

Carlos Segade Alonso

Universidad a Distancia de Madrid (UDIMA)
carlosemilio.segade@udima.es

María Zambrano y el descubrimiento del misticismo de Unamuno

María Zambrano and the Discovery of Unamuno's Mysticism

Recepción: 30 de junio de 2016
Aceptación: 6 de septiembre de 2016

Aurora n.º 17, 2016, págs. 92-100
ISSN: 1575-5045
ISSN-e: 2014-9107
DOI: 10.1344/Aurora2016.17.8

Resumen

María Zambrano publicó muy pronto comentarios sobre las obras en prosa y los escritos poéticos de Unamuno. Al principio todavía sus escritos estaban empañados por la cercanía del personaje. Sin embargo, dos décadas más tarde, Zambrano detectó que la poesía unamuniana no era un desahogo de su crisis religiosa sino su modo de hacer filosofía y de vivir su peculiar «religión poética». Zambrano ayuda a comprender la poesía de Unamuno como el método elegido para expresar su camino místico.

Palabras clave

Zambrano, Unamuno, misticismo, poesía, religión.

Abstract

María Zambrano published her comments on the works in prose and poetry of Unamuno quite early. At first, her writings were still tarnished by the proximity of his life. However, two decades later, Zambrano discovered that Unamuno's poetry was not only an outlet for his religious crisis but also his way of doing philosophizing and living his own «poetical religion». Zambrano helps us understand Unamuno's poetry as the tool he used to put his mystical experience into words.

Keywords

Zambrano, Unamuno, mysticism, poetry, religion.

Las críticas al universo religioso unamuniano

Mucho se ha escrito sobre la fe de Miguel de Unamuno pero lo que al final ha quedado en el imaginario de los españoles acerca de su dimensión espiritual básicamente se puede asociar a alguna de las siguientes posiciones: los que creen que era un heterodoxo, un hereje protestante y un modernista; los que le sitúan como un agnóstico racionalista; los que ven en él un creyente en lucha contra su descomunal y contradictorio ego. Aunque la crítica especializada haya matizado cada uno de estos puntos, como veremos a continuación, es cierto que en torno a don Miguel sigue perpetuándose el debate sobre en realidad qué quería y qué creía.

Según Stephen Roberts¹ queda claro que la influencia de Unamuno sobre las generaciones posteriores es más notable de lo que en apariencia se podría pensar. No obstante, no es menos cierto que Unamuno, al menos en su dimensión espiritual, estuvo muy cerca de otros intelectuales contemporáneos suyos. Como afirma Lissorgues,² la espiritualidad de don Miguel no estaba muy alejada de la de Leopoldo Alas o de la de Antonio Machado, aunque cada uno derivara a posiciones diferentes y lo plasmaran en su obra de formas muy distintas. Los tres se apartaron de la ortodoxia católica, a la que veían como una desviación del verdadero cristianismo debido a un exceso de racionalización de la idea de Dios, junto a una proyección política abrumadora y totalitaria que ahogaba la búsqueda íntima y personal de la relación natural con Dios, principio metafísico que Lissorgues atribuye a la influencia de las enseñanzas de Giner de los Ríos.

En su ya clásico artículo de 1950 «La formación del pensamiento de Unamuno. Una experiencia decisiva: La crisis de 1897»,³ Sánchez Barbudo sin embargo no ve en Unamuno ninguna fe sino solo desconfianza hacia la divinidad: «[...] no tenía confianza alguna; y lucha y duda, y todos sus juegos con ideas, sentimientos y palabras, solo le servían para ocultar un vacío, para engañarse a sí mismo olvidando que no había podido creer». De hecho, afirma: «Unamuno en el fondo no creía». A pesar de ello, sería necesaria una clarificación de la expresión «en el fondo», que tal vez se refiera a la aceptación de la fe desde los parámetros de la ortodoxia católica. Es decir, esa breve pero rotunda afirmación de Sánchez Barbudo *a priori* podría ser cierta siempre y cuando se interpretara como que Unamuno, en relación con el conjunto de la dogmática católica, no creía.

Otro clásico de la exégesis unamuniana, Zubizarreta,⁴ insiste sobre la misma idea, expuesta, eso sí, en un tono mucho más condescendiente, apiadándose de un don Miguel que en plena crisis espiritual lucha por ser católico y por abandonar «las verdades cristianas deformadas por el humanismo ateo».

