

PESSOA, GRUPO E COMUNIDADE: PONTOS PARA A REFLEXÃO SOBRE A PROBLEMÁTICA ANTROPOLÓGICA, ÉTICA E EDUCATIVA NO PERSONALISMO ONTOLÓGICO DE N. BERDIAEV

*PERSONNE, GROUPE ET COMMUNAUTÉ: DES THÈMES DE RÉFLEXION SUR LE
PROBLÉMATIQUE ANTHROPOLOGIQUE, ÉTHIQUE ET ÉDUCATIONELLE DANS LE
PERSONALISME ONTOLOGIQUE DE N. BERDIAEV*

Denis Domeneghetti Badia (UNESP-Araraquara)
Ao José Carlos e à Maria Cecília

RESUMO

O texto investiga a problemática indivíduo / sociedade, em suas matrizes nas ciências humanas, na filosofia da cultura e nas ciências da educação, de onde partem, de modo criador e instigante, as tematizações do "personalismo ontológico" de N. Berdiaev, cujos pontos básicos são aqui esboçados.

RÉSUMÉ

Le texte pose la problématique individu / société, matriciée par les sciences humaines, la philosophie de la culture et les sciences de l'éducation, point d'énaction des réflexions de N. Berdiaev dans son "personnalisme ontologique", dont les points fondamentaux y sont esquissés.

1. A PROBLEMÁTICA

Desde o conflito entre a psicologia de G. Tarde e a sociologia de E. Durkheim, ocorreu uma desfiguração, onde a pessoa se reduziu ao indivíduo e o grupo à sociedade global; criou-se uma polarização indivíduo/sociedade, que acaba por remeter à ideologia do individualismo romântico e à ideologia do holismo social, como L. Dumont e

N. Elias, dentre outros, evidenciaram. Por sua vez, a reação sociológica e antropológica, referindo-se a F. Tönnies (como fonte da polarização sociedade/comunidade), não foi mais feliz, pois foi tributária da mesma ideologia liberal e romântica do comunalismo utópico. O personalismo, na filosofia da cultura, refletindo sobre as noções de pessoa, grupo e comunidade, sobretudo a obra de N. Berdiaev, viria propor um significativo redimensionamento da temática.

Pelas suas ligações, como ativista e “publicista”, extremamente conflituosas, tanto para o marxismo quanto para o cristianismo ortodoxo, N. Berdiaev elabora uma crítica contra as “objetivações” (reificações e alienações) e as “servidões” institucionais. Centra sua reflexão nessas manifestações sócio-históricas do “mal meônico” (o espírito de negação do princípio fundamental da liberdade e da noção de pessoa), infletidas no sentido de um pensamento libertário e anarquista. Solidarizando-se com a visão de homem e a hermenêutica da cultura do Círculo de Eranos – que posteriormente daria origem à Escola de Grenoble, cuja antropologia do Imaginário origina a culturálise de grupos e a educação fática –, poderíamos dizer que o imaginário de Berdiaev, enquanto “ideário”, polariza-se em torno da noção de “sobornost” que, como “comunhão”, permite repensar a comunidade – essa é sua contribuição específica para a culturálise de grupos – e, enquanto “imageria”, polariza-se em torno da imagem simbólica da “teandria” que, como “princípio da divino-humanidade” do homem, da liberdade e do sentido do ato criador, permite repensar tanto o grupo quanto a pessoa – essa é sua contribuição específica para a educação fática. “Sobornost” (“comunhão comunitária”, “comunhão fática”, como B. Malinowski (1966) tenta traduzir) e “teandria” (“divino-humanidade do homem” enquanto “imagem e semelhança de Deus”) alicerçam a noção de pessoa e permitem centrar a reflexão sobre a “dimensão ética” da educação fática e sobre uma possível “sociagogia para os grupos vinculares” em culturálise de grupos.

