

**PEREGRINA DE LO ABSOLUTO.
LA HISTORIA FORMATIVA DE SIMONE WEIL**

*Anita Gramigna
Università di Ferrara*

1. INTRODUCCIÓN

Es un itinerario, el nuestro, que quiere capturar lo específico formativo -y autoformativo- de la breve experiencia de vida de la estudiosa francesa. Con este fin, nuestra mirada pretende capturar, en ella, la especificidad de una feminidad que se evoluciona en una sustancial revolución de amor: primero, al lado de los desheredados y los marginados, en particular los obreros, que sufren la brutalidad del enajenante trabajo de fábrica; y luego en aquella búsqueda de la verdad que la lleva al misticismo. La escritora, proyectándose por encima y en contra de las consolidadas tradiciones del pensamiento, reflexiona sobre la violencia, los dogmatismos y los autoritarismos que niegan la verdad radical del amor, y que, en su opinión, contaminan el mundo de su tiempo, tanto en la religión positiva como en las ideologías políticas.

La palabra "revolución" ha acompañado la historia de la Europa moderna desde el siglo XVIII hasta el siglo XX; de modo que, si preguntamos a nuestra memoria, hasta asomarnos a nuestra infancia cultural, inmediatamente llaman la atención algunos personajes, cuya identidad tiene rasgos característicos comunes que son de una simplicidad desconcertante: hombre e intelectual, de Marx a Bakunin, desde Robespierre a Lenin. Es necesario hacer un esfuerzo "excéntrico" para identificar, desde el primer momento, una mujer revolucionaria y, si esto ocurre, se corre el riesgo de pasar por nostálgicas de un feminismo militante de antaño.

De hecho, mi intención es, precisamente, trazar el perfil de una mujer que, en su época, puede haber pasado como insignificante para la mayoría de la gente, pero que ha vivido con profunda originalidad la necesidad de revolución, marcado "de matices femeninos" en manera inequívoca esta tensión ética y, al mismo tiempo, social. El primer rasgo que caracteriza la existencia de Simone es la fragilidad física, que afectará a su corta presencia en este mundo entre 1909 y 1943; mientras que el segundo rasgo se puede considerar la intransigencia que, obviamente, no facilitará las relaciones

interpersonales. Desde este factor tan específico de su forma de ser -la intransigencia- que tendrá un peso significativo incluso en su formación- es oportuno comenzar, para revivir la memoria de nuestra protagonista.

Para ella, lo contemporáneo está marcado por el mal, encarnado en lo social, que se convierte en persecutor de los individuos. Contra las locuras de la sociedad enmarcadas en el totalitarismo, el sujeto puede apelarse sólo a su propia inteligencia, “reaccionar contra la subordinación del individuo a la colectividad implica que se comience con el rechazo a subordinar el propio destino al curso de la historia” (Weil, 2011: 130).

La suya es una intransigencia ética que sigue un atormentado camino en búsqueda de la libertad por la opresión, primero al lado de los obreros y de sus organizaciones y sindicatos políticos, y luego, en la dimensión religiosa del cristianismo, por su atención hacia los marginados y por una exigencia de trascendencia que se expresa muy bien en esta declaración: “este mundo es inhabitable. Por esto hay que huir en lo otro” (Weil, 1988: 157). Sin embargo, el riesgo es que la puerta permanezca cerrada hasta que se decida “dejar de ser un ser social” (Weil, 1988: 157).