Más en sintonía con una visión más contemporánea se encontraba Ángel Alcalá⁵ cuando distinguía entre un Unamuno agónico y un Unamuno contemplativo, o sea, una personalidad con una vertiente existencialista y otra de búsqueda espiritual, donde se mezclaba su deseo de inmortalidad con su cuestionamiento del sentido de la vida y de un Dios entendido como conciencia del universo.

Es en este marco interpretativo donde María Zambrano arrojará una luz que tardará años en cuajar, aunque se desmarcará de esta corriente principal que no sabe salir de ese fatalismo que atribuye a una búsqueda espiritual el carácter de agonía y de desesperación espiritual.

1. Roberts, S. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.
2. Lissorgues, Y., «Heterodoxia y religiosidad: Leopoldo Alas (Clarín), Unamuno, Machado» en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 440-441, febrero-marzo 1987, pp. 237-250.
3. *Hispanic Review*, n.º 1, 1950, pp. 218-243.
4. Zubizarreta, A., «La inserción de Unamuno en el cristianismo: 1897» en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 106, octubre 1958, pp. 7-35.
5. Alcalá, A., «El Unamuno agónico y el sentido de la vida» en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 230, febrero 1969, pp. 267-301.

6. Sánchez-Gey Venegas, J., «La mirada zambrana sobre Unamuno» en *Cuaderno Gris*, n.º 6, 2002, pp. 197-203.

7. Zambrano, M. *Unamuno*, Barcelona, Debolsillo, 2015.

8. *Ibid.*, p. 69.

Unamuno según Zambrano

Sánchez-Gey⁶ hace notar que existen notables diferencias entre los temas de los escritos que dedica Zambrano a Unamuno publicados inmediatamente después de la guerra, que glosan todos los temas del pensamiento unamuniano, y otros escritos posteriores, tras veinte años o más, momento en el que la filósofa ya ha desarrollado su propio devenir filosófico y su modo de expresión particular, y que se centran principalmente en el carácter religioso y poético del pensador vasco.

Esto no significa que en la primera serie de artículos no le llame la atención a Zambrano, como no podía ser menos, el especial perfil que adopta la religiosidad unamuniana. En la edición de los estudios escritos entre 1940 y 1942 titulados «El conflicto: filosofía y religión» y «La tragedia de la existencia» que se agrupan en el libro *Unamuno* editado por M. Gómez Blesa,⁷ la andaluza insiste en dos temas recurrentes que también lo son en la visión que nos ha quedado del pensamiento unamuniano: una razón que se abre paso entre las dificultades de la fe y una angustia existencial debido a la autoequiparación con Dios.

Es posible que el hecho de que Zambrano escribiera estos estudios a los pocos años de la muerte de Unamuno, con la guerra y el exilio de por medio, no le otorgara perspectiva suficiente como para abstraerse de la fama y los acontecimientos que rodearon la vida de don Miguel, máxime cuando Zambrano recibía, por otro lado, la influencia de otros pensadores, como Ortega, muy diferentes a la unamuniana, y cuya referencia es inevitable, como lo demuestra en su estudio «De Unamuno a Ortega y Gasset», recogido también en el volumen citado.

Sea como fuere, Zambrano parte de una premisa a la hora de analizar la obra de Unamuno: «el conflicto único entre filosofía y religión, entre razón y fe, dislocación dolorosísima que padeció cuanto duró su vida».⁸

Para la Zambrano de los años cuarenta, el conflicto no es solo personal de Unamuno, sino de toda la filosofía europea moderna, cuya tarea fue la de intentar suplantar el terreno de la religión (entendida como cristianismo) para poder explicar luego todo el Universo. De tal manera, Zambrano afirma que tanto Kierkegaard como Nietzsche o Unamuno no esperan que la salvación venga de la filosofía, sino de la religión, mientras pasan por la agonía de una vida entendida como tragedia, aunque, según ella, solo Unamuno se libró de fiarse solo de la filosofía, aspecto que le hace ser y comportarse como un filósofo existencialista.