2. CAMINHOS PARA UMA REFLEXÃO

Quando trabalhamos em nosso Mestrado (Badia, 1999), na área de Ação Cultural, na ECA-USP, a problemática levantada por Teixeira Coelho e por Paula Carvalho – a que se somavam a reflexão e a experiência que trazíamos de Grenoble (França), dos contatos com Gilbert Durand e a equipe do Centre de Recherches sur l’Imaginaire, GRECO 56 do Centre National de la Recherche Scientifique de Paris – vimos que, a despeito da colaboração de ambos na área de ação cultural e de trabalho com grupos, esboçavam-se pontos irredutíveis de enfoque que incitavam à reflexão

para uma tomada de posição prévia à prática da ação cultural com grupos. Resumidamente tratava-se, por um lado, do legado da Escola Sociológica Francesa e da Antropologia Cultural no tocante às relações entre indivíduo e sociedade e, posteriormente, entre grupos e comunidade; por outro lado, tratava-se do teor educativo ou não da ação cultural, ou seja, das relações entre educação e ação cultural.

Vejam os primeiros pontos. Quando do célebre conflito (onde nascem a sociologia da educação e a sociologia de massas) entre G. Tarde e E. Durkheim chegou-se a uma radicalização – que iria ser endêmica nas ciências humanas e sociais, opondo, até os equacionamentos de G. Lapassade (1971, 1975) e R. Lourau (1975), sociólogos e psicólogos, a problemática acabou consistindo em se priorizar, na determinação da ação, o indivíduo ou a sociedade. G. Tarde, na análise dos fenômenos de massa, coletivos, em “Psicologia das multidões” (1989), pretendeu evidenciar que o grupo, ou o ser social, não passava de um construto, pois na realidade era uma somatória de indivíduos e a ação resultante era a ação de cada indivíduo per se (assim, no fenômeno do linchamento de negros nos EUA, cada indivíduo branco linchava, per se, seu “outro” ou sua “sombra”): a realidade da ação social era a ação individual. Sem negar o componente individual da ação – mas que, com o evoluir da controvérsia, acabaria sendo esquecido... – E. Durkheim mostra que o “ser social” era o determinante da ação. Em “O Suicídio” (1999), considera o fenômeno mais “individual” possível evidenciando-lhe que as determinações, e as motivações, são de ordem estritamente social, chegando inclusive a “tipos” de suicídio mostrando, assim, que o indivíduo seria uma abstração na ação coletiva dos grupos ou na sociedade global. A polarização entre indivíduo e sociedade, tendo-se em vista a determinação de uma priorização causativa da ação, persiste na antropologia cultural norte-americana, dando origem inclusive ao título de um livro de A. Kardiner, “O indivíduo na sua sociedade” (1969). Mas o solo profundo da polarização indivíduo-sociedade, nessa visão causativa da ação, estriba-se, por um lado, como mostrou W. Sombart (1966), nos quadros da ideologia do liberalismo e, por outro lado, como mostrou Gusdorf (1993), na ideologia romântica do individualismo. São L. Dumont (1979, 1991) e N. Elias

(1999) que fazem uma crítica tanto à determinação social da ação – o holismo sociológico ou organicismo – quanto à determinação individual da ação – o individualismo burguês. Essa polarização (quase uma dicotomia...) falsifica a problemática desfigurando-a, como originalmente fora proposta, antes do calor do debate acadêmico e suas unidimensionalizações. É nesse contexto que a noção de pessoa (proveniente tanto do campo filosófico do personalismo, quanto do próprio campo antropológico, na escola de antropologia simbólica) viria redimensionar a questão.

A modo de resumo, num colóquio sobre “A Noção de Pessoa na África Negra” (1981), mas partindo dos suportes teóricos não só dessa etnologia específica, mas da temática geral, tal como postas por G. Dieterlen, lembrando as análises de M. Mauss (1968) e de L. Lévy Brühl (1974), L. Saghy faz uma “mise-au-point” (definitiva) da questão: “*a pessoa – considerada como uma unidade biológica humana enculturada (ou humanizada), um sistema de relações intra e inter individuais – é um nó dinâmico e dialético do bio-psicológico e do social, do interior e do exterior, do particular e do geral, do permanente e do móvel, do uno e do múltiplo. Apresenta significativa analogia com o “nós” (ou os “nós” de onde ela procede e dos quais participa), enquanto “imanência recíproca”, que poderíamos também definir como uma participação mútua da unidade na pluralidade e da pluralidade na unidade... O estudo da pessoa em antropologia é capital, pois ela constitui o patamar biocultural que se encontra no próprio âmago do conjunto social. As dimensões múltiplas daquilo que poderemos chamar de pessoa (fenômeno concreto, modelo e sistema de correspondência) não só são reveladores da ideologia de um grupo em geral, mas sobretudo do modo em que o humano aí é apreendido. É importante não se contentar com os aspectos manifestos e claramente codificados; é preciso explorar as faces latentes, imaginárias, míticas, escatológicas, utópicas e eróticas da pessoa em cada cultura. É preciso sondar os recortes sutis do visível e do oculto. A pessoa não deve ser considerada somente como uma “figura de relevo”, mas também enquanto “forma oca”: representações negativas, conteúdos*