Demasiado, se hizo hincapié en el pesimismo de la estudiosa judía francesa, que se mueve en el análisis de la contradicción irreconciliable entre la necesidad de enfrentar a la experiencia de vivir sin ilusiones y la esperanza de otro mundo, el mundo de la trascendencia. Por esto, en su pensamiento se halla una atención particular a las “filosofías de la investigación” que, con diferentes registros, presentan un llamado al socratismo, como apertura, también desde el punto de vista formativo, a la dialéctica concreta, cotidiana, que no puede encontrar soluciones y, mucho menos, justificaciones sintéticas. Pero, la interpretación de esta laceración como un refugio en lo contemplativo, que sigue a la implacable crítica del marxismo y, por lo tanto, a la perspectiva revolucionaria, es por lo menos cuestionable (Del Noce, 1968: 7-64). Es acertado su pesimismo social. Sin embargo, preferimos invertir el tema: es el amor del ser humano en su esencia subjetiva, constantemente negado en términos de derechos individuales, por parte de las más variadas formas de poder, lo que promueve una nueva actitud revolucionaria, que si no puede transformar el mundo, puede ser capaz de cambiar las relaciones entre las personas y ayudar a reflexionar sobre lo específico existencial de cada uno de nosotros seres humanos.

2. LA EXISTENCIA COMO UNA REVOLUCIÓN DE AMOR

El punto de giro del 1934, sucesivo a las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, conlleva al abandono de la hipótesis revolucionaria clásica, pero su reformismo adquirido no es una moda, no ofrece ninguna concesión a la *realpolitik*. De hecho, se refuerza su necesidad de “resistencia activa, y no sólo moral, no sólo de extrema defensa de su individualidad” (Gaeta, 2011: 153). El foco de esta resistencia se basa en una investigación del valor del trabajo, que la acompañará, como veremos más adelante, hasta el último escrito y, ciertamente, no puede ser una mera cuestión individual, aunque quien produce debe saber reforzar la planificación de su propia autoformación en el mundo.

Es evidente, sin embargo, que la afirmación “lo social es el mal” requiere un espacio de reflexión y clarificación, porque, de otro modo podría aparecer como una frase retórica. Podríamos arriesgarnos, afirmando que el mal es lo social del poder varonil, así como trágicamente se ha ido configurando en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial. El culto a la personalidad emerge de manera inquietante y de igual forma, en la ideología de la derecha así como de la izquierda: Stalin, una vez desmitificado por el aura de la revolución proletaria, encarna lo peor del poder violento, al igual que Hitler. Es significativo que, después de la guerra, será otra mujer judía quien trazará, con gran espesor histórico y filosófico-político, el mismo paralelo amargo, que los partidos comunistas occidentales con mucha dificultad aceptaron. Es Hannah Arendt, con su monumental obra *Los orígenes del totalitarismo* (1951).

El culto de la *fuerza* tiene raíces profundas que se deben de investigar sin ambigüedad, superando, entre otras cosas, en el nivel individual, la convicción ética de un pacifismo que terminaría por rendirse de forma incondicional al nazismo. No podemos proceder, a este punto, sin un análisis adecuado de aquella etapa de desorientación que ha caracterizado las decisiones de la autora de 1934 a 1939. Quizás este análisis se vea más comprensible si volvemos a considerar el pesimismo que caracterizó el abandono de posiciones revolucionarias. La revolución obrera no es posible, es necesario aceptar con humildad dolorosa “una transición de la subordinación total a una mezcla entre subordinación y colaboración” (Weil, 1974: 144).

El proceso de liberación del trabajo es largo y complejo, en la dirección de un operar manual que sea expresión de la creatividad, como más elevada y significativa forma de humanización. La liberación del trabajo, sin embargo, es un horizonte lejano, porque el

nazismo, el estalinismo y el capitalismo persisten en la práctica común de una productividad monstruosa, donde el ser humano es reducido a instrumento, entre los demás, como accesorio del engranaje. La generalización de esta condición objetiva de subordinación, encarna también el fin de una esperanza política de rescate. El último acto de compromiso cívico de Weil, que ha madurado la *repentina* certeza “que el cristianismo es preeminentemente la religión de los esclavos” (Weil, 1974: 37), es la participación en la Guerra Civil Española. Participación que ocurre a través de una modalidad, que interpretándola en términos simbólicos, deja prever un profundo sentido de frustración y de inadecuación de sus escasos medios físicos. La estudiosa, no presencia ninguna acción militar, termina quemándose con una olla de agua hirviendo, durante su servicio entre los que no están en primera línea y que se caracterizan, aún sin saberlo, por su anti-heroísmo.

