

# EN BUSCA DE SABERES ANTIGUOS: SIMONE WEIL Y MARÍA ZAMBRANO\*

Rosa Rius Gatell

## Abstract

Este trabajo muestra la conveniencia de revisar el papel concedido a los griegos a la hora de reflexionar sobre la identidad europea y occidental. Sin negar el valor y la extraordinaria influencia de Grecia, dos filósofos del siglo xx, María Zambrano y Simone Weil, proclamaron la necesidad de atender a otras tradiciones y culturas sepultadas o tratadas con indiferencia durante siglos, con el fin de desestimar tanto la pretendida pureza del linaje occidental como determinadas oposiciones binarias entre Oriente y Occidente que nos encadenan al cliché y al prejuicio.

This paper sets out to show the importance of rethinking the role of the Greeks when discussing European and Western identity. While not denying the value and the profound influence of Greece, two 20<sup>th</sup>-century women philosophers, María Zambrano and Simone Weil, argue that we need to pay attention to other cultures and traditions that have been obscured or treated with indifference for centuries, in order to rebut both the supposed purity of Western heritage and certain binary oppositions between East and West which tend to enslave us to clichés and prejudices.

60

---

## Keywords

Filósofas del siglo xx, antiguas sabidurías, Oriente-Occidente, María Zambrano, Simone Weil

20<sup>th</sup>-century women philosophers, ancient wisdoms, East-West, María Zambrano, Simone Weil

---

\* Texto, con modificaciones y revisiones del capítulo que, con el título «De antiguas sabidurías: Simone Weil y María Zambrano», se publicó en RIUS GATELL (2013). Este trabajo ha sido elaborado en el marco de los proyectos de investigación *Filósofas del siglo xx. Maestros, vínculos y divergencias* (FFI2012-30645), *La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino* (FFI2015-63828-P) y el grupo de investigación consolidado *Creació i Pensament de les Dones* (2014 SGR 44).

Al hilo de una reflexión sobre «Violencia, política y razón», Rada Iveković advierte: «[Un] ejemplo perdurable de autofundación es la construcción de la identidad europea y occidental como descendiente simbólica y culturalmente solo de los griegos, excluyendo a los egipcios, fenicios y otras poblaciones mediterráneas o vecinas» (Rada Iveković, 2006, p. 68); y como si las influencias se desplegasen en una única dirección. Pero tanto la filosofía, como la historia, la ciencia, la música, la literatura, el arte, el folclore, los viajes y el comercio, las técnicas agrícolas, etc., si se observan con detenimiento, niegan la pureza de ese linaje y esa unidireccionalidad.

Para cuestionar esta «autofundación» exclusiva deseo compartir aquí las reflexiones de dos autoras, Simone Weil y María Zambrano que incitaron a seguir las voces de otros saberes.

Comenzaré por recordar que tanto Weil como Zambrano son pensadoras en quienes la vida y el pensamiento estuvieron inextricablemente entrelazados. Ciertamente, sus vidas son esenciales para comprender lo que escribieron, pero conviene permanecer alerta para que sus biografías no nos atrapen —especialmente en el caso de Weil—, lo cual, sin duda, podría dificultar la lectura de su obra.

Simone Weil escribió sobre un amplísimo abanico de temas. Trató, por ejemplo, acerca de la filosofía griega, la Francia medieval, el Renacimiento, el folclore. También sobre asuntos políticos: en torno a la libertad, la guerra y la paz, la revolución, el progreso, la teoría marxista<sup>65</sup>, Hitler y el nazismo, el colonialismo. Teorizó sobre economía, ciencia y técnica, y sobre cómo debía estructurarse el trabajo en las fábricas (Stephen Plant, 1997, pp. 17-18). Durante los últimos años de su breve e intensa vida (nació en 1909 y murió en 1943) escribió sobre teología, mística y religión. Obras como *La gravedad y la gracia*, *A la espera de Dios* o *El conocimiento sobrenatural*, profundamente espirituales, nos muestran otro centro de interés de la pensadora que, sin embargo, no supone en absoluto el abandono del compromiso político-social que la caracteriza. Hasta el último momento —sus páginas lo confirman—, Weil siguió denunciando y proponiendo sin tregua nuevas vías de salida ante los conflictos bélicos que le tocó vivir.

Me ocuparé aquí de esa dimensión más tardía en su obra, una dimensión distante de la religión institucional, que Weil plasmó en muchos de los textos que escribió casi con urgencia a partir de 1938.

No siempre nos es dado saber el momento en que un pensamiento se modifica o evoluciona. En este caso, además de lo que Weil escribió entre 1939 y 1943, claro testimonio de sus preocupaciones espirituales de los últimos años, disponemos de las fechas en que tuvieron lugar lo que, según

leemos, ella definió como «tres contactos con el catolicismo verdaderamente cruciales» (Simone Weil, 1993, p. 40)<sup>66</sup>, y que relató algunos años después por carta a Joseph-Marie Perrin. Fernández Buey, aludiendo a las fechas de la «conversión», señala que el comentario de la *Ilíada* y la comparación que Weil hace, por una parte, entre la cosmovisión griega y ciertas religiones orientales y, por otra, con el judaísmo y con el cristianismo, así como los textos de los evangelios que se permitió subrayar, son «testimonio de un momento anterior, de transición desde una concepción agnóstica y estoica a lo que sería la profunda religiosidad que inspira buena parte de los textos que escribió entre 1939 y 1943» (Simone Weil, 2007, p. 28).

No me referiré a los dos primeros contactos «cruciales», que se produjeron en Portugal en 1935, y en Asís durante 1937 (Simone Weil, 1993, pp. 40-41). Quisiera demorarme en cambio en el tercero, en el cual Weil dice que «Cristo mismo descendió» y la tomó. No es un asunto menor entrar en el detalle de esa experiencia ya que, en numerosas ocasiones, al transmitirla se le ha atribuido un tiempo, un lugar y una situación que no se corresponden con la información que nos procuran los textos. Veamos las palabras de la pensadora en la carta dirigida al padre Perrin cuando abandonó Francia rumbo a Estados Unidos en mayo de 1942. Al reconstruir su «autobiografía espiritual», refiere su estancia en Solesmes. Había tenido conocimiento de que la interpretación del canto gregoriano en aquella abadía era muy hermosa y quiso escucharla durante unas festividades:

En 1938 pasé diez días en Solesmes, del domingo de Ramos al martes de Pascua, siguiendo los oficios. Tenía intensos dolores de cabeza y cada sonido me dañaba como si fuera un golpe; un esfuerzo extremo de atención me permitía salir de esta carne miserable, dejarla sufrir sola, abandonada en su rincón, y encontrar una alegría pura y perfecta en la insólita belleza del canto y las palabras. Esta experiencia me permitió comprender mejor, por analogía, la posibilidad de amar el amor divino a través de la desdicha. Evidentemente, en el transcurso de estos oficios, el pensamiento de la pasión de Cristo entró en mí de una vez y para siempre. (Simone Weil, 1993, p. 41).