Es precisamente la tragedia el elemento que Zambrano ve como esencial en el conflicto unamuniano, explicado al detalle en la obra

Del sentimiento trágico de la vida.⁹ Pero lo opuesto a la religión, lejos de ser la filosofía, en Unamuno es la tragedia. Porque para él la filosofía en sí misma, entendida como la herencia clásica, no es problemática, sino que el problema filosófico es la ausencia de respuestas que él no logró encontrar en el pragmatismo o en el positivismo, a pesar de que prefiera a estos antes que verse obligado a aceptar la religión positiva. La filosofía que entra en conflicto con la religión es la contemporánea más que la clásica, aunque tanto en una como en otra, advierte Zambrano, se encuentra el elemento que Unamuno rechaza: la resignación. Esto lleva a la pensadora a concluir que el ansia de inmortalidad de Unamuno es lo que le lleva a oponerse al positivismo, tal vez con tanta fuerza como se opuso a la metafísica de la que no acepta tampoco su concepto de amor intelectual, entendido como el acercamiento a y la justificación de la divinidad por la razón.

En el ensayo «La tragedia de la existencia» Zambrano desarrolla su idea anterior haciendo bascular el conflicto unamuniano sobre la tragedia. De tal volumen es esta que, para ella, el personaje bíblico de Job y Unamuno son equivalentes, haciendo del filósofo vasco un ser propio del Antiguo Testamento, en lucha con su Dios. Pero Zambrano sabe que esa lucha es peculiar porque hay también algo de Jacob al mismo tiempo que hay mucho de Job en la agonía unamuniana, o sea, se juntan en un solo personaje el que lucha y el que protesta. Pero tal vez Zambrano va demasiado lejos al afirmar que Unamuno es el *yo* trágico del «seréis como Dioses», invocación tentadora y condenatoria utilizada por Unamuno en el capítulo «El hambre de inmortalidad» en *Del sentimiento trágico de la vida*.¹⁰ Cabe recordar, no obstante, que la tragedia griega clásica representaba un acto simbólico religioso de meditación sobre la vida y la muerte, la muerte y la resurrección, un acto cuyo objetivo último era la catarsis¹¹ y que, por tanto, no debemos presumir que don Miguel solo hubiera seleccionado esta palabra por tener sintonía con un sentimiento personal equivalente a la lucha interior de Job. La tragedia, interpretada de esta forma, es más un marco donde se producen cosas, donde se vive y busca el papel de los dioses y de los hombres, que un simple hecho doloroso o agónico.

Explica Gómez Blesa en el prólogo a su edición de *Claros del bosque*¹² que Zambrano en su libro sobre Unamuno ponía de manifiesto que la causa de la expansión del nihilismo en Europa es la represión del sentimiento religioso producida a lo largo del siglo XIX, siendo este equivalente a su concepción de «piedad», que lejos de ser un mero sentimiento es un «espacio vital donde vivimos». Y aunque aquí no voy a tratar temas zambranianos que se examinan en otros estudios con suficiente amplitud, sí debo subrayar que este es el primer paso para encontrar un modo de expresión que vaya más allá de lo que el «concepto» (defendido por Ortega como el fundamento necesario del logos discursivo) puede llegar a decirnos. Zambrano llega a intuir con posterioridad, en un artículo publicado en 1961, recogido

9. Para este trabajo se ha usado la edición prologada por Fernando Savater: Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Alianza, 2013.

10. *Op. cit.*, p. 69.

11. Pániker, S. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Kairós, 2003, p. 222.

12. Zambrano, M. *Claros del bosque*, Madrid, Cátedra, 2011, p. 61.

13. Zambrano, M. *Unamuno*, Barcelona, Debolsillo, 2015, pp. 167-193.

14. A este respecto afirma Gómez Blesa en el prólogo a *Claros del Bosque* (p. 87) que «se trata de una “razón poética”, que descubre en la metáfora y el símbolo el verdadero sustituto del concepto a la hora de recoger esa experiencia inmediata de la realidad intuida».

15. Para una definición rigurosa véanse entre otros: Katz, S. T., *Mysticism and Philosophical Analysis*, Nueva York, OUP, 1978. Katz, S.T. *Mysticism and Religious Traditions*, Nueva York, OUP, 1983. Martín Velasco, J. *Mística y humanismo*, PPC, 2008. Otto, R. *Mística de Oriente y Occidente*, Madrid, Trotta, 2014. Underhill, E. *La práctica del misticismo*, Madrid, Trotta, 2015. González de Cardedal, O. *Cristianismo y mística*, Madrid, Trotta, 2015.