Al principio del conflicto, la reflexión sobre el uso de la fuerza produce un texto de gran interés: *La Iliada o el poema de la fuerza*. La gran poesía homérica, que es el fundamento “clásico” de nuestra cultura, con sus héroes que han condicionado durante siglos las fantasías de gloria infantil y de la adolescencia varonil, conlleva en su interior el peso del poder de las armas que convierte a los hombres en máquinas de guerra. Educar a las jóvenes generaciones significaría tener en consideración también esto: quitar el aura sagrada sobre las praxis y las estrategias que matan.

Profundizando este tema en *Algunas reflexiones sobre el origen del hitlerismo*, la estudiosa cree que ya en el Imperio Romano se vino consolidando *el principio de poder y de prestigio*; mientras que el *principio del nacionalismo* emergería de una imagen de la nación como entidad burocráticamente organizada y auto-referencial. Es a partir de estos trabajos, entre 1939 y 1940, que se abre paso a la necesidad de dar un salto de calidad político, o de una nueva civilización, donde la autoridad estatal sea considerada en la perspectiva de la descentralización, con el fin, incluso, de ofrecer a los individuos más posibilidades de participación y de ejercicio de los derechos individuales.

Pero, para entender de manera profunda, la tensión ética, social y espiritual que acompañó la breve vida de Simone Weil, es necesario dar un paso atrás, recordando una historia que probablemente es cierta: “imperativo categórico en una falda” parece haber sido el modelo de identificación acuñado por su decano. Donde aparece, junto a la proverbial intransigencia moral de matriz kantiana, la pasión genuina por la filosofía. El Profesor Alain, en el Liceo Enrique IV, favoreció en ella el amor por el método socrático y el potenciamiento del espíritu crítico. Pero, sobre todo, no se puede pasar

por alto su tesis final en la Ecole Normale: *Ciencia y percepción en Descartes*. Una cuidadosa investigación sobre Descartes le permite localizar una doble relación entre hombre y naturaleza. La primera, y más obvia, es lo que lleva a la racionalización científica de la naturaleza misma; la segunda, tiene en cuenta la imaginación y la percepción, hace que el hombre se vea en su propia pasividad ante ella y, entonces, a sentir la necesidad del trabajo. Por un lado parece percibirse la tensión Pascaliana del sentir y, al mismo tiempo, su propia pequeñez en comparación con el universo y la magnitud de la conciencia de ella. Por el otro lado parece comprenderse la permanencia del punto de fuerza del materialismo histórico de Marx: “La gran idea de Marx es que en la sociedad como en la naturaleza, todo se despliega mediante transformaciones materiales. *Los hombres hacen su propia historia, pero en ciertas condiciones determinadas*” (Weil, 2011: 22).

La joven Maestra de filosofía, que presta su trabajo en diferentes liceos de la provincia, ya en el año 1930 tiene un papel protagónico en la lucha a lado de los desempleados en Le Puy. Por supuesto, los padres de los alumnos no ven bien su compromiso con el sindicalismo revolucionario y la prensa local, hábil a suscitar el escándalo, insiste en contestarle un comportamiento inadecuado a su papel. Además, Simone no sólo escribía con compromiso constante en los periódicos sindicales, sino también llegaba a acusar la burocratización del Partido Comunista, cada vez más distante de los intereses de los trabajadores.

