

## A FÉ CRISTÃ ENTRE A RAZÃO E A EMOÇÃO. MAIS ALÉM DE UMA APARENTE OPOSIÇÃO

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO

*Universidade Católica Portuguesa – Porto  
Centro de Estudos de Pensamento Português (C.E.P.P.) / UCP*

### RESUMEN

En el marco de la teología fundamental, esta breve reflexión intenta situar la teología de la fe en una articulación más relacional que cognitiva. Lo que implicará, en definitiva, que la tradicional oposición dualista que corona muchas de las teologías de la fe quizás ya no sea ni será válida, de acuerdo con la comprensión bíblico-teológica de Dios, de la humanidad, del mundo, y de sus relaciones. Respecto a la fe, ni el romanticismo exacerbado del sentimiento religioso ni el racionalismo cerrado de una religiosidad que apenas admite la posibilidad del misterio dicen con justicia lo que ella significa. La fe se encuentra más allá y más acá de la razón y de la emoción, por lo que su oposición no sería más que aparente.

*Palabras clave:* teología fundamental, fe, razón, emoción.

### ABSTRACT

Within the context of fundamental theology, this brief reflection aims to place theology of faith in a more relational way rather than in a cognitive one. In short, this will probably make the traditional dualistic contraposition at the top of many theologies of faith no longer valid, in accordance to the biblical and theological understanding of God, humanity, world as well as the relationships between them. In the regard of faith, neither an exaggerated romanticism of religious feeling nor the rationalism which does not even acknowledges the possibility of mystery are in position of a fairly and proper discourse on faith. Faith is beyond and before reason and emotion, so its contraposition would be nothing more than a mere misunderstanding.

*Keywords:* fundamental theology, faith, reason, emotion.

“Deus tanto vive nos que acreditam nele, como nos que desejam que ele exista, e ainda nos que firmam na dúvida a sua crença. Deus talvez exista, e é o bastante para que ele deslumbre o Infinito... E há ainda os parentes de Dom Quixote, que obrigam Deus a existir”<sup>1</sup>.

Não soar estranha, creio, a afirmação de que a distância otimiza a visão – em sentido figurativo, claro está. Mas nalguns casos, em sentido literal não é menos verdadeira: é praticamente impossível ler um texto com o livro *colado ao nariz*. Contudo, a problemática que a dialéctica ‘distância-proximidade’ suscita tem também relação com a percepção do real: em absoluto, não se entende o bairro dentro de casa... Por outro lado, e levantada a questão sobre a perspectiva que se possa ter sobre uma determinada realidade, nenhuma captação do real se dá em *estado puro*. Na dinâmica do conhecimento, não se pode subtrair ao movimento que une percepção e compreensão a experiência de onde se parte. Explico-me: em razão da natureza complexa das *coisas*, é importante que, entre a percepção e a compreensão, o sujeito se abra ao que está para além da situação-limite onde a *curiosidade* e o *espanto* potenciam o movimento do conhecimento; mas, por outro lado, não é possível de todo o conhecimento, pelo menos do ponto-de-vista processual, sem a sua contextualidade. É na trama contextual em que o sujeito-que-conhece se encontra inserido que se podem estabelecer as relações entre o significado e o significante. Neste sentido, é fundamental que, perante as ambiguidades da linguagem que expressa a percepção e diz a compreensão do real por via do conceito, o pensamento opere uma espécie de desconstrução, para que a noção, que é sempre prévia ao conceito, se expresse no seu carácter originário.

Longo tempo de mãos dadas com a teologia e com a metafísica, a filosofia cedeu frequentemente à tentação da conceptualização universalizante e absolutizante de praticamente tudo quanto tentou compreender. No que aqui nos diz respeito, foi essa tendência que inquinou parte substancial da reflexão teológica sobre a fé e a encerrou na maniqueia dicotomia entre a alma e o corpo, primeiro, e entre a razão e a emoção, mais recentemente. A respeito dessa tendência conceptualizante, assim escreveu Friedrich Nietzsche em 1888, sobre a história da filosofia ocidental:

“Qual é – perguntais – a idiossincrasia dos filósofos?... A sua falta de sentido histórico, por exemplo; o seu ódio contra a própria representação do devir, o seu egípticismo. Julgam *honrar* uma coisa quando a desistoricizam, *sub specie aeterni*, quando dela fazem uma múmia. Tudo o que os filósofos, desde há