reprimidos, marginalidades. A imagem daqueles que encarnam o modelo de personalidade (da humanidade perfeita) de seu grupo está estruturalmente vinculada ao perfil das “a-pessoas” e das “sub-pessoas” (do pária, do escravo, do proletário, freqüentemente da mulher, do “doente mental”, do “diabo”, etc.), àquelas que estão excluídas da participação completa nos valores culturais de sua sociedade.” (1981, p. 582-584).

Frente às dificuldades da problemática polarização (dicotomia...) indivíduo/sociedade, emergiu um remédio no próprio campo da sociologia romântica, qual seja, a polarização evidenciada por F. Tönnies (1963) entre comunidade e sociedade (*Gemeinschaft e Gesellschaft*), que foi retomada como leitura do sentido da ação social, nos quadros weberianos, na teoria da ação de T. Parsons (1968). E na Escola de Chicago, com V. Turner (1972; 1975), a reformulação do modelo “*communitas*” contra o modelo “*estrutura*” não deixou de padecer de vinculações ideológicas com a contra-cultura. É nesse sentido que uma valorização e um pendor pela noção de comunidade – e, observe-se, não “*comunhão*”, como propunham os filósofos personalistas E. Mounier, G. Marcel... e N. Berdiaev – iria afetar a reflexão e as pesquisas acríicas em ciências humanas e sociais, fazendo jus, por um lado, às denúncias críticas que P. Erny (1981) fazia – a antropologia que perdeu o “*primitivo*” refugiou-se nos vínculos íntimos da comunidade... – e, por outro lado, às críticas mais contundentes – e que não podem deixar de ser repensadas pelos cientistas sociais, e educadores sobretudo, num questionamento global da problemática – de Z. Bauman (1998, 1999) no tocante ao abuso e à tentativa sorradeira, na pós-modernidade, de reinvestir o projeto iluminista através da noção-valor “*comunidade*”.

Em nossa dissertação de mestrado concluíamos o estudo sobre a Escola de Grenoble e as contribuições de uma filosofia e das ciências do Imaginário para a problemática da ação cultural (Badia, 1999, Cap. II, p. 133), aliando G. Durand às considerações de R. Bastide (1971) sobre uma “*ciência teórica da prática ou da ação*” que aliasse a teoria da ação e a teoria dos grupos, reabilitando e relendo as noções de pessoa e *comunhão*, redimensionando-as.

Vejam os o segundo ponto. Apesar das advertências de G. Gaudibert, e dos cuidados de Teixeira Coelho (1989), persistia uma oposição ao teor educativo da ação cultural levando, por um lado, a que se propusesse a noção de arte-ação, inspirada em Mário de Andrade, em contraponto à concepção de arte-educação, de Ana Mae T. B. Barbosa e, por outro lado, havia uma resistência com relação à noção de “educação fática”, proposta por J. C. de Paula Carvalho (1989; 1990; 1991). Esse autor evidencia uma noção ampliada de educação como prática simbólica basal que realiza a sutura das demais práticas simbólicas. Destaca, assim, o “teor educativo” da ação cultural. Ficava, destarte, aberta a ponte da “educação fática” para se repensar a problemática de que vimos falando.

