

Messianismo e utopia no pensamento de Martin Buber e Erich Fromm

MICHAEL LÖWY

Doutor em Sociologia, diretor de pesquisa emérito no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris, França

Traduzido do francês por Gladis Krimberg e Anita Brumer

RESUMO No curso do século 20 aparece no judaísmo da Europa Central de cultura alemã uma corrente de pensadores que associam o messianismo com a utopia socialista. Nos referimos aqui a dois pensadores que representam variantes bem diferentes desta cultura utópica/messiânica da Europa Central: Martin Buber, renovador da espiritualidade religiosa judaica, e Erich Fromm, freudiano-marxista de inspiração secularizada. Ambos, no entanto, encontram nas tradições bíblicas judaicas a fonte de sua visão utópica de um futuro mais humano.

PALAVRAS-CHAVE Ideologia, utopia, messianismo, Martin Buber, Erich Fromm.

ABSTRACT During the XXth century, at the Central European Judaism of German culture emerged a flow of scholars who associated messianism with the socialist utopia. We are focusing here two scholars who represent quite different variations of the utopist/messianic culture of Central Europe: Martin Buber, renovator of the Jewish religious spirituality; and Erich Fromm, a Freudian-Marxist of a secularized inspiration. However, both find in the Jewish biblical traditions the source of their utopist vision of a more humanized future.

KEYWORDS Ideology, utopia, messianic thought, Martin Buber, Erich Fromm.

FOI O SOCIÓLOGO KARL MANNHEIM QUEM FEZ A FORMULAÇÃO CLÁSSICA – E AINDA HOJE A mais pertinente – da distinção entre *ideologia* e *utopia* como duas formas fundamentais do imaginário social. Podem-se considerar como ideológicos os sistemas de representação que se orientam para a estabilidade e a reprodução da ordem estabelecida, em oposição às representações, aspirações ou imagens de desejo (*Wünschbilder*) utópicos que se orientam para a ruptura da ordem estabelecida e exercem uma “função subversiva” (*umwälzende Funktion*) (MANNHEIM, 1969, p. 36, 170).

A tipologia de Mannheim permite evitar algumas concepções demasiadamente estreitas, ou muito vagas, que tornam a ideologia uma “falsa consciência” – quem poderia definir a “verdadeira”? – e a utopia um sonho irrealista ou irrealizável: como saber que aspirações serão ou não “realizáveis” no futuro? Será que a democracia não aparece como uma utopia “irrealista” na metade do século XVIII?

De acordo com o *Oxford Concise Dictionary* (1987, p. 1183), o utopista é um “reformador ardente, mas com falta de senso prático”. Trata-se de uma definição bem redutora. Na verdade, o utopista é simplesmente o defensor de uma ordem social justa e humana que ainda não existe em nenhuma parte (*u-topos* em grego); é o indivíduo que sonha com uma “cidade ideal” situada no futuro.

Os pensadores judeus assumem um papel essencial na reflexão e na ação de aspiração

utópica socialista ao longo dos séculos XIX – basta mencionar Karl Marx e Ferdinand Lassale – e XX, mas de um modo particularmente intenso na Europa entre as duas guerras. Como explicar esta participação desproporcional dos judeus na teoria e na prática utópico-social na Europa? Para responder a esta questão é necessário levar em conta dois tipos de considerações: a) sociais: a situação de exclusão e discriminação, a condição de pária ou semi-pária dos judeus (sobretudo antes de 1918), que favoreceu um ponto de vista crítico sobre a ordem social e a pesquisa de uma alternativa radical; b) culturais: o papel da tradição profética ou messiânica judaica como fonte de aspiração utópica.

Os dois grandes espaços de utopia socialista moderna no judaísmo europeu são a Europa Oriental e a Europa Central. Suas características são muito diversas. Na Europa Oriental – quer dizer, no *Yiddishland* que se estende em todo o território do antigo império czarista – muitos intelectuais judeus são atraídos pelas utopias sociais revolucionárias: a maioria dos pensadores e dirigentes de grupos marxistas (em suas diferentes frações) ou anarquistas são de origem judaica.

