

A CONCEPÇÃO DE PESSOA HUMANA NA FILOSOFIA DE NICOLAS BERDYAEV

*Ariston Azevedo**

*Renata Ovenhausen Albernaz***

Resumo: O presente texto enfoca a filosofia de Nikolai Alexandrovich Berdyaev (1874-1948), mais especificamente sua concepção de pessoa humana. Filósofo de origem russa, Berdyaev viveu grande parte de sua vida sob exílio, na França, onde, juntamente com Jacques Maritain, exerceu considerável influência sobre os jovens vinculados ao movimento personalista francês. No centro da filosofia de Berdyaev figura o enigma do homem. Posicionar a problemática do homem em seu núcleo filosófico o levou a abordar questões como liberdade, criatividade, personalidade, espírito, história, entre outras. O homem berdyaeviano é aquele que se faz Homem desde dentro, desde suas entranhas, como uma personalidade própria, como portador de espírito, como um ser concreto, existencial e único, quer dizer, como um centro de vida pessoal que tem a sua existência posta de modo imediato. A sua natureza é paradoxal, antinômica, pois experimenta, a um só tempo, a liberdade e a entrega, a mudança e a permanência, a criação e a destruição, a transcendência e a imanência. Para o filósofo, seria errôneo tomar a pessoa como uma substância ou como algo imutável. Na realidade, ela se define como a união de atos e de potencialidades, abrangendo, de modo unitário, o espírito, a alma e o corpo. Representa, neste sentido, a integridade humana, os valores permanentes, a conservação da integridade e da unidade, no homem, a permanência sob a mudança, a constância em meio ao fluir incessante. É nessa situação existencial do homem que se desenrola sua tragédia sobre a terra, uma tragédia que ocorre em suas profundezas, no subterrâneo de cada um. É nesse subterrâneo que se dá o desenlace do destino de cada personalidade; é dele que provém o sentido da vida, a justificação de si e de Deus.

Palavras-chave: pessoa humana, personalismo, liberdade, filosofia do espírito.

I

No centro da filosofia de Berdyaev figura o mais profundo e

* Escola de Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (EA/UFRGS)

Doutor em Sociologia Política. e-mail: aazevedo@ea.ufrgs.br

** Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPeL). Doutora em Direito e-mail: renata_albernaz@terra.com.br

fundamental dos enigmas: o enigma do homem. Ter posicionado a problemática do homem no núcleo filosófico significou para ele adentrar por outras questões humanas associadas entre si, como liberdade, criatividade, personalidade, espírito e história, envolvendo estudos nas áreas de Filosofia da Religião, Filosofia da História, Filosofia Social e Ética. De todo modo, todos intelectuais de Berdyaev convergiam para um mesmo e único tema, a saber, a existência do homem, fato que confere à sua filosofia um caráter marcadamente existencial e personalista. Não obstante, o autor rejeitava o rótulo de filosofia existencialista, preferindo filosofia do espírito, uma vez que era grande o desgaste que o termo existencialismo possuía na Europa do segundo quarto do século XX, principalmente devido à vinculação, na época quase exclusiva, com a filosofia de Jean-Paul Sartre, a quem Berdyaev fortemente combateu, negando, de modo incisivo, que a filosofia satreana fosse, de fato, uma filosofia existencial.²

Ora, o que explica tal negativa é que, para Berdyaev, uma verdadeira compreensão humana, da sua existência portanto, não poderia deixar de considerar a vinculação do homem com o divino, isto é, não poderia abortar a dimensão espiritual humana, esta que, para ele, ocuparia o mais alto degrau na hierarquia das questões humanas. Qualquer reflexão filosófica que não tivesse em conta essa dimensão, que desconsiderasse o fato de o humano ser, acima de tudo, espírito, não forneceria um conhecimento verdadeiro sobre o homem, a mulher, a natureza e sobre Deus. Foi exatamente da compreensão singular dessa dimensão espiritual humana, mas não apenas dela, que partia a crítica do filósofo russo ao reducionismo por ele identificado na antropologia bíblica do Velho Testamento, na antropologia cristã dos pensadores católicos romanos, na antropologia protestante da escola de K. Barth, na antropologia biológica e

² Sobre algumas das principais críticas deferidas por Berdyaev à filosofia de Sartre, consultar Berdyaev (1949). Para obter uma visão mais completa das discordâncias entre os dois filósofos, ver McLachlan (1992).

na antropologia social construída pelas ideias psicológicas e sociológicas inspiradas em Freud, Jung, Adler, Marx, Comte e Durkheim, assim como nas filosofias antropológicas de autores como Nietzsche, N. Hartmann e M. Scheller, todas elas insuficientes, na avaliação de Berdyaev, para que se pudesse realmente compreender o Homem e sua relação com Deus.³

Face às suas restrições às antropologias subjacentes a todas essas doutrinas e autores, Berdyaev defendia que somente o Cristianismo era portador de uma antropologia que atenderia à sua concepção de homem. Foi o surgimento do cristianismo que, na visão do autor, proporcionou ao homem a sua libertação do “poder das forças cósmicas” e dos “espíritos e demônios da natureza”, pois ao afirmar que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, o Criador, e ao admitir que Deus Se fez humano via o Seu Filho, Cristo, o Deus-Homem, o cristianismo vinculou o homem diretamente a Deus e, assim, o pôs, definitivamente, no reino do espírito, de onde provêm seus elementos essenciais (BERDYAEV, 1936b, p. 2). Foi, segundo ele, graças à antropologia desenvolvida pelo cristianismo que se descobriu uma concepção de homem enquanto um ser que cria, que é portador da imagem e semelhança do Grande Criador que é Deus. Portanto, o cristianismo seria a única filosofia antropológica a admitir que o homem, assim como Deus, “é um ser livre e espiritual, capaz de pairar sobre a natureza e de dominá-la” (BERDYAEV, 1960, p. 49). No entanto, adverte Berdyaev, ainda não se havia conseguido extrair as corretas consequências dessa concepção de homem. Santo Agostinho, Lutero, Calvino, Santo Tomás de Aquino e todos os Escolásticos, apesar de suas grandes contribuições para o desenvolvimento das vertentes católicas e protestantes, nenhum deles, de fato, conseguiu, segundo Berdyaev, revelar o verdadeiro significado antropológico subjacente ao cristianismo. Ademais, essa sua convicção também estava ancorada no fato de que tanto

³ Não entraremos aqui nos detalhes das críticas que Berdyaev teceu a essas várias antropologias. Para sabê-las, consultar, principalmente, Berdyaev (1936b; 1960, p. 45-83).

esses pensadores quanto aqueles citados no parágrafo anterior não haviam elaborado um conhecimento sobre o homem que correspondesse, realmente, à sua “experiência espiritual” pessoal e que, portanto, pudesse explicá-la em sua substância.