Esta es la narración de una importante vivencia interior que se nos presenta vinculada a un «esfuerzo extremo de atención»<sup>67</sup> que había de permitirle captar la belleza del canto gregoriano, obteniendo de dicha audición una «alegría pura y perfecta». Como consecuencia de esta escucha, «el *pensamiento* de la pasión de Cristo» se introdujo en su interior. No obstante, creo que este episodio debe distinguirse de aquel en que Weil dice haber entrado en contacto con un ente superior. Esa experiencia mística se producirá «más tarde». Prosiguiendo la lectura, entra en escena un personaje decisivo: un joven, a quien la autora denominó *Angel boy*, que Weil presenta como un mensajero:

Se encontraba allí un joven católico inglés que me transmitió por vez primera la idea de la virtud sobrenatural de los sacramentos, mediante el resplandor verdaderamente angélico de que parecía revestido después de haber comulgado. El azar —pues siempre he preferido decir azar y no providencia— hizo que aquel joven resultara para mí un verdadero mensajero. Me dio a conocer la existencia de los llamados poetas metafísicos de la Inglaterra del siglo xvii y, más tarde, leyéndolos, descubrí el poema del que ya le leí una traducción, por desgracia muy insuficiente, y que lleva por título *Amor*. Lo he aprendido de memoria y a menudo, en el momento culminante de las violentas crisis de dolor de cabeza, me he dedicado a recitarlo poniendo en él toda mi atención y abriendo mi alma a la ternura que encierra. Creía repetirlo solamente como se repite un hermoso poema, pero, sin que yo lo supiera, esa recitación tenía la virtud de una oración. Fue en el curso de una de esas recitaciones, como ya le he narrado, cuando Cristo mismo descendió y me tomó. (Simone Weil, 1993, p. 41)

He citado por extenso la segunda parte del relato weiliano con el objeto de poder seguir la secuencia. Según leemos, después de que el *Angel/boy* le diera a conocer en Solesmes a los poetas metafísicos ingleses, *más tarde*, «leyéndolos», descubrió el poema «Love».

Simone Pétrement, su amiga y biógrafa, refiere que, de vuelta a París, Weil intentó procurarse enseguida las obras de aquellos poetas; y añade: «Me habló también de “Love” de George Herbert, ese poema tan sencillo que expresa una tan tierna bondad, y que en seguida atrajo su atención [...]. Me decía que era “el más hermoso poema del mundo”. Me lo recitó y me lo copió» Simone Pétrement, 1997, p. 483).<sup>68</sup> Pero no le contó, sigue Pétrement, que una vez, al recitarlo, le pareció percibir la presencia de Cristo: «Por lo demás, eso debió ocurrir ya a finales de 1938» (p. 484). En la carta enviada el 12 de mayo de 1942 al amigo esencial Joë Bousquet, Simone Weil escribía: «Le envío aquí el poema inglés que le recité, *Love*; ha jugado un papel muy importante en mi vida, pues estaba ocupada en recitármelo a mí misma cuando, por primera vez, Cristo vino y me tomó. Creía no hacer sino repetir un hermoso poema y, sin que yo lo supiera, se trataba de una oración» (Simone Weil, 1995, p. 60). Por su parte, el padre Perrin, en el prefacio a los textos de Weil que publicó póstumamente bajo el título de *A la espera de Dios*, escribe: «En 1938 pasa la semana santa en el monasterio de Solesmes y, algunos meses más tarde, tiene lugar la gran iluminación que cambió su vida: “Cristo mismo descendió y me tomó”. Es difícil determinar con precisión la fecha de este acontecimiento pues guardó celosamente el secreto» (en: Simone Weil, 1993, p. 19). Así observamos que aquella experiencia no tuvo lugar —como se lee en algunos estudios— durante el tiempo de la semana santa, impregnado del misterio de la crucifixión y la resurrección; tampoco el entorno católico de Solesmes fue el lugar; ni su desencadenante la escucha del gregoriano en la abadía.

Desconocemos cuándo y dónde sintió Weil la experiencia descrita. Sí sabemos, en cambio, que gustaba de recitar los versos de «Love», debidos a un autor, Herbert,<sup>69</sup> cuyos poemas se caracterizan por su profunda religiosidad, precisión lingüística y agilidad métrica. Conmovida por la belleza del poema, Weil lo recita con suprema atención hasta que, sin darse cuenta, la recitación se transforma en plegaria. Es entonces cuando el abandono total en aquella palabra poética la conduce a la vía de la mística y el contacto inesperado se establece (Alain Goldschläger, 1982, p. 63).

Francesa de origen judío<sup>70</sup> y de formación agnóstica, Simone Weil había de recorrer por sí sola el camino hacia los lugares más originales de la espiritualidad, escribe Carlos Ortega, pero «el suyo no es un acercamiento teológico, es decir, científico, sino pasional, movido por un ansia de verdad. Ella siente lo religioso como un apetito, como un hambre» (Simone Weil, 1998, p. 10). Todavía en 1938 manifestaba —en una carta a Georges Bernanos— que, aunque nada del catolicismo y del cristianismo le era ajeno, ella no era católica: «Yo no soy católica [...]. A veces me he dicho que si se fijara a las puertas de las iglesias un cartel diciendo que se prohíbe la entrada a cualquiera que disfrute de una renta superior a tal o cual suma, poco elevada, yo me convertiría inmediatamente» (2007, p. 522). En otro escrito, esta vez dirigido al padre Couturier, *Carta a un religioso* (1998), cuyo borrador comenzó en Nueva York, en septiembre de 1942, advertimos que la mayor parte de las tesis que según ella le impedían abrazar el catolicismo provenían de la pretensión de la Iglesia de ser e imponerse como única religión verdadera. Demasiadas cosas a las que no podía renunciar quedaban excluidas de la teología católica, argumentaba en la carta ya citada al padre Perrin:

Tantas cosas están fuera de él [del cristianismo], tantas cosas que amo y que no quiero abandonar [...]. Toda la inmensidad de los siglos pasados a excepción de los veinte últimos, todos los países habitados por razas de color, toda la vida profana en los países de raza blanca y, en su historia, todas las tradiciones acusadas de herejía, como la maniquea y la albigense, todas las cosas surgidas del Renacimiento, muy a menudo degradadas, pero en absoluto carentes de valor. (Simone Weil, 1993, p. 45)

Un año antes de fallecer, Weil escribía: «los lazos que me unen a la fe católica se hacen cada vez más fuertes» (1998, pp. 16-17). Sin embargo, afirmaba al mismo tiempo la existencia de una sabiduría de antigua pervivencia a lo largo de tiempos y tradiciones diversas. También en 1942 se dirigía al amigo Jean Wahl en unos términos que a primera vista parecen ser un resumen de lo que pensaba sobre la historia de la filosofía y de las religiones:

Creo que hay un pensamiento idéntico que aparece expresado de una manera muy precisa y con modalidades prácticamente semejantes en diferentes exposiciones: en las mitologías antiguas; en la filosofía de Ferécides, Tales, Anaximandro, Heráclito, Pitágoras, Platón y los estoicos griegos; en la poesía griega de la gran época; en el folclore universal; en las *Upanishads* y en la *Bhagavad Gita*; en los escritos de los taoístas chinos y en ciertas corrientes budistas; en lo que queda de las escrituras sagradas de Egipto; en los dogmas de la fe cristiana y los escritos de los grandes místicos cristianos, sobre todo de san Juan de la Cruz; en ciertas herejías, especialmente toda la tradición cátara y maniquea. Y pienso que ese pensamiento es el de la verdad, que hoy necesita una expresión moderna y occidental. Es decir, que tiene que ser expresado a través de lo único casi bueno que poseemos, a saber, la ciencia». (Simone Pétrement, 1997, pp. 669-670)<sup>71</sup>.

Este «resumen» no es un mero listado de corrientes filosóficas y tradiciones espirituales o poéticas, sino una especie de cartografía que remite a saberes y autores que Weil concebía como guías en su búsqueda de la verdad, considerándolos portadores de «intuiciones precristianas». Por eso los interpeló infatigablemente; y cada meridiano de esa cartografía, como reflejan sus páginas tardías, debió suponerle un tiempo de estudio intenso, de reflexión, escritura y traducción. Simone Weil ya había reconocido mucho antes el valor que tenían para ella algunos de los autores y corrientes mencionados en su carta a Jean Wahl: Platón, por ejemplo, a quien leyó con especial cuidado siendo muy joven; Heráclito; los estoicos: es decir, la herencia clásica o «fuente griega». A otros los descubrió en los últimos años, lectura a lectura, como el budismo, en el que veía el pensamiento heraclíteo, fundado en la relación (Marco Vannini, 2006, p. 82); o como la *Bhagavad Gita*, que la impulsó al estudio del sánscrito y cuyas citas son cada vez más frecuentes en sus *Cuadernos*.<sup>72</sup> Y de esta suerte se fue abismando en aquel «tesoro del pensamiento humano», convencida de que ese pensamiento era, lo hemos leído, «el de la verdad».

Weil, que llegó a Estados Unidos en julio de 1942, permaneció en América apenas cuatro meses. De vuelta a Europa, marchó a Londres a mediados de diciembre, y en dicha capital trabajó como redactora en la Dirección del Interior de «France libre». Sin renunciar a las misiones peligrosas en las que solicitaba participar, y pese a su frágil salud, escribió durante jornadas enteras, y no fueron pocas las noches en las que se quedó a dormir en el despacho. Lo que escribió en Londres en solo unos meses resulta increíble (Simone Pétrement, 1997, p. 673). Entre su inmensa producción llevada a cabo en aquel momento cabe mencionar las páginas que componen *Echar raíces* y los *Escritos de Londres*. Este último título recoge el hermoso texto «La persona y lo sagrado». Weil siguió trabajando

—febrilmente— en su dimensión espiritual, conciliándola con su labor en los servicios civiles. Lo mismo había hecho dos años antes, en Marsella, durante el período de la ocupación alemana; apenas llegó entró en contacto con los primeros movimientos de resistencia, mientras procedía a la lectura, entre otros textos espirituales, de los relatos de la Pasión de Cristo y de la *Bhagavad Gita*.<sup>73</sup>

A finales de mayo de 1943, tres meses antes de morir y ya ingresada en el hospital, vuelve al estudio del sánscrito. Más que las *Upanishads*, es la *Gita* lo que atrae a Weil, que se dedicó con pasión a traducirla. Para ella, «la fuente griega» coincide en lo esencial con la enseñanza espiritual de la India y China, y el cristianismo, en su universalismo místico, ha de compendiar, en opinión suya, lo mejor de todas las tradiciones religiosas sin anular la irreductible especificidad de cada una de ellas. De acuerdo con Vannini: «Esta es la “catolicidad”, real y no solo declarada, que Simone Weil considera necesaria para el futuro de la humanidad, si esta quiere salir del miserable tiempo presente» (2006, p. 26).

Sin embargo, esta «catolicidad» no es totalmente «católica» puesto que excluye el legado del Antiguo Testamento (y el del imperio romano). Como señala Wanda Tommasi, la lectura de Weil del Antiguo Testamento es una lectura «selectiva, crítica y universalista», del que salva, sustancialmente, solo el libro de Job, el Cantar de los cantares, el libro de Daniel, el de Isaías sobre el siervo de Yahvé y algunos Salmos, «es decir, los textos en los que Dios no es concebido en términos de poder» (1997, p. 122). No podré esclarecer el problema del antijudaísmo weiliano, al que ya he aludido en una nota más arriba y que ha sido reconocido como el problema más espinoso del pensamiento de esta autora. Me serviré no obstante nuevamente de unas líneas de Jesús Moreno, que no resuelven la cuestión pero la iluminan. Tras referirse al *in crescendo* antijudaico de Weil, Moreno propone explicar el impulso de ese aumento, de una parte, por la «conversión» y «revelaciones» a partir de 1935 y su cada vez más arraigada convicción en una única verdad que recorre los siglos, «y, de otra parte, por una inmersión inconsciente, pero cada vez más profunda, en estructuras míticas del judaísmo místico, en nueva y solo aparente contradicción» (Jesús Moreno, 2000, p. 53). Creo que el último punto permite el planteamiento de hipótesis muy plausibles.

