

Miguel de Molinos y el canon de la mística: (re)versiones historiográficas entre Marcelino Menéndez Pelayo y María Zambrano

*Miguel de Molinos and the Canon of Mystical Literature:
Historiographical (Re)versions between Marcelino Menéndez Pelayo
and María Zambrano*

Mariano Saba

Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
marianosaba@gmail.com • orcid.org/0000-0002-3165-5304

Recibido: 28/03/2025. Aceptado: 18/04/2025.

Resumen

La obra de Miguel de Molinos (1627-1696) resulta objeto significativo para pensar el contraste entre la historia literaria de Marcelino Menéndez Pelayo y los posteriores abordajes críticos de María Zambrano. El lugar restringido de la *Guía espiritual* dentro del panorama de la heterodoxia da paso en Zambrano a la revalorización de Molinos y a su legítima inscripción dentro de la mística, entendida ya no como canon sino como *género* ligado a un modo alterno de conocimiento experiencial. De esta forma, y más allá de las diferencias en torno a lo dogmático, Zambrano retoma los juicios de Menéndez Pelayo para luego trascenderlos y expresa, con el caso de Molinos, el ejemplo de un tipo diverso de historia literaria, de carácter no sistemático sino más bien intuitivo, no lineal sino nodal, transtemporal, reñido claramente con el criterio autorizado del archivo y de la periodización. En tal sentido, Miguel de Molinos –en la tensión entre estas lecturas– permite confirmar el tránsito desde un modelo historiográfico de la *discontinuidad* a otro signado por la *continuidad*.

Palabras clave: Miguel de Molinos, mística, historia literaria, Marcelino Menéndez Pelayo, María Zambrano

Abstract

Miguel de Molinos (1627-1696) is a significant object for considering the contrast between the literary history of Marcelino Menéndez Pelayo and the later critical

approaches of María Zambrano. The restricted place of *Guía espiritual* within the panorama of heterodoxy opens the way in Zambrano for re-evaluation of Molinos and his legitimate inclusion within mysticism, understood not as a canon but as a genre linked to an alternative mode of experiential knowledge. In this way, and beyond the differences surrounding dogma, Zambrano takes up Menéndez Pelayo's judgments only to transcend them. Through the case of Molinos, she exemplifies a diverse form of literary history, one that is not systematic but rather intuitive, transtemporal, and clearly opposed to the authorized criteria of the archive and periodization. In this sense, Miguel de Molinos – in the tension between these readings – allows us to confirm the transition from a historiographical model of *discontinuity* to one marked by *continuity*.

Keywords: Miguel de Molinos, mystical literature, literary history, Marcelino Menéndez Pelayo, María Zambrano

Considerar la recepción de la obra de Miguel de Molinos (1627-1696) en instancias tan distantes en el tiempo como la crítica de Menéndez Pelayo y las posteriores apreciaciones de María Zambrano, podría exigir hoy (más allá de la pertinencia) cierta petición de funcionalidad. Es decir, ¿para qué analizar el objeto Miguel de Molinos en su tensión entre lecturas tan disímiles, cuyas intencionalidades subyacentes pueden claramente distinguirse? Una vez más, cabe señalar que la puesta en diálogo entre ambos abordajes, abocados a tal objeto común, parece sugerir una clara bifurcación en la historización de lo literario, parangonable a otros casos que se han analizado en instancias precedentes (desde Unamuno a Bergamín). En tal sentido, la comparación de ambas posturas puede resultar un aporte a la observación del viraje ocurrido desde la tradición pionera de la filología decimonónica (vinculada con el relevamiento de archivo y la constitución de un catálogo del canon literario), a cierto ensayismo filosófico de principios y mediados del siglo XX, dispuesto en muchos casos a releer y descentrar los núcleos trascendentales de la historia recibida. Y si bien las dimensiones de esta comparación se limitan a la escala de lo nacional español, resulta sin dudas significativo no solo para la asociación con variantes afines ocurridas en otros ámbitos europeos y americanos dentro del mismo lapso, sino también para comprender la proliferación del mismo fenómeno en el propio campo cultural español de inicios del siglo XX. De este modo, la escala de la comparación pretende indicar un ejemplo específico cuya resonancia sea

capaz de iluminar un proceso reconocible ya en varios otros elementos situados dentro de la revisión de la historia literaria erudita durante el pasaje entre los siglos XIX y XX.

En esta línea, la propuesta del cotejo es considerar que la praxis zambraniana fue —en sus apropiaciones de la ficción— un modo alterno de producir historia literaria, y que en el caso concreto de Miguel de Molinos (y de buena parte de la poesía mística en general) los abordajes de la autora malagueña no solo permiten ver los índices de cierta renovación, sino también sus solapadas tensiones con la crítica historicista de fines del siglo anterior. Por otra parte, el ejemplo preciso de Molinos, con su importancia relativa al propio género de la *guía*, puede entenderse también como nodo significativo de la nueva manera de historiar lo literario tal como se intuye en el ensayismo de Zambrano: ya no interesa su inclusión en el legado heterodoxo (como sí ocurría en la clasificación de Menéndez Pelayo), sino la localización en su obra de una forma transversal a diversos períodos históricos. Zambrano focaliza en el género *guía* porque se trata justamente de una “forma” que también le permitirá a ella misma inscribirse en una genealogía específica de la historia literaria española. Es decir, la forma *guía* que Zambrano reconoce en Molinos, pero que también destaca por ejemplo en la producción de Unamuno o de sí misma, parece tornarse clave de cohesión dentro de cierta trama intelectual ligada al espiritualismo y a la defensa ante el racionalismo cartesiano. Pero lo más interesante en la justificación de este eje de comparación radica especialmente en los conceptos ordenadores que distancian a Zambrano de Menéndez Pelayo: una diferencia que puede medirse en el desplazamiento del criterio de *discontinuidad* (tan importante en la tarea de periodización llevada a cabo por el santanderino) al criterio de *continuidad*¹, plenamente visible en las varias formas genéricas

¹ Esta conceptualización puede vincularse con lo planteado por Ted Underwood (2013) al analizar en el caso británico el prestigio del contraste histórico durante la primera mitad del siglo XIX. Underwood sostiene que a pesar de la creencia extendida de que fueron los poetas románticos quienes otorgaron por primera vez autoridad hegemónica a la forma de la *discontinuidad*, en realidad se trata de una estrategia nacida con el propio historicismo del siglo XVIII. En este sentido, resulta largamente persistente la perspectiva histórica ligada al contraste. De hecho, al analizar las organizaciones de los

transtemporales –la guía, la confesión, la novela, la tragedia– capaces, para Zambrano, de vincular en cierto modo esencialista obras diversas, distanciadas en el tiempo.

