



MARTIN BUBER E O SIGNIFICADO DE NAÇÃO

José Maurício de Carvalho

UFSJ

RESUMO: Neste artigo examina-se o conceito de nação elaborado pelo filósofo judeu Martin Buber. Mostra-se como ele desenvolveu uma posição equidistante tanto do projeto de um poder político que levasse à criação do Estado de Israel afastado da espiritualidade judaica, quanto a de viver essa espiritualidade afastada do compromisso do povo de criar um espaço terreno onde fosse feita a experiência do Reino de Deus. Isso significou historicamente posicionar-se entre as posições de Theodor Herzl e Hermann Cohen. A tese de Buber também se distancia do conceito de nação preconizado pelo idealismo alemão. Finalmente, a posição de Buber é contraposta à visão do assunto de outros fenomenólogos com os quais tem semelhanças e diferenças.

PALAVRAS-CHAVE: Nação. História. Povo. Moral. Religião.

ABSTRACT: In this article we examine the concept of nation elaborated by the Jewish philosopher Martin Buber. It shows how he developed a position equidistant both from the project of a political power that led to the creation of the State of Israel away from Jewish spirituality, and to live that spirituality away from the commitment of the people to create a terrain where experience of the Kingdom of God. This historically meant positioning itself between the positions of Theodor Herzl and Hermann Cohen. Buber's thesis also distances itself from the concept of nation advocated by German idealism. Finally, Buber's position contrasts with the view of the subject of other phenomenologists with whom he has similarities and differences.

KEYWORDS: Nation. History. People. Morals. Religion.

1 Considerações iniciais

O conceito de nação ganhou força durante o romantismo alemão quando se acentuaram os estudos sobre os aspectos culturais que caracterizam a vida dos povos. Assim, de forma mais profunda que a estrutura jurídica de um Estado, o que daria sustentação última a um povo, segundo os românticos, são os elementos culturais que independentemente da vontade dos cidadãos os aproximam. Esses fatores são a língua, a religião professada, a etnia constitutiva, aspectos da arte e crenças, enfim tudo aquilo que o cidadão recebe e que o forma independente de sua vontade ou escolha. Esses aspectos, obtidos em lendas, mitos, narrativas, canções e poesias foram estudados por Herder e formam afinidades inconscientes nos membros de uma nação.¹

Esse conceito de nação afunilou o conceito de povo que, apesar da identidade, era parte de uma humanidade comum, questão anteriormente enfatizada pelos iluministas. Essa transição de mentalidades se expressa na recepção pelos idealistas da noção de vontade-geral construída por Jean Jacques Rousseau, ou ainda o acolhimento da noção de sujeito transcendental, forma com a qual Kant caracteriza os seres racionais em geral. Para superar os impasses abertos pelo kantismo e a divisão entre a razão pura e a prática, Johann Gottlieb Fichte subordina o conceito de consciência transcendental ao de cultura nacional, deixando de lado a tensão que o Kantismo preservava entre o fenômeno e o nônio. Assim, afirma o ideal da cultura como a essência do processo histórico. E, ao fazê-lo, retrocede em relação à Kant ao subordinar a moral à religião e atribuir à Universidade alemã a tarefa de fundamentar a razão universal e restaurar a grandeza germânica. Essas ideias tiveram grande repercussão no momento em que a nação alemã derrotada pelos exércitos de Napoleão cuidava de renascer. Daí partiu Georg Hegel para enxergar as nações como expressão do espírito do tempo.

Foi então, em meio a restauração da nação alemã que a valorização da tradição cultural ganhou força não apenas como elemento de identidade, mas como guardião dos valores fundamentais do homem. E essas teses de Fichte inspiraram Hegel a usar o conceito de espírito de um povo para designar uma nação. E indo além dele a atribuir à

¹ José Maria Valverde comenta essa aproximação. VALVERDE, José Maria. *História do pensamento, do iluminismo ao liberalismo econômico*. v. III, São Paulo, Nova Cultural, 1987. p. 473: “Em Herder, esse aspecto irracionalista aparece na sua concepção de História, segundo a qual os homens fundam as sociedades não por um contrato racional, mas segundo certas afinidades misteriosas”.

nação alemã a tarefa de ser guardiã do espírito universal e em seu nome encaminhar a História.²

Os historiadores irão remontar a essas teses românticas o espírito que alimentou o nazismo alemão e o fascismo italiano, considerando esses movimentos uma tentativa de restaurar a grandeza dessas nações no século XX. Assim, devido às circunstâncias históricas e a derrota na Primeira Grande Guerra, o nacionalismo do século XX distanciou-se ainda mais do espírito universalista que presidira a visão iluminista de nação e ficou com a noção hegeliana que enxerga na força de uma nação a expressão do espírito do tempo. Esse Espírito age pela força, privilegiando uma nação, para modificar a história. E assim concede a uma nação a possibilidade de dominar outras.

O conceito hegeliano de nação perdeu força no ocidente depois da Segunda Guerra Mundial. Os europeus, ao final da Segunda Guerra Mundial, procuraram recuperar o espírito universalista do século XVIII.

Martin Buber examinou esse processo e o avalia. A proposta de nacionalismo que pensa é uma resposta a esse ambiente. Ele elaborou um conceito de nação onde não a força ou a vitória nos moldes hegelianos, mas o diálogo com Deus é que orienta as ações do povo no tempo. E com essas considerações Martin Buber propõe um sentido de nação como identidade e missão que enxerga no povo escolhido por Deus não alguém eleito para dominar os outros, mas para levar a eles a mensagem de Deus. Dessa forma, as reflexões de caráter político dialogam com sua hermenêutica bíblica onde ele examina o papel de Israel enquanto povo escolhido por JHVH para difundir o seu plano para a História.³ O essencial de suas considerações sobre o tema encontra-se nos ensaios de *Sionismo y Universalidad*.

2 Nação e História

² No Discurso Inaugural que Hegel fez em Heidelberg, em 28 de outubro de 1816 ele escreveu: HEGEL, Georg Wilhelm Friedric. *Introdução à História da Filosofia*. 4. ed., São Paulo, Nova Cultural, 1988, p. 83/4: “Recebemos da natureza a missão de ser os guardas deste fogo sagrado, do mesmo que aos Eumólpidas de Atenas foi confiada a conservação dos mistérios eleusinos e aos habitantes da Samotrácia a um de um culto mais puro, do mesmo modo que o espírito universal concedera ao povo de Israel o altíssimo encargo de o fazer sair, renovado, do seu seio”.