La cuestión de trabajo, por lo tanto, sigue siendo central incluso, y especialmente, en el lado de la política; tanto para empujarla a tomar la decisión de experimentar sobre ella misma, entre 1934 y 1935, la dureza de la vida en la fábrica, en una pluralidad de lugares y tareas, hasta probar los riesgos de trabajar con máquinas peligrosas, tales como tornos y prensas. Nos limitamos, entre en gran número de material documental, a proporcionar algunos elementos útiles para reforzar la imagen viva de nuestro personaje. En la carta dirigida a Alberatine Thévenon, la estudiosa describe la falta de derechos que hay que vivir en la brutalidad humillante del trabajo fragmentado masificado: “me parecía que había nacido para esperar, para recibir, para llevar a cabo las órdenes” (Weil, 1974: 20). Es ilusorio pensar que los trabajadores son capaces de auto-disciplinarse y experimentar la empatía de compartir un destino común, para emanciparse y rescatarse. En varias ocasiones la estudiosa repite que en la fábrica el “sentimiento de la dignidad” cambia, que no puede apoyarse sobre algo exterior y, en el interior, se ve como sufrimiento traumático.

3. EDUCAR A LOS OBREROS

Cuando, en 1936, Simone Weil escribe una carta dirigida al director, subraya lo difícil que es “educar” a los obreros; ya que, para poder hacerlo, sería necesario recurrir a un principio pedagógico elemental: la igualdad de los seres humanos. El ingeniero no puede entender lo que significa el sentimiento de inferioridad e inseguridad de los que tienen que lidiar cotidianamente con la dependencia, la subordinación, y la pobreza. El llamado a los valores adquiere una entonación religiosa, cuando recuerda la difundida actitud predominante en las clases altas a considerar la inferioridad social “natural” y la consiguiente humillación de los que sufren los efectos. Por esto el trabajo no puede ser considerado como un simple hecho económico en estrecha relación con el mercado, ni ser sometido a una simple racionalización.

Como ser humano, el obrero sueña, desea, expresa necesidades que no son reducibles a entidades productivas. El Taylorismo se hace pasar como un método de trabajo para trabajar mejor, pero es un mero artificio para trabajar más duro: la “miserable” prisa de los gestos rápidos sujetos a los ritmos obtusos de las máquinas no tiene nada que ver con la dignidad y la gracia que acompañan los ritmos naturales de la carrera o la danza. Estas son algunas de las ideas contenidas en *Experiencias de la vida de la fábrica*, escritos entre 1941 y 1942, lo que muestra un factor que también debería de incluirse entre las consideraciones sobre el actual trabajo globalizado, al tope da la precariedad.

La pobreza de la vida de los obreros, con la amargura y la decepción que la distinguen, no puede ser evaluada, o estudiada, sólo en la perspectiva de un accidente personal, un hecho psicológico o un síndrome de clase. Sería necesario interrogarse sobre las consecuencias sociales de un trabajo que se está haciendo “con disgusto” por una mayoría de empleados, pero aún prevalece en los Estados, y en sus economías competitivas, la necesidad de producir “mercancía en general”, como diría Marx, en lugar de formar a las personas a descubrir y explotar sus talentos para construir un mundo mejor.

La grandeza de la propuesta que nuestra autora formula en 1941, en *Primera condición de un trabajo no servil*, no consiste únicamente en haber denunciado que un trabajo que es carente de propósito es insoportable para quien lo hace, sino que hay que recuperar la belleza, porque es esta quien guía la estrategia transformadora que caracteriza cualquier trabajo digno. La belleza sigue siendo inmutable objeto del deseo, pero aún más, poesía sin palabras o neoplatónica fuente inagotable, que corresponde a

Dios; que sólo puede manifestarse como un principio, al mismo tiempo, de orden y de justicia. En este punto, ya se nota la conversión mística, que de hecho, tiene un antecedente significativo en 1935, cuando Simon, de viaje con sus padres en Portugal, asiste a una procesión de fuerte impacto popular, en un pueblo de pescadores. Las mujeres cantan y repiten con devoción rituales arcaicos, su “pobre” fe es auténtica, pura, y hace sentir la necesidad de unirse a ellas o, mejor, de estar a su lado, imitando el llamado de Cristo hacia los últimos.