María Zambrano y la reorganización de la historia literaria

Goretti Ramírez (2004) ha realizado uno de los pocos intentos por focalizar en la crítica literaria zambraniana, sin acotarla a la exclusividad de sus intenciones filosóficas. Es dentro de la originalidad de este enfoque que corresponde destacar sus opiniones en cuanto a la historización de lo literario en la obra de Zambrano. Ramírez sostiene que existe en Zambrano una renovación de la historiografía literaria en cuanto a la periodización de los grupos. Sin embargo tal renovación solo es apuntada, con lo cual llega a atisbarse únicamente en términos de boceto. En tal sentido, si bien rechaza la teoría de las generaciones, hace uso y revisión de algunas categorías como las de “Generación del 98” y “Generación del 27”. En cuanto al repaso panorámico que ofrece, por ejemplo, en su ensayo “Unamuno y su tiempo. I”, resulta notable la descripción de los inicios de su propio siglo:

A partir del siglo XX, observa María Zambrano un proceso de hermetismo y deterioramiento en el que Menéndez Pelayo es una excepción. Sin embargo, en este período crítico de la historia literaria localiza también un fondo último español replegado ante la razón cartesiana moderna, ante una violencia del entendimiento que no triunfó en España debido a la falta de Reforma. (Ramírez, 2004, p. 122)

En su rastreo de la redefinición que Zambrano hace de la historia literaria, Ramírez postula un principio organizador *a priori*: “su interés por la literatura española no está centrado en lo estético sino en lo gnoseológico” (p. 209). Y en esta línea, puede comprenderse que, más allá

departamentos de literatura en el ámbito universitario de comienzos del siglo XX, Underwood enfatiza la poca fuerza que perdió la autoridad de la discontinuidad histórica. Es con respecto a este panorama que pueden arriesgarse ciertas diferencias con el caso español, pero sobre todo la originalidad de un tipo particular de ensayismo fundado en el criterio anti-erudito de una continuidad transtemporal de ciertos géneros.

del explícito elogio a la obra de Menéndez Pelayo, Zambrano propone un tipo distinto de abordaje del canon. Tal como afirma detalladamente la propia Ramírez:

María Zambrano no cree en la historia literaria como un proceso lineal. Por el contrario, propone transitar por ella de un modo transversal y *rizomático*. Así va formando haces o constelaciones de autores en principio distantes, y reorganizando a su modo diferentes grupos. Como ya he indicado, un haz puede unir a Galdós con san Juan de la Cruz y con Azorín; otro, a Cervantes con Prados y con Valente. Este agrupamiento de autores tradicionalmente separados en la historiografía literaria ha servido para mostrar líneas hasta ahora ocultas, pero que podrían funcionar como ejes de una posible reorganización de la poesía española del siglo XX. (pp. 212-213; las cursivas en una cita siempre pertenecen al original)

Como se infiere de lo anterior, esta hipótesis de una reversión historiográfica de la tradición literaria convive en Zambrano con cierta veneración por la autoridad de Menéndez Pelayo, incluso siendo el erudito un exponente antagónico a la nueva proposición de un criterio organizativo según *continuidades* transtemporales. Al respecto, entonces, resulta sumamente interesante indagar en esa paradoja, en la aparente contradicción (de clara raigambre unamuniana²) que debió conciliar el reconocimiento de la historia tradicional con un nuevo modo de comprender la trama literaria del pasado y su gravitación en el presente. Y en este sentido la poesía mística, y el caso de Miguel de Molinos en particular, pueden funcionar como objetos significativos inmersos en esa paradójica tensión con que Zambrano tuvo que leer el canon recibido.

La recepción de Molinos por parte de Menéndez Pelayo tiene su núcleo en el primer capítulo del libro quinto de la *Historia de los heterodoxos españoles*. Allí, inserto entre los muy diferentes casos de “sectas místicas”, situado en la casuística de lo que el erudito llama “embustes y milagrerías”,

² La actitud bifronte de Unamuno con respecto al legado histórico-crítico de Menéndez Pelayo no solo constituye una faceta central en su encuadre como lector, sino que además ejemplifica un modo complejo de los vínculos que varios exponentes posteriores de cierta genealogía anti-erudita mantuvieron con la tradición fundacional del canon español (Saba, 2014; Saba, 2024).

se encuentra la descripción del *quietismo* de Miguel de Molinos, descrito como “famoso heresiarca” que supo expandir los alcances de su doctrina. Menéndez Pelayo enumera las escasas noticias biográficas de las que dispone, y va adjetivando las circunstancias para colocar al místico dentro del perímetro de la peligrosidad: “clérigo oscuro”, de la diócesis de Zaragoza, en 1665 fue enviado a Roma con motivo de una causa de beatificación. Entre otros lugares donde ofició como confesor, destaca su destino en la iglesia de San Alfonso, de los Agustinos Descalzos españoles, congregación donde consolidó su tarea sacerdotal y fundó “el primer foco del quietismo” (Menéndez Pelayo, 1978, p. 178). “Pasaba por director espiritual sapientísimo y por hombre muy arreglado en vida y costumbres, aunque no muy dado a prácticas exteriores de devoción” (p. 178): como puede notarse, Menéndez Pelayo acumula índices de sospecha que nutren un rasgo negativo con respecto a Molinos. Se trata de un personaje “oscuro”, que originó el primer *foco* de una secta nociva (nótese la elección semántica tan propia del higienismo positivista); un personaje que no *era* piadoso sino que *pasaba por serlo*. Y sin embargo, como ocurre en muchísimos otros casos donde el historiador de la ortodoxia debe conciliar con el literato afanoso por catalogar los textos fundacionales de España, Menéndez Pelayo elogia el libro de Molinos en términos decididos: “El fundamento de esta reputación estribaba en un libro tan breve como bien escrito, especie de manual ascético, cuyo rótulo a la letra dice: *Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce al interior camino para alcanzar la perfecta contemplación*” (p. 178). La guía de Molinos cautiva a Menéndez Pelayo por varios motivos. En principio, por su reconocido fervor bibliófilo: las ediciones en distintas lenguas son “rarísimas” (p. 178) según Menéndez Pelayo, y él mismo solo las ha visto en francés e italiano. No haberla leído en castellano devela a su vez otro motivo de fascinación, a la par de la queja:

[...] lástima, porque debe ser un modelo de tersura y pureza de lengua. Molinos no estaba contagiado en nada por el mal gusto del Siglo XVII, y es un escritor de primer orden, sobrio, nervioso y concentrado, cualidades que brillan aún a través de las versiones. (p. 179)

La recepción de Molinos expone, una vez más, la íntima contradicción del erudito entre lo filológico y lo dogmático, y debe notarse que en esa negociación lo que termina por fallar es la rigurosidad. ¿Cuánto puede afirmarse del valor lingüístico de un original que solo se conoce por versiones en otros idiomas? Lo que sobrevive es la necesidad de postular la fama literaria del volumen (incluso por su evasión del barroco), aun cuando lo único certero sea en definitiva el otro aspecto que vertebra la crítica del santanderino: la impugnación de su ortodoxia. Menéndez Pelayo resume el libro de Molinos enfatizando su conocimiento de los místicos que lo antecedieron y entendiendo que “el objeto de la Guía es desterrar la rebelión de nuestra voluntad y conducirla a la paz y recogimiento interior” (p. 180). En el intento sinóptico, Menéndez Pelayo traslada cuestiones polémicas con las que parece no tener, sin embargo, demasiados reparos. La aspiración a que el alma pueda “separarse de todo lo sensible y permanecer inactiva” (p. 181), a que no busque “consuelos sensibles, sino encerrarse y sumergirse en la nada” (p. 182), son tópicos que el santanderino *a priori* no parece poner en cuestión. Un abierto desdén por tales ideas lo llevaría a contradecir postulados familiares con la mística castellana más ortodoxa. En todo caso, la objeción radical aparece con el concepto de “nihilismo estático” del alma (p. 182): “Su verdadera y perfecta aniquilación se funda en dos principios: el desprecio de nosotros mismos y la alta estimación de Dios” (p. 183). Este es el gran riesgo del quietismo no solo para la recepción de Menéndez Pelayo, sino también para su dimensión dentro del dogma religioso: si la nada es la forma más breve de llegar al soberano Bien, y si la aniquilación del alma se funda en un autodesprecio, la contradicción con el principio del amor hacia el otro y hacia el sí mismo es flagrante. Tal cuestión provoca en Menéndez Pelayo un anacronismo discutible, cuyo intento de actualización refuerza el riesgo del sacerdote tan indeseable en lo religioso como deseable en términos de capital cultural:

Es el nirvana búdico, la filosofía de la aniquilación y de la muerte, la condenación de la actividad y de la ciencia; el nihilismo en suma, al cual vienen a parar, por diferente camino, los modernos pesimistas y filósofos de lo inconsciente. Eso es el quietismo, y hoy le volvemos a tener en moda,

arreado con los cascabeles germánicos de Schopenhauer y Hartmann. De un modo más idealista y espiritual en Molinos, más grosero y material en los modernos, la cesación y muerte de la conciencia individual es el paradero de ambos sistemas: la felicidad está en la nada. (Menéndez Pelayo, 1978, p. 184)

Parangonado así al herético cantón de los modernos pesimistas, el quietismo parece actualizar su peligrosidad. Y sin embargo, es importante destacar que estos señalamientos no determinan para nada su exclusión del canon literario: en una estrategia visible también en otros segmentos de su obra, Menéndez Pelayo denuncia la actividad de Molinos al mismo tiempo que insiste claramente en el valor de su lenguaje y en su virtud escritural. Esta inclusión *bifronte* de Molinos en el canon cultural español obedece a una pauta muy común en el historicismo del santanderino: por un lado, se trata de una exclusión, y específicamente de aquella que lo considera –junto con otras expresiones– como contracara negativa de una mística castellana plena de santidad; por otra parte, se trata de una apropiación: la de una obra cuya pureza de lenguaje sobrevive aún detrás de sus versiones foráneas e incluso de su propia impiedad. Ahora bien, ¿qué determinó para la posteridad de la guía esa ambigua apreciación que le fue deparada con los *Heterodoxos*? Esta pregunta es la que habilita a la recuperación de Zambrano como lectora interesada en una revalorización de Molinos, ya que también ella debió contemplarlo en la doble estela de lo religioso y de lo poético. Y debió hacerlo, seguramente, porque la herencia de Menéndez Pelayo gravitó de forma notable en su actividad crítica.

Las referencias de Zambrano a la obra de Menéndez Pelayo son múltiples: basta con evocar algunas de las más significativas para entender que la estrategia de recepción elogiosa del legado erudito es solo una fase de su lectura. Zambrano reconoce el valor de Menéndez Pelayo en su tarea de historiar la cultura hispánica, pero deja traslucir en sus opiniones cierta relativización del canon recibido, objetando –muchas veces de forma oblicua– el alcance de la autoridad que había sabido conquistar el erudito. Como podrá entenderse a partir de sus referencias, ha existido en Zambrano, a través del tiempo, un cierto cambio en la valoración de la

“objetividad” del trabajo de Menéndez Pelayo. Es a partir de esta cuestión, que puede entenderse cierta matización de lo que *a priori* podría haberse pensado como historia intocable. Y a efectos de lo que se analiza en el presente artículo, es justamente el reparo sobre el carácter “objetivo” de la *Historia de los heterodoxos españoles* lo que permite la relectura de exponentes como Molinos.