Os mais conhecidos são somente a ponta mais visível do iceberg: Lev D. Trotsky (Bronstein), Julius Martov (Tsederbaum), Raphael Abramovich, Lev Deutsch, Pavel Axelrod, Mark Liber (Goldman), Fiodor Dan (Gurvitch), Lev Kamenev (Rosenfeld), Karl Radek (Sobelsohn), Gregory Zinoviev (Radomilsky), Jakov Sverdlov, David Riazanov (Goldendach), Maxim Litvinov (Wallach), Adolphe Joffé, Michael Borodine (Grusenber), Adolf Warszawski, Isaac Deutscher, entre outros. Isto sem falar das organizações socialistas especificamente judias como o *Bund* ou os sionistas de esquerda. E sem falar dos intelectuais judeus originários do leste que participaram do movimento operário na Alemanha: Rosa Luxembourg, Leo Jogisches, Parvus (Israel

Helphand), Arkadi Maslow (Isaac Tchéréminski), August Kleine (Samuel Heifiz) e muitos outros.

Entretanto, esses intelectuais revolucionários ou críticos, sejam internacionalistas ou nacionalistas, marxistas ou sionistas, têm em comum a recusa da religião. Pode-se supor que existe uma dimensão messiânica secularizada em seu engajamento social, mas sua utopia, seu sonho do futuro, sua visão do mundo é sempre racionalista, ateia, *Aufklärer*, materialista. A tradição religiosa judia, a mística da Cabala, o hassidismo e o messianismo não lhes interessam: eles não são, a seu ver, senão resquícios obscurantistas do passado, ideologias reacionárias e da Idade Média dos quais é necessário desembaraçar-se o mais rapidamente possível em benefício da ciência, das luzes e do progresso.

Este não é o contexto da Europa Central, quer dizer, da *Mitteleuropa* de língua e cultura alemã: a Alemanha e o antigo Império Austro-Húngaro. Sob a influência do romantismo alemão, muitos intelectuais judeus vão procurar reencontrar suas raízes culturais, através da redescoberta da herança bíblica, profética e messiânica judaica. Na obra de alguns dos mais importantes pensadores judeus da Europa Central – Martin Buber, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Erich Fromm, Gustav Landauer, entre outros – durante a primeira metade do século XX, observa-se a formação, a partir de uma referência originária na cultura romântica alemã, de um laço de *afinidade eletiva* entre a tradição messiânica e a utopia social. Trata-se não apenas de uma analogia estrutural entre certos aspectos de duas formas culturais, mas de uma relação ativa de seleção recíproca, reforço mútuo, simbiose ou mesmo fusão.

Por sua sensibilidade libertária, esta corrente de pensamento situa-se no lado oposto da “religião política” do *Estado-nação* que marcou a história do século XX: duas guerras mundiais, generalização

de “estados de exceção” totalitários. Por outro lado, seu messianismo utópico se distingue por seu caráter estritamente impessoal: o interesse está na era messiânica do futuro e não na figura do Messias. Nada está mais distante de sua diligência espiritual e política que o culto religioso de um sabor carismático, de um profeta ou herói milenarista¹.

Vamos nos referir a dois pensadores que representam variantes bem diferentes desta cultura utópica/messiânica da Europa Central: Martin Buber, renovador da espiritualidade religiosa judaica, e Erich Fromm, freudiano-marxista de inspiração secularizada. Ambos, no entanto, encontram nas tradições bíblicas judaicas a fonte de sua visão utópica de um futuro mais humano.

Martin Buber

Martin Buber fez uma contribuição admirável à utopia socialista, quer dizer, ao sonho de uma sociedade livre, igualitária e fraterna, livre de dominação e exploração. Como todo grande pensador da utopia, desde Thomas More até Marx, Buber é, antes de tudo, um crítico da ordem das coisas existentes. Seu diagnóstico da sociedade moderna é de uma grande lucidez e de uma surpreendente atualidade.

Para abordar a doença da qual sofre a civilização, Buber serve-se de uma velha imagem judaica que ilustra a transformação monstruosa de um ser artificial criado pelos seres humanos num poder incontrolado e maléfico: o Golem. Depois de cerca de um século – ele escreve em 1938, no ensaio *Was ist der Mensch?* (“O que é o ser humano?”) – a humanidade naufraga numa crise cada vez mais grave, que resulta de sua incapacidade de controlar o mundo que ela mesmo instituiu. Este mundo tornou-se mais poderoso que ela, liberou-se de seu criador, confronta-a como uma força independente e ela “não conhece mais a palavra que poderia domes-