³ No ensaio *El hombre de hoy y la Biblia judia*, Buber apresenta o livro sagrado como o plano de Deus para o mundo. BUBER, Martin. *El humanismo hebreo y nuestro tiempo*. Buenos Aires, AMIA, 1978. p. 105: “A Bíblia judaica é o documento histórico de um mundo que oscila entre a criação e a redenção que, no curso da História, experimenta a revelação que eu experimento se estou aqui”. Em outro ensaio do livro explica (*Los dos focos del alma judia*, id., p. 140): “Eu lhes falarei da alma judaica fazendo referência a sua atitude fundamental, a considerarei como concretização deste elemento humano em uma forma nacional e como instrumento formado pela nação de tal lealdade e discernimento”.

No livro *Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade* examina-se, entre outros temas, como o filósofo articulou os conceitos de História e Nação. O que ali se comenta é o último ensaio da primeira parte do livro *El humanismo hebreo y nuestro tiempo*, escrito em 1933, onde o pensador compara a forma como as nações ocidentais consideram a História e a forma como os judeus a fazem. A maneira ocidental de fazê-lo toma como referência a visão cristã de História e considera o homem o poderoso agente que atua no mundo em nome de Deus, enquanto a visão hebraica entende a História como resultante do diálogo⁴ entre Deus e os homens. Essa diferença tem consequências práticas importantes, pois no primeiro caso o sucesso histórico decorre da atuação divina, enquanto no segundo essa presença não se afige desse sucesso.⁵ Diálogo que é o que se realiza quando um interlocutor se aproxima de alguém com disposição para o encontro e com o propósito de ouvi-lo. Nessa situação o conteúdo da mensagem não é o mais importante, já que se pode dialogar sobre muitas coisas, mas a disposição para ouvir o outro é essencial.

Pode-se dizer que a compreensão da História como versão do vencedor ganhou tratamento filosófico no idealismo romântico de Georg Hegel. Para o criador do

⁴ Consulte-se o que se comenta sobre a importância do diálogo para Martin Buber em CARVALHO, José Mauricio de. *Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade*. São Paulo: Filozof, 2017, p. 153, ali se lê: “Se o núcleo teórico da filosofia dialógica de Buber está em *Eu - Tu*, obra que examinaremos no próximo capítulo, nesse foram delineados os elementos de uma filosofia do diálogo e do seu valor, uma autêntica fenomenologia do encontro com o outro e com o mundo. (Do diálogo e do Dialógico) reúne três ensaios elaborados entre 1930 e 1953 que ajudam a entender as questões postas em *Eu - Tu*. A vida, examinada a partir do diálogo e do encontro, vai ganhando novos contornos em cada um dos ensaios convertidos em capítulo. O diálogo é o núcleo unificador dos ensaios reunidos nesta obra. A partir dele o tema do homem se mostra, revelando o olhar de Buber para o problema e as contribuições que aporta a uma fenomenologia do encontro. No ensaio *Elementos do Interhumano*, o primeiro dos três, aparece o melhor da contribuição de Buber à fenomenologia do diálogo. Ele dá expressão plena à explicação do encontro entre o Eu e o Tu. Esse espaço interhumano é parte da encarnação da realidade dialógica, não é propriamente um lugar físico ou um vazio entre duas pessoas. Isso faz o pensador distinguir, na esfera do diálogo, o que é propriamente social, que não exige a aproximação pessoal de uma relação onde essa aproximação é necessária. Enfim, quando falamos do encontro fortuito ou ocasional, como numa troca de olhares na rua, não estamos no fundamental do diálogo e do dialógico”.

⁵ A questão do sucesso histórico dos líderes do povo ou mesmo dos povos foi tema de um ensaio de Martin Buber escrito em 1928 e intitulado *A liderança bíblica*. Esse ensaio foi comentado como se segue (Idem, p. 187): “Aprofundemos a diferença entre a história bíblica e a de outros povos. Nos estudos históricos dos povos desde Heródoto, os fatos narrados é a história dos vencedores, isto é, ela (id., p. 74): “só assinala valor aos conquistadores”. A História que a ciência consagrou é a história dos verdadeiros conquistadores. A Bíblia, por sua vez, não dá ênfase ao triunfo. Quando algum sucesso é mencionado no livro sagrado, nele penetram diversos fracassos. Veja o caso de Moisés (id., p. 75): “Em verdade Moisés libertou o povo da escravidão no Egito, porém cada etapa dessa liderança é um fracasso”. De tal modo é relatado o processo da libertação do Egito que, toda vez que Moisés aponta o caminho, o povo o vence e é preciso que Deus intervenha para que o caminho apontado não se perca. Entre os diferentes líderes judaicos o fracasso é mais claramente verificado entre os profetas, como conclui Buber (id., p. 76): “E finalmente, essa glorificação do fracasso culmina na larga lista dos profetas, cuja existência é um fracasso total e completo”.

Idealismo Absoluto, o espírito do tempo traduz uma compreensão de mundo na qual as gerações de um povo expressam algo que ele é como nação. No espírito do tempo se manifesta vitoriosamente a Razão Absoluta que encarna a presença de Deus na História, dando-lhe caráter providencial. Comenta Sciacca em sua clássica História da Filosofia que a Razão ou Espírito Absoluto é o em si e por si, livre das limitações Ele dirige a História. “É o Eterno que se manifesta no tempo, o Infinito no finito, o Universal no particular, que, por sua vez, se resolvem no Eterno e no Infinito.”⁶ Essa temática encontra-se na *Introdução à História da Filosofia* de Hegel.⁷

Vejamos como Buber articula nação e história, comparando a interpretação cristã com a judaica:

Buber resume esses dois modos como sendo métodos distintos identificados como de cima ou de baixo. No primeiro Deus é todo poderoso, o desenvolvimento histórico tem o homem por agente porque Deus o dota de poder. O segundo, próprio dos judeus, (id., p. 154) considera a história como atividade que toma lugar entre Deus e o homem - um diálogo de ação". Esse segundo método observa que o êxito, que os historiadores destacam nos personagens e nações não é o essencial, pois alguém pode chegar ao poder porque não tem inibição e é capaz de fazer qualquer coisa para atingir seu objetivo, inclusive matar. O primeiro método considera que o acesso ao poder é uma indicação de que Deus está apoiando o protagonista, porque dele vem o poder. O segundo método reconhece que Deus apoia o poder, mas o uso do poder tem uma dimensão de responsabilidade. Deus dialoga com o homem que exerce o poder, mas dialoga também com quem está sendo dirigido. E nessa forma de entendê-la a história se faz compreensível quando se adota a atitude de escutar Deus (id., p. 158): "Se a história é um diálogo entre Deus e os homens podemos entender seu significado quando somos nós a quem ele dirige a palavra e somente na medida em que somos perceptivos". Buber ainda esclarece que a razão não compreende o porquê das coisas porque não está pronta para conhecer os planos de Deus, não pode propriamente perguntar a Deus pelo sentido ou razão das coisas. A única coisa que se pode fazer nessa circunstância é indagar a Deus quais são seus planos para minha vida.⁸

⁶ SCIACCA, M.F. *História da Filosofia*. 3. ed., São Paulo, Mestre Jou, 1968. p. 44.

⁷ Hegel explica essa questão como se segue na *Introdução à História da Filosofia*. 4. ed., São Paulo, Nova Cultural, 1988 (Os pensadores). p. 121/2: “As relações que medeiam entre história política, formas de Estado, arte e religião, e a filosofia não se devem ao fato de serem aquelas a causa da filosofia, como esta, por seu turno, não é causa daquelas; tanto uma como as outras têm conjuntamente a mesma raiz comum: o espírito do tempo. É sempre um determinado modo de ser, um determinado caráter, que invade todas as diversas partes e se manifesta tanto nas formas políticas como nas demais formas culturais, fundindo num todo as várias partes”.

⁸ CARVALHO, ob. cit., p. 195.

O texto de Buber diferencia duas formas de ver a História e termina destacando a incapacidade da razão humana entender os planos de Deus para a História. Esses planos Deus realiza através das lideranças bíblicas. Buber as comenta no ensaio *A liderança bíblica* que integra o livro *El humanismo hebreo y nuestro tiempo*: “a liderança bíblica sempre significa um processo de ser guiado. Estes homens são líderes no tanto que aceitam que se os guie, quer dizer, no tanto que aceitem o que lhes é oferecido”.⁹

3 A ideia de nação

No ensaio *Acerca da la idea nacional*, Martin Buber explica a diferença entre duas formas de nacionalismo, o universalista e o exclusivista. Não as toma nesse texto como expressão de duas ideias de História, a judaica e cristã, mas aprofunda a distância entre o nacionalismo que se formou no século XVIII e aquele que emergiu no XIX. Nessa interpretação a proposta hegeliana aparece como degeneração da ideia anterior de nação.

Para construir sua análise, Martin Buber faz duas distinções fundamentais que lhe permitirá diferenciar os nacionalismos. A primeira é entre povo e nação. O primeiro é um grupo social que se forma de modos distintos, mas que tem um elemento constitutivo. Ele o esclarece:

Um povo pode constituir-se não só por fusão de tribos consanguíneas, mas também mediante a união de grupos distintos. Porém sempre um povo se constitui a partir de uma unidade de destino. Quando diversos grupos constituem uma nova entidade se unem e se fundem nesse momento os destinos se entrelaçam.¹⁰

Um povo é, pois, uma nova personalidade organizada, diverso dos grupos que lhe deram origem e que se desenvolve no tempo através das sucessivas gerações de filhos de suas famílias, sendo o desenvolvimento decorrente daquela unidade inicial. Uma nação necessita mais que isso, precisa de uma consciência própria de identidade que a diferencie das demais. Essa consciência pode ser encontrada em povos antigos que determinavam o casamento endógeno como forma de preservar a sua unidade. Essa distinção buberiana permite concluir que nem todo povo é nação, embora toda nação precise ser um povo. Para um povo se tornar nação, completa o filósofo, é preciso um

⁹ Ob. Cit., 1978, p. 83.

¹⁰ BUBER, Martin. *Acerca de la idea nacional. Sionismo y Universalidad*. 2. Ed., Buenos Aires, Departamento de Cultura da AMIA, 1978. p. 40.

evento histórico que favoreça a consciência da própria identidade. Um exemplo disso é o que se passa na Roma antiga. Explica o filósofo:

O que determina e da forma a uma nação é uma mudança interna decisiva do status adquirido, uma mudança profunda no modo como um povo se concebe a si mesmo; assim, por exemplo a Roma antiga, a mudança se produziu na República que foi o mesmo que a transformação na nação. Só esta Roma, a Republicana, é a nação consciente de sua força, de sua ordem e de sua função, e nela reside o caráter específico da nacionalidade. Esta dinâmica do ser nacional pode chegar a aperfeiçoar-se mediante o desenvolvimento histórico da missão; assim logra o povo-estado francês acima de seu ser nacional mediante a ideia de sua missão na época da Grande Revolução.¹¹

No processo de consciência que a institui, uma nação reconhece seus méritos e falhas. São essas últimas as responsáveis, na avaliação de Buber, pela emergência dos nacionalismos. O nacionalismo é um esforço para superar as carências ou falhas percebidas na formação da identidade nacional. Logo se a consciência nacional é parte do desenvolvimento de um povo, o nacionalismo é uma espécie de remédio para as falhas percebidas na consciência nacional. Ele o diz: “a luta pela existência é um instinto e atua de modo criador. Em uma nação essa atividade está ligada inseparavelmente a uma ideia, a uma missão, enquanto que no nacionalismo os elementos anteriores se transformam em programa e finalidade”¹².