Pero, es en la capilla de Santa María de los Ángeles en Asís que ocurre el hecho irreversible, como lo atestigua el Padre Perrin: “algo más fuerte que yo, me ha obligado, por primera vez, a ponerme de rodillas” (Weil, 1982: 56). La intransigente filósofa, que se rompe en lugar de doblarse, encontró, sin aún darse cuenta, el amor de Dios. De hecho, como dijo un año después, en 1936, a raíz de la experiencia de la Semana Santa en la abadía benedictina de Solesmes, comenzó a entender “la posibilidad de amar el amor divino por medio de la desgracia” (Weil, 1982: 59).

A raíz de un terrible dolor de cabeza que la atormenta todo el tiempo, Simone aprende a "salir" de su cuerpo adolorido para encontrar una “alegría pura y perfecta” en la escucha de los cantos de los frailes, que es la belleza sin necesidad de adjetivos. A completar el marco inicial de la aproximación a la experiencia mística, está la certeza de ser amada por Cristo, que coincide con la lectura de la poesía *love* del Inglés George Herbert¹: “*Cristo vino y me llevó*” (Weil, 1988: 60).

El poema no nos parece una obra maestra, sin embargo, nuestra autora considera que ha sido “capturada” por Cristo después de su lectura. Lo que nos llama la atención es el final, cuando Amor la invita a sentarse y disfrutar de su comida: ante esta espontánea bondad no se puede no sentarse y comer.

El fervor que acompaña a los últimos años de la vida de Simone, 1941-1943, es extraordinario. El tiempo se acaba y hay muchas cosas que hacer, para leer, para escribir. Entre 41 y 42 escribe *Los cuadernos*, donde la dimensión religiosa está en primer plano. La mirada de la estudiosa se expande más allá del cristianismo, aunque es con esto, sobre todo con la perspectiva católica, que deberá de enfrentarse. La

¹ Amor me abrió la puerta; y aún el Alma temía,/ culpable de polvo y pecado./ Pero Amor, con prontos ojos viendo mi duda/ y mi retraimiento,/ se acercó y dulcemente me preguntó:/ - ¿Acaso hay algo que eches en falta?/ yo no puedo mirarte./ - Yo ¿Con mi ingratitud y mi maldad? Ah, mi amado, /- Serás tú - dijo Amor-./ Amor tomó mi mano y replicó sonriendo:/ - Un invitado digno - dije- de estar aquí./ - ¿Quién hizo esos ojos, sino yo?/ - Es verdad, Señor; pero yo los profané;/ deja que mi vergüenza vaya donde merece./ - ¿Y no sabes - dice Amor- quién asumió la culpa ?/- Mi amado, entonces yo serviré. -/ Debes sentarte - dice Amor- y comer mi carne./ Me senté pues, y comí.

ampliación de sus horizontes culturales, la conduce al estudio del sánscrito, y a la profundización de obras chinas y del antiguo Egipto, a la lectura de las Upanishads de India y a volver a tomar en consideración la filosofía griega clásica. Estas rutas tienden a verificar dos intuiciones: la primera es que el cristianismo representa una síntesis de las diversas formas religiosas del Mediterráneo antiguo, que ya Platón había considerado basándose en indicios recogidos por Herodoto; la segunda es que las religiones con mayor tradición representan diferentes maneras de expresar la misma verdad “intraducible en palabras humanas” (Weil, 1993: 56). Por lo que concierne el segundo punto, la hipótesis se ve reforzada por el papel de los místicos, verdaderos portadores de verdad, que “convergen” en las prácticas contemplativas y las oraciones, la producción de una sustancial identidad común.

El enorme esfuerzo de investigación perpetrado con empuje profético, como a menudo se encuentran en los místicos, no libera a Weil de la angustia de estar “en el umbral” de la Iglesia, aunque convencida de sus connotaciones cristianas y católicas. El “espíritu de la verdad”, que hará constante referencia en su última obra (Weil, 1990), la empuja a tomar posiciones que con dificultad se concilian con la ortodoxia eclesiástica o, casi “heréticas”. En esta dolorosa herejía hay, de nuevo, un gran amor y una profunda pasión revolucionaria.