Ora, é bom dizer que, para nosso filósofo, toda especulação, melhor dizendo, todo conhecimento filosófico e religioso, este principalmente, guarda íntima relação com a própria vida, a vida espiritual, pois “as realidades espirituais são reveladas na vida espiritual. [...] a vida espiritual não é o reflexo de uma realidade qualquer, ela é a realidade mesma. [...] o divino se mostra nela” (BERDIAEFF, 1933, p. 34-35) (grifos do autor). Ou seja, não deve haver distinção entre a vida e a obra, entre a obra e a personalidade do filósofo, tal como testemunham as histórias pessoais de Santo Agostinho, Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche. Em outras palavras, toda filosofia verdadeiramente de valor “leva a marca da personalidade de seu autor” (BERDYAEV, 1960, p. 26); traz consigo o tormento do sentido da vida e do destino pessoal que persegue o filósofo; tem seu início na reflexão do filósofo sobre o seu destino pessoal (*Idem*, p. 26). A faculdade de apreensão, diz ele, “é essencialmente do ego”, ou seja, do homem como existência concreta, como uma personalidade (*Idem*, p. 27). O homem concreto, é ele quem, de fato, conhece, e não o espírito universal ou a razão universal, tampouco o sujeito impessoal. Filosofia e destino, eis a cumplicidade à qual Berdyaev queria despertar a atenção e que procurou elucidar, demonstrativamente, em seu livro autobiográfico, *Dream and Reality* (1962). Por isso aquela sua crítica aos filósofos e doutrinas feitas acima, em especial porque deixaram escapar aspectos do homem fundamentais, como a criatividade, mas também pela concepção equivocada que tinham sobre a liberdade do homem. Clarificando sua discordância, afirmou:

Como imagem e semelhança do Criador, o homem também é criador e é

chamado para a cooperação criativa no trabalho de Deus. O homem não é meramente um ser pecador sofrendo pelo seu pecado, não é meramente um ser racional, um ser social e em desenvolvimento, não meramente um ser doente com o conflito com a sua consciência e inconsciência, mas, primeiro e antes de tudo, *ele é um ser criativo*. Mas isso pode implicar em uma simples e unilateral definição de homem como fabricante de ferramentas [*homo faber*]. Contudo, o homem somente pode ser criativo se ele tem liberdade. Há dois elementos na natureza humana, e é a combinação e interação deles que constitui o homem. Há nele o elemento primitivo, a liberdade potencial completamente indeterminada, que se origina no abismo do não-ser, e o elemento determinado pelo fato de o homem ser imagem e semelhança de Deus, uma idéia de Divino que a sua liberdade pode realizar ou destruir (BERDYAEV, 1960, p. 53). (destaques do original)

II

Em assim pensando, Berdyaev partiu para a elaboração de uma filosofia antropológica própria, tendo por base, como dissemos, o enigma do Homem. Era sua opinião que o mistério humano não somente coloca em “questão o problema de uma antropologia filosófica, mas também o problema do antropologismo ou antropocentrismo de toda filosofia” (BERDYAEV, 1936b, p. 6). Neste sentido, ele fazia sérias reservas ao “antropocentrismo” da Renascença, isto é, ao fato de o “homem renascentista” ter colocado a si próprio no centro do universo. Suas reticências não diziam respeito à experimentação e libertação da criatividade que a época renascentista proporcionou, esta que foi, em sua opinião, o que de melhor a Renascença nos legou, mas principalmente devido à ruptura, à quebra dos laços do homem com Deus. Em sua opinião, o homem renascentista é um tipo humano sem laços espirituais, um tipo humano que, ao eger-se como o fim de si mesmo, retirou de si o essencial, Deus, o que acabou por inaugurar um período de degenerescência, de desumanização do humano. Esta posição do autor, porém,

não implicava na negação ou mesmo impossibilidade de uma filosofia antropocêntrica, mas, pelo contrário, na afirmação de uma filosofia fundada na *noção de Deus-Homem*, na existência concreta da *Pessoa Divina-Humana* que foi Cristo, recuperando, assim, para o centro das indagações filosóficas, a dimensão espiritual humana.

Com o intuito de clarificar seu posicionamento filosófico, Berdyaev fazia a distinção entre dois tipos de abordagens filosóficas, a partir de uma “dualidade dos princípios fundamentais” (BERDYAEV, 1938, p. 24): (i) aquela que adota como princípios o primado da liberdade sobre o ser, o primado da existência subjetiva sobre o mundo objetivo, o dualismo, o voluntarismo, o dinamismo, o ativismo e sentimento de criação, o personalismo, o antropologismo e a filosofia do espírito e, (ii) aquela outra que opta pelo primado do ser sobre a liberdade, do mundo objetivo sobre existência, o monismo, o intelectualismo, o estatismo, a passividade e a contemplação, o impessoalismo, o cosmologismo e o naturalismo (*Idem Ibidem*). Na opinião do filósofo, quem escolhe a primazia do Ser sobre a liberdade opta pela “eliminação da tragédia” de Deus e do Homem⁴, ao passo que quem escolhe a primazia da liberdade sobre o Ser faz da tragédia o postulado principal de sua filosofia.

É em consonância com a primazia da Liberdade sobre o Ser que está articulada a filosofia do trágico berdyaeviana. Segundo pensava o autor, uma verdadeira metafísica não poderia dar primado ao Ser, porque o Ser não é o existente, mas uma abstração, um “produto do pensamento abstrato”, um predicado, de caráter totalitário, geral e universal, que não possui vida interior (BERDYAEV, 1944, p. 75). Diferentemente, o eu é mais primário que o Ser, pois ele é existente, é concreto, é espírito, e este é, em essência, liberdade

⁴ Sobre a questão da tragédia em Berdyaev consultar, principalmente, *The destiny of man* (1960). Para saber das possíveis implicações dessa concepção de tragédia para a filosofia política, consultar O'Sullivan (1998, p. 79-99).