Se o nacionalismo surge como remédio para as dores da consciência nacional pode, com o tempo, tornar-se ele próprio uma doença. Buber diz que isso ocorre quando ele se desprende do propósito inicial que é a cura da enfermidade identificada na consciência nacional povo e se torna uma finalidade em si. Então o nacionalismo leva a erros e exageros e culmina na opressão de outros povos. Esse nacionalismo patológico, Buber o nomeia de um falso nacionalismo porque ele se move fora de sua finalidade e ameaça outros povos. Esse espírito guerreiro e doentio estava crescendo nos dias em que o filósofo o comentou, sendo importante que os povos o combatam. Enfim, cada povo tem diante de si uma escolha fundamental trabalhar pela cura de suas enfermidades, o que significa escolher o bom nacionalismo ou mergulhar no abismo da degeneração desse sentimento. Essa tarefa é importante porque cada povo deve ter consciência de sua singularidade, diferença assegurada por suas criações espirituais. No entanto, nenhum povo tem superioridade hierárquica sobre outros. A sua fé o leva a afirmar que cada qual participa da obra de Deus de um modo e todos são importantes

¹¹ Idem, p. 41.

¹² Idem, p. 42.

em vista disso. E assim, a ideologia nacional pode reforçar, para cada povo, sua finalidade e missão.

4 Gênese da ideia nacional

Acompanhando a historiografia ocidental, Martin Buber situa a origem do nacionalismo moderno na Revolução Francesa.¹³ Ele esclarece, contudo, que se esse nacionalismo se estabelece com os estudos de Jean Jacques Rousseau, que popularizou o conceito de caráter nacional e Johann Gottfried von Herder, que anunciou a individualidade dos povos. Buber explica que essa ideia remonta ao Rabi Low, Iehudá Ben Betzábel, mas diz que não ocasião em que foi formulada não teve qualquer repercussão. Buber a formulou resumidamente como se segue: “liberdade e independência na vida do povo, liberdade e independência de território, liberdade e independência de fé”.¹⁴

A ideia do Rabi Low não teve na ocasião em que foi concebida, duzentos anos antes da Revolução Francesa, qualquer repercussão e somente ganhou força e se popularizou no século XVIII com a Revolução Francesa. Rousseau a estruturou teoricamente no *Contrato Social* (1762), livro onde elaborou a ideia que o povo deve ter consciência de sua origem comum, de suas particularidades. Parte fundamental desse entendimento é o cidadão que o integra sentir-se parte do grupo. Para que a nação se autogoverne é preciso que a identidade nacional se subordine ao poder político que concretizará os elementos presentes na consciência nacional. Por se tornar conhecido com essa tese, o filósofo genebrino foi convidado a escrever a Constituição de diversos países. Inicialmente Rousseau via somente o lado positivo da tendência política do caráter nacional, mas isso logo mudou quando Frederico II, rei da Prússia, uniu-se à Áustria e Rússia para dividir a Polônia. Rousseau escreverá que para renascer como nação os polacos precisavam fortalecer o sentimento de amor à pátria. Para designar o aspecto envolvente e irracional desse sentimento o designará como embriaguez patriótica e o verá resultante da atuação das instituições nacionais que formarão seu “espírito, seu caráter, seu gosto e sua conduta como povo, e são elas que o levarão a ser

¹³ Abbagnano fez uma síntese de como o termo foi discutido no ocidente nos tempos modernos. Ele afirma que ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Mestre Jou, 1982. p. 666: “o conceito de nação começou a formar-se a partir do conceito de povo, que havia dominado a filosofia política do século XVIII quando se acentuou, nesse conceito, a importância dos fatores naturais e tradicionais em prejuízo dos voluntários.”

¹⁴ BUBER, Martin. *Acerca de la idea nacional*. *Sionismo y Universalidad*. 2. Ed., Buenos Aires, Departamento de Cultura da AMIA, 1978. p. 46.

ele mesmo e não outro, as que insuflam um ardente amor à pátria, um amor baseado em costumes que não podem ser suprimidos.”¹⁵

Rousseau avalia que as nações orientais têm costumes comuns porque não houve uma instituição nacional que estimulou seus costumes a se diferenciarem. Para promover o sentimento patriótico o filósofo genebrino aposta na educação como elemento de formação dos sentimentos patrióticos. Além disso, defende o fortalecimento da elevada opinião que os polacos pudessem ter das coisas nacionais, incluídos os velhos costumes. Esses costumes muito arraigados nas camadas populares parecem úteis porque podem estimular a vontade do grupo de se tornar um povo unido. Buber avalia que essa orientação rousseauriana sobre o papel da tendência política da tendência nacional promoveu aspectos positivos e negativos na constituição dos nacionalismos. O negativo fica na conta da emergência de estados totalitários que promoveram confusão e levaram o nacionalismo à condição de patológico.

Seguindo uma trilha diversa, Johann Gottfried Herder defenderá as tradições populares como elementos constitutivos da consciência nacional. Avalia Buber que Herder desenvolveu suas ideias de cultura associadas às entidades criadoras que formam a consciência nacional. Na obra *Filosofia da História* Herder levou adiante esse projeto que Buber assim resume:

Segundo Herder, é necessário despertar os valores vivos que permanecem adormecidos no seio dos diversos povos e obter proveito deles, as forças elementares que se expressam espontaneamente através de suas canções, lendas, costumes e maneiras do povo devem ser desenvolvidas, a fim de empreender uma grande empresa espiritual.¹⁶

Esse cuidado com a consciência nacional devia-se a que, segundo Herder, a humanidade somente pode se desenvolver através de nações espalhadas pelo mundo. São elas que, com sua identidade local, formarão a humanidade. Herder, ao contrário de Rousseau, focará na construção cultural da nação e menos na força do poder político.

6 Aprofundando a diferenciação entre o nacionalismo legítimo e as formas espúrias

Como dito Buber distinguia um nacionalismo legítimo que procura superar as deficiências do povo, das formas degeneradas de nacionalismo. Esse assunto que foi

¹⁵ Idem, p. 50.

¹⁶ Idem, p. 52

tema de *Acerca de la idea nacional* foi retomado num discurso pronunciado no 12º Congresso Sionista sob o título de *O Nacionalismo*. Esse ensaio também integra o livro *Sionismo e Universalidad*.