Pero dejemos de momento tan complejo problema y vayamos a otra pensadora asimismo singular como María Zambrano, reconocida «lectora» de Simone Weil, cuya filosofía muestra evidentes consonancias con la pensadora francesa. La particular religiosidad de ambas autoras, su interés por la gnosis, el estoicismo y la tradición mística; su pasión por san Juan de

la Cruz; su temprana formación en la «música conceptual» de Spinoza; su heterodoxia; su compromiso político y su exilio, son únicamente algunos de los senderos que transitaron en actitud semejante, una actitud, la suya, acaso excéntrica, incluso marginal, en la que el saber y el conocer no resultan lo mismo. Atender a sus consonancias no supone, en modo alguno, acallar las disonancias, asimismo evidentes, que se producen en su proceder filosófico.<sup>74</sup>

He escogido el argumento religioso-espiritual porque la manera en que Weil destaca en él lo «idéntico» entre corrientes espirituales muy distantes espacial y temporalmente está muy cerca de la posición adoptada por Zambrano. En efecto, en este punto las similitudes entre ambas resultan particularmente interesantes. Por otra parte, disponemos de numerosos indicios materiales relacionados con este asunto que ponen de manifiesto la lectura de textos weilianos por parte de Zambrano. Esta conoció la obra de Simone Weil, y distintos lugares zambranianos dejan intuir el «diálogo» mantenido a lo largo del tiempo. En este sentido, contamos con documentos de gran valor como lo son su correspondencia, sus notas y su biblioteca. Attendamos a esta última y veamos cuáles son las obras de Weil y sobre Weil que se conservan en la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga, depositaria de su legado.

Zambrano disponía de los siguientes títulos de Simone Weil,<sup>75</sup> libros que subrayó y a menudo anotó: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, *La source grecque*, *Intuitions pre-chrétiennes* y *Venezia salva*, una traducción al italiano de *Venise sauvée* realizada por Cristina Campo, quien se la regaló y dedicó en 1963. También subrayó y anotó *Simone Weil* (François Heidsieck, 1967) y *Simone Weil telle que nous l'avons connue* (Joseph-Marie Perrin y Gustave Thibon, 1967). La lectura de estas notas testimonia una clara aspiración de diálogo con Weil. En ciertas ocasiones, solo un nombre, o un concepto, remiten a una idea compartida. En otras, Zambrano parece interrogar a Weil, como si pusiera en duda o quisiera modificar algo de lo escrito. Sus insistentes subrayados sirven como llamada de atención para acercarnos a las cuestiones que pudieron interesarle particularmente. Se trata, pues, de pequeños fragmentos de su pensamiento, los cuales, unidos a otras señales dejadas en su epistolario ofrecen consistencia a su vínculo con la joven filósofa, a quien Zambrano, como veremos, «amó».

Según su propio testimonio. Zambrano conoció a Simone Weil durante la guerra civil española. Observemos la narración del encuentro, descrito en una carta dirigida a su amigo Agustín Andreu el mes de noviembre de 1974:

He estado al borde de preguntarte si has leído a Simone Weil y si la quieres. Yo la amo y Araceli estaba más cerca de ella que yo. Murieron por negarse a tomar alimentos, y medicamentos —en especial Ara—, lo que está escrito en el certificado médico de Simone, en el de Ara no. Pero ya de antes. Si tienes sus libros y no los has leído, lee al menos «Prologue» —segundo Cahier—. Durante media hora estuvimos sentadas en un diván las dos en Madrid. Venía ella del Frente de Aragón. Sí había de ser ella. María Teresa [la mujer de Alberti] nos presentó diciendo: La discípula de Alain, la discípula de Ortega. Tenía el pelo muy negro y crespo, como de alambre, morena de serlo y estar quemada desde adentro. Éramos tímidas. No nos dijimos apenas nada [...]. Era muy delgada, como lo había sido yo, y no lo era ya en ese grado. Pero era Ara quien se le emparejaba. Las dos eran de las que dan el *salto*, como Safo. (María Zambrano, 2002, p. 128).

Este es el relato del encuentro. No voy a detenerme aquí en ciertos aspectos que, sin embargo, me parecen importantes como por ejemplo el vínculo que la autora establece entre Araceli —su hermana— y Simone Weil, si tenemos en cuenta el papel que Ara tuvo en la vida y la obra de María Zambrano. Lo que deseo subrayar son las primeras palabras de la cita. Treinta y siete o treinta ocho años después de aquel encuentro, Zambrano pronunciaba ese «yo la amo» referido a la filósofa «tímida», como ella misma, a quien, según escribe, conoció en Madrid.<sup>76</sup>

Muchos años después, Zambrano estableció una intensa amistad con Cristina Campo (pseudónimo de Vittoria Guerrini), una de las introductoras de la obra de Weil en Italia. Zambrano y Campo caminaron durante años por sendas paralelas en las que a menudo dialogaron con Weil. En agosto de 1965, la autora italiana, ferviente lectora y traductora de la pensadora francesa, se dirigía a Zambrano refiriéndose a un proyecto de traducción de textos de Weil por parte de Zambrano.<sup>77</sup> Era el día de la Asunción, cuando Campo escribía:

Gracias por anunciarme la salida de tu libro —de tus libros— y tu proyecto de traducir a Simone. Estas son algunas de las pocas noticias capaces de alegrarme en este tiempo tenebroso. La dirección de Madame SELMA Weil es: 3, rue Auguste Comte, París VI. Quisiera anunciarte yo misma tu carta, pero no puedo asegurarte que tenga la fuerza suficiente para ello. No importa. Desearía indicarte un pequeño libro de Simone que salió hace dos años: *Pensées [sans ordre] concernant l'Amour de Dieu*, una especie de *Imitatio Christi* moderna, tal vez su mejor libro. O bien sus escritos sobre Grecia. Podrías hacer una selección de los dos libros: *La source grecque* y las *Intuitions «préchrétiennes»* (sin descuidar en modo alguno *L'Illiade [ou le] poème de la force e Dieu dans Platon*). Nada de todo esto, según creo, ha sido traducido al español. En fin, solo tú sabrás lo que, en Simone, es tuyo. (Cristina Campo, 2009, p. 42)<sup>78</sup>.