(BERDIAEFF, 1933). Aliás, a liberdade é cêntrica na antropologia filosófica berdyaeiviana⁵ e, para justificá-la, o filósofo recupera do pensamento do místico alemão Jacob Böehme a noção de *Ungrund*⁶, que quer significar uma espécie de abismo pré-existencial, onde tudo se encontra em situação de pura potencialidade e liberdade. O *Ungrund* não é nada e a sua noção não é um conceito, mas um mito, ou melhor, um símbolo que expressa a verdade fundamental sobre uma existência que é incapaz de ser anunciada em um arranjo conceitual objetivo (BERDYAEV, 1945, p. 54). Nele co-existem todas as oposições, antíteses e antinomias em um estado de irrealização e, ao mesmo tempo, de pura potencialidade, de tal modo que elas somente emergem do *Ungrund* uma com a outra, e suas identidades se relevam exclusivamente por intermédio de seu outro (BERDYAEV, 1930).

Inspirado nessa noção böehmeana, Berdyaev criou a sua concepção bipolar de realidade última, onde se encontram, em estado de completa indiferenciação, polos opostos, como unidade e multiplicidade, identidade e diferença, passividade e atividade, positividade e negatividade, Ser e Nada, e tantos outros possíveis (McLACHLAN, 1992, p. 120-126). Assim, por considerar que toda realidade e possibilidade estão contidas em uma unidade primeira, que é o *Ungrund*, não há, na metafísica berdyaeiviana, uma distinção ontológica entre seres humanos e Deus, entre Ser e consciência, tal como se percebe nas metafísicas tradicionais. Na verdade, o *Ungrund* é anterior à pessoa de Deus, sendo para Ele um eterno mistério, pois que precede à própria consciência que Deus vem a adquirir de Si. Isso não significa que o não-fundamento seja o criador pessoal de Deus, mas somente o absoluto em si mesmo, o *locus* principiante da vida divina e do processo de autocriação e

⁵ Há quem denomine Nicolas Berdyaev de "apóstolo da liberdade", como o faz Michael Vallon (1960).

⁶ Em seu significado literal, *Ungrund* quer dizer "não-fundamento".

revelação do Ser e do Divino.⁷ Deus, portanto, origina-se do *Ungrund*, emerge como Pessoa, harmonizando em Si todas as di-polaridades.⁸ Tal como Deus, os seres humanos também se originam do *Groundlessness*⁹, mas estes não conseguem, de modo constante, aquela harmonização. É no *Ungrund* que Deus e os seres humanos “exercitam uma liberdade infinita” (CLARKE, 1950, p. 88).

III

De acordo com Berdyaev, a liberdade é. Deste modo, não deriva de nada nem é equivalente a nada. Ela é primal; está na origem de tudo; é anterior a Deus, pois se encontra no mais profundo de toda profundeza (*Ungrund*), não comportando qualquer essência. Logo, não é ela uma criação ou uma doação de Deus, sequer determinada por Ele. Por assim pensar, Berdyaev identifica o *Ungrund* com a liberdade primordial (*meonic freedom*), que precede, como vimos, a todo o Ser, a todas as determinações ontológicas. A liberdade meônica não é luz nem escuridão, nem bem nem mal. Fora do *Ungrund*, todas as coisas vêm-a-ser, e isso implica no fato de a liberdade, que nele se encontra em estado de total indeterminação e potencialidade, vir a se objetivar tanto em bem como em mal (BERDYAEV, 1935, p. 160-161).

A liberdade possui dinâmica e dialética interior, arrastando consigo a possibilidade de sua própria tragédia, de sua autodestruição, pois que nela, em estado de potência, convivem dois modos de vir-a-ser ou duas liberdades (BERDYAEV, 1928). No primeiro caso, trata-se de uma liberdade primeira,

⁷ Há aqui uma diferença no modo como Berdyaev e Boehme pensam o não-fundamento. Para o místico alemão, o *Ungrund* se situa nas profundezas de Deus, no eterno silêncio. Já para o filósofo russo, o *Ungrund* encontra-se tanto nas profundezas de Deus quanto fora Dele.

⁸ Há quem veja similaridades entre o modo como Berdyaev emprega a noção de *Ungrund* para ilustrar processo, liberdade e criação, com o princípio metafísico da criatividade de Alfred N. Whitehead (HARSTHORNE, 1957).

⁹ Berdyaev faz uso desse termo como um sinônimo para *Ungrund* (BERDYAEV, 1945, p. 54).

que é irracional, anárquica, liberdade do caos, que antecede a razão¹⁰ e o conhecimento da verdade, possuindo, assim, um caráter nitidamente niilístico, dado que pode criar, simultaneamente, o bem e o mal. No segundo caso, a liberdade segunda, que é racional, liberdade na verdade e no bem, liberdade em Deus, a qual está relacionada com a questão do sentido, do significado da vida. Entre essas duas liberdades se desenrola a tragédia humana, isto é, o destino dos homens e das mulheres, suas dolorosas e sofridas peregrinações, que são determinadas em razão da liberdade. Podemos dizer, neste sentido, que a liberdade é, para homens e mulheres, um fardo, uma legítima antropodicéia, pois que, em total liberdade, ou seja, no exercício existencial da liberdade primeira, os homens e as mulheres procuram justificar a si mesmos e a Deus; eles buscam vencer as oposições, antíteses e antinomias a que estão expostos nas profundezas do *Ungrund*, porque a luta entre o demoníaco e o divino, entre a luz e a treva, faz-se presente no fundo do ser homem, nas últimas profundezas do espírito. Por sua vez, a liberdade segunda aponta para o sentido da existência, o qual pode direcionar para a criação de comunidades que visam um ideal comum, como também para um ideal em si mesmo, instigando os homens e as mulheres a procurar sua realização pessoal em meio ao social. Esta liberdade, portanto, faz com que os seres humanos procurem superar o estado egoístico e auto-destrutivo a que leva a liberdade primeira.

IV

¹⁰ Para o filósofo russo, essa primeira liberdade passou despercebida na filosofia grega, principalmente em Sócrates, Platão e Aristóteles, que reconheceram apenas a liberdade apreendida pela razão. Entre eles, a única exceção foi Epicuro, o qual, segundo Nicolas Berdyaev, reconheceu na liberdade um caráter de indeterminação, associando-a à noção de **chance**. O pensamento grego, portanto, dificulta o conhecimento da liberdade primeira, da liberdade irracional e indeterminada, dado que qualquer utilização do recurso racional para a sua compreensão acaba por objetivá-la, racionalizá-la, e isso, explica o autor, implica em destruí-la enquanto liberdade mesma, uma vez que o mistério que envolve a liberdade se impõe como uma barreira ao pensamento racional.