ticar e tornar inofensivo o Golem que ela criou”. Este fracasso manifesta-se na sociedade moderna em três campos essenciais. O primeiro é o da técnica: as máquinas não são mais extensões do braço humano, são os seres humanos que se tornam sua extensão, a periferia; elas não se encontram mais a serviço do trabalho humano, mas, ao contrário, é este que se coloca a seu serviço. O segundo é a esfera econômica: a produção e a utilização dos bens escaparam de qualquer controle racional. O terceiro é o mundo político: nele também, como a Primeira Grande Guerra demonstrou de maneira brutal, o ser humano confronta-se ao fato de que gerou os demônios que ele não pode mais controlar (BUBER, 1947, p. 158).

Qual é a origem desta situação, que ele descreve no seu célebre *Eu e Tu* [1923] como a transformação do mundo de *Lá*, o mundo das coisas exteriores, abandonado a si mesmo, isto é, privado do contato e da influência do *Tu*, num *pesadelo alienado?* (BUBER, 1969, p. 96)². É o declínio crescente das antigas formas comunitárias, as formas orgânicas onde existia uma vida direta dos seres humanos em conjunto, sentida por cada indivíduo como um destino ou uma tradição vital. A destruição dessas formas, sua decomposição, sua perda de significado espiritual, deixou os indivíduos modernos abandonados, entregues a sua profunda solidão e confrontados ao mundo hostil de suas próprias criações (BUBER, 1947, p. 157-158).

O tecido vivo e necrosado de toda a sociedade torna-se “amorfo, desarticulado e pobre em estruturas”, ao mesmo tempo em que os indivíduos são entregues àquilo que Buber denomina, numa imagem surpreendente, a “*solidão massificada*”. Em outros termos: “a era do capitalismo avançado rompeu a estrutura da sociedade”, porque “o capital não se interessa pelo encontro entre os indivíduos e o Estado moderno facilita-lhe a tarefa, despos-

suindo progressivamente a vida dos grupos de sua autonomia” (BUBER, 1977, p. 35, 36, 209).

O diagnóstico agudo e penetrante de Buber pertence, sem dúvida, àquilo que se poderia chamar de *protesto romântico contra a civilização capitalista/industrial moderna*, isto é, sua crítica cultural baseada em valores sociais, éticos ou religiosos pré-modernos. Entretanto, ao contrário da maioria dos românticos alemães, Buber – assim como muitos outros pensadores judeus românticos da Europa Central, como seu amigo, o socialista libertário Gustav Landauer, ou o utopista moderno, Ernst Bloch – não aspira a retornar ao passado, a restaurar a Idade Média ou a restabelecer a antiga comunidade. Como veremos a seguir, isto lhe parece tanto irrealizável como indesejável.

Seu diagnóstico da sociedade capitalista foi sem dúvida influenciado pela análise do fundador da sociologia alemã, Ferdinand Tönnies, sobre a passagem da *Gemeinschaft* (a comunidade) tradicional à *Gesellschaft* (a sociedade) moderna (TÖNNIES, 1944). Buber não está longe de partilhar sua visão crítica da modernização social capitalista, mas ele se distingue de Tönnies pela recusa de toda pretensão nostálgica. Desde 1900, num de seus primeiros textos, a conferência “A antiga e a nova comunidade”, ele anuncia duas grandes linhas de força de sua teoria da comunidade utópica (FLOHR; SUSSER, 1976). Neste documento, que é verdadeiramente pioneiro do ponto de vista sociológico e político, ele avança uma concepção profundamente inovadora e revolucionária: a nova *Gemeinschaft* não será, como a antiga descrita por Tönnies, “pré-social”, mas antes “pós-social”, quer dizer, incorporando todas as liberdades modernas e ao mesmo tempo indo bem além da sociedade burguesa e de suas normas. Ela recusa o princípio de utilidade, o jugo pesado do utilitarismo e da divisão especializada do trabalho, que fazem da *Gesellschaft* moderna um mundo de escravidão,

substituindo-os pelo princípio da criatividade, que permitirá aos indivíduos realizar sua humanidade integral (FLOHR; SUSSER, 1976, p. 54).