Em nosso Mestrado já havíamos desenvolvido (1999, Cap. I a III) uma dupla abordagem evidenciando, de modo solidário, por um lado, os quadros epistêmicos e paradigmáticos, situados no Círculo de Eranos (P. Carvalho, 1998^a, Cap. 1) e na Escola de Grenoble (idem, Cap. 2); por outro lado, havíamos desenvolvido a crítica ao iconoclasmo escolar e à *Entzauberung* (Paula Carvalho, 1989), na proposta de uma pedagogia do Imaginário ou uma “cultura dos sonhos”, como prefere Duborgel (1983). Quanto ao primeiro aspecto, mostrávamos como se soldavam o NES (*Nouvel Esprit Scientifique*, 1980) (Durand, 1987), o NEA (*Nouvel Esprit Anthropologique*) (Durand, 1979) e o NEP (*Nouvel Esprit Pédagogique*) (Duborgel, 1983), numa proposta de antropologia hermenêutica e antropologia do imaginário que valorizassem a função simbólica e a imaginação simbólica na mediação da ação dos sistemas e práticas simbólico-sociais. Quanto ao segundo aspecto, desenvolvia-se a crítica ao projeto iluminista e à modernidade (Bauman, 1999) e à correlata “educação praxeológica” (termo que P. Carvalho desenvolve no sentido de Godelier) daí emergente, impondo uma gestão ofélina das produções simbólicas no universo das organizações racionais–produtivas, em que se situa a escola como organização burocrática. Dessa antropologia hermenêutica e dessa antropologia do Imaginário nascem a culturálise de grupos, sob incitação de E. Morin, e a “educação fática”. Constituíam-se o campo da antropologia das organizações educativas cernindo uma pedagogia do Imaginário e uma pedagogia do

Imaginal. Desse campo de pesquisas desenvolvido por P. Carvalho e colaboradores, no CICE-EDA-FEUSP, emergiriam as “dimensões da educação fática” em oposição à educação praxeológica. Da dimensão “ética” seria desenvolvido o nosso Doutorado – *Pedagogia do Imaginal e Educação Fática: as contribuições da hermenêutica de H. Corbin* (Badia, no prelo) –, sobre a obra de um dos mestres do Círculo de Eranos que teve, por sua vez, em N. Berdiaev, um dos próprios mestres. É interessante marcar no lúcido estudo de R. Rössler, “Liberdade, Criação e Pessoa como Princípios Revolucionários” (1956, p. 94 a 100), que “o proclamado primado, por Berdiaev, da pessoa sobre o ser, que é o fundamento do personalismo, é o primado da ética sobre a metafísica. Defendendo particularmente a pessoa contra a concepção organicista, tanto quanto contra o universalismo organicista por meio do qual a pessoa não é mais do que uma parte do mundo natural, mas também contra a concepção organicista da sociedade como impessoalidade, contendo as pessoas particulares só enquanto função, Berdiaev se propõe lutar contra as “objetivações” e as “servidões” que, através do natural, do social, do grupal, do individual e do coletivo ameaçam eticamente sufocar a pessoa e a comunhão”.

Justificar-se-ia, ainda, como e por quê um estudo sobre as contribuições do *personalismo ontológico de Berdiaev*? Sabemos que a investigação desta perspectiva ainda aberta, ainda por se fazer, deve tomar as devidas distâncias entre os enfoques de G. Florovsky (1991) e de B. Zenkovsky (1954), assim como do enfoque politológico de M. Markovic (1978), ficando próxima às investigações como as de J.L. Segundo (1963), M. M. Davy (1991) e de O. Clément (1991), que situam o autor e a obra na “perspectiva profético-escatológica de uma ética do Oitavo Dia e do Terceiro Testamento”, segundo o que H. de Lubac (1987) chamou de “joachinismo”, e numa “teologia apofática do advento do Espírito Santo”, em oposição às “ciências catafáticas” (ou das positivities) e da “teologia catafática da instituição”, como tão bem foi caracterizado por P. Evdokimov (1979).

Será precisamente esta perspectiva que nutrirá o pensamento libertário e anarquista de