À luz dessa explicação, o mal, para Berdyaev, não possui natureza exterior ou social, mas metafísica. Ele se encontra depositado na profundidade da natureza humana, na sua liberdade irracional, na destruição ou desistência do homem em realizar em si o princípio divino, que, como vimos acima, consiste em um dos elementos da natureza humana. O mal está ligado à opção humana, à personalidade, e somente ela pode criar o mal e responde por ele. Segundo Berdyaev, “Deus existe justamente porque o mal e o sofrimento existem no mundo. A existência do mal é prova da existência de Deus. Se o mundo consiste unicamente no bom e no bem, então Deus seria inútil, o próprio mundo seria Deus. Deus é porque o mal é. O que significa que Deus é, porque a liberdade é.” (BERDYAEV, 1960, p. 23) Um mundo regido unicamente pelo bem e pelo bom, um mundo determinado a operar de modo harmônico seria, para Berdyaev, “um mundo sem Deus, um mecanismo racional” em que os seres humanos seriam levados a viver sem escolha (*Idem Ibidem*).

Toda possibilidade de realização do bem advém do risco da opção humana, por isso que a liberdade é, para o homem, responsabilidade, e escolher entre o bem e o mal significa procurar superar a tragédia da liberdade. Mas vale lembrar que, mesmo que o homem venha a escolher a liberdade no seio do bem, a liberdade em Deus ou liberdade segunda, ele não está imune ao mal, pois que este se encontra radicado nas profundezas da natureza humana, na sua liberdade irracional, da qual o homem também é filho. Por isso é que se apresenta sempre, para homens e mulheres, a possibilidade de sua queda, a possibilidade do pecado, de sua autodestruição, muito embora, do mesmo modo, haja a possibilidade da graça e da salvação que Deus concede a seus Filhos.

Devido à dupla origem do homem, a sua tragédia se desenrola, negativamente, no abismo (*Ungrund*) em que a liberdade reside, e,

positivamente, na unidade Deus-Homem, cuja síntese foi Cristo.¹¹ Para Berdyaev, isso significa dizer que a tragédia humana se situa entre o paraíso e o inferno (*Idem*, p. 284). Exilado do paraíso e carregando vividamente consigo as “lembranças e o sonho do paraíso”, o homem é uma criatura que vive atormentada pelo “pressentimento do inferno”, pela sua forte presença espiritual (*Idem Ibidem*). Assim, desse dilema de ser dois, de pertencer a dois mundos, deriva o caráter eminentemente dual, contraditório e paradoxal que possuem homens e mulheres; daí provém o elemento trágico que faz com que os seres humanos sejam criaturas mal-adaptadas ao mundo em que vivem. Nas palavras do autor:

Como uma entidade pertencente a dois mundos e capaz de autodesenvolvimento, o homem é um ser autocontraditório e paradoxal, combinando pólos opostos dentro de si. De maneira igual, ele talvez diga ser baixo e elevado, fraco e forte, livre e escravo. A enigmática e contraditória natureza do homem é devida não somente pelo fato de ele ser uma criatura decaída – um ser terreno com lembranças do paraíso e reflexos da luz divina – mas também em razão de ser ele filho de Deus e do não-ser, da liberdade meônica. Suas raízes estão no paraíso, em Deus, e também na mais profunda das profundidades (BERDYAEV, 1960, p. 46). (grifos nossos)

V

Se em sua abordagem metafísica o *Ungrund* apresenta-se para o autor de *Solitude and Society* como o ponto de emanção primeiro de todas as coisas e seres, sendo a partir dele que o filósofo inicia o seu pensamento transcendental, ao realizar a sua abordagem existencial, no entanto, o **eu** (*moi* ou ego) é o ponto inicial de onde migra a liberdade e do qual parte o autor para refletir sobre epistemologia, existência e outros temas. Procede deste modo

¹¹ Não se trata, exclusivamente, de uma tragédia oriunda da “batalha entre o bem e o mal”, como talvez possa ter ficado subentendido, mas de “alguma coisa mais profunda”, como disse Berdyaev, de contendas “entre valores que são igualmente bons.” (BERDYAEV, 1960, p. 47)

porque, segundo pensa, o eu é “primitivo”, “primário”, simboliza a existência individual original, relativamente ao mundo, não podendo ser deduzido de nada, tampouco reduzido a algo – o eu “pertence” e está radicado na existência (BERDYAEV, 1938, p. 87). Também, por ser “sinônimo de liberdade” (*Idem Ibidem*), por implicar, sempre, em liberdade, o eu aparece na filosofia existencial berdyaeviana como o ponto fundante das possibilidades humanas, ou seja, é ele o centro de onde emana a liberdade dos atos humanos e de onde a própria consciência vem à tona.¹²

Essa concepção do eu em Berdyaev torna-se mais clara se recorrermos à imagem do *Ungrund* para entendê-la. Na origem, não há linhas de demarcação ou de delimitação precisas entre o eu e a totalidade, pois que ambos encontram-se, ali, imbricadamente indistintos. O eu e o todo, o todo e o eu não apresentam, em princípio, qualquer distinção ou individuação, formando uma unidade indiferenciada. Apenas posteriormente a dualidade acontece, quando o eu, mediante a consciência – que lhe é inerente, mas que somente surge por intermédio de “um ato intuitivo do eu humano em relação a si mesmo” (BERDYAEV, 1960, p. 69) –, emerge, postando-se, pela primeira vez, como um eu distinto do não-eu.¹³ Ao mesmo tempo em que o eu adquire consciência de si, em que se descobre exclusivo e particular, ocorre a tomada de consciência dos outros eus, os quais também se postam como algo “único e distinto”, entidades à parte que admitem “a existência de outros eus”, sem com eles se assemelhar ou identificar (*Idem*, p. 90). Eis a forma específica de

¹² Berdyaev discordava fortemente daqueles que advogavam a precedência da consciência sobre o eu. Esta foi a principal crítica que ele dirigiu a Sartre (McLACHLAN, 1992). Relativamente à afirmação *cogito ergo sum*, de Descartes, Berdyaev a considerava como um erro gravíssimo, pois que ele deduziu a existência do eu (*ego*) de alguma coisa, no caso, o pensamento. Para Berdyaev, “eu não existo porque eu penso, mas eu penso porque eu existo”, ou melhor, “eu existo, rodeado de todos os lados pelo infinito impenetrável, logo penso” (BERDYAEV, 1938, p. 87).