Dicha pasión se captura en la tristeza con la que denuncia la contaminación producida en el cristianismo originario por el culto de la fuerza y la superioridad, que no viene heredado sólo por el modelo imperial romano, sino también en el Antiguo Testamento con la exaltación del pueblo elegido. La investigadora habla de un “malestar de la inteligencia” que se expresa ante el uso que la Iglesia ha hecho de su poder para gobernar, sintetizado en la asentada fórmula *anathema sit*, que es típico de la excomunión. Excluir, excomulgar, encarcelar, se han convertido en modelos a través del los cuales los regímenes totalitarios del siglo XX tratan el problema del “enemigo”, tanto externos como internos; en comparación con ellos, la Iglesia no está exenta de responsabilidad. En todas las formas totalitarias, la violencia de la estructura orgánica de poder recae sobre los individuos, borra su humanidad y los reduce a *entidades superfluas y sin nombre*, como escribió Hannah Arendt (1996: 610-630).

4. COMO CONCLUSIÓN PROVISIONAL

En 1942, en Nueva York, después de haber discutido con varios hombres religiosos la oportunidad de ser bautizada, Weil escribió *Carta a un religioso*, que se puede considerar su testamento espiritual. Aquí aparecen las tres tesis sobre las cuales la autora solicita un dictamen, con respecto a su compatibilidad con el catolicismo. La primera sostiene que “todas las tradiciones religiosas auténticas, es decir, las que indican que la verdad esencial acerca de Dios es que él es bueno, son diferentes reflexiones de la misma verdad” (Weil, 1988: 121). Por consecuencia cada quien tiene derecho a vivir la experiencia religiosa, “como si fuera la única verdadera”, pero no tiene derecho a imponerla.

La segunda tesis afirma que la Iglesia ha manifestado su pretensión de poseer el “monopolio de la salvación”, produciendo un estado de confusión entre los fieles con respecto a la fe, que debe de estar en Cristo y no en la labor de una institución que se refiere a Él. De esta forma, la jerarquía eclesiástica es responsable de transformar el anuncio de la Buena Nueva en una teología. La tercera tesis sobre la relación tiene que ver con la relación entre inteligencia y fe. Hay verdades al alcance de la inteligencia y hay misterios “por encima del orden de la verdad” (Weil, 1988: 123) que requieren del amor sobrenatural para ser aceptadas.

La Iglesia no debe de interesarse en las verdades inteligibles, así como debería de admitir que la fe y la caridad, aunque distinguibles como el árbol por el fruto, no son separables. La consecuencia es que incluso un ateo o un “infel” capaz de “un movimiento de caridad pura”, manifiesta “conocimiento de Dios” (Weil, 1988: 123). Conocer a Dios significa amar al prójimo, además de Dios mismo; quien ama expresa siempre una fe, aunque inconscientemente, que lo predispone a la salvación. No habrá respuesta por parte de la Iglesia oficial, y es fácil deducir que, si hubiese llegado, habría sido negativa.

Así Simone permanece en el umbral, como ella misma dice, en la intersección entre el cristianismo y lo que queda afuera; sabiendo bien que, este último, está hecho de muchas cosas importantes por conocer y estudiar con espíritu libre, y que no pueden ser descuidadas en una formación humana que aspira a rescatar y emancipar a los seres humanos: “muchas cosas que Dios ama, de lo contrario serían sin existencia” (Weil, 1988: 62).