Quais são as principais diferenças entre a antiga e a nova comunidade? De acordo com Buber, a antiga – tribo, clã, corporação, seita religiosa – é um universo de constrangimento: ela aceita apenas uma visão, que se petrifica logo sob forma de dogma, e uma opinião, que se torna logo uma lei constrangedora. A nova comunidade, ao contrário, será um mundo da mais alta liberdade, para a qual a diversidade de opiniões e de manifestações vitais pessoais será tão indispensável como a variedade de formas e de cores. Enquanto que as comunidades do passado são fundadas no parentesco do sangue (*Blutverwandschaft*), as do futuro serão baseadas na afinidade eletiva (*Wahlverwandschaft*), a livre escolha recíproca dos indivíduos.

É somente nesta nova comunidade, conclui Buber em sua conferência de 1900, que poderá realizar-se “o antigo e eterno novo sonho” de renascimento, na medida em que “a poderosa unidade vital do ser humano primitivo (*Urmenschen*), que foi durante tanto tempo fragmentada e dilacerada, poderá retornar sob uma forma nova, num nível superior e à luz de uma consciência criadora” (FLOHR; SUSSER, 1976, p. 55-56).

Se este texto está impregnado da nostalgia romântica pela comunidade primitiva perdida, a proposição de uma comunidade nova, *pós-social*, é a expressão do caráter utópico e voltado ao futuro de sua filosofia social. Certamente, o conteúdo social e econômico da comunidade ainda está muito impreciso, mas já se percebe, neste texto inaugural, o esboço da utopia com a qual ele sonha.

Esta problemática será posteriormente desenvolvida em diversos textos, particularmente *Utopia e socialismo*, seu livro mais importante no campo sociopolítico, que dá forma e desenvolve as ideias

dispersas nos textos do período entre as duas guerras. Como bem mostrou Emmanuel Lévinas em seu belo prefácio à tradução francesa (1977), a reflexão de Buber sobre o socialismo está baseada em sua antropologia filosófica, na qual “a relação do homem com seu próximo é concebida sobre o famoso modelo do ‘Eu e Tu’, distinto da objetivação e da dominação”. Ele observa que o modelo “Eu e Tu” permite “pensar firmemente a distinção entre a sociedade e o Estado e conceber uma coletividade sem ‘poderes’”. O ensaio sobre a utopia pode ser considerado “como um prolongamento sociológico – e socialista – desta antropologia” (LÉVINAS, 1977, p. 11)³.

Este livro, publicado em 1947 primeiramente em hebraico, chama-se *Netivot be utopia* (“Caminhos da utopia”). Este título é importante. A imagem que ele escolheu para descrever o caminho em direção à utopia não é aquele de uma via férrea percorrida por um trem rápido, uma via já demarcada por duas barras de aço rígidas, sobre as quais a locomotiva da história avança inexoravelmente. Trata-se ainda menos de uma autoestrada cimentada, sobre a qual avançam, numa velocidade atordoante, veículos modernos e eficientes. Trata-se de caminhos modestos, no plural, através dos quais os indivíduos, os grupos humanos, procuram sua direção, sobre as montanhas ou na floresta. Os caminhos são com frequência inexistentes, de modo que a direção é traçada pelo passo dos próprios viajantes, à medida em que, titubeando, eles avançam.

O livro é, antes de mais nada, um percurso na história do socialismo moderno, de Saint-Simon e Fourier até o kibutz, passando por Marx e Lênin. A preferência de Buber é pelo socialismo libertário – Proudhon, Kropotkin e principalmente Gustav Landauer, seu amigo de juventude, tragicamente assassinado por militares em maio de 1919, logo após o fracasso da *Révolution Bavaroise des Conseils*.

Buber partilha com Landauer a idéia de que é preciso começar desde logo a construir o socialismo, criando comunidades rurais socialistas, “cidades socialistas com oficinas e fábricas no meio rural”. A revolução política é, a seus olhos, necessária, mas seu papel será unicamente de liberar a sociedade dos obstáculos econômicos e políticos que impedem sua reorganização num espírito comunitário. E, sobretudo, ele partilha com seu amigo a recusa de todo sistema rígido: o socialismo, escrevia Landauer, deve inspirar-se no jubileu mosaico, como “desordem... que se autodeclara permanente”: “A revolução deve tornar-se um elemento de nossa ordem social, ela deve tornar-se o fundamento de nossa constituição” (BUBER, 1977, p. 99)⁴.