¹³ Diz Berdyaev que a partir do momento em que o eu adquire consciência de si como um eu, permanecerá a sua consciência em tensão dialética interminável com o não-eu, ou seja, ela guardará consigo, relativamente ao não-eu, “um sentimento de servidão e de dependência”, dado que a ela compete a responsabilidade de manter a “unidade” do eu e de distingui-lo do “não-eu” (BERDYAEV, 1960, p. 89).

sociabilidade à qual o eu está posto, desde as profundezas metafísicas.¹⁴

O eu, o existente primal, no entanto, procura definir-se, alcançar estados espirituais mais avançados. Esse seu processo de definição ocorre, segundo Berdyaev, de modo antinômico, como o imutável em vias de mudar:

Não poderia mudar no tempo, atualizar-se, caso não tivesse algum suporte na sua mudança, se esse sujeito que muda não permanecesse e persistisse ele próprio. Sem cessar o eu se desdobra, muda de rosto, mas fica ele próprio uno e único. Pode estreitar-se ou dilatar-se, cada um de nós compreende um eu mais estreito e um eu mais vasto, mas o eu em si pode ser definido como a unidade permanente sob todas as mutações, o núcleo extra-temporal que não pode receber nenhuma determinação de outra coisa senão de si mesmo. As mutações sofridas pelo eu podem ser determinadas extrinsecamente, mas ele próprio não pode ser determinado de fora pelo não-eu. Não é determinável senão de dentro e a toda ação extrínseca responde ativamente, determinando-se (BERDYAEV, 1938, p. 89).

O eu é chamado a empenhar-se no desenvolvimento espiritual; a ele compete a realização da personalidade, a concretização da pessoa humana, que representa o modo de ser mais alto, espiritualmente falando, na filosofia berdyaeviana. Mas para que o eu possa cumprir essa sua missão, duas condições foram destacadas pelo filósofo: em primeiro lugar, faz-se necessária a fuga de toda tentativa de objetivação e de socialização que sobre ele incidem ou sobre os outros ele faz acontecer, ou seja, o eu deve resistir a toda e qualquer forma de instrumentalização social, e, em segundo lugar, ele deve transcender a si mesmo, sair de si para ir ao encontro do outro e dos outros, do tu, do seu próximo, do mundo e de Deus (*Idem*, p. 91). Tais condições são imperativas, pois, por um lado, toda objetivação é desencontro,

¹⁴ A consciência, diz Berdyaev, "emerge por meio do encontro e da interação das mentes, origina-se da necessidade de distinção e, ao mesmo tempo, para a unidade e para o entendimento mútuo – isto é, a consciência é social desde a sua origem. A censura da consciência é uma censura social." (BERDYAEV, 1960, p. 69)

desnaturalização, apropriação e, por outro, toda socialização é renúncia, é desistência de ser. No problema da objetivação e da socialização reside a decadência do homem e do mundo, uma decadência que procura arrastar o eu para o isolamento quase absoluto. Como disse Berdyaev, “o mundo produzido pela objetivação é um mundo decaído, um mundo enfeitado, o mundo dos fenômenos e não dos seres existentes. A objetivação aliena e desune” (*Idem*, p. 61); ela “destrói vida e ser” (BERDYAEV, 1960, p. 11), constringendo o homem “a agregar-se e a acorrentar-se aos outros e ao que lhe é estranho” (BERDYAEV, 1938, p. 61); ela deixa “o homem na sua solidão” (*Idem Ibidem*), sem que possa de lá retirá-lo:

Enquanto o homem não se sente em casa, enquanto ele não se encontra no mundo de sua existência autêntica, enquanto os outros homens são por ele sentidos como pertencendo a um outro mundo, estrangeiro, que não é o seu, o mundo e os outros homens serão para ele objetos, farão parte do mundo objetivado da necessidade. [...] diante do objeto, diante de todo o objeto, e sejam quais forem os laços com ele, o eu está sempre só (*Idem*, p. 92).

VI

Similarmente ao que ocorre na objetivação e na socialização, é a solidão o estado existencial que toma o eu caso ele se negue a exercer a sua transcendência, caso ele se recuse a sair de si para ficar, definitivamente, ensimesmado, a viver de modo egocêntrico.¹⁵ No entanto, adverte Berdyaev, a solidão não é, de modo algum, um mal absoluto, ou mesmo um mal, para o homem. Trata-se, a solidão, de “um direito sagrado” que o homem possui, pois ali, naquele estado, o eu exercita a preservação da “sua vida íntima” (*Idem*,

¹⁵ Vale dizer que o eu experimenta a solidão não exatamente em razão de seu recolhimento, isto é, em sua própria existência, mas principalmente por causa de sua alienação no mundo. O viver na massa, viver na coletividade, entregar-se a elas, eis aí o ápice da solidão humana.

p. 93), vive uma existência autêntica. Como resultado dessa experiência intensa e sofrida que a solidão provoca, o eu “nasce para a personalidade”, alcançando um estágio mais alto em seu desenvolvimento espiritual (*Idem*, p. 92). Em outras palavras: “é somente quando o homem está só, no momento em que ele se sente só, de maneira dolorosa e aguda, que lhe vêm à consciência a sua personalidade, a sua originalidade, a sua singularidade e unicidade, a sua distinção de quem quer que seja no mundo” (*Idem Ibidem*). Mas a solidão também traz ao homem sentimentos contraditórios; ela lhe revela, ainda, a sua forma paradoxal de existir, pois que, na vivência mais profunda de seu estado solitário, o homem não está limitado a tão somente “sentir e reconhecer com acuidade” a sua personalidade; ele, ao mesmo tempo, experimenta tristeza e abatimento profundos em decorrência de seu afastamento abrupto das pessoas, das coisas e lugares que o seu recolhimento à intimidade, ao seu segredo, causou – o homem sente a “nostalgia da comunhão, não com o objeto, mas com o outro, o tu, o nós”, sente a saudade de evadir-se para “fora da solidão” (*Idem*, p. 93). (grifos no original)¹⁶

É somente pela experiência da comunhão que o eu consegue vencer a solidão.¹⁷ Em assim sendo, enquanto o eu não consegue sair de si para, com o outro, o tu, formar um nós, ele sofre profundamente com a solidão, sendo que também é por seu intermédio que a relação do eu com o mundo se impõe e é experimentada, uma vez que a solidão conduz o eu a procurar por formas distintas e superiores de comunicação, a buscar a comunhão, muito embora, como dito acima, a objetivação e a socialização sempre estejam à espreita, isto

¹⁶ Como podemos perceber, a linguagem filosófica de Berdyaev aqui em muito se aproxima da de Martin Buber, a quem faz algumas correções.