Buber inicia seu texto recuperando as origens psicológicas do nacionalismo moderno construído entre a Reforma e a Revolução Francesa. O homem europeu saiu da cristandade medieval dividido em diversas religiões e encontrará no Estado Moderno um certo amparo e segurança que a Igreja já não mais oferecia. É nesse espaço social que ele viverá a subjetividade moderna que representa o reconhecimento da vontade de poder do indivíduo. Essa vontade de afirmação da consciência subjetiva¹⁷ não é danosa a não ser que deseje ser mais do que pode ser, o que representa, na avaliação de Buber, uma histeria de poder. Para autores como Ortega y Gasset essa histeria de poder foi o que ocorreu na orientação da subjetividade para o idealismo, cabendo trazê-la de volta pensando a vida mesma.¹⁸

Essa histeria de poder é risco permanente e atinge o indivíduo moderno e às nações. Buber não entra nesse ensaio na degeneração da subjetividade já que isso constitui seu tema de sua metafísica fenomenológica em *Eu e Tu, Do diálogo e do dialógico* e em outras obras,¹⁹ mas se ocupa do conceito degenerado de nação. Sujeito e nação podem se corromper nessa degeneração do poder legítimo do sujeito e dos povos. Para esclarecer o sentido do nacionalismo ilegítimo Buber volta ao conceito de povo que, mais que uma unidade consanguínea, representa um grupo com unidade de destino. Dito de outro modo significa um grupo que tem uma missão histórica comum ou uma noção semelhante de sentido existencial. Buber comenta num outro ensaio sobre o mesmo tema: “o povo constitui um tipo novo de comunidade porque nascem dentro dele novos indivíduos como membros de uma nova unidade física e espiritual, e nascem

¹⁷ Na sétima lição do livro de Ortega sobre a filosofia, entende-se a novidade dessa descoberta. ORTEGA Y GASSET, José. *Qué es Filosofía? Obras Completas*. v. VII, Madrid, Alianza, 1997. p. 375: “O descobrimento decisivo da consciência, da subjetividade, do eu, não acaba de realizar-se até Descartes. Segundo vimos, consistiu esse descobrimento em haver falado que entre as coisas existem ou pretendem existir no universo há um modo de ser que se diferencia radicalmente do resto: o pensamento”.

¹⁸ No sexto capítulo de *El tema de nuestro tiempo* a recuperação da subjetividade é sistematizada de forma simples. ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo*. Obras Completas. v. III, Madrid, Alianza, 1994. p. 178: “O tema de nosso tempo consiste em submeter a razão à vitalidade, localizá-la dentro do biológico, subordiná-la ao espontâneo”.

¹⁹ No caso de Buber a histeria de poder aplicada à subjetividade seria enfrentado em outros textos como *Eclipse de Deus* onde ele examinará a subjetividade moderna da perspectiva do afastamento do Grande Tu de modo que o sujeito ficou só, sem a oportunidade de dialogar. BUBER, Martin. *Eclipse de Deus*. Campinas, Verus, 2007. p. 26: “Seu verdadeiro interlocutor, que não é descrito como algo, mas para lhe ser dirigida a palavra e ser alcançado como Tu, pode, no contexto dessa discussão, eclipsar-se para ele”.

dentro dela em forma natural e não simbolicamente como no caso da igreja.”²⁰ E, assim, o filósofo volta ao que já dissera em *O Nacionalismo* onde explica que nação é o processo de consciência da identidade que se estabelece entre os membros de um povo. E que o nacionalismo é o sentimento que pretende enfrentar as deficiências que surgem desse exame de consciência grupal. Se essa visão se degenera vemos surgir o falso nacionalismo. E aqui temos um elemento novo em relação ao ensaio antes comentado. Buber considera que se vive um tempo em que a função adequada do nacionalismo perdeu força e que foi substituído pela forma degenerada de nacionalismo. Em seguida, ele esclarece que o nacionalismo em tempos de crise auxilia o povo a encontrar em sua história e tradição os elementos para enfrentar o novo problema. Isso se faz não pela afirmação do passado, mas pela transcendência dos elementos pretéritos. Note-se que isso não representa repetição pura e simples do passado que é uma forma de degeneração do nacionalismo.

Buber explica então que o sentimento que une os judeus é mais que o nacionalismo. A transcendência do passado do povo hebreu e o judaísmo e ele representa uma comunidade de fé. Ao ser libertado do Egito, enquanto caminhava pelo deserto, os judeus viveram uma profunda transformação interior que lhes deu consciência nacional e, ao mesmo tempo, deu-lhes a certeza de serem escolhidos como povo de Deus. A experiência de fé faz dessa unidade comunitária promover algo singular em relação à formação da consciência nacional. Assim, quando no século XIX se viveu um processo de secularização no ocidente, esse movimento atingiu o povo hebreu, ou parte dele. Para Buber, Israel não pode curar-se afastando-se de seu destino de comunidade de fé. Se se afasta desse destino o nacionalismo judaico irá deteriorar-se, como ocorre com as nações que concebem o nacionalismo como uma finalidade em si mesmo, sem perceber que os elementos espirituais do povo são instrumento pelo qual ele se cura. Esses elementos representam uma couraça entorno ao conceito judaico de nacionalismo que o afasta da visão romântica e aponta para: “uma história única, uma situação única, uma obrigação única, que podem conceber-se somente desde um ponto de vista supranacional”.²¹

É esse o pano de fundo sobre o qual Buber examina o desejo legítimo das lideranças judaicas de retornarem a seu antigo país. Não se trata de afirmar o

²⁰ BUBER, Martin. El nacionalismo legítimo y sus formas espurias. In: *Sionismo y universalidad*. 2. Ed., Buenos Aires, Departamento de Cultura da AMIA, 1978. p. 61.

²¹ Ídem, p. 69

nacionalismo contra outros povos, mas de afirmar a individualidade do povo judeu, que ao retornar a terra de Israel precisará conviver com a população árabe que ali habita.²²

7 O nacionalismo judaico

Qual a singularidade do povo judeu? A resposta para essa questão está num outro ensaio intitulado *La idea nacional em Krojmal y Dostoiewsky*. Nesse ensaio Buber retoma as teses de Najman Krójmaj, criador da filosofia da história judaica. As teses que desenvolvem então se aproximam de Giambattista Vico para quem a história do povo judeu comporta um diferencial em relação a outros povos, porque esse povo é antes de mais uma comunidade de fé. Para Krójmaj, as outras nações têm uma faculdade mestra que dá sustentação à nacionalidade, para o povo judeu esse elemento foi a descoberta do espiritual absoluto. Ele explica “por essa razão Israel subsiste e essa é a razão pela qual, depois de um eclipse, pode elevar-se até um novo começo com força renovada.”²³ Contudo, Buber observa que a análise de Krojmal é apenas parcialmente correta, pois não diferencia o povo judeu de outros povos, cujos pensadores também alcançaram o Absoluto com grande pureza metafísica, caso da Grécia, China e hindus. A diferença foi que nesses povos a população mesma não participou desse entendimento. E alcançar a consciência do Absoluto não é tudo o que se passou em Israel. Esclarece Buber a diferença: “A adoração imediata do Absoluto não pode ser o princípio vital de uma nação, a menos que o povo, como comunidade, a pratique, não na esfera do pensamento, mas em sua vida mesma”.²⁴