Se ele se aproxima dos socialistas libertários pela aspiração a uma federação descentralizada de comunidades autônomas livres – no seio das quais os indivíduos seriam unidos por relações de diálogo, reciprocidade, cooperação e ajuda mútua – Buber distingue-se deles pelas proposições sobre o Estado: ele não visa a sua abolição pura e simples, como exige a tradição anarquista, mas à supressão daquilo que ele chama de “Estado excessivo” (*Mehrstaat*). Qual o significado deste termo? Em cada época, os seres humanos que vivem juntos num espaço dado não são capazes, até um certo grau, de manter uma ordem justa e, em consequência, de administrar seus negócios comuns. Enquanto a sociedade for um agregado de indivíduos sem nenhuma coesão interna entre si, ela somente poderá ser mantida por um princípio “estatal”, um princípio de dominação e coerção. O grau de incapacidade de produzir uma ordem voluntariamente justa determina correlativamente o grau de constrangimento legal, quer dizer, o Estado. Todo poder que existe além deste limite é excessivo e inútil. Apenas a renovação da sociedade pela criação de estruturas orgânicas – o “tecido celular” da vida social – pela união dos indi-

víduos em pequenos grupos livremente associados com base na vida comunitária, cria as condições para destruir o Estado, afastando-o, dissolvendo a parte do Estado que é supérflua e sem fundamento (BUBER, 1977, p. 85-86).

Buber distingue-se também dos anarquistas por seu interesse na obra de Marx, a quem ele dedica um dos principais capítulos de seu livro. Ele chama a atenção para as obras da juventude de Marx, que apresentam a revolução política e a queda do poder estabelecido unicamente como um meio necessário para o socialismo: assim que este começa sua atividade organizadora, assim que se manifesta seu objetivo próprio, ele “descarta-se de sua máscara política”. Marx compartilharia, então, com aquilo que Buber denomina “o socialismo utópico”, isto é, a aspiração de mudar o princípio político pelo princípio social. Buber critica a tendência de Marx voltar-se ao centralismo político e sua ambivalência frente às tentativas de renovação social (como as cooperativas), mas ele mostra também como, em certos textos-chave, Marx se aproxima da ideia de uma regeneração comunitária da sociedade. É o caso de seus textos sobre a Comuna de Paris (1871), que definem o verdadeiro comunismo como uma federação descentralizada de comunas e de cooperativas, ou das cartas e notas sobre a Rússia (1881) – redigidos, observa Buber, com “um aprofundamento e uma honestidade dignas de admiração” – que apresentam a antiga comunidade rural russa como o ponto de partida da regeneração social do país e de seu desenvolvimento, graças à revolução, em direção ao socialismo (BUBER, 1977, p. 135-163).

A utopia socialista conheceu também tentativas de realização. Buber se interessa, sobretudo, por duas experiências que lhe parecem as mais importantes: a revolução russa e as fazendas coletivas na Palestina (o kibutz). A primeira fracassou, na sua opinião, em construir o socialismo, na medida em

que o centralismo político revolucionário, desde a sua origem, assumiu maior importância que a reconstrução da sociedade. Lênin e seus camaradas só concebiam os soviéticos como instrumentos de poder político e não como células de uma regeneração social e bases de um governo autônomo dos produtores. “Os tijolos não estão ainda cozidos, dizia Lênin, para poder construir o socialismo”. Por causa de seu centralismo, comenta Buber, ele não podia reconhecer e aceitar os soviéticos como tais tijolos, ele não podia ajudá-los a ser e eles não se transformaram neles (BUBER, 1977, p. 188-199)⁵.

Quanto à segunda experiência, o kibutz, ela lhe parece constituir, apesar de seus limites, se não um sucesso, pelo menos um “não-fracasso exemplar”. É apenas aqui que foi possível criar – e conhecer um desenvolvimento dinâmico e durável – verdadeiras cooperativas integrais, comunidades socialistas autênticas, federadas entre si e visando exercer uma influência organizadora e estrutural sobre o conjunto da sociedade. Buber via na experiência dos kibutzim uma alternativa ao fracasso do socialismo na URSS e um exemplo para as sociedades europeias do pós-guerra que tomariam a via socialista para reconstruir sua economia. Estas sociedades deveriam, depois de realizar uma socialização radical de sua economia – começando pela expropriação da terra – escolher entre a reconstrução da sociedade como uma comunidade de comunidades ou a reabsorção da sociedade amorfa por um Estado todo poderoso. Ao mesmo tempo, ele se dava conta dos problemas e das contradições do kibutz e percebeu, de maneira premonitória, o principal perigo que o ameaça: não somente a sociedade mais ampla, cada vez mais, deixa de ser influenciada pelo impacto das comunidades rurais socialistas, mas ela começa a exercer sobre estas uma influência determinante, tendendo à assimilação. Só se pode constatar, cinquenta anos depois, a pertinência desta previsão