¹⁷ Várias são as vias da conquista do homem sobre a solidão, entre as quais Berdyaev cita o conhecimento, a comunicação, a vida sexual, o amor, a amizade, a vida social, os atos morais, a arte, entre outras. Obviamente que não iremos tratar de nenhuma em específico, sob pena de nos aventurarmos por caminhos que possam nos distanciar de nossos objetivos imediatos neste trabalho. No entanto, cumpre lembrar que, qualquer que seja a via, o homem deve evitar que a objetivação, a alienação e a escravidão venham a constituir os elementos qualitativos dessas relações.

é, a fazer com que o eu permaneça na experiência da impossibilidade do transbordamento autêntico – eis a tragédia da solidão a que se refere Berdyaev (*Idem*, p. 95).

Ao eu compete a realização da personalidade, a constante labuta existencial para a concretização da pessoa.¹⁸ Porém, para o eu, isso implica, invariavelmente, em “autolimitação”, em subordinar-se, por livre escolha, ao supra-pessoal, em empenhar-se na “criação de valores supra-pessoais”, em suma, na evasão de si mesmo para penetrar e deixar-se penetrar nos outros e pelos outros, possibilitando assim a formação da comunhão, esse fenômeno espiritual, cuja representação em maior escala seria a comunidade (*Idem*, p. 166). Logo, a pessoa, para se realizar, necessita e cria a comunidade. Somente nela a pessoa se viabiliza e se integra (*Idem*, p. 180). As outras formas sociais objetivadas, isto é, a sociedade, o Estado, a Nação, etc. não lhe fornecem o substrato espiritual de que precisa. A pessoa não existe para servir ou ser tomada como parte das formas objetivadas da vida social, qualquer que seja ela, pois que a sua vida espiritual escapa a tais formas, não podendo, portanto, ser por elas determinada. À luz do pensamento de Berdyaev, seria mais correto dizer que é a sociedade que lhe deve servir, que lhe deve fornecer “conteúdos qualitativos”, no transcorrer da “sua realização” (*idem*, p. 181).

A Pessoa é um ser à parte, único e original, sem clone, que não guarda aparência a nenhum outro ser, mas mantém, no entanto, estreita relação de dependência para com Deus, pois que é feita à Sua imagem e semelhança. A pessoa é “manifestação do espírito na natureza física e psíquica do homem”

¹⁸ Não se trata de algo de fácil concretização, pois que tal processo envolve uma luta incessante contra tudo o que corrobora para tornar o homem um ser despersonalizado, desdobrado, egocêntrico, um indivíduo, matéria inerte e sem sentido; em suma, tudo o que possa fazer do processo humano de personalização um fracasso retumbante. A consciência adquirida pelo eu de sua finalidade – realizar em si a pessoa, uma personalidade – implica em sofrimento e dor: a realização da personalidade é penosa, diria Berdyaev. Em virtude da incapacidade de suportar o sofrimento que a realização da personalidade envolve, é comum a homens e mulheres renunciarem a suas personalidades, entregarem-se a formas de vida objetivadas e destituídas de sentido ou, ainda, a deixarem-se a cargo das obrigações servisais (BERDYAEV, 1938, p. 159).

(*Idem*, p. 89) e, deste modo, assume, para Berdyaev, o caráter de categoria do espírito (BERDYAEV, 1936b, p. 6) no processo de desenvolvimento integral dos seres humanos – a humanidade do homem retém-se em sua vida espiritual. Além disso, por também ser a “manifestação de um propósito existencial”, a pessoa tem uma conotação axiológica (*Idem*, p. 7), já que é “vocação especial”, é “destino no mundo”, cuja realização reclama do homem um empenho criativo em sua existência. Muito embora a noção de destino, único e intransferível, seja-lhe essencial – toda pessoa tem um destino próprio a cumprir, e do qual ela não pode alienar-se, isso não significa dizer que a pessoa se conforma a um determinado fim, mas, pelo contrário, isso quer dizer que ela encarna um destino doloroso, onde lhe cumpre aliar, de maneira antinômica, liberdade e predestinação inelutável.

Destino, portanto, não é determinismo. Se assim o fosse, o homem teria a sua liberdade sustada, a sua criatividade interrompida; tornar-se-ia um serviçal do futuro, de uma história objetivada e desde sempre finalizada. O destino compreende liberdade, possibilidade, criação e re-criação; está vinculado com o acaso, com o instante, não justamente com o instante-fração, que é intercalável entre passado e futuro e que pode ser dividido infinitamente, mas com o instante que significa indivisibilidade, que pertence à intemporalidade, que é o presente e que faz parte da eternidade.¹⁹ É neste instante que se comunica com a eternidade, onde reside o sagrado, e é a ele que a pessoa pertence (BERDYAEV, 1938, p. 136). Detalhando o seu entendimento da noção de pessoa, assim se pronuncia Nicolas Berdyaev:

A pessoa não é qualquer coisa de particular e de parcial. Isto procede já do fato

¹⁹ No ato consumado no instante presente e que nos arrasta para o futuro, seja ele uma vida inteira, seja a própria eternidade, reside o que Berdyaev denominou de “a mais profunda tragédia da existência humana” (BERDYAEV, 1938, p. 138). O “juramento de fidelidade”, que é a maior e mais “assustadora objetivação do ato consumado”, o qual não tem, em si mesmo, a finalidade de objetivar-se, levanta a problemática da projeção do destino no futuro (*Idem Ibidem*), da ossificação da vida e de instituições, da escravização de homens e mulheres, entre outras coisas mais.