N. Berdiaev e que permitirá repensar criticamente a problemática que caracterizamos, na sua oscilação entre pessoa/indivíduo, grupo/sociedade e comunidade/comunhão. N. Berdiaev parte do princípio da existência do “mal meontico” – a existência ontológica do “mal irreduzível” como “princípio de negação da liberdade e da imagem divina no homem”, como princípio do poder e da dominação segundo a “Lenda do Grande Inquisidor” (Berdiaev, 1978) -, nos estudos introdutórios à tradução que realizou do “Mysterium Magnum”, de J. Boehme. Esse princípio se manifesta nas “objetivações” (ou reificações e servidões: ao Ser, a Deus, à Natureza, à Sociedade, à Civilização, à Cultura, ao Individualismo, ao Estado, à Guerra, ao Nacionalismo, ao Populismo, ao Aristocratismo, à Vida Burguesa, à Revolução, ao Coletivismo, às Utopias, à Sexualidade e à Estética, à Morte e à História) que são as “catáfases institucionais” (as sujeições do “Reino do Espírito ao Reino de César”), posicionando-se, portanto, sendo marxista, contra o materialismo e, sendo cristão-ortodoxo, contra o obscurantismo e os anátemas eclesiais. Porque o mal meontico contradiz o princípio fundamental da “teoandria” (ou “divino-humanidade”, nas lições de Soloviev (1978, 1985, 1991), em seus prolongamentos na doutrina do Eros – comunhão que une os homens) cujo fundamento é a grande imagem simbólica do “à imagem e semelhança”. Ela nutre o princípio da liberdade e o princípio do ato criador; a ética será a elaboração e os destinos desse conflito e das instâncias que obstam sua realização, ou o advento do espírito, e também uma concepção litúrgica de cultura, como mostrou Paula Carvalho (1998b.). Nesse sentido escatológico fundado numa noção de pessoa que a separa das hipóteses históricas (Paula Carvalho, *idem*) é que o personalismo ontológico de N. Berdiaev transversaliza a visão de homem e a filosofia da cultura, de teor hermenêutico, procedente do Círculo de Eranos, com o projeto de *Bezauberung* (Durand, 1989) e o retorno do “homo religiosus” (proposto pela Escola de Grenoble através do NEA e do NEP).

Enfim, esse retorno será a construção da sofologia, como afirma H. Corbin (1975), e a proposta de uma “pedagogia sináxica”, como afirma Paula Carvalho (1998b.). E assim, desse modo vetalizada, a leitura de N. Berdiaev permitirá fundamentar ampliamente as dimensões da

“educação fática” (P. Carvalho, 1995, 1997, 1999), pois a “dimensão estético-proxêmica” – aquela que diz respeito à visão de homem que permite a formação de sensibilidades mito-poéticas e o contato comunicativo – encontrará nas noções de ato criador, arte teúrgica e “sobornost” os elementos para o redimensionamento da pessoa e da comunhão no grupo. A “dimensão mito-hermenêutica” – aquela que diz respeito ao funcionamento da dimensão simbólica como dimensão icônica – encontrará na concepção litúrgica de cultura e de pedagogia sináxica os elementos para reconduzir a praxeologia educativa. Enfim, as “dimensões ética e imaginal-religiosa” encontrarão na escatologia e na sofologia os elementos para infletir o conflito entre manifestações do mal meontico e o princípio da liberdade do ato criador como teoandria no sentido de uma resolução final pelo Reino do Espírito contra o Reino de César, na proposta de um socialismo cristão.

Poderemos assim dizer que, se aceitarmos os dois grandes domínios do Imaginário como sendo o “ideário” e a “imageria”, como estabelece Paula Carvalho (1990); se considerarmos, com o mesmo autor (1995), a cultura dos grupos como processo de individuação de pessoas e a sociagogia da culturálise de grupos como uma cultura da alma (Paula Carvalho, 2000 e Hillman, 1995), realizando-se através da “equilíbrio antropológica dos regimes de imagens” (Durand, 1964) ou “base poética da mente” (Hillman, 1995, P. Carvalho, 2000); sob esse enfoque hermenêutico do Imaginário, manifestando-se na cultura dos grupos e nos processos fáticos educativos que aí ocorrem através da consideração da dimensão simbólica, não há qualquer reflexão sistemática que conheçamos; trata-se de uma perspectiva de enfoque e de uma amplificação de extrema riqueza para a educação fática e a culturálise de grupos.

BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL (CITADA E DE REFERÊNCIA)

1. Obras de Nicolas Berdiaev

Au seuil de la nouvelle époque (Trad. Olivier). Paris, Delachaux et Niestlé, 1947.