16. Para un resumen no exhaustivo pero completo de distintas formas de espiritualidad, véase: Goleman, D. *Los caminos de la meditación*, Barcelona, Kairós, 2009.

también por Gómez Blesa,¹³ y titulado significativamente «La religión poética de Unamuno», que el modo unamuniano de expresar su lucha interior, o mejor dicho, su crecimiento interior, es la poesía, instrumento que es capaz de activar las metáforas necesarias para dar forma a lo inefable, a lo intuido que no se puede seguir con la racionalización y los instrumentos usados históricamente por la filosofía¹⁴. Por ello, creo que de manera acertada, Zambrano justifica que Unamuno no haya seguido la senda filosófica de su «predecesor» existencial, Kierkegaard, sino que haya escogido un instrumento que fuese capaz de competir con la expresividad de un Maestro Eckhart.

Afirma Zambrano que Unamuno no era un místico porque «un místico sin método no es propiamente un místico. Ya que sin un cierto método, el “desnacer” se queda en un instante tan solo, por fecundo que sea; no se transforma en un proceso, no se consume en lo posible». Aunque no queda claro qué es lo que entiende Zambrano por «método», lo cierto es que una mayoría de los místicos, independientemente de sus tradiciones espirituales, inciden en la necesidad de algún tipo de método (meditación, contemplación, racionalización, etc.) que les permita lograr lo que suele ser común a todas las tradiciones: el desprendimiento del yo. En eso Zambrano tiene razón con respecto a Unamuno.

Sin embargo, Zambrano se equivoca cuando afirma que actúa como un «místico sin método, como un poeta». A pesar de lo dicho arriba, creo que Zambrano se deja influir por la tradición de la que bebe, de manera que lo místico solo se da tras un proceso metódico, o sea, tras un largo proceso de ascesis. La experiencia demuestra que esto no siempre es así. El «poeta» sería entonces el espontáneo, el místico digamos «natural», que percibe una intuición sobre el mundo y la divinidad pero es incapaz de aproximarse a ella de manera racional, «metódica». Tal vez la propia poesía sea el equivalente al método elegido por Unamuno, y no solo un medio de expresión. Como decía arriba, la poesía es el modo de expresar lo inefable que no cabe en los límites de la filosofía.

Una visión mística de Unamuno

Calificar a Unamuno de místico en términos populares puede no ser plenamente acertado, pero sí puede serlo en relación con los movimientos místicos contemporáneos¹⁵. El misticismo se aleja bastante de los tópicos que lo relacionan exclusivamente con los religiosos, con los monjes y monjas con arrebatos y visiones; por el contrario, es un proceso de búsqueda existencial, no necesariamente ligado a una confesión religiosa determinada, sino más bien una búsqueda espiritual, transversal con respecto a otras confesiones y doctrinas, y que surge independientemente de la tradición espiritual en la que el místico haya crecido.¹⁶ Pero veamos primero algunas pinceladas sobre el contexto en el que Unamuno se movía

antes de considerar en qué paso se encontraba en su devenir místico.

En el estudio previo incluido en la edición de las cartas cruzadas entre Unamuno y el poeta italiano Giovanni Boine,¹⁷ Sandro Borzoni nos recuerda que en 1947 la obra de Unamuno comenzó a ser atacada duramente por la jerarquía eclesiástica española. Los obispos la condenaron bajo la acusación de caer en el modernismo (teológico, se entiende), lo que provocó que en 1957 se solicitara la inclusión en el Índice de libros prohibidos de dos de sus títulos: *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*.

Esta actitud, aunque socialmente superada, ha dejado su huella en la incompreensión de la obra unamuniana tal como ha llegado a nuestros días y, como he tenido ocasión de comentar, es todavía algo corriente asociar su pensamiento con el luteranismo, con el escepticismo, con el existencialismo, con el agnosticismo, etc., sin acertar muy bien a definirlo, como si cualquiera de estas categorías fueran sinónimas cuando se aplican a la obra de Unamuno.

Sin embargo, hay espacio para una interpretación más cercana a la realidad que Unamuno pudo estar viviendo y que solo la perspectiva del tiempo permite ver. Para ello resulta imprescindible estudiar los ensayos publicados en Italia y la ya citada correspondencia con Boine.