de que ela não é nunca parte de seja o que for. O particular não compreende em si o universal e a falta do particularismo é querer fazer passar o particular pelo universal. Reside aí uma das maiores tentações. A pessoa distingue-se de toda espécie de particular e de parcial pelo fato de ser susceptível de encerrar um conteúdo universal. É universalizando o seu conteúdo que ela se realiza, o que uma simples parte não conseguiria. A pessoa é uma unidade na pluralidade, que abraça o universo. Também a existência da pessoa para o nosso mundo objetivado representa um paradoxo: *a pessoa é a antinomia encarnada do individual e do social, da forma e da matéria, do infinito e do finito, da liberdade e do destino*. É por isso que a pessoa não podia ser qualquer coisa de terminado; não é *dada* como um objeto: faz-se, cria-se a si mesma, é dinâmica. A pessoa é constituída essencialmente pela união do finito e do infinito. Desvanecer-se-ia se perdesse os seus limites, a sua armadura, se se espelhasse na infinidade cósmica. Mas a pessoa não seria tampouco a imagem e semelhança de Deus se não gozasse de uma capacidade infinita. Nada de parcial poderia encerrar esse conteúdo infinito: é porque não é uma parte que a pessoa o pode. Aí é que está o mistério essencial da pessoa. A pessoa humana representa por si o ponto de interseção de vários mundos e em nenhum pode ela manter-se por inteiro; assim pertence só parcialmente a uma sociedade, a um Estado, a uma confissão, e mesmo ao nosso universo. A pessoa existe em vários planos. E a unicidade de planos que exige todo monismo é a violação e a ruína da pessoa. A pessoa, na qualidade de todo em si, não pertence a nenhum sistema ou plano particular, embora pressuponha sempre a existência de qualquer realidade diferente daquela a que se abre (*Idem*, p. 173-174). (grifos no original)

Seria errôneo, segundo o filósofo russo, tomar a pessoa como uma substância ou como algo imutável. Na realidade, ela se define como a união de atos e de potencialidades, abrangendo, de modo unitário, o espírito, a alma e o corpo.²⁰ Representa, neste sentido, a integridade humana, os valores permanentes, a conservação da integridade e da unidade, no homem, a permanência sob a mudança, a constância em meio ao fluir incessante. Nas

²⁰ Por ser a mais alta categoria espiritual humana, a pessoa, em si mesma, nunca é realizável. O que o homem consegue, afinal, não é a sua realização integral. Existencialmente, o homem só alcança a personalidade.

palavras do filósofo:

[...] a pessoa é uma mudança, mas cuja base é imutável. No decurso da realização da pessoa alguém muda, mas permanecendo, no entanto, o mesmo, conservando a sua identidade. [...] A pessoa é eterna; permanece sempre ela mesma; é insubstituível; e ao mesmo tempo a pessoa muda constantemente, está em via de criação, tem necessidade do tempo para alcançar a plenitude da sua existência. Esta pessoa deve sempre ultrapassar a contradição. [...] Tal é o paradoxo fundamental da pessoa, o paradoxo da coexistência da mudança e da imutabilidade, do tempo e do supra-temporal. A pessoa supõe a mudança, a inovação criadora, não suporta a estagnação em nenhum estatismo; mas nesta mudança não deve trair-se, deve permanecer fiel a si própria. O mistério da sua existência é o mistério da aliança da mudança e da novidade com a fidelidade a si e a conservação da sua identidade. Duma pessoa humana devemos dizer: como mudou, que coisas novas há nela; e, no entanto, é sempre ela própria, idêntica a si, fiel a si. Onde essa aliança aparece melhor é na consciência da sua vocação e da sua predestinação e é esta consciência que determina a mudança, a criação do novo com a conservação do idêntico, a unidade da vida inteira chamada a um fim superior (*Idem*, p. 194).

Neste ponto nos deparamos com a escatologia berdyaeiviana, onde tempo e destino, apocalipse e revelação encontram-se indissociavelmente postos. É sob o signo do tempo que o destino da existência humana está posto e, portanto, nele reside a problemática da realização da pessoa humana ou, se quisermos, da atualização da personalidade (*Idem*, p. 129). À dualidade o tempo também não escapa. Por um lado, ele existe em razão da mudança subjacente na atividade, na ação criadora, na passagem do não-ser ao ser, isto é, ele deriva da modificação que se processa nas existências, nos seres e nas realidades (*Idem*, p. 129-131). Poderíamos dizer: a mudança temporaliza. Por outro lado, o tempo também decorre do temor (Kierkegaard), da preocupação (Heidegger) e

da duração (Bérgson).²¹ Ou seja, o imutável temporaliza. Ainda, o tempo também não está imune ao paradoxo, o qual é exposto por Berdyaev nos seguintes termos: “o meu destino cumpre-se no tempo, decomposto em passado e futuro, o tempo é ele mesmo a realização do meu destino, e, no entanto, este passado e este futuro, indispensáveis realizadores do meu destino, só existem no interior do meu presente” (*Idem*, p. 133). Do ponto de vista ontológico, portanto, passado e futuro não existem, tratando-se, no entendimento do autor, de “elaborações sociais, objetivadas”, cuja finalidade é a petrificação do homem e de seu destino, é determiná-los, seja por um lado, seja pelo outro. A relação da pessoa com o tempo tem caráter paradoxal: “a pessoa é mudança, criação perpétua e ao mesmo tempo é imutável, sob todas as mudanças persiste na sua unidade, na sua unicidade. Assim, por um lado, está ligada ao tempo, realiza-se no tempo, mas, por outro, não tolera o tempo, que como toda objetivação o atinge, também.” (*Idem*, p. 152)

Porém, para escapar a essa objetivação, ao homem somente resta autocriar-se, incisiva e permanentemente, de modo antinômico. Correlata a essa autocriação eterna põe-se a conquista da liberdade interior, o alcance do estado de homem livre, que nunca cessa de ser ameaçado seja pela possibilidade de escravidão (ou servidão), seja pela probabilidade de o homem vir a se tornar senhor.²² Somente o homem livre pode escolher a Deus²³, que é

²¹ De acordo com Berdyaev, nem Heidegger nem Bérgson conseguiram destacar de modo suficiente a importância da dualidade do tempo (BERDYAEV, 1938, p. 131).

²² Este é o tema do livro *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (1946). Neste livro o autor aborda três tipos de homem, correspondente a três tipos de consciência: o Senhor, o Escravo e o Homem Livre. Os dois primeiros são correlativos, não podendo existir um sem o outro. Ambos são criaturas alienadas, exteriorizadas, objetivadas, em uma só palavra, prisioneiras – o Senhor ao Escravo, o Escravo ao Senhor. Várias são as formas de servidão à qual o homem está exposto: escravo do Ser, escravo de Deus, escravo da Natureza, escravo da Sociedade, escravo da Civilização, escravo de si mesmo, entre outros tipos. A consciência do homem livre, diz Berdyaev, é aquela que existe para si e que decide, por si mesma, com liberdade interior, portanto, sair para o outro e para o tu, ou seja, que sai de si para a comunhão (BERDYAEV, 1946, p. 64-65).