Cabe así señalar la primera alusión: en *Delirio y destino* –ese texto escrito en 1952 que objetiva su propia biografía de juventud–, María Zambrano (2021a) sostiene que el siglo XIX permitió ensanchar e intensificar la conciencia de España. En la gestión del conflicto que implicaba el ser español, Zambrano destaca la actividad de dos hombres durante el contexto finisecular: por un lado, Pérez Galdós, “el enumerador de la España sub-histórica, de las entrañas que quedan bajo el vivir histórico, de la vida cotidiana” (p. 110); y por otro lado, Menéndez Pelayo, de quien observa la común pasión por España que tiene con el autor canario, pero al mismo tiempo su inferior “conocimiento viviente” (p. 110). ¿Cuál es el aporte de Menéndez Pelayo en el diagnóstico de los males de España, frente al caudal galdosiano de representación de lo vital? Según Zambrano, Menéndez Pelayo fue

[...] el historiador católico à *outrance*, enumerador en una especie de ‘libro sagrado’ de la ciencia y la filosofía española, como réplica de la acusación lanzada contra España desde los cuatro puntos cardinales del mundo civilizado, de ser país reacio o contrario a las luces del pensamiento, dado sólo a la pasión. Historiador fervoroso y objetivo de los heterodoxos, de todos los heterodoxos habidos en España desde Prisciliano hasta el mismo día en que muriera en 1912 [...]. (p. 109)

Si bien podría desconcertar la cruza entre lo *fervoroso* y lo *objetivo*, es claro que el carácter de defensa que Zambrano ve en la obra menéndezpelayana no riñe aún con el hecho de ser una “enumeración” objetiva, una especie de “rescate” ambiguo y necesario, aún dentro de la paradoja de depender sobre todo de los “excluidos” para la capitalización intelectual de lo español –acusado de vacío por el mundo “civilizado”, según la propia afirmación de la autora–. En esta contradicción, en el valor paradójico de ese bagaje “heterodoxo” rescatado justamente por el

historiador más ortodoxo, Zambrano ve un valor fundamental de la tarea erudita de Menéndez Pelayo³. Sin embargo, con el tiempo, la aceptación de ese legado radicaré no tanto en el carácter defensivo y dogmático de la obra, sino en el modo en que logró iluminar la incidencia de lo heterodoxo en un canon que hasta entonces había buscado desconocer su aporte. Por eso explica en *Pensamiento y poesía en la vida española* (escrito en 1939):

Uno de los pocos documentos historiográficos españoles, la bellísima y poética *Historia de los Heterodoxos Españoles* de Menéndez Pelayo, hace sospechar la hipótesis de la existencia de una o varias religiones, vencidas por el cristianismo triunfante, por el catolicismo romano. Religiones vencidas, más no muertas, de las que se nutrirían todos los brotes heterodoxos acaecidos aún bajo otras doctrinas: la reformista, por ejemplo. El estudio documentado y minucioso de los procesos de la Inquisición y de los lugares de España en que aparecieron con más fuerza los focos de los heterodoxos, iría alumbrando este problema de tanta trascendencia para ir entendiendo algo de nuestra historia, previo por ello a los demás. (Zambrano, 2021b, pp. 55-56)

Esta opinión del valor curiosamente menos objetivo de su obra termina por convencer a Zambrano de descartar toda objetividad posible en Menéndez Pelayo. Tan es así que en su tardío artículo de 1986, “La presencia de don Miguel”, al recordar una conferencia de Unamuno en Segovia a la que ella misma había asistido siendo adolescente, un detalle revela cierto significativo giro final sobre su apreciación del santanderino. Zambrano (2023) recuerda allí la figura de un profesor de latín, oyente atento de Unamuno, y lo describe como víctima de un drama íntimo, sospechado de hereje, “suspendido *a divinis* durante siete años” (p. 200). Esta memoria lleva a Zambrano a afirmar:

³ Una idea familiar observa en su *Unamuno*, cuando sostiene que dentro del panorama decimonónico de inhibición española, “la inteligencia de don Marcelino Menéndez Pelayo constituye en este campo una hermosísima y rara excepción” (Zambrano, 2023, p. 49), sobre todo por tratarse de un “conocimiento de la historia íntima de España, visión de sustancia” (p. 49) capaz de derramar “transparencia en nuestro confuso pasado y en la zona tan peligrosa, tan candente de la religión” (p. 49).

En España llegó un momento en que de estos dramas se sabía muy poco, una vez extinguido don Marcelino Menéndez Pelayo. A este no se le hubiera escapado tal drama, pues que él era católico, católico apasionado, hasta partidista si se quiere... Como debe ser un historiador: no esclavo de la objetividad, sino capaz de burlarse de la historia. (p. 201)

Poco ha quedado en Zambrano de aquella idea juvenil de Menéndez Pelayo como historiador *objetivo* de los heterodoxos: su opinión postrera termina por ser, en claro contraste, la de un historiador *no esclavo de la objetividad*, sino *capaz de burlarse de la historia*. Ahora bien, ¿cuál es esa burla de la historia a la que alude Zambrano? ¿Podría ser por ejemplo, quizá, la capacidad ambigua del rescate literario de una obra como la de Molinos, aun cuando se la asimile a la más peligrosa de las heterodoxias del pasado áureo y del pesimismo nihilista decimonónico? ¿Sería tal vez la capacidad de narrar el pasado cultural de España tomando partido, pero considerando los puentes entre el canon relevado y el presente del historiador? Es casi imposible desdeñar la importancia de las discontinuidades en Menéndez y Pelayo: su fervor clasificatorio dependió, una y otra vez, de las periodizaciones, procedimiento tradicional para el ordenamiento de la biblioteca fundacional. Y sin embargo, ese intento zambraniano por relativizar su *objetividad* da la chance de pensar que los modos posteriores de una historia *subjetiva*, de un nuevo tipo de historia literaria, comenzaron tal vez con esa observación de una quiebra de la objetividad ya existente en antecedentes canónicos como el propio Menéndez Pelayo.

Ahora bien, aunque la relativización de la objetividad en la historia decimonónica haya habilitado opciones renovadoras como la de los postulados de Zambrano al respecto de objetos comunes, es importante destacar que se trata de dos pensamientos claramente distintos en torno al plano de lo literario y de lo filosófico, y especialmente de la relación visible entre ambos planos.