(BUBER, 1977, p. 213-224).⁶

Erich Fromm

Erich Fromm representa uma corrente bem distinta, na cultura utópica do judaísmo da Europa Central, marcada pela dupla influência de Freud e de Marx. Mas seu pensamento, como o de Buber, tem suas raízes no profetismo bíblico e no hassidismo. Judeu crente durante a juventude, Fromm foi discípulo de eminentes rabinos eruditos: Ludwig Krause, um talmudista tradicional de observância rigorosa, o célebre rabino Nehemia Nobel e o especialista sobre hassidismo – e também um intelectual socialista – Salaman Rabinkow⁷. O que mais lhe havia sensibilizado na Bíblia – principalmente à luz das catástrofes da Primeira Guerra Mundial – foram as profecias messiânicas de Isaías, de Oseias e de Amós, a promessa do “fim dos tempos” que estabelecerá a paz eterna entre as nações e os homens. É a partir deste contexto cultural que ele começa a se interessar pela filosofia de Marx, que permanecerá para sempre, em sua visão, como a expressão, em linguagem secular, da tradição do messianismo profético (FROMM, 1962, p. 5; 1961, p. 3-5).

No início dos anos 1920, Fromm participa da criação da *Freie Jüdische Lehrhaus* (“Casa Livre de Estudos Judaicos”) de Frankfurt, instituição dirigida por Franz Rosenzweig e Martin Buber. Ele apresenta, em 1922, uma tese de doutorado na Universidade de Heidelberg (sob a direção do sociólogo Alfred Weber), intitulada *A lei judaica: uma contribuição à sociologia do judaísmo da diáspora*. Este esplêndido texto – que só será publicado em 1989 – escrito numa linguagem sociológica, mas de inspiração utópica/romântica, está muito próximo, em muitos aspectos, dos textos de Martin Buber. Ele celebra o hassidismo como um dos mais extraordinários fenômenos da história judaica, como um

movimento de autoemancipação sociorreligiosa, fundado numa democracia espiritual e econômica, e com um espírito igualitário de fraternidade e auxílio mútuo, radicalmente oposto, em sua essência, ao espírito do capitalismo moderno. Como Buber, o qual ele cita várias vezes em sua tese, o jovem Fromm vê no hassidismo a expressão paradigmática das “profundas e ocultas fontes religiosas do povo judeu” (FROMM, 1989, p. 161-190).

Entretanto, em 1926, Fromm descobre a psicanálise – ele casa-se com sua analista, Frieda Reichmann – o que o fará ganhar em riqueza científica, mas perder sua fé – embora seu pensamento fique sempre e profundamente imbuído de espiritualidade religiosa.

Seu primeiro texto de inspiração freudiana – o artigo “Der Sabbath”, publicado em 1927 na revista oficial do movimento psicanalítico, *Imago*, é um documento extraordinário, pela maneira de integrar o messianismo judeu numa abordagem socioanalítica. Apesar da linguagem científica e das referências aos trabalhos de Otto Rank, de Reik e de Abraham sobre a psicanálise das religiões, o artigo guarda uma dimensão utópica/religiosa evidente. A redenção da sociedade humana e da natureza são os principais temas deste apaixonante ensaio “freudiano messiânico”. Segundo Fromm, para compreender a interdição judaica do trabalho durante o *Shabat*, é preciso lembrar que o conceito bíblico original do “trabalho” se refere essencialmente à relação entre os homens e a natureza – mais precisamente a terra. A proibição do trabalho implica, então, na suspensão, durante o *Shabat*, da “violação incestuosa da Mãe Terra e da Natureza em geral pelo ser humano”. Para Fromm, a significação psicológica profunda do rito sabático judaico é a seguinte: pela interdição rigorosa e severa de toda atividade de trabalho durante o *Shabat*, a religião judaica visa o “restabelecimento (*Widerherstellung*)

