada

VIII ni dar nada

IX y que no tenga voluntad

Amor: ¡Ah! –dice Amor–. ¿Y quién dará a esa Alma lo que le falta, pues es cosa que nunca fue ni será dada?

Amor: Esta Alma –dice Amor– tiene seis alas como los Serafines. No quiere nada que le llegue por mediación entre su amor y el amor divino. Ellos tienen siempre <amor> nuevo, inmediato, y también el alma, pues no busca la divina ciencia entre los maestros de este siglo, sino despreciando verdaderamente al mundo y a sí misma. (Porete, *El espejo* V, 54).

Por la vía del anonadamiento ingresa el Alma al que, en la segunda parte, llamará “el país de la libertad” (Porete, *El espejo* CXXIII, 177). El fin no es la disolución del sujeto sino el “amor nuevo” que es siempre más, sorpresa renovada, exceso y desborde. La “descreación” weiliana es un concepto metafísico que atañe al proceso de conocimiento, en el que se integran el dolor y la belleza. Para expresar esta noción central de su pensamiento, Simone acuñó este neologismo, que presenta notables correspondencias con la experiencia y el lenguaje místico. Se trata de un proceso en el cual la creación y la criatura se deshacen de sí en un necesario anonadamiento y desprendimiento del yo egoísta, para dejar pasar a través de sí el amor de Dios, a fin de alcanzar así la divinización por la unión mística como supremo arraigo (cf. Vetö 140-141).

Como Margarita, también Simone integrará la vía mística especulativa con la del amor, ya que el camino del conocimiento del centro oculto del Absoluto lo realiza el Alma en la experiencia del anonadamiento que es la única que la conduce al Amor puro (cf. Vetö, 137-139). El movimiento que vertebra el itinerario del Alma es la libertad divina que es una con la humana. Así se señala en los capítulos séptimo y octavo de *El espejo*:

Amor: Y esta Alma, que se ha convertido en nada, lo tiene todo y por ello no tiene nada, lo quiere todo y no quiere nada, lo sabe todo y no sabe nada. [...] Razón—dice Amor—, no es su voluntad quien lo quiere, sino que es la voluntad de Dios que lo quiere en ella; pues no es que esta Alma habite en Amor y Amor le haga querer esto a través de algún deseo, sino que Amor, que ha atrapado su voluntad, habita en ella y, por eso, de ella Amor hace su voluntad. Desde ese momento Amor obra en ella sin ella, por eso no hay pena que pueda permanecer en su interior. [...] En ella la voluntad que producía el deseo está muerta. (VII, 56).

Razón: ¿Y cuándo se hacen libres?

Amor: Cuando Amor habita en ellas y las Virtudes les sirven sin contradicción y sin esfuerzo de estas Almas. (VIII, 57).

Así anonadadas estas Almas son descriptas en el capítulo IX como “libres, seguras y pacíficas”, viviendo en continuo “conocimiento, amor y loor” “sin que se muevan de sí mismas, pues Conocimiento, Amor y Loor habitan en ellas”: de ahí que sólo las entiende “aquel que busca Amor puro y Caridad” (IX, 58).

Aunque excede nuestro objetivo, no podemos dejar de señalar las correspondencias entre el itinerario entre la Nada y el “Amor Nuevo” tratado en estos capítulos de *El espejo* con los que presentan los poemas atribuidos a la segunda Hadewijch, mística flamenca del siglo XIII (cf. Tabuyo 28-31), uno de los cuales dice así:

En el abandono del amor desnudo
no subsiste bien creado,
pues Amor despoja de toda forma
a los que acoge en su simplicidad.

Libres de todo modo,
extraños a toda imagen;
ésa es la vida que en la tierra llevan
los pobres de espíritu. (Hadewijch, X 142).

Asimismo son dignas de mencionar las proyecciones de *El espejo* sobre la mística renana del siglo XIV, sobre todo sobre la obra de Eckhart, Ruisbroeck y Llull (cf. Garí, Introducción 30-32). Sin embargo, en vistas a nuestro objetivo, a partir de la tesis de Victoria Cirlot, quien destaca la analogía entre la “distancia” del “amor de lejos” de origen laico y cortés y la “distancia” de la unión mística descrita en *El espejo*, en base a la distinción entre el ídolo y el ícono señalada por Marion (cf. Cirlot Victoria 309-310; Marion 15-38), en el segundo capítulo nos concentraremos en el concepto balthasariano de figura estética, cuyo dinamismo del eros kenótico (cf. Balthasar, *Gloria I* 21-35; 110-118; 76-109), presenta significativas analogías con el anonadamiento por amor descrito en *El espejo*.