(Re)versiones de la mística castellana, de lo inefable a la palabra *poiética*

No solo el caso de Molinos, sino la totalidad de la mística castellana emerge como polémica al contrastar ambas perspectivas críticas: mientras Menéndez Pelayo cimenta la poesía mística en su carácter *inefable* (especialmente refiriéndose a San Juan de la Cruz), Zambrano asimilará tal objeto con la posibilidad de una palabra *otra*, es decir, con la emergencia de otro modo de *conocimiento*. En tal sentido, conviene evocar “La poesía mística en España”, de 1881, discurso pronunciado por Menéndez Pelayo en ocasión de su ingreso a la Real Academia Española, como miembro sustituto de Hartzenbusch. Allí, en relación con San Juan de la Cruz, sostiene que la suya no es poesía de este mundo, “ni es posible medirla con criterios literarios” (1944, p. 97). Menéndez Pelayo confiesa entonces su temor a pensarla críticamente, debido a la idea de que “por allí ha pasado el espíritu de Dios, hermoseándolo y santificándolo todo” (p. 97):

[...] el hermoso comentario que en prosa escribió San Juan de la Cruz a sus propias canciones, nos conduce desde la desnudez y desasimiento de las cosas terrenas [...] a la noche oscura de la mortificación de los apetitos que entibian y enflaquecen el alma, hasta que, libre y sosegada, llega a gustarlo todo, sin querer tener gusto en nada, y a saberlo y poseerlo todo, y aún a serlo todo, sin querer saber ni poseer ni ser cosa alguna. (p. 99)

Como puede notarse, el deseo de *no ser cosa alguna* queda sorprendentemente cerca de aquello mismo que provocaba el rechazo de Molinos. Sin embargo, la valoración ortodoxa de San Juan se liga a su carácter *amoroso*: en su poesía, el deseo de *no ser* se vincula con deshacerse de lo terreno y lograr así la fusión espiritual en el amor de Dios; Molinos, en cambio, refuerza cierta idea de aniquilación en el desprecio mismo del alma. Este contraste fue, en definitiva, el que expuso los riesgos del *quietismo*: aquello que en San Juan había resultado experimento de amor, en Molinos se reducía a la humillación y al desdén de sí, generando incluso cierta complacencia en un ansiado desprecio del alma, negador del amor creador de Dios que habría sido justamente el origen mismo de esa

alma⁴. La paradoja molinista que termina circunscribiéndose dentro de lo herético es justamente la del reproche a lo divino: ¿cómo puede ser que Dios haya dado al hombre un alma por la que luego lo culpa y lo condena, empujándolo al único deseo de aniquilar aquello con que él mismo lo ha dotado? Es en este sentido que la mística de Molinos es la variante negativa de la de San Juan, a quien Menéndez Pelayo ubica entonces por razones religiosas en el centro del canon, más allá de cualquier rasgo estético o lingüístico que, por otra parte, le habría sido vedado ponderar debido a su imposible abordaje en términos crítico-literarios.

Sin ser un ontologista, San Juan habría comprendido por *vía iluminativa* que el alma es Dios por participación⁵. Y por eso mismo el centro del canon de la mística española parece destinarlo el erudito santanderino nada menos que a él, ya que es San Juan quien confirma cierta idea fundamental sobre este tipo de poesía:

El místico, si es ortodoxo, acepta esta teología, la da como supuesto y base de todas sus especulaciones, pero llega más adelante: aspira a la posesión de Dios por unión de amor, y procede como si Dios y el alma estuvieran solos en el mundo. Este es el misticismo como estado del alma, y su virtud es tan poderosa y fecunda, que de él nacen una teología mística y una ontología mística [...]; y una poesía mística, que no es más que la traducción en forma de arte de todas estas teologías y filosofías, animadas por el

⁴ Dice Miguel de Molinos (1977) en su *Guía espiritual*: “El arroyo de luz con que en las mercedes ilustra el Señor al alma hace dos cosas: descubre la grandeza de Dios y al mismo paso hace conocer al alma su hediondez y miseria, de manera que no hay lengua que pueda decir el abismo en que queda sumergida, desea que todas conozcan su vileza [...]” (p. 220).

⁵ Colin Thompson (1992) ha sabido indicar la existencia de dos vías dentro de la tradición mística occidental: por un lado, la tradición espiritual intelectual; y por otro, la tradición espiritual afectiva. Estos dos misticismos difieren en su expresión y en sus exponentes. Mientras que Fray Luis representa la variante intelectual y apunta al conocimiento de lo divino, San Juan expresa la vía afectiva que persigue al amor experimental de Dios (cuyos antecedentes pueden remontarse hasta San Bernardo). Puede suponerse así que el misticismo afectivo, tendiente a la vía negativa del no saber –con su imaginario de la noche, la oscuridad y la niebla– también habría dado lugar a resultados heterodoxos, como el del propio Molinos. Esta hipótesis reforzaría que, con respecto a la mística, las inclusiones y exclusiones del canon literario decimonónico fueron decididas más bien por cuestiones dogmáticas que por características diferenciales de una retórica bastante familiar.

sentimiento personal y vivo del poeta que canta sus espirituales amores.
(Menéndez Pelayo, 1944, p. 72)

La poesía mística es, en términos de Menéndez Pelayo, la traducción de una teología / ontología mística: pertenecer a la ortodoxia implica en esta línea aceptar la causalidad “sagrada” de esa traslación y conlleva, necesariamente, a aceptar su condición de *inefable*. ¿Cómo criticar aquella lengua poética que recoge la propia virtud mística de la unión con Dios? Lo único que queda al respecto es aceptar su condición de poesía inspirada por lo divino: cualquier otro señalamiento bordearía lo herético. Muy diferente sería la recepción crítica que esbozó posteriormente María Zambrano con respecto a la mística en general y a los casos particulares de San Juan y del propio Molinos.

Para la actividad lectora de Zambrano, la mística es un pilar fundamental: de hecho, tal como señala Gorette Ramírez (2004), su jerarquización de ciertos autores (de Unamuno a Machado, Prados o Bergamín) consiste en situarlos dentro de la condición de poetas-filósofos, entendiendo que en sus obras la “poesía ha estado movida por un sentido *religioso* del pensamiento” (p. 207). Y aquí puede verse la diferencia con la propuesta historiográfica tradicional: lejos de encapsularlos en tipologías periodizadas de la heterodoxia (aislados por la *discontinuidad* de sus contextos específicos), Zambrano toma la *continuidad* mística como forma de constelar nombres diversos, capaces de crear una genealogía transtemporal de precursores insospechados, cuya cohesión resulta explicativa tanto de la propia identidad como de su inscripción en la historia cultural de España. Esta forma del *poeta-filósofo* viene a materializar, además, el concepto mismo de *razón poética* y, en cierta medida, tal como opina Ramírez, es constitutiva de perfiles que “comparten características del místico. De hecho, el método de conocimiento de la mística es uno de los métodos que más se aproximan a la experiencia zambraniana del conocimiento” (p. 208). Esta asociación entre mística y conocimiento también ha sido observada por José Luis Abellán, al indicar que Zambrano cree en un saber popular español “disperso, extendido, [que] se da en formas de conocimiento –novela, y, sobre todo, poesía– que les son propias” (Abellán, 1998, p. 273). Se ha

afirmado en numerosas oportunidades que Zambrano entiende la literatura como forma esencial del pensar español, incluso siendo esa “vía del conocimiento poético” (Abellán, 1998, p. 273) un aporte específico de España a la cultura occidental capturada por el racionalismo⁶.