Nessa crítica, Buber entende que o historiador deixou de lado uma questão essencial, a saber, entender como Israel cultuou o Absoluto em diferentes momentos de sua história. O Absoluto judeu não é uma consolidação de um Deus nacional. O dever dos judeus em sua História foi evitar que a identidade nacional se tornasse a projeção de um Deus feito à imagem nacional e mais especificamente preservar o caráter popular do divino para que a ideia de Absoluto não se perdesse. E essa tarefa consiste em viver a crença em Deus de forma imediata e direta.

Neste ponto, Buber diferencia o nacionalismo ligado aos deuses nacionais que se estruturou nos reinos da antiguidade e o nacionalismo judeu. Esse último reconhecia

²² Essa visão buberiana encontrou à uma dificuldade prática de se realizar na medida em que a convivência pacífica e estimulante com os árabes não depende apenas da comunidade judaica, mas também da árabe.

²³ *La idea nacional en Krojmal y Dostoiewsky*. In: *Sionismo y universalidad*. 2. ed., Buenos Aires, Departamento de Cultura da AMIA, 1978. p. 76.

²⁴ *Idem*, p. 77.

o poder de Deus acima de seu poder político. Essa outra forma de pensar foi reproduzida pelos cristãos quando criaram o Sacro Império, onde o poder do príncipe era continuamente podado pelo Papa, embora frequentemente os reis se sentissem e agissem como deuses. Outra diferença do que se passou naquele Império foi que a adaptação das teses judaicas à essa nova realidade significou que as obrigações religiosas e morais diziam respeito aos indivíduos singulares, mas não a eles enquanto membros de uma comunidade. Por isso, esses grupos estavam descomprometidos como tal com a construção do Reino de Deus e passaram a viver a espiritualidade como realidade individual. Contudo, essa espécie de controle do poder político da cristandade onde o Papa se colocava acima dos príncipes nacionais se perdeu na modernidade. No século XX o cristianismo deixou de limitar os nacionalismos nacionais e nenhum poder transcendente ocupou esse espaço. A fragilidade da Liga das Nações mostra que nenhum poder está acima dos interesses particulares das nações. Nesse ambiente, o modo como cada povo fala de Deus tornou-se uma espécie de deus nacional que o acompanhará na submissão de outros povos e da sua versão de Deus. Algo assim foi assumido por Dostoiewsky que acreditava que a Rússia deveria redimir a humanidade, conquistando-a para seu Deus. E se esse Deus que já não é mais que uma expressão nacional, resultou da falha de Israel em transmitir o significado do verdadeiro Deus. “Portanto os deuses (nacionais) não são mais que imagens refratadas do verdadeiro Deus”.²⁵

A ideia de que outros povos também experimentam a presença do verdadeiro Deus em sua origem e História, esclarece Buber, é observado na Bíblia judaica. Por exemplo, Amós afirma que outros povos também iniciaram pela ação direta de Deus. A diferença em relação a Israel é que esses povos não o reconheceram em sua origem. Contudo, quando interpretações como a de Dostoiewsky ganham força, a missão de Israel fica sob suspeita porque todos os povos dizem algo de Deus. Se Israel é só um entre os povos da terra e não manifesta a singularidade de sua relação com o Absoluto espiritual então ele perde sua identidade.

Buber considera que as interpretações de Dostoiewsky e Krojmal não alcançam o verdadeiro sentido do espírito nacional judaico. Por isso, os judeus não podem se conformar em ter um território e um poder político bem estabelecido, necessitam realizar um relacionamento direto com Deus. Ele o diz: “É certo que necessitamos das

²⁵ Ídem, p. 85

condições de um Estado Nacional, porém estas não são suficientes, não são suficientes, pelo menos para nós”.²⁶ Assim, quando Hitler subiu ao poder na Alemanha, Buber ensinou à juventude judaica a reforçar a espiritualidade, num momento em que esse não era um assunto fundamental entre muitos judeus que viam na reconstrução política do Estado de Israel o objetivo a ser alcançado, sem penetrar no que lhe parece ser o elemento definidor da nacionalidade judaica.

8 Considerações finais

Ao distinguir o falso e o autêntico nacionalismo, Martin Buber contrapôs o nacionalismo herdado do Sacro Império e reorganizado pelo idealismo alemão, que foi assumido pelas nações ocidentais, à comunidade de fé representada pelo povo judeu. Dessa comparação ele extrai o significado de autoconsciência nacional, que no caso judaico não vem do poder político, mas do poder divino que se manifesta nas lideranças judaicas desde Moisés, passando por juízes, profetas e reis e depois no Estado de Israel.

O estabelecimento do esteio religioso como elemento definidor da nacionalidade judaica, tal como foi defendido por Buber nos ensaios aqui comentados, é uma resposta do filósofo não só ao ocidente, mas a parte da elite judia. Ele responde, por exemplo, à burguesia judaica, rica e poderosa, cuja ênfase no desenvolvimento espiritual se limitava à literatura e outros produtos culturais que a aproximavam do mundo germânico.²⁷ Poucos pensadores importantes, como o filósofo Hermann Cohen destacavam a tradição judaica e a consideravam em sua meditação, mas mesmo Cohen falava de um judaísmo espiritual distante da forma como Buber lia o projeto judaico. Theodor Herzl, um dos criadores do moderno sionismo focou sua atenção na solução política do problema judaico, mas perdeu de vista sua inspiração religiosa. Portanto, o esforço de Buber foi pensar um conceito de nação onde o desafio histórico próprio de sua geração, não podia ser enfrentado sem a raiz religiosa. Em síntese, ele espera a

²⁶ *Humanismo hebreo y nacionalismo*. In: *Sionismo y universalidad*. 2. ed., Buenos Aires, Departamento de Cultura da AMIA, 1978. p. 108.