Pensar en imágenes: el *Espejo* como figura del alma

Como Hildegarda de Bingen en el siglo XII y las místicas del siglo XIII, también Margarita “piensa en imágenes”, reconociéndole al ícono el valor de otorgar un conocimiento que brota de la experiencia. El libro se inicia con la imagen del espejo, rica en simbolismo psicológico, gnoseológico y teológico. Que de la palabra latina *speculum* provenga la castellana *especulación*, vincula etimológicamente a la imagen con el orden del conocimiento y más aún señala que el conocer comienza en un ver. Desde el punto de vista simbólico no se trataría de una visión directa e inmediata, sino oblicua. Pues bien, ¿qué refleja el espejo? La verdad, el contenido del corazón. Por tanto el alma toda puede ser considerada como espejo. ¿Cuál es ese contenido? El intelecto divino dicen los filósofos antiguos Platón y Plotino, la gloria del Señor, dice San Pablo y comentándolo a él los Padres, Atanasio y sobre todo Gregorio de Nisa: “Nosotros, en cambio, con el rostro descubierto, reflejamos, como en un espejo, la gloria del Señor, y somos transfigurados a su propia imagen con un esplendor cada vez más glorioso, por la acción del Señor, que es Espíritu” (2 Cor 3, 18).

Ahora bien, no se trata de un simple reflejo de Dios en el alma humana, sino de una verdadera participación, porque la función de este espejo no es reflejar un Arquetipo externo sino interno. La imagen que convierte al alma en perfecto espejo de lo divino y la transforma por participación, no habita fuera sino dentro del alma. Así describe Balthasar la filosofía de la imagen de Gregorio de Nisa a propósito de la decimoquinta homilía titulada “El matrimonio espiritual” en su

Comentario al Cantar de los Cantares, textos fundadores de la mística cristiana:

No se trata de un espejo pasivo que no recibiría sino exteriormente la impresión, sino de “un espejo libre y vivo” (*Cant.* h. 15), en el cual la actividad interior ha subido a la superficie. Hay en la palabra “*émphasis*”, una anfibología significativa: por un lado designa el “reflejo” de la luz y sus huellas divinas sobre la superficie del “*água*” o del “espejo” (*Cant.* h. 15), pero este reflejo o esta “aparición” se produce desde dentro y en tanto es su “expresión” (*Cant.* H. 4). (Balthasar, *Présence et pensée* 86).

No es el espejo del Narciso posmoderno sino el espejo dinámico que revela en el alma la imagen preexistente de lo divino. El conocimiento de sí que aquí se produce no es encierro sino movimiento de apertura hacia el Otro: “En la contemplación de sí misma, en la plena posesión de sí, en este ideal de ‘pureza’ y ‘desnudez’, el alma adquiere la transparencia del amor: ‘¡Penetra en el alma del otro y deja que el otro penetre en tu alma!’” (Balthasar, *Présence et pensée* 94). El espejo se convierte entonces una ventana abierta, cuyo dinamismo es el de la salida de sí (cf. Balthasar, *Présence et pensée* 95-100). Éste es precisamente el dinamismo de la figura estética de la teología balthasariana, en la que la manifestación de la belleza y gloria de Dios se realiza desde el interior y por ello opera la transfiguración también interior de aquél que la percibe.

Es de notar que el verbo *specio* latino (ver, mirar) da origen tanto a *speculum* (espejo, imagen) como a *species* (forma, figura, belleza) y sus derivados *speciosa* y *speciositas* (hermosa y hermosura). En su análisis filológico Auerbach subrayó el sentido originario de la palabra latina *figura* como imagen plástica que, a su vez, está emparentada con el griego *schéma*, lo cual le añade el sentido dinámico de configuración, para luego adquirir el sentido de tránsito del original a la copia (43-67). A este derrotero del concepto de figura en la Antigüedad, los autores cristianos habrían sumado el sentido de realidad histórica estableciendo un vínculo entre figura (*umbra* o *imago*) y consumación (*veritas*). La figura devino así un término intermedio entre *littera*, *historia* y *veritas* (90). El nuevo significado de la figura o *typos* como profecía real, reúne más que el de imagen el aspecto creativo formativo, la transformación y el juego entre original y copia (93).