Traducción de Carlo Rosa

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1996.
- Del Noce A., “Simone Weil interprete del mondo d’oggi”, *Introduzione a S. Weil, L’amore di Dio*, Torino, Borla, 1968.
- Gaeta G., *Nota a S. Weil, Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale*, (1934) a cura di Gaeta G., Milano, Adelphi, 2011.
- Weil S., *La condizione operaia*, trad. it. di F. Fortini, Milano, Edizioni di Comunità, 1974.
- Weil S., *Quaderni*, vol. I, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1982.
- Weil S., *Quaderni*, vol. III, Milano, Adelphi, 1988.
- Weil S., *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l’essere umano*, trad. it. di F. Fortini, Milano, SE Studio Editoriale, 1990.
- Weil S., *Quaderni*, vol. IV, Milano, Adelphi, 1993.
- Weil S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale*, (1934) a cura di Gaeta G., Milano, Adelphi, 2011.

OBRAS FUNDAMENTALES DE SIMONE WEIL EN EDICIÓN ORIGINAL

- 1930-1942, *Sur la science*, Parigi, Gallimard, 1966.
- 1932-1939, *Écrits historiques et politiques*, Parigi, Gallimard, 1960.
- 1932, “L’Allemagne en attente”, *La Révolution prolétarienne* n. 138, 1932.
- 1933, “Le rôle de l’U.R.S.S. dans la politique mondiale”, *École émancipée* n. 42, 1933.
- 1933, “Allons-nous vers la révolution prolétarienne? ”, *La Révolution prolétarienne* n. 158, 1933.
- 1933, “Réflexions sur la guerre”, *La Critique sociale* n. 10, 1933.
- 1933-1934, *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*, Parigi, Plon, 1959.
- 1933-1943, *Oppression et liberté*, Parigi, Gallimard, 1955.
- 1934, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale*, Parigi, Gallimard, 1955.
- 1934-1942, *La condition ouvrière*, introducción de Albertine Thévenon, Parigi, Gallimard, 1951.

- 1936, “La vie et la grève des ouvrières métallos”, *La Révolution prolétarienne* n. 224, giugno 1936.
- “La vita e lo sciopero delle operaie metalmeccaniche”, *La condizione operaia*.
- 1936-1942, “*La source grecque*”, Parigi, Gallimard, 1953.
- 1937-1938, “Sur les contradictions du marxisme”, *Oppression et liberté*.
- 1939-1940, “L’Iliade ou le poème de la force”, *Les Cahiers du Sud* nn. 230-231, dicembre 1940 e enero 1941.
- 1940-1941, “L’agonie d’une civilisation vue à travers un poème épique”, *Le génie d’Occident et l’homme méditerranéen: en Les Cahiers du Sud*, 1943.
- 1940-1942, *Cahiers*, Parigi, Plon, 1951 (vol. 1); 1953 (vol. 2); 1956 (vol. 3).
- 1940-1942, *La pesanteur et la grâce*, introduccion di Gustave Thibon, Parigi, Plon, 1947.
- 1940-1943, *Poèmes, suivis de Venise sauvée*, Parigi, Gallimard, 1968.
- 1941-1942, *Attente de Dieu*, Parigi, La Colombe, 1950.
- 1941-1942, *Intuitions pré-chrétiennes*, Parigi, La Colombe, 1951.
- 1941-1942, “Morale et littérature”, *Les Cahiers du Sud* n. 263, enero 1944.
- 1941-1942, *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu*, Parigi, Gallimard, 1962.
- 1942, “En quoi consiste l’inspiration occitanienne”, *Les Cahiers du Sud* n. 249, agosto - ottobre 1942.
- “L’ispirazione occitana”, *I catari e la civiltà mediterranea*.
- 1942, *Lettre à un religieux*, Parigi, Gallimard, 1951.
- 1942-1943, *La connaissance surnaturelle*, Parigi, Gallimard, 1950.
- 1942-1943, “La personnalité humaine, le juste et l’injuste”, *La Table ronde* n. 36, dicembre 1950.
- 1943, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Parigi, Gallimard, 1957.
- 1943, *L’enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l’être humain*, Parigi, Gallimard, 1949.
- 1943, “Note sur la suppression générale des partis politiques”, *La Table ronde* n. 26, febbraio 1950.