²⁷ Roberto Bartholo Jr. fez uma interessante análise do processo de assimilação da juventude judaica no mundo germânico até a perseguição nazista que serve de referência às considerações acima. BARTHOLO JR., Roberto. *Você e Eu, Martin Buber, presença palavra*. Rio de Janeiro, Garamond, 2001. p. 34: “Nessas grandes cidades irá se formar uma ampla nova classe média – e também uma nova burguesia – de origem judaica, com crescente presença nos negócios, comércio, indústria e finanças, e na medida em que enriquece e são levantadas restrições civis e políticas (na Alemanha em 1869-71), essa classe média judaica passa a ter uma só aspiração: assimilar-se, aculturar-se, integrar-se na nação germânica. E completa ainda (id., p. 35): “Um amplo espectro de jovens intelectuais judeus vai encontrar na referência Settembrini a configuração fundamental de uma identidade fundada na Aufklärung (ilustração) germânica e sua perspectiva nacional progressista, de base neokantiana, com o judaísmo reduzido a uma ética monoteísta”.

construção do Estado judeu, mas para viver o ideal histórico do judaísmo que é anunciar aos outros povos o Reino de paz na terra. Essa concepção que estava na base da formação de todo povo, era especial entre os judeus para quem Deus é o Absoluto espiritual cujo reconhecimento e presença não se afasta da nacionalidade judaica.

A nacionalidade judaica, na construção de Martin Buber, ficava entre o que foi proposto por Herzl que proclamava a criação do Estado de Israel e Hermann Cohen que assumia um judaísmo espiritual vivido pelos judeus em outros países. Essa dispersão do povo não parecia um problema a Hermann Cohen, bem integrado no mundo acadêmico germânico onde se tornou um dos mais representativos representantes do movimento de volta a Kant promovido no final do século XIX.²⁸ Entre um nacionalismo ancorado numa moral humanista independente de um Estado judaico, com o objetivo de unificar a humanidade numa só fé e um outro preocupado com a construção política do Estado Nacional, Buber fica entre ambos e colhe o melhor de cada um. Concorda com Herzl dizendo que os judeus precisavam de um Estado onde pudessem viver em paz, concorda com Cohen pensando que esse Estado não se estabeleceria se os judeus se afastassem de sua missão história, a difusão do Reino de Deus. A aproximação de Buber com Hermann Cohen não é simples de se avaliada. Embora admire Cohen, para Buber, a espiritualidade judaica não é uma religião íntima que possa ser vivida como a moral kantiana, mas uma religião vivida concretamente na História por uma comunidade territorialmente situada. Essa experiência de uma religião vivida comunitariamente lhe parece somente possível na terra de Israel. Por isso compara, no livro *Socialismo utópico*, o socialismo russo com o socialismo religioso hebraico, apenas reconhecendo força de sustentação ao segundo. Afirma:

Enquanto a própria Rússia não tiver sofrido uma transformação interna substancial, - e hoje é impossível vislumbrar quando e como se dará - temos de denominar com o poderoso nome de Moscou um dos polos do socialismo, entre os quais deverá ser feita a opção. Apesar de tudo atrevo-me a denominar o outro polo de Jerusalém”.²⁹

²⁸ Hermann Cohen nasceu em Coswig, em julho de 1842 e morreu em Berlim em abril de 1918. Como filósofo judeu cuidou da inserção do judaísmo no projeto universalista do iluminismo europeu. Começou seus estudos em Breslau e no Seminário judeu de Berlim. Completou sua formação filosófica em Berlim e Halle, tornando-se doutor em filosofia em 1865. Foi professor titular na Universidade de Marburgo no período de 1876 e 1912, ano em que mudou-se para Berlim. Foi um dos mais notáveis professores da Universidade alemã e alcançou fama internacional quando junto com Paul Nartop criou a revista *Philosophische Arbeiten*, dedicada à defesa e difusão do neokantismo de Marburgo. Sua obra mais importante é *Sistema de filosofia (System der Philosophie - 2002)*.

²⁹ BUBER, Martin. *Socialismo utópico*. São Paulo, Perspectiva, 2007. p. 171.

Nos ensaios aqui examinados, Buber explicita que somente os judeus conservaram a característica da fé própria dos povos antigos, o vínculo entre a crença em Deus e a nacionalidade. Dessa forma, o nacionalismo judeu não se vive através de espiritualidade individual como se tornou usual nos países ocidentais, mas como ação de um povo comprometido com a construção do Reino de Deus. Dessa forma, o nacionalismo judeu embora esteja na base dos nacionalismos cristãos que vigoraram no ocidente, distingue-se dele pelo vínculo entre a fé e a nacionalidade. E ainda, esse comprometimento com a redenção e a construção do Reino não permite que a espiritualidade se afaste dos compromissos terrenos, o que muitas vezes ocorre com a espiritualidade cristã.³⁰

A análise de Buber, focou a distinção no modo como a espiritualidade cristã e judaica vivem a pertença à nacionalidade, mas não considerou um aspecto importante que foi vivido na tradição cristã. No universo cristão, tome-se, por exemplo, o que ocorria em Portugal, encontramos Delfim Santos abordando a relação entre espiritualidade e nacionalidade. O filósofo português pensa a sociedade de seu tempo, suas dificuldades e os desafios que enfrentava. O filósofo não se afasta daquela concepção europeia de nação vinda do idealismo alemão. O mundo, para o filósofo português, era organizado em nações, todas possuíam almas próprias e identidades distintas vindas da origem comum, como estabelecida na tradição europeia desde a publicação do clássico *Filosofia da História* de Johann Gottfried von Herder.³¹ Para Delfim Santos, nação era espaço coletivo com o desafio de se organizar democraticamente, forjando um tipo de democracia que não prescinde da atuação qualificada de seus cidadãos. Para ele a formação moral era que qualificava a

³⁰ Comenta-o BUBER, Ob. cit., p. 53: “O verdadeiro desenvolvimento do gênero humano não podia dar-se senão através de entes nacionais, porque “em certo modo toda a unidade humana é nacional”. Todo povo deve residir em seu próprio lugar, a fim de contribuir com sua parte para a formação da humanidade: “cada nação tem em seu seio um centro de felicidade, do mesmo modo que uma esfera tem seu centro de gravidade”. E portanto, deve cada grupo conservar o modo de pensamento que lhe é próprio, fomentar seus costumes e modos de vida, desenvolver suas inclinações e capacidades”.