Pues bien, en base a lo expuesto, proponemos considerar el espejo de Margarita como “figura” y no como mera imagen o símbolo, ya que con la figura se ganan la acogida de lo existencial y de lo verdadero, el sentido dinámico de proceso en transformación y el hecho decisivo que aporta la perspectiva teológica balthasariana de la irradiación del sentido hacia la superficie desde dentro de la figura en la forma externa, lo cual es percibido como luz excesiva que manifiesta el abismo sin fondo y promueve la transfiguración del que la contempla.

Por ello, si bien la obra de Porete se inscribe en la doble tradición literaria del género de los *specula* medievales tanto los de origen filosófico y teológico espiritual (Agustín, Gregorio de Nisa y la mística del amor cisterciense) como los de origen cortés (*Roman de Alexandre* y *Roman de la Rose*), el tratamiento que le otorga al espejo como figura supera estas influencias. La recreación del espejo como figura también encontrará correspondencias con la mística teresiana y sanjuanista del Siglo de oro español. Cómo no señalar aquí la sintonía catóptrica y nocturna entre *El espejo de las almas simples*, de Margarita Porete, y *El Cántico espiritual* y *Noche oscura*, de Juan de la Cruz, y las *Moradas del castillo interior*, de Teresa de Ávila, en los que la figura estética de Balthasar encuentra confirmado su propio itinerario, como por ejemplo en la estrofa decimoprimera del *Cántico*:

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados! (Juan de la Cruz, 396).

La pascua del ver: el paso de una teología estética a la estética teológica

El monje Diego de Jesús ha señalado con acierto la correspondencia entre la pascua del ver y el giro de la estética teológica de Balthasar (336). Se trata de ver en el mundo la “luz nativa” a través un proceso de transformación de la visión. En el caso del alma como espejo, al ser mirada en su luz originaria la figura divina muestra precisamente su preexistencia. La figura estética, tal como la concibe Balthasar, se estructura sobre la base de tres elementos: forma, fondo o profundidad

y luz o esplendor. El fondo interior que la figura manifiesta en la forma externa se hace visible por la luz que viene del fondo e irradia en la forma (cf. Avenatti de Palumbo, *La literatura en la estética* 255-259). El espejo puede ser considerado como figura, en la medida en que presenta un dinamismo estético que transparente en la superficie sensible el carácter infundamentado y abismal del misterio del ser. Como ante la figura estética, para percibirlo es necesario que el alma se anonade, desnudándose de todos los ídolos construidos por el yo que le impiden percibir en el fondo de sí el ícono divino y en él a sí misma. También Simone Weil exigía “atención” extrema para poder conocer y más aún para que la plegaria fuera posible. Se trata de dejar atrás la construcción desde sí para dar lugar a la irrupción del Otro.

Es justamente aquí, en la *via negationis* donde Balthasar ubica el paso de una teología estética a la estética teológica. La primera, como la vía del ídolo consiste en una proyección del yo, camino de apropiación en el que se suprime la distancia entre la imagen y el arquetipo; la segunda, en cambio, hace visible y posibilita el reconocimiento de la distancia respecto del Otro, lo cual supone la desapropiación como camino. El paso del ídolo al ícono es por ello análogo al paso de la teología estética a la estética teológica, en la que el Alma a través del anonadamiento logra ser alcanzada por la acción amorosa del Otro. La teología negativa no es un momento del proceso que haya de ser superado por la afirmación sino que la luz ha de ser percibida en la oscuridad de la negación. Como lo dijo el monje mendocino “no se trata de atravesar la nube para acceder al soleado día: se trata de instalarse en el interior mismo de la nube luminosa, del rayo de tinieblas” (Diego de Jesús 187).

De este modo en la experiencia del límite acontece la manifestación del fondo ilimitado del ser como donación en la acción. Así lo experimentó y expresó Simone Weil cuando propuso la relación entre dolor y belleza, así lo testimonió Margarita Porete en la figura de su “espejo”, lugar ontológico donde realizó ella y realizamos nosotros hoy la “pascua del ver” que nos garantiza que ingresamos al mundo de Dios y no al mundo de la fantasía de la propia construcción idolátrica. Por ello, proponemos el anonadamiento poiretiano, la descreación weiliana y la kénosis de la figura balthasariana como lugares de abajamiento de sí donde la soberbia siempre al acecho puede ser una vez más consumida en el fuego del amor desbordante de la figura divina, para conducirnos al “nuevo comienzo” de ver la luz del Otro.