²³ Este pressuposto está em coerência com o pensamento de Berdyaev. Deus é escolha. Cristo é escolha. Foi em Dostoievsky que o seu compatriota se inspirou. Vejamos: “A verdade torna livre o homem, mas o homem deve livremente escolher esta Verdade. Não deve estar constrangido a chegar a

espírito e liberdade.²⁴

Esse processo humano de auto-realização da personalidade, ou, poderíamos dizer, de realização da pessoa, é um processo eminentemente histórico, *id est*, que se faz na história. Somente neste sentido podemos dizer que o “homem é um ser histórico”, querendo isso significar que a “história é seu destino”, pois o mesmo é chamado a realizar-se na história. Mas não somente isso, pois que ele, ao inventar-se e reinventar-se, criar também a cultura, a sua outra via de destino. O homem, podemos dizer, é um ser cultural, “é um ser criador que se realiza criando os valores culturais. A cultura tira o homem da barbárie e eleva-o” (*Idem*, p. 201).

Por fim, cumpre ainda dizer, a título de síntese, que o homem berdyaeviano é o homem que se faz Homem desde dentro, desde as suas entranhas, como uma personalidade própria, como portador de espírito, como um ser concreto, existencial e in-repetível, quer dizer, como um centro de vida pessoal que tem a sua existência posta de modo imediato. A sua natureza é paradoxal, antinômica, pois experimenta, a um só tempo, a liberdade e a entrega, a mudança e a permanência, a criação e a destruição, a transcendência e a imanência, o Reino de Deus e o reino de César. Nesta situação existencial do homem desenrola-se a sua tragédia sobre a terra, uma tragédia que ocorre em suas profundezas, no subterrâneo de cada um. É nesse subterrâneo que se dá o desenlace do destino de cada personalidade; é dele que provém o sentido

ela à força. O Cristo dá ao homem a liberdade última [pois a liberdade primeira reside no *Ungrund*], mas o homem deve ter aderido, primeiro, livremente ao Cristo. [...] nesta livre adoção do Cristo reside toda a dignidade do cristão, todo o sentido do ato de fé que é, antes de tudo, um ato de liberdade. A dignidade do homem, a dignidade da fé supõe o reconhecimento de duas liberdades, liberdade na escolha da Verdade e liberdade na Verdade. A liberdade não pode ser identificada com o bem, com a verdade ou com a perfeição. Ela tem uma natureza autônoma, ela é a liberdade e não o bem. E toda confusão ou identificação da liberdade com o bem mesmo e com a perfeição será uma negação da liberdade, a corroboração dos caminhos do constrangimento. O bem obrigatório já não é o bem; ele mergulha no mal. Mas o bem livre, que é o bem verdadeiro, supõe a liberdade do mal. É aí que reside a tragédia da liberdade que Dostoiévski estudou e apreendeu na sua profundidade.” (BERDIAEFF, s/d, p. 78-79).

²⁴ Diz Berdyaev: “Deus é liberdade. Ele é o libertador, e não o dominador. Ele inspira sentimento da liberdade, e não o de submissão. Ele é Espírito, e o espírito não conhece nem Senhor nem escravo” (BERDYAEV, 1946, p. 90).

da vida, a justificação de si e de Deus. Uma vez encontrado esse sentido, o homem empenha-se em sua purificação e libertação.

Referências bibliográficas:

BERDIAEFF, N. *O espírito de Dostoievski*. Tradução de Otto Scheider. Rio de Janeiro: Editora Panamericana, s/d.

_____. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Traduit du russe par S. Janklevitch. Paris: Aubier, 1946.

_____. *Esprit et liberté: essai de philosophie chrétienne*. Traduit du russe par I.P. et H.M. Paris: Éditions "Je Sers", 1933.

BERDYAEV, N. *Dream and reality – an essay in autobiography*. translated from the russian by katharine lampert. new york: collier books, 1962.

_____. *Freedom and Spirit*. Translated by Oliver Fielding Clarke. New York: Scribner's, 1935.

_____. *Slavery and freedom*. Translated by R.M. French. New York: Charles Scribner's Sons, 1944.

_____. *Solitude and society*. Translated from Russian by George Reavey. London: Geoffrey Bles, 1938.

_____. *Studies concerning Jacob Boehme*. Etude I. The teaching about the Ungrund and Freedom. Translated from Russian by Fr. S. Janos, 1930. Disponível em: <http://www.berdyaev.com/berdyaev/berd_lib/1930_349.html>. Acesso em: 16 outubro 2002.

_____. *The beginning and the end*. Translated by R.M. French. London: Geoffrey Bles, 1952.

_____. *The destiny of man*. Translated from the Russian by Natalie Duddington. New York: Harper Torchbook, 1960.

_____. *The meaning of history*. Translated by George Reavy. London: Geoffrey Bles, 1945.

_____. *The metaphysical problem of freedom*. Translated from Russian by Fr. S. Janos, 1928. Disponível em: <http://www.berdyaev.com/berdyaev/berd_lib/1936_408.html>. Acesso em: 16 outubro 2002.

_____. *The problem of man (towards the construction of a Christian anthropology)*. Translated from Russian by Fr. S. Janos, 1936b. Disponível em: <http://www.berdyaev.com/berdyaev/berd_lib/1936_408.html>. Acesso em: 16 outubro 2002.

_____. *Towards a new epoch*. Translated from Russian by Olivier Fielding Clarke. London: Geoffrey Bles, 1949.

_____. *Uma nova Idade Média: reflexões sobre o destino da Rússia e da Europa*. Tradução de Tasso da Silveira. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1936a.

CLARKE, O. F. Introduction to Berdyaev. London: Geoffrey Bles, 1950. 192p.

HARSTHORNE, C. *Whitehead and Berdyaev: is there tragedy in God?* Journal of Religion, v. 37, p. 71-84, 1957.

McLACHLAN, J. M. *The desire to be God: freedom and the other in Sartre and Berdyaev*. New York: Peter Lang Publishing, 1992. 215p.

O'SULLIVAN, N. "The tragic vision in the political philosophy of Nikolai Berdyaev (1874-1948)". In: *History of Political Thought*, v. XIX, n. 1, p. 79-99, spring 1998.

VALLON, M. A. *An Apostle of Freedom: Life and Teachings of Nicholas Berdyaev*. New York: Philosophical Library, 1960.