³¹ Herder observa que a origem comum dos povos levou a uma multidão de nações, todas expressando algo do Criador, cada uma com características bem singulares. Explica HERDER, J.G. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa, Antígona, 1995. p. 126: “Ver até onde, por entre povos e territórios, conduz essa cadeia, que começou por se estender tão lentamente, para depois envolver as nações com tanto ruído de ferros e por fim as enlaçar num abraço firme mas suave ... Ver onde chega essa cadeia! Porque aos nossos olhos, a seara madura das sementes que cegamente lançamos por entre os povos germinou tão estranhamente, floresceu de modo tão díspares (...) Mas temos que ser nós próprios a provar o sabor que por fim resultará do fermento que durante tanto tempo, pelo meio de tanta efervescência e repugnância nossa, levedou a massa para, finalmente, a conduzir à formação geral da humanidade”.

participação dos cidadãos no grupo, e não apenas lhes oferecia a chance de viver cada qual conforme seu próprio projeto de vida.

Essa vida qualificada significava vencer as dificuldades de cada tempo, numa concepção de história entendida como enfrentamento de crises. Esse esquema se tornou comum entre os filósofos da existência e outros que trabalham de forma semelhante como o filósofo espanhol José Ortega y Gasset. Crise para ele era mais que o pensado por Husserl, isto é, uma crise de consciência que se deu conta das insuficiências do modo de pensar moderno.³² Era também mais que para os tradicionalistas, onde o problema se devia à perda da estrutura da cristandade, tema assumido por Buber. Para Ortega y Gasset, como para Delfim Santos trata-se de uma crise de cultura, onde as nações perderam a confiança e segurança no futuro, o homem afastou-se de si e empobreceu a participação coletiva.

A crise da democracia e sua requalificação era para esses pensadores uma forma de rever a participação dos cidadãos na construção do futuro, uma maneira de vencer a democracia das massas. É no espaço nacional que o homem busca uma razão para viver e é nele que encontrará motivos para continuar a viver. Portanto, a construção de uma vida autêntica contribui para uma sociedade qualificada e essa está na base de uma vida pessoal autêntica. Em *O homem e a filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura* entramos em parte nessa questão ao dizer que a inserção num projeto cultural somente se faz a partir da singularidade existencial, um compromisso não se vive corretamente sem o outro.³³ Esse entendimento, parece-nos, vai além das análises que Martin Buber elaborou sobre o projeto de nação e reavalia de uma ótica filosófica o sentido de vocação e singularidade existencial inseparável do compromisso com a construção terrena de um espaço de relações morais, o que é equivalente à construção do Reino de Deus.³⁴

³² Explica-o adequadamente Urbano Zilles na introdução de HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre, Edipucrs, 1996. p. 40: “Husserl denuncia a crise de civilização do nosso tempo, interpretando-a como uma crise das ciências europeias. Situa essa crise não nos fundamentos teóricos, mas no fracasso das ciências na compreensão do homem. A origem da crise é a convicção de que “a verdade do mundo apenas se encontra no que é enunciável no sistema de proposições da ciência objetiva”.

³³ A segunda meditação do livro termina assim, aproximando a realização histórica e cultural da vocação pessoal dos membros do grupo, esclarecendo que uma não se vive sem a outra. CARVALHO, José Maurício de. *O homem e a filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura*. Porto Alegre, Edipucrs, 2007, p. 43: “uma meditação sobre o homem precisa considerar que ele cria e absorve cultura, mas o faz segundo exigências existenciais”.

³⁴ Eis o que diz Paulo na *Primeira Carta aos Coríntios* (12, 1-11): “E há diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo. E há diversidade de operações, mas é o mesmo Deus que opera tudo em todos. Acerca dos dons espirituais, não quero, irmãos, que sejais ignorantes. Vós bem sabeis que éreis gentios,

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Mestre Jou, 1982.
- BARTHOLO JR., Roberto. *Você e Eu, Martin Buber*, presença palavra. Rio de Janeiro, Garamond, 2001.
- BUBER, Martin. Acerca de la idea nacional. *Sionismo y Universalidad*. 2. Ed., Buenos Aires, Departamento de Cultura da AMIA, 1978.
- _____. *Eclipse de Deus*. Campinas, Verus, 2007.
- _____. *El humanismo hebreo y nuestro tiempo*. Buenos Aires, AMIA, 1978.
- _____. El nacionalismo legítimo y sus formas espurias. In: *Sionismo y universalidad*. 2. Ed., Buenos Aires, Departamento de Cultura da AMIA, 1978.
- _____. *Socialismo utópico*. São Paulo, Perspectiva, 2007.
- CARVALHO, José Mauricio de. *Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade*. São Paulo: Filoczar, 2017.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedric. *Introdução à História da Filosofia*. 4. ed., São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- HERDER, J.G. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa, Antígona, 1995.
- HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre, Edipucrs, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo*. Obras Completas. v. III, Madrid, Alianza, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Qué es Filosofía? Obras Completas*. v. VII, Madrid, Alianza, 1997.
- SCIACCA, M.F. *História da Filosofia*. 3. ed., São Paulo, Mestre Jou, 1968.
- VALVERDE, José Maria. *História do pensamento, do iluminismo ao liberalismo econômico*. v. III, São Paulo, Nova Cultural, 1987.

levados aos ídolos mudos, conforme éreis guiados. Portanto, vos quero fazer compreender que ninguém que fala pelo Espírito de Deus diz: Jesus é anátema, e ninguém pode dizer que Jesus é o Senhor, senão pelo Espírito Santo. Ora, há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo. Mas a manifestação do Espírito é dada a cada um, para o que for útil. Porque a um pelo Espírito é dada a palavra da sabedoria; e a outro, pelo mesmo Espírito, a palavra da ciência; E a outro, pelo mesmo Espírito, a fé; e a outro, pelo mesmo Espírito, os dons de curar; E a outro a operação de maravilhas; e a outro a profecia; e a outro o dom de discernir os espíritos; e a outro a variedade de línguas; e a outro a interpretação das línguas. Mas um só e o mesmo Espírito opera todas estas coisas, repartindo particularmente a cada um como quer.