- Christianisme et réalité sociale**, Paris, Je Sers, 1934.
- Constantin Leontieff** (Trad. Iswolsky). Paris, D.D.B., "Les Îles", 1938.
- De l'esclavage et de la liberté de l'homme**. (Trad. S. Jankélévitch), Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
- De l'esprit bourgeois**. (Trad. E. Bellençon). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949.
- De l'Inégalité (Trad. C. Andronikof). Lausanne, L'Age d'Homme, 1976.
- De la destination de l'homme** (Trad. I.P. et H.M.). Lausanne, L'Age d'Homme, 1979.
- Destin de l'homme dans le monde actuel**, pour comprendre notre temps, Stock, 1936.
- Deux études sur J. Boehme (dans le premier volume de **Mysterium Magnum**, de Jacob Boehme). (Trad. N. Berdiaev), Paris, Aubier, 1946.
- Dialectique existentielle du divin et de l'humain**. J. B. Janin, 1947.
- Esprit et liberté**. Paris, Desclée de Brouwer, 1984.
- Esprit et Réalité**. Paris, Editions Montaigne, 1950.
- Essai d'autobiographie spirituelle** (trad. E. Belenson). Paris, Buchet Chastel, 1979.
- Essai de métaphysique eschatologique** (Trad. M. Herman). Paris, Aubier, 1946.
- Khomiakov** (Trad. V. Marcadé et E. Sebald), Lausanne, L'Age d'Homme, 1988.
- L'Âme russe**, par N.B. Boulgakof, Zdziechowski et Miroglio. Paris, Bloud et Gay, "Cahiers de la Nouvelle Journée", 1927.
- L'esprit de Dostoïevski** (Trad. L.J. Cain). Paris, S. C. E. L., 1932.
- L'Homme et la machine**, Paris, Je Sers, 1934.
- L'idée russe**. (Trad. H. Arjakovsky). Paris, YMCA-Press, 1946.
- L'Orient et l'Occident**, textes et débats. Cahiers de la Quinzaine, 1930.
- Le Christianisme et l'antisémitisme**, Paris, Académie Religieuse et Philosophique Russe.
- Le Christianisme et la lutte des classes**, Paris, Demain, 1932.
- Le Comunisme et les chrétiens**, Paris, Plon, 1937.
- Le Marxisme et la religion**, Paris, Je Sers, 1931.
- Le Nouveau Moyen Age** (Trad. J. C. Marcadé et S. Siger). Lausanne, L'Age d'Homme, 1985.
- Le sens de la création**. Paris, Desclée de Brouwer, 1976.

Le sens de la histoire (Trad. Jankélévitch). Paris, Aubier, 1948.

Les Sources et le Sens du Communisme Russe (Trad. Nerville). Paris, Gallimard, 1938.

Méditations sur l'existence. (Trad. I. Vildé-Lot). Paris, Éditions Montaigne, 1936.

Problèmes du communisme (questions disputées), Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

Royaume de l'esprit et royaume de César. (Trad. Ph. Sabant). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951.

Vérité et révélation (Trad. Constantin). Paris, Delachaux et Niestlé, 1954.

2. OBRAS SOBRE NICOLAS BERDIAEV

2.1. Bibliografia

BIBLIOGRAPHIE DES OEUVRES DE N. BERDIAEV. Bibliothèque Russe de l'Institut d'Études Slaves. Paris, Institut d'Études Slaves, 1975.

BULLETTIN DE L'ASSOCIATION N. BERDIAEV. Paris, 1975.

COLLOQUE BERDIAEV. Organisé par l'Association N. Berdiaev et le Laboratoire de Slavistique de l'Institut d'Études Slaves. Paris, Institut d'Études Slaves, 1978.

KLÉPININE, T. Bibliographie des oeuvres de N. Berdiaev. Paris, YMCA-Press, 1978.

2.2. ESTUDOS

BALASUBRAMANIAN, R. The Personalistic Existentialism of Berdiaev. Masdras, Centre of Advanced Study in Philosophy, University of Madras, 1970.

CAIN, L. J. Berdiaev en Russie. Paris, Gallimard, 1962.

CALIAN, C. S. Berdiaev's philosophy of hope: a contribution to marxist-christian dialogue. Mineapolis, Augsburg Pub. House, 1969.

CALIAN, C. S. The significance of eschatology in the thoughts of N. Berdiaev. Leiden, E. J. Brill, 1965.

CLARKE, O. F. Introduction to Berdiaev. London, G. Bles, 1950.

CLÉMENT, O. Berdiaev: un philosophe russe en France. Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

DAVY, M. M. Nicolas Berdiaev: l'homme du huitième jour. Paris, Editions du Félin, 1991.