Como podemos comprobar, la mayor parte de los títulos coinciden con los conservados en la biblioteca de Zambrano, todos ellos publicados póstumamente en las décadas de 1950 y 1960. Se desconoce qué fue del proyecto de traducción; sabemos, no obstante, que, contra lo que Campo creía, la mayoría de obras indicadas ya habían sido traducidas. Desde 1953, María Elena Valentié estaba vertiendo al español muchos de los escritos de Weil para la Editorial Sudamericana de Buenos Aires.<sup>79</sup> De todos modos, el pasaje citado tiene para mí un valor adicional. Cada vez que leo la frase con la que se cierra el fragmento: «En fin, solo tú sabrás lo que, en Simone, es tuyo» («Infine, tu sola saprai quel che, in Simone, è tuo»), siento de nuevo el deseo de entender qué pueden significar esas palabras. Desconozco el grado de conocimiento dado entre Zambrano y Weil; tengo la certeza de que llegaron a conocerse, aunque no sé cuánto. Incluso el dónde y el cuándo podrían quedar en un relativo suspenso. Ello no obsta para que la lectura de muchas de sus páginas provoque algo más que un cierto «parecido de familia». Zambrano dirigió pronto su mirada hacia «Oriente»,<sup>80</sup> como lo haría Weil. Y ambas lo hicieron buscando en ese controvertido concepto de clara imprecisión geográfica algo más que colmar una nostalgia. Tal vez su gesto respondía a cierto anhelo que estaba en el aire. Como decía Borges, cíclicamente, Occidente vuelve a dirigir su mirada hacia Oriente. Y ellas lo hicieron, con la convicción de que no tenía que desatenderse todo lo que había quedado fuera de la historia de la filosofía cuando se decidió que la fuente de esta era exclusivamente griega y que todo lo anterior a los griegos —o alejado de ellos— no era filosofía.<sup>81</sup>

En este sentido, me parece pertinente acudir a Roberto Esposito quien, en un artículo en que reflexiona sobre Weil y Europa, señala que en ella «la tradición griega no se limita a ser anticipadora y precursora del cristianismo, sino que lo lleva consigo como un núcleo —o una espina— irreductible»; y sigue diciendo: «así como Grecia lleva dentro de sí pedazos, fragmentos, voces de la cultura asiática que no se limita a inventar o purificar y que constituyen su alteridad constante y punzante» (2000, p. 43). Estas líneas podrían referirse igualmente a la concepción zambranianiana. Ciertamente, Zambrano siguió —e indujo a seguir— las «voces» de aquel saber diseminadas en distintas tradiciones; sin excluir, como sí hiciera Weil, las huellas de Israel y Roma, sumando a su propia cartografía lugares y autores denostados por la pensadora francesa, persuadida como estaba de su irrenunciable potencia fecundadora.

María Zambrano, a partir de distintos cauces, aceptó de buen grado la múltiple herencia de Occidente. Como recuerda en su introducción a *El pensamiento vivo de Séneca*:

El hombre posee el privilegio de tener antepasados; somos siempre hijos de alguien, herederos y descendientes. Mas cuando se pertenece a un mundo tan completo como el de la cultura occidental los antepasados son múltiples; tenemos diversas tradiciones detrás de nosotros, no una sola. De ahí el olvido y también los sucesivos renacimientos. (María Zambrano, 1987, p. 11).

Y es que tener cultura, «estar en una cultura», en sus palabras, «es tener detrás de la vida individual de cada uno un tesoro a veces anónimo, a veces con nombre y figura» (1987, p. 11).

Zambrano aceptaba más revelaciones divinas que la sola bíblica.<sup>82</sup> Cuando leo muchas de sus obras, y lo propio me sucede con Weil, a menudo me viene a la mente la corriente de pensamiento que conocemos como «filosofía perenne». No puedo detenerme a desarrollar aquí este asunto de reconocida complejidad, si bien deseo señalar la relación existente entre esta expresión con otra de cuño anterior, *prisca theologia*,<sup>83</sup> ampliamente difundida en el Renacimiento y referida a la revelación que los filósofos paganos habrían recibido directamente de Dios en tiempos y lugares distintos y alejados. Según Marsilio Ficino (1433-1499), guía de la Academia platónica de Florencia, Zoroastro y Hermes Trismegisto, Orfeo, Pitágoras y el «divino Platón», entre otros, serían ejemplos receptores de dicha revelación. Se trazaba así una genealogía de antiguos teólogos (míticos algunos de ellos) que habrían dado origen a una filosofía religiosa en Persia (Zoroastro) y Egipto (Hermes); esta habría sido cultivada luego en Tracia (Orfeo), habría crecido después en Grecia e Italia (Pitágoras) y alcanzado finalmente su plena consumación en Atenas (Platón). A partir de esta creencia, los platónicos renacentistas intentaron armonizar diversas doctrinas con el fin de construir una filosofía perenne,<sup>84</sup> deudora de la tradición de la *prisca theologia*, geográficamente tan dispersa. Zambrano y Weil podrían seguir la estela de esta concepción sin que ello significara renunciar a la tradición generalmente admitida en Occidente como propiamente filosófica.

Jesús Moreno, refiriéndose a Zambrano, señala que hay que situar lo implícito y lo explícito de su pensar y su escribir en las coordenadas en las que realmente se inscribe, esto es, «en la doble “tradición” metafísica, la común y académicamente considerada pura filosofía, y esa otra vía tan difícil ya de asimilar si no es en reclusiones “contemplativas”, “esotéricas”». Sin embargo, continúa Moreno, es imprescindible situar su obra en dichas coordenadas «por si acaso en la confluencia a que realmente Zambrano trae ambas vías habitase una respuesta del más puro pensar unido al sentir a [...] nuestros cada vez mayores palos de ciego» (2008, vol. 1, p. 21).