Al respecto conviene recordar el capítulo que Zambrano dedica a “Mística y poesía” dentro de su libro *Filosofía y poesía* (de 1939). Pocos lugares develan de forma más elocuente la especificidad de la mística castellana en términos de modalidad particular de conocimiento. Allí la autora describe las características de la mística platónica, explicando que su afán por el desprendimiento del cuerpo (prisión del alma) conduce a la condena de la poesía (hecha de *carne* por *ir* hacia ella): en este punto Zambrano localiza la diferencia con la mística española⁷. En San Juan (como en Molinos) ya no se tratará de una mística de la razón, desdeñosa de lo poético, sino de aquella que entiende justamente que “poesía es vivir en la carne, adentrándose en ella, sabiendo de su angustia y de su muerte” (Zambrano, 2006, p. 57): “El poeta vive según la carne y más aún, dentro de ella. Pero la penetra de a poco; va entrando en su interior, va haciéndose dueño de sus secretos y al hacerla transparente, la espiritualiza” (p. 62). Ese es el camino de conocimiento que establece la mística por medio de la poesía: la de un *desentrañarse* para espiritualizar la carne. Se trata de una poesía, entonces, que lejos de la inhibición del

⁶ Postulados cercanos han sido sostenidos por Ana Bundgård (2000) en su análisis de los abordajes literarios de Zambrano y sus deudas con Unamuno: “la idea desarrollada en *Pensamiento y poesía en la vida española* acerca de una forma de conocimiento poético español como ‘salvación’ para la cultura racionalista europea en crisis, se encuentra formulada en los mismos términos en la obra mencionada de Unamuno [*Del sentimiento trágico de la vida*]” (p. 85). También aparece allí, como legado del escritor vasco, la idea de San Juan como verdadero valor filosófico aportado por España a Europa.

⁷ Esta idea también aparece de manera sucinta en *Pensamiento y poesía en la vida española*. Allí Zambrano (2021b) sostiene que la filosofía es ante todo *problema*, mientras que para la poesía nada es problemático sino misterioso. Bajo ese vector, “su único actuar es su decir” (p. 37). Ese “decir” ha configurado el propio *trasmundo* de la poesía, que solo en algunos casos ha logrado conjugarse con el del pensamiento: “El trasmundo del pensamiento y el trasmundo de la poesía llegaron a juntarse, formando así un orbe único de compleja idealidad. En Dante, en San Juan de la Cruz, la poesía se ha salvado, sobrepasándole, de Platón” (p. 38). Parece posible reconocer en este párrafo la capacidad zambraniana de revertir los criterios tradicionales del historiar literario: la mística resulta, de hecho, nodo radiante de una constelación poética compleja, superadora de los límites platónicos, que reúne elementos diversos desde Dante a San Juan.

decir ante lo “sagrado”, habilita más bien una palabra *poiética*, creadora de sí y de la propia experiencia del *poeta-filósofo* que la enuncia. A tal punto conjuga Zambrano (2006) su visión cohesiva de mística y conocimiento que llega a afirmar:

El amor, al igual que el conocimiento, necesita de la muerte para su cumplimiento. El amor por quien se propaga la vida... Este es, creemos, el fundamento de toda mística: que el amor que nace en la carne [...] tiene, para lograrse, que desprenderse de la vida, tiene también que *convertirse*, como decía Platón era menester realizar con el conocimiento. Y esta conversión, en verdad, se ha verificado por la poesía, en la poesía. (p. 70)

Esta idea de la mística como modo de conocimiento, como cauce de poesía capaz de *espiritualizar* y, por tanto, de *habilitar* el decir *poiético* de quien experimenta su abordaje, lejos está de la intangibilidad con que la había referido antiguamente la historia de Menéndez Pelayo. Ahora bien, ¿qué ocurre con los casos puntuales de San Juan y de Molinos en esta re-versión historiográfica que produce el ensayismo de Zambrano? ¿Hay distinción alguna a partir de la ortodoxia? ¿Produce Zambrano algún descentramiento del canon recibido? Salta a la vista una primera diferencia entre la antigua idea de que la poesía mística no podía *criticarse* en términos literarios, y la voluntad zambraniana de apreciar su esencia como vía más idónea del conocimiento experiencial. Sin embargo, más allá de los contrastes filosóficos entre ambas visiones, cabe concluir focalizando en algunos cambios ligados a la valoración literaria de estos poetas y a su disposición en la *continuidad* con la posteridad.

Miguel de Molinos y las palinodias de María Zambrano

En diciembre de 1939, Zambrano publica en *Sur* su artículo titulado “San Juan de la Cruz (De la ‘noche oscura’ a la más clara mística)”. Importa destacar allí la distinción que propone entre San Juan y Molinos: mientras que el primero transita la nada absoluta como instancia previa a la iluminación, el segundo —a juicio de Zambrano (1939)— confunde ese momento de la nada con un fin último, deseado. Molinos, de esta forma, habría originado una mística de la quietud en base a un concepto desviado

de esa nada: “La destrucción en ella tiene un sentido distinto, en realidad contrario” (p. 50). Mientras la creación de San Juan proyecta, incluso atravesando la nada, un “hambre irresistible de existir” (p. 50), en Molinos “la destrucción es realmente destrucción” (p. 50): “Este afán inextinguible de presencia y figura falta en el nadismo de Miguel de Molinos y la voracidad en él es solamente amor de muerte, tendencia a la aniquilación final, mortal desengaño de la existencia” (p. 50). Como antes Menéndez Pelayo, Zambrano encuadra el error “dogmático” de Molinos en términos de un nihilismo cuya pulsión tanática resulta controvertida: mientras que en San Juan el camino de la “clara” mística es el de la creación, la mística “nadista o nihilista” (p. 52) vendría a representar un desvío de oscuridad y destrucción. Esto implica entender que solo la mística sanjuanista propone un modo alternativo de conocimiento: en almas como la suya, sostiene Zambrano, “el conocimiento es cosa bien fácil y que viene sin ser buscado; poco tendría que quemar sus ojos en repasar libros, poco que batallar para que el entendimiento adquiriese las nociones que, con sutileza tanta, maneja” (p. 55)⁸. En esta primera instancia, es claro que Zambrano ya esboza la idea de la poesía mística como proceso preliminar al conocimiento que de ella se deriva, aunque sus apreciaciones confirman la centralidad canónica de San Juan y los reparos hegemónicos frente al *quietismo*⁹.