DENNERT, E. Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur: Eine Einfuehrung in die Geschichtsphilosophie Berdjajews. Leipzig, Vlg. Klein, 1928.

KLIMOV, A. Berdiaeff ou la révolte contre l'objectivation. Paris, Seghers, 1967.

MARKOVIC, M. La Philosophie de l'Inégalité et les Idées Politiques de Nicolas Berdiaev. Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1978.

NUCHO, F. Berdyaev's philosophy: the existential paradox of freedom and necessity. A Critical Study. N. Y., Anchor Books, 1966.

PORRET, E. Berdiaeff, prophète des temps nouveaux. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951.

PORRET, E. **La Philosophie Chrétienne en Russie**: N. Berdiaeff. Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1944.

RICHARDSON, D. B. **Berdyaev's philosophy of history**: en existentialist theory of social creativity and eschatology. The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.

ROESSLER, R. **Nicolaj Berdjajews**: Existenz und Objectivation. Goettingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1956.

SEGUNDO, J. L. **Berdiaeff**: une réflexion chrétienne sur la personne. Paris, Aubier, 1963.

2.3. Textos citados no Artigo

BADIA, D. D. **Imagário e Ação Cultural**: as contribuições de G. Durand e da Escola de Grenoble. Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1999.

BADIA, D. D. **Pedagogia do Imaginal e Educação Fática**: aspectos da hermenêutica de H. Corbin. Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina (no prelo, 2001).

BASTIDE, R. **Anthropologie Appliquée**. Paris, Payot, 1971.

BAUMAN, Z. **Modernidade e Ambivalência**. (Trad. M. Penchel). Rio de Janeiro, J. Zahar Editor, 1999.

BAUMAN, Z. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. (Trad. M. Gama e C. M. Gama). Rio de Janeiro, J. Zahar Editor, 1998.

BESANÇON, A. **A Imagem Proibida**: uma história intelectual da iconoclastia. (Trad. C. Sussekind). R.J., Bertrand Brasil, 1997.

COLLOQUES INTERNATIONAUX DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, N° 544. La Notion de Personne en Afrique Noire. Paris, CNRS, 1981.

CORBIN, H. Allocution d'Ouverture au Colloque Berdiaev, op. cit. supra.

DUBORGEL, B. **Imaginaire et Pédagogie**: de l'iconoclasme scolaire à la culture des songes. Paris, Le Sourire Qui Mord, 1983.

DUMONT, L. **Essais sur l'individualisme**: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris, Seuil, 1991.

DUMONT, L. **Homo Aequalis**. Paris, Gallimard, 1981.

DUMONT, L. **Homo Hierarchicus**. Paris, Gallimard Tel, 1979.

DURAND, G. A Renovação do Encantamento (Trad. J. C. de Paula Carvalho). Revista da Faculdade de Educação, v. 15, n° 1, p. 49-60, jan/jun., 1989.

DURAND, G. **L'Imagination Symbolique**. Paris, P.U.F., 1964.

DURAND, G. Le grand changement ou l'après Bachelard. Toulouse, Privat, **Cahiers de l'Imaginaire**, n° 1, 1987.

DURAND, G. **Science de l'homme et tradition**: le nouvel esprit anthropologique. Paris, Berg International, 1979.

DURKHEIM, E. **Le Suicide**: étude de sociologie. Paris, PUF, 1999.

ELIAS, N. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro, J.Zahar, 1999.

ERNY, P. **Ethnologie de l'éducation**. Paris, P. U. F., 1981.

EVDOKIMOV, P. **L'Orthodoxie**. Paris, Desclée de Brouwer, 1979.

FLOROVSKY, G. **Les voies de la théologie russe**. (Trad. J. C. Roberti). Paris, Desclée de Brouwer, 1991. (Tomes I et II).

GUSDORF, G. **Le Romantisme (I et II)**. Paris, Éditions Payot et Rivages, 1993.

HILLMAN, J. **Psicologia Arquetípica**. (Trad. G. Barcelos). São Paulo, Cultrix, 1995.

KARDINER, A. **L'Individu dans sa Société**: essai d'anthropologie psychanalytique. Paris, Gallimard, 1969.

LAPASSADE, G. **Recherches Institutionnelles**: 2. L'autogestion pédagogique. Paris, Gauthier Villars, 1971.