Será precisamente en esa confluencia donde Zambrano se situará para reflexionar sobre la dificultad de «decir lo que entendemos por

“humano”» y donde encontrará una respuesta, una misma expresión, en «Oriente» y «Occidente». Así, después de manifestar que el ser humano se ha ido sabiendo en varias maneras, y una de ellas, esencial, es: «Respecto a sus dioses o a su Dios», observa lo siguiente:

Hay un momento en que la aurora de lo humano parece extenderse y ocupar un vasto horizonte: es el siglo vi antes de Cristo. Budha en India, Lao-Tsé en China, los Siete Sabios, y entre ellos Tales de Mileto en Grecia, y Pitágoras, lazo de unión con Egipto y la India. Y no es un Dios propiamente lo que asoma, sino un camino que se aprecia hasta en la expresión. Budha llama a su doctrina la «Tercera Vía», Lao-Tsé funda el Taoísmo y «tao» significa camino. Y con el planteamiento de Tales de Mileto acerca del «ser de las cosas» se abre el camino del pensamiento filosófico-científico en Grecia y en el Occidente. (María Zambrano, 2011, pp. 396-397).

«Y abrir camino es la acción humana entre todas, lo propio del hombre», sigue Zambrano (p. 397). En espacios distantes se habría dado, pues, una coincidencia, cuyo advenimiento podía haberse producido de manera independiente. Su homogeneidad, sin embargo, no excluye la diferenciación.

Weil y Zambrano desestiman una serie de imágenes poderosas, articuladas alrededor de determinadas oposiciones binarias entre Oriente y Occidente que, como escribe el autor libanés Georges Corm, nos encadenan al cliché y al prejuicio. Según tales oposiciones: «Oriente es bárbaro para los occidentales. Los orientales, por su parte, les devuelven el cumplido: para ellos, Occidente es la tierra de la barbarie por excelencia, un continente sin alma ni religión» (2004, p. 29). Ambas autoras desestimaron, en efecto, esa aproximación dual a la realidad. Más allá de los tópicos inútiles, su lamento por el olvido de tradiciones y culturas emerge como una proclamación de la necesidad de atender al «otro». Weil reclamaba, como hemos leído, «una expresión moderna y occidental» para ese pensamiento «idéntico» expresado en diferentes tradiciones.

¿Podría este pensamiento procurar alivio en tiempos de guerra, desarraigo, dolor, sin que ello implicara la búsqueda de una solución «oriental» a la crisis del ser humano, a la crisis de Occidente? Así lo creyeron Weil y Zambrano y por eso quisieron tomarlo en consideración y nutrir con él su propio pensar. ¿Qué se requería para conseguirlo? Inicial y fundamentalmente, había que descubrirlo «vivo y entero bajo el olvido y el desdén» (María Zambrano, 1987, p. 13). Tras haberlo descubierto, era preciso traducirlo, leerlo y escucharlo con atención. Solo así podrían evitarse identificaciones triviales e idealizaciones estériles; solo así podrían localizarse saberes portadores de verdad, sepultados o tratados con

indiferencia durante siglos. Este fue el método con que Simone Weil y María Zambrano se dispusieron a extraer «verdades esenciales». Y este es el mismo «camino» que ambas propusieron recorrer desde sus escritos.

<sup>1</sup> Según Francisco Fernández Buey, «se puede afirmar sin reparos que la crítica que Simone Weil hizo a la obra de Marx y al marxismo es una de las cosas más serias y atendibles entre las muchísimas que se han escrito sobre el asunto. [...] El error principal de todo marxismo es, para ella, haber limitado el análisis al aspecto económico de la explotación capitalista. Y esa limitación estaba ya en la obra de Marx» (WEIL, 2007, pp. 22-23).

<sup>2</sup> Véase la interesante reflexión de CARLOS ORTEGA (2010) sobre estos tres «contactos».

<sup>3</sup> La forma de atención que propone Weil (1993, p. 70) no supone en modo alguno tensión muscular: «Veinte minutos de atención intensa y sin fatiga valen infinitamente más que tres horas de esa dedicación de cejas fruncidas». Para ella: «La atención se halla ligada al deseo. No a la voluntad, sino al deseo» (WEIL, 1994, p. 154). Sobre esta temática, véase el texto de CARMEN REVILLA (2010).

<sup>4</sup> El poema, en inglés, copiado a mano por Simone Weil, aparece reproducido en el cuadernillo de ilustraciones de la biografía de SIMONE PÉTREMENT (1997).

<sup>5</sup> George Herbert (1593-1633), poeta y sacerdote anglicano nacido en el seno de una eminente familia galesa. Hijo de Magdalen Newport, gran mecenas literaria, Herbert contrajo matrimonio en 1629 con Jane Danvers. Coleridge dijo de sus versos: «Nada puede ser más puro». Domenico Canciani y Maria Antonietta Vito señalan que probablemente fue Charles Bell quien dio a conocer a Simone Weil los poetas metafísicos ingleses del siglo XVI (WEIL, 2015, pp. 22-23 y 100).

<sup>6</sup> Weil se mostró particular y progresivamente dura con el judaísmo (y también con Roma). Jesús Moreno (2000, pp. 51 y 53) escribe al respecto: «Quizá el problema más arduo que suscitan tanto el pensamiento como la actitud vital de Simone Weil sea el de sus posiciones contra el judaísmo. [...] Se negó, pues, rotundamente como judía, imprecó con saña contra Israel declarándole —junto con Roma— la fuente de todo el mal social y del desarraigo de toda la civilización occidental, al haber destruido entre ambos las verdaderas fuentes religiosas de Egipto, Sumeria, Canaán, Creta, Grecia, Germania y de la cultura drúidica, y cerrado cualquier acceso a las también verdaderas culturas hindú y china [...]. Roma e Israel son para ella los paradigmas de la pura fuerza, del poder y de la terrenalidad». El historiador Paul Giniewski (1999) escribió una obra de referencia, con ásperas críticas, sobre esta cuestión. Véase

asimismo «Il Dio nascosto e il Dio della tribu: Simone Weil e l'ebraismo» (TOMMASI, 1997, pp. 119-134); Adrià Chavarría abordó esta incómoda cuestión en un artículo muy importante, «Simone Weil y el judaísmo» (2010).

<sup>7</sup> Esta carta se publicó originalmente en *Deucalion*, el 4 de octubre de 1952, pp. 253-257.