do Estado paradisíaco sem trabalho, da harmonia entre os seres humanos e a natureza e o retorno ao ventre materno (*das Rückkehr im den Mutterleib*)”. Daí a promessa talmúdica de que o Messias virá quando Israel guardar integralmente o *Shabat*. De acordo com Fromm, “os profetas veem no tempo messiânico uma situação em que o combate entre o homem e a natureza chegará ao fim [...]. O Estado paradisíaco será novamente restabelecido. Se o ser humano foi expulso do paraíso porque ele queria ser como Deus – igual ao Pai, isto é, capaz de conquistar a mãe – e se o trabalho é a punição por esta infração original, então, de acordo com a concepção dos profetas, no período messiânico o ser humano viverá novamente em harmonia total com a natureza, isto é, sem necessidade de trabalhar, no paraíso – o equivalente ao ventre materno” (FROMM, 1927, p. 226, 228, 233).

Fromm retornará várias vezes às ideias deste primeiro artigo em suas obras posteriores à Segunda Guerra Mundial, mas dando a eles uma tonalidade mais racionalista. Considere-se, por exemplo, uma passagem do livro *A linguagem esquecida*, de 1951: “O *Shabat* é o dia de paz entre o homem e a natureza [...]. Qual é, então – segundo as visões proféticas – o objetivo do homem, senão viver novamente em paz e harmonia com os homens seus irmãos, com os animais, com a terra?”. No entanto, trata-se antes de uma utopia sobre o futuro do que um simples retorno ao passado: “A nova harmonia é muito diferente da paz paradisíaca. Ela só reinará se o ser humano [...] estimular os poderes de sua razão até o ponto em que ela o libertará de sua subordinação a seus semelhantes e de sua escravidão frente às paixões irracionais” (FROMM, 1980, p. 197).

Em seus trabalhos dos anos 1930, este paraíso perdido, este mundo da paz original entre os humanos e a natureza, toma uma forma secular e histórica – ou até mesmo pré-histórica. Deste

ponto de vista, existe um elo profundo entre o ensaio sobre o *Shabat*, de 1927, e um artigo de 1934 sobre Bachofen e o matriarcado. Segundo Fromm, a sociedade matriarcal da qual fala Bachofen comporta bem os traços que a aproximam aos ideais da utopia socialista: democracia, igualdade, liberdade, fraternidade, harmonia com a natureza, ausência de propriedade privada. A partir de Bachofen e de Freud, ele distingue dois tipos de características sociais: as *patricêntricas* e as *matricêntricas*. O tipo patricêntrico caracteriza-se pelos sentimentos de culpabilidade; ele encontra sua expressão moderna na ética protestante do trabalho. O carácter matricêntrico manifesta-se por menos sentimentos de culpabilidade e por uma maior aptidão ao prazer e à felicidade; sua forma atual é o movimento socialista. A sociedade matriarcal originária aparece aqui como o equivalente antropológico do paraíso edênico naturalista e maternal, liberado da maldição do trabalho, e a utopia socialista é o correspondente secular da era messiânica que restaura o Jardim dos Prazeres (FROMM, 1971, p. 116-118, 125-129, 138-143).

Nas obras de Fromm elaboradas nos Estados Unidos – onde ele se exilou em 1934 – constata-se, apesar de uma certa mudança de tom, uma continuidade na crítica cultural da civilização industrial e na aspiração messiânica/utópica de um mundo novo. Por exemplo, no seu livro de 1966 (1975), *Vous serez comme des dieux* (“Vocês serão como os deuses”), encontra-se uma leitura humanista/utópica do profetismo bíblico, que retoma, quase palavra por palavra, o ensaio de 1927 (salvo a referência ao paraíso perdido, que desaparece completamente): o *Shabat*, ele escreve, é a expressão da ideia central do judaísmo: “A ideia de liberdade, a ideia da harmonia completa entre o ser humano e a natureza, e os humanos entre si, a ideia da antecipação da era messiânica e da vitória do ser humano sobre o tempo,

a tristeza e a morte” (FROMM, 1975, p. 170-175).

O estilo e a problemática destes dois pensadores judeus utopistas da Europa Central são muito diferentes; enquanto um, Martin Buber, mais próximo da tradição religiosa judaica e da utopia social, reflete sobre os paradigmas possíveis de uma vivência conjunta comunitária, o outro, Erich Fromm, discípulo de Freud e de Marx, se interessa pelas fontes antropológicas e psicológicas de uma nova harmonia social e natural. Mas os dois se referem às mesmas fontes judaicas bíblicas, proféticas, messiânicas, e os dois percebem no movimento hassídico fundado por Baal Shem Tov uma antecipação da utopia do futuro.