LAPASSADE, G. **Recherches Institutionnelles**: 4. Socianalyse et potentiel humain. Paris, Gauthier Villars, 1975.

LÉVY-BRUHL, L. **El alma primitiva** (Trad. E. Trías). Barcelona, Ediciones Península, 1974.

LOURAU, R. **El análisis institucional**. (Trad. N. Labruno). B. Aires, Amorrortu, 1975.

LUBAC, H. **La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore**. Paris, Le Sycomore/P.Lethielleux, 1987. (Tomes I et II).

MALINOWSKI, B. Il problema del significato nei linguaggi primitivi. In **Il significato del**

- significato.** C.K.Ogden & I.A.Richards. Milano, Il Saggiatore, 1966.
- MAUSS, M. **Sociologie et Anthropologie.** Paris, P.U.F., 1968.
- PARSONS, T. **La Estructura de la Acción Social** (2 vol.). Madrid, Guadarrama, 1968.
- PAULA CARVALHO, J. C. A educação fática: construção, vieses e projetividade. **Revista de Educação Pública.** Cuiabá, UFMT, v. 4, nº 6, 11-32, 1995.
- PAULA CARVALHO, J. C. **Conférences d'Athènes** (Première et Cinquième). Université d'Athènes, 1998b. (dig.)
- PAULA CARVALHO, J. C. **Cultura da Alma e Mitanálise.** Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2000.
- PAULA CARVALHO, J. C. Éducation et Religion: perspectives thématiques I – éducation phatique et sophiologie. Comunicação ao **X International Congress:** social doctrine of main religious confessions: philosophical, theological and ecological aspects. Russia, Saint Petersburg University, october, 1997.
- PAULA CARVALHO, J. C. Paradigma do Imaginário e Educação Fática: contribuição filosóficas e antropológicas *in* **Imagens da Cultura:** um outro olhar (Org. M. C. Sanchez Teixeira e M. R. Silveira Porto). CICE-FEUSP, São Paulo, Editora Plêiade, 1999.
- PAULACARVALHO, J. C. de. **A Culturanálise de Grupos:** posições teóricas e heurísticas em educação fática e ação cultural. Tese para Professor Titular (Antropologia das Organizações e da Educação). FEUSP, São Paulo, 1991.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. A gestão escolar do imaginário. R. J., FGV, **Revista Fórum Educacional**, 13 (1-2):63-74, 1989.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. **Antropologia das Organizações e Educação:** um ensaio holonômico. R. J., Imago, 1990.
- PAULACARVALHO, J. C. de. **Imaginário e Mitodologia:** a hermenêutica dos símbolos e as estórias de vida. Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1998a.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. Pedagogia do Imaginário e Culturanálise de Grupos: educação fática e ação cultural *in* **Revista da Faculdade de Educação.** São Paulo, v. 15, nº 2, p. 133-151, jul/dez, 1989.
- ROSSLER, R. **Das Weltbild Nikolai Berdjajew's.** W. Otto Verlag, Göttingen, 1956.
- SAGHY, L. Quelques aspects de la notion de personne *in* **La Notion de Personne en Afrique Noire**, op. cit. supra.
- SOLOVIEV, VL. **La Sophia et les autres écrits français.** Lausanne, L'Age d'Homme, 1978.
- SOLOVIEV, VL. **Le Sens de l'Amour:** essais de philosophie esthétique. (Trad. B. Marchadier). Paris, O.E.I.L., 1985.
- SOLOVIEV, VL. **Leçons sur la divino-humanité** (Trad. B. Marchadier). Paris, Les Editions du Cerf, 1991.
- SOMBART, W. **Le Bourgeois.** Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne. (Trad. S. Jankélévitch). Paris, P. B. Payot, 1966.
- TARDE, G. **L'Opinion et la Foule.** Paris, PUF, 1989
- TEIXEIRA COELHO, J. **O que é ação cultural.** São Paulo, Brasiliense, 1989.
- TÖNNIES, F. **Comunidad y Sociedad.** Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- TURNER, V. **Il Processo Rituale: struttura ed antistruttura.** Brescia, Morcelliana, 1972.
- ZENKOVSKY, B. **Histoire de la Philosophie Russe.** Paris, Librairie Gallimard, 1954. (Tomes I et II).