Este sostenimiento de San Juan como centro del *corpus* místico podría persuadir entonces de cierta coincidencia con la historia de Menéndez

⁸ Paradójicamente Molinos sostiene una separación similar entre el saber puramente intelectual y el místico (cuestión en la que Menéndez Pelayo había reparado especialmente, por motivos tal vez personales): “La inteligencia de las verdades místicas está oculta y cerrada para los hombres puramente escolásticos, porque es ciencia de los santos, la cual no se manifiesta sino a los que aman muy de veras y buscan su propio desprecio” (Molinos, 1977, p. 239).

⁹ Incluso enfatiza Zambrano la diferencia entre el místico y el filósofo, ya que este último no deriva su saber luego del arduo camino de búsqueda y posterior sosiego, sino que debe elaborar su experiencia a medida que avanza. Esta idea resuena en la distinción que hace Abellán (1998) entre el acceso al conocimiento por parte del filósofo y por parte del poeta, ya que en el segundo caso la intención es la de abarcarlo todo, una especie de intuición “que se cumple por la vía del enamoramiento del mundo” (p. 263). Según Abellán, “este conocimiento sólo se logra por medio de una intuición poética o mejor, de lo que la misma María Zambrano ha llamado *razón poética*” (p. 263).

Pelayo. Sin embargo, las retractaciones que Zambrano producirá más tarde con respecto a Molinos dejan ver, a partir de su caso, cierta distancia entre los modos de apreciar la mística y de situarla como elemento distintivo en su particular visión de la historia literaria. Veronica Tartabini (2020) ha señalado oportunamente el giro de Zambrano en cuanto a la valoración tardía del místico quietista en “Miguel de Molinos reaparecido”, escrito hacia 1974. Allí, tal como explica Tartabini, aparece un redescubrimiento de Molinos en tanto no se habría tratado de un autor preso de la nada, sino de alguien que en su propia existencia logró encontrar un acuerdo entre la claridad de la luz y la profundidad de la vida, indagando en el sonido del lenguaje e incluso del silencio (p. 261). Tartabini sugiere acertadamente que esta revalorización –a raíz de reseñar Zambrano la edición de la *Guía* hecha por José Ángel Valente– no puede dissociarse de la reaparición del libro en español luego de tres siglos, ocurrida además en un ambiente cercano a la transición democrática y a la revitalización del pensamiento filosófico español¹⁰. De hecho, cabe entender en estas coordenadas el alcance de la reversión historiográfica que plantea la palinodia de Zambrano, impulsando incluso aquello que habría sido impensable décadas antes: la expresa reivindicación de la obra de Molinos y su rescate sin estigmas para el canon de la mística española.

María Aránzazu Serantes (2011) ha comentado y publicado el mecanoscrito de “Miguel de Molinos reaparecido” (publicado en *Ínsula* en 1975). Este trabajo destaca en el texto de Zambrano un claro emparejamiento de la poesía y la mística, subrayando su mención de Menéndez Pelayo como alguien “a quien siempre seremos deudores” (p. 287) incluso a pesar de que no conoció la *Guía* en castellano. Zambrano enfatiza en el mecanoscrito un “enamoramiento por la calidad de pensamiento y de lenguaje” (p. 287) que Menéndez Pelayo pudo

¹⁰ Algo paradójicamente indiscernible de la propia concepción de lo místico que Valente mismo desarrolla en su estudio prologal sobre Molinos: “La primera paradoja del místico es situarse en el lenguaje, señalarnos desde el lenguaje y con el lenguaje una experiencia que el lenguaje no puede alojar” (Molinos, 1974, Prólogo, p. 11). Por otra parte, resulta imprescindible considerar las lecturas de Valente para dimensionar las variaciones de Zambrano en cuanto a Molinos –al respecto cabe ver especialmente los trabajos de Aguilar-Álvarez Bay (2014) y de Revilla Guzmán (2016)–.

experimentar con relación a la *Guía* aun leyendo sus traducciones. Esto le permite a la malagueña considerar la trascendencia de Molinos más allá de la “espesa capa de olvido” (p. 287) que cubrió tradicionalmente al místico. Y es en ese abordaje donde cabe señalar ciertos ejes innovadores. Allí Zambrano define a la “mística” como un *género*, entendiendo su concepto en términos amplios: un género de pensamiento y de experiencia como también lo serían la novela o la tragedia. Dentro de ese género, “confinado duramente por la razón triunfante” (p. 288), Molinos deja de ser acusado de nihilista y pasa a considerarse como un ejemplo del ser *poeta*, iluminado con destreza por el ensayo prologal de Valente. Zambrano ve así “el congénito parentesco de poesía y mística al afirmarse la radical determinación del lenguaje del místico ‘cernido en un tamiz de fuego’ o erigido sobre una experiencia cuyo contenido último es el vacío como ‘estado de transparencia’” (p. 290). Ratifica, entonces, que no hay en Molinos el “eros” ascendente de otros místicos, pero sí lleva la “corona de los seres enterrados vivos” (p. 292), de aquellos a quienes se les impuso – como a Antígona– el vivir absoluto, “elegidos por las tinieblas y la luz conjuntamente” (p. 292).

Como puede entenderse a partir de estos postulados, la redención de Molinos como figura *auroral*, ligada a la genealogía de los “iluminados en la oscuridad”, no solo se sostiene por el valor filosófico-religioso que lo resitúa dentro del acervo místico español, sino también por la posibilidad (vedada a Menéndez Pelayo) de poder contactar con su calidad poética debido a la reaparición de la *Guía* en su lengua original. Con esta doble argumentación Zambrano parece ejercitar la revalorización de Molinos y de su obra, pero también exhibe una forma diversa e innovadora de constituir la historia de lo literario. Ya no se buscará asimilar a Molinos como caso aislado de un sistema, síntoma polémico de un período central de la cultura española. En Zambrano emerge, más bien, la funcionalidad de comprender su obra como parte de una genealogía transtemporal, irradiada, de trama compleja urdida por las múltiples derivas tanto del *género* místico como de la forma *guía*.