NOTAS

1 Eu utilizo, reinterpretando-o, o conceito weberiano de *Wahlverwandtschaft*. Ver: Löwy (1988).

2 A tradução francesa, neste aspecto, é incompleta: falta a palavra-chave essencial, *enfremdet*, “alienado” (ou aliena-se), cf. M. Buber, *Ich und Du*, Colônia: Verlag Jakob Hegner, 1966, p. 75.

3 É preciso observar que Lévinas acreditava na atualidade do livro de Buber nos anos 1970, num período em que “a condenação do stalinismo pela própria sociedade que ele moldou” abalou as consciências e possibilitou a busca de “sínteses novas” sobre o campo do socialismo (LÉVINAS, 1977, p. 8).

4 A citação foi extraída por Buber do livro de G. Landauer, *Appel au socialisme*, de 1911.

5 Ele examina as propostas de Stálin nas dez últimas páginas do capítulo intitulado “Lênin e a renovação da sociedade”. Buber não parece ter se dado conta da diferença de natureza entre o totalitarismo de Stálin e o autoritarismo de Lênin: sua análise não leva em conta os grandes expurgos, o sistema concentracionista e o terror policial.

6 Não obstante, Buber, apesar de sua sensibilidade

sobre esta questão, não parece perceber os problemas colocados pela inserção do kibutz num projeto nacionalista de “colonização” do território palestino.

7 Conforme a nota autobiográfica em Fromm (1975, p. 18).

REFERÊNCIAS

BUBER, Martin. *Between man and man*. London: Kegan Paul, 1947.

_____. *Utopie et socialisme*. Paris: Aubier, 1977. [Edição brasileira: BUBER, Martin. *Socialismo utópico*. São Paulo: Perspectiva, 1971.]

_____. *Ich und Du*. Colônia: Verlag Jakob Hegner, 1966. [Edição brasileira: BUBER, Martin. *Eu e tu*. 2. ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 2001.]

_____. *Je et tu*. Paris: Aubier, 1969.

CONCISE OXFORD DICTIONARY, 1987.

FLOHR, Paul R.; SUSSER, Bernard. “Alte und neue Gemeinschaft”: an unpublished Buber manuscript [1900], *AJS Review*, Association for Jewish Studies, Cambridge, Massachusetts, vol. 1, p. 41-56, 1976.

FROMM, Erich. “Der Sabbat”, *Imago*, Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, t. XIII, 1927.

_____. *Marx's concept of man*. Nova York: F. Unger, 1961. [Edição brasileira: FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.]

_____. *Beyond the chains of illusion: my encounters with Marx and Freud*. Nova York: Simon & Schuster, 1962.

_____. “La théorie du matriarcat et sa signification pour la psychologie sociale” [1934], in *La crise de la psychanalyse*, Paris: Denoël, 1971. [Edição brasileira: FROMM, Erich. *A crise da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.]

_____. *Vous serez comme des dieux: une interprétation radicale de l'Ancien Testament et de sa tradition*. Bruxelles: Complexe, 1975.

_____. *Le langage oublié*. Paris: Payot, 1980. [Edição brasileira: FROMM, Erich. *A linguagem esquecida*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 8.ed., 1983.]

_____. *Das jüdische Gesetz: Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*. Weinheim: Beltz Verlag, 1989.

LANDAUER, Gustav. *Aufruf zum Sozialismus (Appel au socialisme)*. Berlin: Verlag des Sozialistischen Bundes, 1911.

LÉVINAS, Emmanuel. "Préface", in M. BUBER. *Utopie et socialisme*. Paris: Aubier, 1977.

LÖWY, Michael. *Rédemption et utopie: le judaïsme libertaire en Europe centrale (une étude d'affinité élective)*. Paris: PUF, 1988. [Edição brasileira: LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo de afinidade eletiva)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.]

MANNHEIM, Karl. *Ideologie und Utopie* [1929]. Frankfurt: Verlag G. Schulte-Bulmke, 1969.

TÖNNIES, Ferdinand. *Communauté et société*. Paris: PUF, 1944.