<sup>8</sup> ALYETTE DEGRÂCES (1994) y GÉRARD COLAS (1983) siguen pormenorizadamente en sus respectivos trabajos la introducción de Weil a la *Gita* desde 1940: lectura en el ejemplar en francés de su hermano, estudio del sánscrito y primeros intentos de traducción. La figura del escritor René Daumal, antiguo condiscípulo en el Lycée Henri IV, con quien Weil se reencontró en Marsella, es decisiva al respecto. Daumal le prestó notas de gramática sánscrita y la *Bhagavad Gita* copiada de su puño y letra. Weil estudió también con Daumal las *Upanishads*. Como escribe Degrâces (1994, p. 35): «El sánscrito, dominio del hermano junto con las matemáticas, va a inscribirse en la vida de Simone Weil a su llegada a Marsella». Y con el sánscrito, la apertura a otro pensamiento. En esa misma época, si bien en un segundo momento, la filosofía china encontrará su lugar en el pensamiento weiliano (DEGRÂCES, 1994, pp. 49 y ss.).

<sup>9</sup> En Marsella, Weil descubrió además en el grupo de los *Cahiers du Sud* una auténtica patria del espíritu. Como escribe Emilia Bea: «En la ciudad de los exiliados, por la que transitan miles de desarraigados obligados como ella a abandonar los territorios ocupados, Simone Weil, víctima de la tragedia de su tiempo, pasa, sin embargo, por un período de gran creatividad y plenitud» (2010, p. 23).

<sup>10</sup> Por indicar solo dos, su diferente aprecio por la civilización romana y por la tradición judía.

<sup>11</sup> Conviene tener presente los distintos traslados de la biblioteca a lo largo del exilio zambrano y, como consecuencia de ello, las posibles pérdidas sufridas.

<sup>12</sup> Traté en otro lugar (RIUS GATELL, 2007) el encuentro entre Zambrano y Weil. Allí concluí, en contraposición a las principales cronologías de Zambrano, la dificultad de que esta conociera a Weil, «vestida de miliciana», en Valencia en 1937. Según el testimonio de Zambrano que acabamos de leer el encuentro se produjo en Madrid. Weil, por su parte, en una carta dirigida a su amigo Jean Posternak, probablemente en la primavera de 1938, decía no haber «jamais allée à Madrid» (WEIL, 1987, p. 130). No tenía conocimiento de esta carta cuando publiqué el artículo en 2007, por lo que allí no pude tenerla en cuenta. La información sobre Madrid plantea una contradicción con las palabras de Zambrano arriba citadas. Por ahora no puedo resolver dicha contradicción; sin embargo, ello no supone aceptar sin más la presencia de Weil en Valencia en 1937, y menos aún «vestida de miliciana». Avalan esta opinión no solo la lectura pormenorizada de la biografía weiliana y su correspondencia, sino también y sobre todo el radical cambio de postura, respecto de la guerra civil española, de la filósofa francesa. Weil «no sentía ya ninguna necesidad interior de participar» en dicho conflicto bélico después de observar en qué se había convertido, según explicita en su carta a Georges Bernanos (WEIL, 2007, p. 523). Los datos de que disponemos solo nos permiten asegurar que, durante la contienda, Weil permaneció en suelo español desde principios de agosto hasta finales de septiembre de 1936.

<sup>13</sup> César Rodríguez Chicharro, director de la Editorial Universidad Veracruzana de México, escribió a Zambrano el 26 de agosto de 1965, anunciándole que iba a ponerse en contacto con Selma Weil (la madre de Simone) y, al referir las

posibilidades de traducción de textos weilianos, tomaba en consideración el criterio de Campo (CAMPO, 2009, p. 44).

<sup>14</sup> Traducción del italiano de RRG. Carta de Cristina Campo del 15 de agosto de 1965.

<sup>15</sup> Si no estoy equivocada, de los títulos indicados, solo faltaba por traducir *Intuitions pre-chrétiennes*.

<sup>16</sup> Lectora temprana de los islamólogos Miguel Asín Palacios y Louis Massignon, avanzados los años dedicó particular atención a Henry Corbin, Frithjof Schuon y Titus Burckhardt, entre otros. Por otra parte, sean cuales sean los sentimientos que evoque René Guénon, no hay que olvidar que Zambrano le debe bastantes de sus imágenes. En la introducción de la pensadora a la obra de Guénon ocupa un lugar principal Elémire Zolla, pareja de Cristina Campo. En cuanto al interés por el Lejano Oriente, pudo llegarle inicialmente «de oído», a través de su primo Miguel Pizarro, exiliado voluntariamente en Japón desde 1922. Zambrano se refería a las cartas de Pizarro en las que este le hablaba de budismo y filosofía oriental. Véase MARÍA ELIZALDE (2008). El paso del oído a la lectura lo corroboran los múltiples volúmenes dedicados a esta temática que, profusamente subrayados y anotados, se conservan en la biblioteca de la Fundación María Zambrano.

<sup>17</sup> Esta idea encuentra una intensa expresión en la obra del filósofo alemán Dietrich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Berkeley* [El espíritu de la filosofía especulativa de Tales a Berkeley], 1791-1797. En su prefacio Tiedemann deja claro que no se ocupará de «los caldeos, ni de los persas, ni de los indios».

<sup>18</sup> Agustín Andreu refiere que en sus conversaciones con Zambrano «salí sin duda más de una vez la opinión de Clemente Alejandrino acerca de la revelación de Dios a los gentiles precisamente mediante la filosofía» (ZAMBRANO, 2002, p. 174).

<sup>19</sup> Véase SCHMITT (1966) y GRANADA (1993).

<sup>20</sup> Esta expresión fue introducida por el humanista italiano Agostino Steuco en su obra *De perenni philosophia* (Lyon, 1540). Steuco desarrolló el programa de Ficino tendente a mostrar la concordia doctrinal entre *prisca theologia* y cristianismo. Con frecuencia se atribuye la expresión a Leibniz, quien la empleó más tarde —en una carta dirigida el 26 de agosto de 1714 a Nicolas Remond— para designar la filosofía común y eterna que subyace en todas las religiones («ces traces de la vérité dans les anciens...»). Leibniz se declaraba así deudor de todas aquellas disciplinas portadoras de algún elemento de verdad. Más adelante, y ya en el siglo XX, Aldous Huxley continuó con esta idea.

### Referencias bibliográficas

BEA, EMILIA (ed.) (2010), *La conciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid.