Tanto es así que la funcionalidad de la *guía* pasa a ser ejemplo mismo de vector cohesivo dentro de ese nuevo intento de historia literaria: una

historia capaz de trascender las exclusiones dogmáticas y los períodos ajustados a la discontinuidad. La *guía* de hecho permitirá revalorizar un tipo de persistencia mística, de particular conocimiento decantado en *poetas-filósofos* muy distantes en sus respectivas coordenadas geográficas o temporales. De aquí la importancia de Molinos y de su obra como caso ejemplar de la disidencia historiográfica que emerge en Zambrano con relación a los cánones recibidos.

Tatiana Aguilar-Álvarez Bay (2014) ha señalado en Zambrano la clara conciencia sobre una constante en la tradición española: la de la osadía de “impulsar la razón hacia lo que parece fuera de su alcance: lo impensable” (p. 21). Es en esta línea que “Molinos se sitúa en una genealogía de pensadores interesados primordialmente en la vertiente práctica del pensamiento, como Séneca, san Juan de la Cruz, Machado, Unamuno” (p. 21). Debido a la existencia de esta genealogía, tanto Zambrano como Valente habrían podido dotar de actualidad al caso Molinos. Por otra parte, el hecho de que su aporte fundamental haya radicado en el género *guía* le facilitaría también a Zambrano su articulación con otros exponentes nodales de esa *continuidad* entre *poetas-filósofos*. En este sentido debe recordarse el significativo artículo sobre “La ‘Guía’, forma del pensamiento” (de 1943), donde Zambrano establece la necesidad de rescatar formas olvidadas, “géneros de pensamiento no sistemáticos” (Zambrano, 2011, p. 103). En ellos, como ocurre con la *guía*, aparece una doctrina no reductible a sistema: la autora de hecho considera que las guías son el “reverso de los sistemas de filosofía en que la verdad se objetiva hasta el extremo sin conservar huella del hombre concreto que los compone y sin señalar tampoco a quien van dirigidos” (p. 109). La *guía* entonces se dirige al que lee, por lo cual en ella se intuye la “forma extrema misericordiosa” (p. 109) del pensamiento. Y esta forma porta un saber experiencial que se resiste a la objetividad de lo filosófico y de lo científico, un carácter que además promueve la intención transformadora del que la escribe, de aquel que la produce con el intento de ayudar a los “perplejos” (p. 121), a los que carecen de visión para unir la propia vida con todo lo demás. Tal vía de conocimiento, visionario, puede entonces constituirse como vaso comunicante entre muchos exponentes del género místico. Y

en este sentido, entonces, el caso de Molinos “reaparecido” permite contrastar su aislamiento como ejemplo situado de lo heterodoxo en la historia literaria tradicional, con su revalorización como núcleo conviviente de aquellos *poetas-filósofos* cuyas *guías* han tejido, en muy diversas coordenadas, el entramado histórico del género *místico*. Tal es la funcionalidad que puede haber tenido la revisión historiográfica de Zambrano: la de poder considerar en *continuidad* la *Guía* de Molinos con la *Guía de perplejos* de Maimónides, o con la *Vida de don Quijote y Sancho* de Unamuno. Una clave transtemporal, capaz de consolidar la idea de una historia *otra* de lo literario, una historia refrendada por un tipo de conocimiento no sistemático sino más bien intuitivo, no lineal sino nodal, rizomático, reñido claramente con el criterio autorizado del archivo y de la periodización, pero abierto ahora al desciframiento de una esencia identificable en aquellas figuras que pensaron sostenidamente una especie de *intrahistoria* de impensable.

Referencias

- Abellán, J. L. (1998). *El exilio filosófico en América: Los transterrados en 1939*. Fondo de Cultura Económica.
- Aguilar-Álvarez Bay, T. (2014, julio-diciembre). La nada como ejercicio creador. La *Guía espiritual* de Molinos en Zambrano y Valente. *Acta Poetica*, 35(2), 15-34.
<https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2014.2.441>
- Bundgård, A. (2000). *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Trotta.
- Menéndez Pelayo, M. (1944). La poesía mística en España. *Estudios de crítica e historia literaria* (vol. II, pp. 69-110). Espasa Calpe.
- Menéndez Pelayo, M. (1978). *Historia de los heterodoxos españoles*. La Editorial Católica.
- Molinos, M. de. (prólogo de Valente, J. A.). (1974). *Guía espiritual seguida de la Defensa de la contemplación por vez primera impresa*. Barral Ediciones.
- Molinos, M. de. (1977). *Guía espiritual*. Editora Nacional.
- Ramírez, G. (2004). *María Zambrano, crítica literaria*. Devenir Ensayo.
- Revilla Guzmán, C. (2016). María Zambrano e la mistica di Castiglia. *B@belonline. Rivista online di Filosofia*, (1-2), 131-144.
- Saba, M. (2014). El erudito y la Esfinge: sobre la detracción unamuniana de Menéndez y Pelayo. En M. Saba y L. Amor (Comps.), *El erudito frente al canon II: Por una filología de la historia literaria* (pp. 25-42). Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso”.

- Saba, M. (2024). *El erudito y la Esfinge: En torno al vínculo entre Unamuno y Menéndez Pelayo*. Eudeba.
- Serantes, M. A. (2011). María Zambrano en “Miguel de Molinos reaparecido”: Un estudio crítico. *Rudensindus*, (7), 281-293. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4884836>
- Tartabini, V. (2020). Verso un sapere sul sacro: del misticismo spagnolo alla ragione poetica. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, (25), 251-271. <https://doi.org/10.15366/bp2020.25.012>
- Thompson, C. (1992). La tradición mística occidental: dos corrientes distintas en la poesía de San Juan de la Cruz y Fray Luis de León. *Edad de Oro*, 11, 187-194. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=87951>
- Underwood, T. (2013). *Why Literary Periods Mattered: Historical Contrast and the Prestige of English Studies*. Stanford University Press.
- Zambrano, M. (1939, diciembre). San Juan de la Cruz. (De la “noche oscura” a la más clara mística). *Sur*, año IX, 43-60.
- Zambrano, M. (2006). *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2011). La “Guía”, forma del pensamiento. En P. Chacón (Ed.), *Confesiones y guías* (pp. 104-127). Eutelequia.
- Zambrano, M. (2021a). *Delirio y destino*. Alianza.
- Zambrano, M. (2021b). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Alianza.
- Zambrano, M. (2023). *Unamuno*. Pengüin Randomhouse, DeBolsillo.