Las influencias filosóficas de Unamuno son de sobra conocidas, pero como él mismo afirmó en una entrevista a la revista italiana *Coenobium* (1911) recogida en la edición de Borzoni antes citada, «mis estudios filosóficos y científicos me condujeron al fenomenismo absoluto —algo como las doctrinas de Hume y Stuart Mill— y después di un brusco viraje sentimental hacia el catolicismo. Creí entonces volver a la fe de mi infancia; ¡imposible!». Muchas son las lecturas que se dejan entrever ya desde el primer capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida* y que no tendría sentido citar aquí, pero que me atrevo a resumir en dos líneas básicas: la de los autores cuya ciencia les apartó de la religión y les llevó a proponer algo así como una religión universal (Stuart Mill, por ejemplo, siguiendo la estela de Comte), y la de los autores con cuya crítica de la religión positiva no descartan la existencia de Dios.

El positivismo de Comte y el utilitarismo de Mill proponen sendos modelos de religión universal,¹⁸ un sistema de religión alternativa, humanista, superando la adhesión a las confesiones conocidas, ya que existe la posibilidad, como sugería Mill, de que los individuos sean altruistas sin tener que llegar a hacerles promesas de inmortalidad (Mill ponía como ejemplo al budismo). Estas ideas más o menos configuradas no le serían ajenas y podrían dejar huella en un Unamuno en busca de una justificación a su aversión a una «fe del carbonero» como la de su infancia (a la que descalifica tildándola de

17. Unamuno, M. *De la desesperación religiosa moderna*, Madrid, Trotta, 2011.

18. Para un contraste entre los modelos propuestos por ambos autores para una religión de la humanidad, véase Nussbaum, M., *Emociones políticas*, Barcelona, Paidós, 2014, pp. 73-104.

19. Jung, C. G., *Psicología y religión*, Barcelona, Paidós, 2015, p. 43.

20. Baker, A. F., «Unamuno and the Religion of Uncertainty» en *Hispanic Review*, vol. 58, n.º 1, invierno 1990.

jesuitismo en *La agonía del cristianismo*), pero incapaz de encajar en una sociedad donde no hay mejor alternativa. Precisamente, al no hallar alternativa se puede desembocar en un proceso personal de búsqueda.

A este respecto, hay una disyuntiva que se repite como un patrón en la historia del pensamiento español contemporáneo, no solo filosófico, sino intelectual y académico en general, entre ser católico o no ser nada, es decir, en que una vez que se rechaza el catolicismo, la alternativa racional debe ser automáticamente el ateísmo o el agnosticismo.

Una tercera vía (de las muchas posibles), como por ejemplo la reinterpretación del krausismo de Giner, que deja la puerta abierta a una cierta comprensión de lo inefable divino, no ha contado con muchos simpatizantes, aunque en esta línea deberían adscribirse los autores estudiados por Lissorgues de los que ya he hablado y que son predecesores de una forma de ser intelectual en España.

Este fenómeno tan español que es el rechazo frontal a la catolicidad es, sin embargo, una pauta aplicable al catolicismo en general, como bien supo observar C. G. Jung:¹⁹ «El católico que ha dado la espalda a la Iglesia, por lo general abriga una secreta o abierta inclinación hacia el ateísmo, en tanto el protestante, de ser posible, adhiérese a un movimiento sectario [en el sentido positivo de la palabra]. El absolutismo de la Iglesia católica requiere al parecer una negación igualmente absoluta, al paso que el relativismo protestante permite variaciones».

Jung estudia el hecho religioso desde una perspectiva ajena tanto al protestantismo como al catolicismo. El catolicismo, al articularse por medio de una institución como la Iglesia romana, tiende a ocuparlo todo, desde lo personal a lo institucional o político, por lo que una adhesión a sus principios (a la totalidad de sus dogmas, no hay que olvidarlo) supone una adhesión implícita a ese papel público. Cuando se produce el rechazo a la totalidad o a buena parte de sus dogmas, creencias o costumbres, también se separa el creyente del resto de la comunidad o vive «dentro» sabiendo, como los modernistas de principios del siglo xx, que no gozan de la simpatía de sus correligionarios ni de la jerarquía.

A tenor de esto, creo que son muy acertadas las valoraciones de Armand Baker²⁰ cuando abre la puerta a una alternativa espiritual, no confesional, en línea también con planteamientos jungianos: «Thanks to this non-rational approach, Unamuno is able to find the basis for his idea of immortality and, like Jung, he has found “the meaning of human existence in the cosmos” which is to live in such a way that our personal consciousness becomes a permanent part of the divine awareness».