CAMPO, CRISTINA (2009), *Se tu fossi qui. Lettere a María Zambrano 1961-1975*, MARIA PERTILE (ed.), Archinto, Milán.

CHAVARRIA, ADRIÀ (2010), «Simone Weil y el judaísmo», BEA (2010), pp. 95-107.

- COLAS, GERARD (1983), «Une traduction de la Bhagavad-Gītā», *Cahiers Simone Weil*, vi, 4, diciembre, pp. 356-369.
- CORM, GEORGES (2004), *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*, MARIA CORDON VERGARA (trad.), Tusquets, Barcelona. [*Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Éditions La Découverte, París, 2002.]
- DEGRACES, ALYETTE (1994), «Avant-Propos 2. L'Inde ou le passage obligé», *Œuvres Complètes*, vi, 1, *Cahiers (1933-septembre 1941)*, ANDRE A. DEVAUX y FLORENCE DE LUSSY (dirs.), Gallimard, París.
- ELIZALDE, MARÍA (2008), «Hacia María Zambrano: desde Miguel Pizarro», *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano»*, 9, pp. 62-71.
- ESPOSITO, ROBERTO (2000), «Simone Weil y Europa», *Archipiélago*, 43, septiembre-octubre, pp. 37-44.
- GINIEWSKI, PAUL (1999), *Simone Weil y el judaísmo*, ALBERTO SUCASAS (trad.), Riopiedras, Barcelona. [*Simone Weil ou la haine de soi*, Berg International, París, 1978.]
- GOLDSCHLÄGER, ALAIN (1982), *Simone Weil et Spinoza. Essai d'interprétation*, Éditions Naaman, Sherbrooke, Quebec.
- GRANADA, MIGUEL ÁNGEL (1993), «Sobre algunos aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo», *Daimon. Revista de Filosofía*, 6, pp. 41-60.
- HEIDSIECK, FRANÇOIS (1967), *Simone Weil. Présentation, choix de textes, biographie et bibliographie*, Seghers, París.
- IVEKOVIC, RADA (2006), «Violencia, política y razón», *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, ROSA RIUS GATELL (ed.), Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona.
- MORENO SANZ, JESUS (2000), «El espíritu de Cam: imprecando sobre Israel», *Archipiélago*, 43, septiembre-octubre, pp. 51-59.
- (2008), *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano. El eje de «El hombre y lo divino», los inéditos y los restos de un naufragio*, 4 vols., Verbum, Madrid.
- ORTEGA, CARLOS (2010), «Espejismo y silencio. La experiencia mística de Simone Weil», *BEA* (2010), pp. 229-243.
- PERRIN, JOSEPH-MARIE y THIBON, GUSTAVE (1967), *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Fayard, París.
- PETREMENT, SIMONE (1997), *Vida de Simone Weil*, FRANCISCO DIEZ DEL CORRAL (trad.), Trotta, Madrid [*La vie de Simone Weil*, Fayard, París, 1973.]
- PLANT, Stephen (1997), *Simone Weil*, MARÍA TERESA SOLANA (trad.), Herder, Barcelona. [*Simone Weil*, Harper Collins Publishers, Londres, 1996.]
- REVILLA, CARMEN (2010), «A la luz de lo sagrado. Experiencia religiosa y compromiso político», *BEA* (2010), pp.109-128.

- RIUS GATELL, ROSA (2007), «María Zambrano y Simone Weil: notas para un diálogo», *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano»*, 8, pp. 74-82.
- (2013), «De antiguas sabidurías: Simone Weil y María Zambrano», *Lectoras de Simone Weil*, FINA BIRULÉS y ROSA RIUS GATELL (eds.), Icaria, Barcelona, pp. 67-87.
- SCHMITT, CHARLES B. (1966), «Perennial philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz», *Journal of the History of Ideas*, xxvii, 4, octubre-diciembre, pp. 505-532.
- TOMMASI, WANDA (1997), *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Nápoles.
- VANNINI, MARCO (2006), «L'universalismo místico di Simone Weil», *Etica & Politica / Ethics & Politics*, VIII, 2, pp. 75-88: <<http://hdl.handle.net/10077/5307>>.
- WEIL, SIMONE (1987), «Lettres de Simone Weil a Jean Posternak», *Cahiers Simone Weil. Assise 1937-1986*, x, 2, junio, pp. 101-136.
- (1993), *A la espera de Dios*, CARLOS ORTEGA (prol.), MARÍA TABUYO y AGUSTÍN LÓPEZ (trads.), Trotta, Madrid. [*Attente de Dieu*, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier, París, 1950.]
- (1994), *La gravedad y la gracia*, CARLOS ORTEGA (trad., introd. y notas), Trotta, Madrid. [*La Pesanteur et la Grâce*, Plon, París, 1947.]
- (1995), *Pensamientos desordenados*, MARÍA TABUYO y AGUSTÍN LÓPEZ (trads.), Trotta, Madrid. [*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, París, 1962.]
- (1998), *Carta a un religioso*, CARLOS ORTEGA (prol.), MARÍA TABUYO y AGUSTÍN LÓPEZ (trads.), Trotta, Madrid. [*Lettre à un religieux*, Gallimard, París, 1951.]
- (2007), *Escritos históricos y políticos*, FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY (prol.), AGUSTÍN LÓPEZ y MARÍA TABUYO (trads.), Trotta, Madrid. [*Œuvres Complètes*, II, 3 vols., *Écrits historiques et politiques*, ANDRÉ A. DEVAUX y FLORENCE DE LUSSY (dirs.), Gallimard, París, 1988, 1989, 1991.]
- (2015), *Viaggio in Italia*, DOMENICO CANCIANI y MARÍA ANTONIETTA VITO (eds. y trads.), Castelvecchi, Roma.
- ZAMBRANO, MARÍA (1987), *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Cátedra [Losada, Buenos Aires, 1944.]
- (1996), *Horizonte del liberalismo*, JESÚS MORENO SANZ (ed. y estudio introductorio), Morata, Madrid [*Nuevo liberalismo*, Morata, Madrid, 1930.]
- (2002), *Cartas de la Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*, AGUSTÍN ANDREU (ed.). Pre-textos / Universidad Politécnica de Valencia, Valencia.

— (2011), *Persona y democracia, Obras Completas III*, JESÚS MORENO SANZ (dir. ed.), Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona [Departamento de Instrucción Pública, San Juan de Puerto Rico, 1958.]