Bibliografía

- AUERBACH, Erich. *Figura*. Madrid: Trotta, 1998.
- AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia Inés. *Caminos de espíritu y fuego: mística, estética y poesía*. Buenos Aires: Agape Libros, 2011.
- _____. Desborde y herida de Amor en la poesía mística de Hadewijch de Amberes. In: DÍEZ, Ricardo (Comp.). *Anselmo de Aosta: ayer, hoy y mañana de la filosofía medieval, IVª Jornadas de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencia de Buenos Aires – Conicet, 2009. CD ROM. ISBN: 978-987-537-091-3.
- _____. Experiencia mística y lenguaje: *Simone Weil. Una mística en los límites*, de María Clara Bingemer. In: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (Ed.). *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio de la Fe en una sociedad plural. XXXª Semana de la Sociedad Argentina de Teología*, Cecilia Inés Avenatti de Palumbo; Jorge Scampini (Coord.). Buenos Aires: Agape Libros, 2012, 427-434.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Gloria: una estética teológica*. 1. La percepción de la forma. Madrid: Encuentro, 1986.
- _____. *Gloria: una estética teológica*. 5. Metafísica Edad Moderna. Madrid: Encuentro, 1988.
- _____. *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne, 1988. [La traducción de los textos citados es nuestra].
- BEA, Emilia (Ed.). *Simone Weil: la conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, 2010.
- BINGEMER, María Clara. *Simone Weil: una mística en los límites*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2011.
- CARSON, Anne. Decreation: How Women Like Sappho, Marguerite Porete, and Simone Weil Tell God. *Common Knowledge* 8/1 (Winter 2002) 188-203. En línea: <http://muse.jhu.edu/journals/common.../8.1carson.html> (Consultado: 25.3.2013).
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1988.
- CIRLOT, Juan-Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Colombia: Quinto Centenario, 1994.
- CIRLOT, Victoria. El amor de lejos y el valor de la imagen. Elaboración y negación del mito del amor en la Europa medieval. In: *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*, Nájera, 2002, p. 281-310. En línea: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=814542> (Consultado: 25.3.2013).
- DIEGO DE JESÚS. *Mito, plegaria y misterio*. Mendoza: Ediciones del Cristo Orante, 2012.

GARÍ, Blanca. El anonadamiento del alma en Margarita Porete. In: CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Siruela, 2008. p. 207-237.

_____. Introducción. In: PORETE, Margarita. *El espejo de las almas simples*. Barcelona: Siruela, 2005. p. 9-33.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Cristianismo y mística. Santa Teresa de Jesús – San Juan de la Cruz*. Pról. Cecilia Avenatti de Palumbo. Buenos Aires: Educa, 2013.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Mística y verdad, solidaridad y belleza. In: BEA, Emilia (Ed.). *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, 2010. p. 87-94.

HADEWIJCH DE AMBERES. *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*. Ed. y trad. de María Tabuyo. Madrid: Trotta, 1999.

JUAN DE LA CRUZ. *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

MARION, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. Salamanca: Sígueme, 1999.

PORETE, Margarita. *El espejo de las almas simples*. Ed. y trad. de Blanca Garí. Barcelona: Siruela, 2005.

ORTEGA, Carlos. Espejismo y silencio. La experiencia mística de Simone Weil. In: BEA, Emilia (Ed.). *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, 2010. p. 229-243.

ROUGEMONT, Denis de. *El amor y occidente*. Barcelona: Kairós, 1993.

TABUYO, María. Introducción. In: HADEWIJCH DE AMBERES. *El lenguaje del deseo*. Madrid: Trotta, 1999. p. 9-56.

TOMMASSI, Wanda. Lo bello como encarnación. In: BEA, Emilia (Ed.). *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, 2010. p. 51-61.

VETÖ, Miklos. Mística y descreación. In: BEA, Emilia (Ed.). *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta, 2010. p. 137-145.

WEIL, Simone. Notes écrites à Londres (1943). In: *La connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950. p. 303-337. [La traducción de los textos citados es nuestra].

_____. Cahiers d'Amérique (mai-nov 1942). In: *La connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950. p. 11-302. [La traducción de los textos citados es nuestra].

_____. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1993.

ZUM BRUNN, Emilie. Margarita Porete (†1310). In: EPINEY-BURGARD, Georgette; ZUM BRUNN, Emilie. *Mujeres trovadoras de Dios: una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Paidós, 1998. p. 177-213.

Submetido em 6 de setembro de 2013.

Aprovado em 31 de outubro de 2013.