Uno de los riesgos de dejar atrás una confesión religiosa, sobre todo la católica dada su omnipresencia, es que el sistema simbólico que la sostiene también es el sistema simbólico de la persona que ha vivido en él.²¹ En España, además, el sistema simbólico católico está totalmente injertado social e inconscientemente por ser la única religión mayoritaria durante siglos. Cuando se produce un rechazo a la confesión religiosa se puede dejar atrás la práctica pero no la carga simbólica, que va con uno de forma inconsciente. Como informa Jung, esto puede provocar serios problemas de neurosis porque se puede producir una pérdida de referentes, algunos de los cuales otorgan al sujeto equilibrio, seguridad y sentido. La «cura» se produce cuando hay una racionalización del proceso y una búsqueda de un sistema simbólico complementario. Es precisamente esta búsqueda lo que creo que Unamuno convirtió en una lucha personal que le transformó en ese especial ser «agónico» que conocemos y que tanto llamó la atención de Zambrano.

Según Underhill²² el misticismo se define como «el arte de la unión con la Realidad» y consecuentemente «el místico es la persona que ha alcanzado esa unión en mayor o menor grado, o que cree en ella y busca alcanzarla».

De acuerdo con esta definición, Unamuno bien podría encontrarse en tal proceso de búsqueda, no solo en el momento inicial de 1897, sino a partir de ahí hasta su muerte. Se le puede encuadrar, por tanto, como hace Underhill con los poetas Keats, Wordsworth, Blake o Whitman, entre los místicos no ortodoxos ni confesionales, partiendo de la base de que «los místicos son artistas, y la materia con la que trabajan es casi siempre la vida humana».²³ De hecho, el propio Unamuno en el cuaderno 2 de su *Diario íntimo* anota:²⁴ «Me ha estado halagando el que me llamaran místico, creyendo que es un grado más potente de espíritu, más que filósofo, así como esto es más que científico. Y lo que hay que ser es bueno».

Precisamente este colofón ético es el punto crucial por el que se puede distinguir el proceso en el que se ve envuelto el místico, cuyas características enumera Underhill de esta forma:²⁵ «La concentración, el recogimiento, una profunda crítica de sí mismo, el acallamiento de la atareada superficie de su intelecto, de sus inquietantes emociones de enemistad y deseo, el logro voluntario de una actitud de amor desinteresado [...]».

Conclusión

El mérito de María Zambrano con respecto a su visión de Unamuno es el de partir de una tradición, tanto religiosa como filosófica, y superándola, haber detectado o, si se prefiere, intuido, que detrás de ese aparente desahogo que es la crisis espiritual de Unamuno de 1897, y que ha sido el centro de numerosas interpretaciones, hay un proceso de crecimiento espiritual que se va reflejando en su poesía,

21. Jung, C. G., *op. cit.*, pp. 60 y ss.

22. Underhill, *op. cit.*, p. 20.

23. Underhill, *op. cit.*, p. 103.

24. Unamuno, M. *Diario íntimo*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 70.

25. Underhill, *op. cit.*, p. 65.

26. Zambrano, M., *Unamuno, op. cit.*, pp. 189-190.

sin menoscabo de su traslación a la prosa, creando así lo que la pensadora acierta en llamar «la religión poética», tema que da título a su artículo de 1961 y que armoniza con su propia «razón poética», siendo diferentes.

En este artículo, que puede considerarse como en el que mejor comprende la profundidad del pensador vasco, Zambrano recorre a través de ejemplos de la poesía unamuniana las fases de tinieblas (que no apagan la fuerza de la fe), combate interior y esperanza tras un proceso de «desnacer» típicamente místico, y que recuerdan los pasos del proceso espiritual que enumeraba Underhill.

Esta religión poética es el medio de expresión del místico Unamuno pero es también el testimonio del caminante que sigue un «mapa» concreto tras haber descartado otros, trazado en este caso por el Cristo, como testimonia Zambrano en su comentario al soneto «La oración del ateo»: ²⁶ «Es una queja precristiana, más dentro ya del cristianismo, queja que solo la presencia, el conocimiento de Cristo, puede desatar. Si ateísmo fuera, sería un ateísmo “positivo” que solo en el cristianismo histórico se puede dar».

También en esto Zambrano anticipa lo que en décadas posteriores será moneda común, es decir, considerar las tradiciones religiosas más como «mapas» de los posibles caminos espirituales que se pueden recorrer para llegar a la misma meta trascendente que espacios cerrados donde una vivencia espiritual puede limitarse a vivir en un marco autorreferencial sin conexión aparente con otras tradiciones.



Marta Negre. *Humareda II*, fotografia b/n, 2016