1 T. DE PASCOAES, *A Saudade e o Saudosismo*, Lisboa, Assirio & Alvim, 1988, 238.

milhares de anos, manejaram foram conceitos-múmia; nada de realmente vivo saiu das suas mãos. Estes idólatras do conceito, matam e dissecam, quando adoram – são um perigo para a vida de todas as coisas quando adoram. A morte, a mudança, a velhice, bem como a procriação e o crescimento, são para eles objeções, ou mesmo refutações. O que é, não *será*; o que *será*, não é... Ora, todos eles crêem, com desespero no ente, mas visto que dele não se podem apropriar, buscam as razões por que o mesmo se lhes subtrai. «Deve haver uma aparência, um engano, que nos impede de perceber o ente: onde se esconde o enganador?» – «Já o temos», gritam felizes, «é a sensualidade! Os sentidos – *que são tão imorais* – enganam-nos acerca do *verdadeiro* mundo. Moralidade: há que livrar-se da ilusão dos sentidos, do devir, da história, da mentira. A história não é senão a fé nos sentidos, fé na mentira. Moralidade: É preciso dizer não a tudo o que difunde a fé nos sentidos, à última partícula de humanidade: tudo isso é ‘povo’. Ser filósofo, ser múmia, representar o monótono-teísmo com uma mímica de cozeiros! – E fora, antes de mais, com o *corpo*, com essa *idé fixe* dos sentidos, tão digna de lástima! Carregado com todos os erros da glória, refutado, impossível, se bem que assaz impudente para de comportar como real!»...”<sup>2</sup>.

Nietzsche fala fundamentalmente da ocidental tendência filosófica de agarrar a realidade, segurando-a na expressão verbal de uma ideia, que é por definição o conceito. Mas essa tradição que, desde a Antiguidade aos nossos dias, padece de uma bidimensionalidade de percepção, cedeu à tentação de valorar por *oposição polar* o que à custa de muito esforço conseguiu captar: há realidades visíveis e invisíveis, inteligíveis e sensíveis, racionais e irracionais, espirituais e corpóreas. Em virtude desse esforço logrado, instituiu-se a separação, levada ao seu expoente máximo com o racionalismo e com o idealismo, entre a razão e o que ela não é, isto é, o mito, a sensação e o sentimento. Platão, por exemplo, considerava a fé (*pistis*) e a opinião (*doxa*) como confiança depositada na sensação e na percepção. Por outro lado, ao conhecimento verdadeiro (*episteme*) só se chegava por via do trabalho do conceito e da dedução (*dianoia*). Assim se instituiu que à Verdade somente se chegasse por via da razão, e esta o menos possível toldada pela densidade da massa corpórea. Se a primeira era luminosidade e transparência, a segunda era obscuridade e opacidade. Nesse sentido, tudo o que se sugerisse por via dessa obscura e opaca realidade – o corpo nas suas sensações e emoções – valorava-se como enganador.

Não muito distante desse mundo luminoso da Grécia dos filósofos, havia um outro cuja preocupação fundamental repousava sobre a experiência do tempo enquanto relação, mais do que sobre a compreensão dos mecanismos da natureza (*physis*) ou da razão (*logos*) da sua ordem (*cosmos*). Para a Grécia dos

2 F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos. Ou como se filosofa com o martelo*, Lisboa, Edições 70, 2002, 29-30.

filósofos, *grosso modo*, a preocupação era a visão clara (*eidos*) da verdade (*alétheia*). Por outro lado, para esse povo que se fez e compreendeu na suspensão de uma Promessa e na consciência do irreversível, o importante era a memória.

Essa memória não era a anamnese platônica, que recordava de um outro mundo feito de ideias a autenticidade no inautêntico, uma espécie de repetição monótona do mesmo, e ainda por cima deficiente. Para essoutro povo, o de Israel, a memória era feita de pó e sangue, para lembrar a metafórica poeira de que Deus se serviu para falar a Abraão da grandeza de uma descendência tão incontável quanto o pó da terra<sup>3</sup>. E porque fundado sobre uma escuta primeira, esse povo viveu da escuta e da reverberação na memória, transmitida de geração em geração: “Escuta, Israel! O Senhor é nosso Deus; o Senhor é Único. Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças. Estes mandamentos que hoje te imponho estarão no teu coração”<sup>4</sup>. A Grécia dos filósofos queria ver<sup>5</sup>, Israel queria fundamentalmente ouvir.

Do ponto de vista dos sentidos ou do seu valor extrínseco, a audição encaminhava a Palavra (não *logos* mas *dabar*) para o centro relacional do interpelado. A cultura hebraica chamou-lhe coração (*lêb, lebah*), porque aí intuiu residir o núcleo fundamental do ser humano na sua complexidade e pluridimensionalidade. No coração e na memória nele gravada, também liturgicamente (*zikkaron*), Israel intuiu que o importante era a escuta da palavra criadora e interpeladora da relação no princípio de tudo: “Deixa a tua terra, a tua família e

3 Cf. Gn 13, 14-16.

4 Dt 6, 4-6. E continua: “Repeti-los-ás aos teus filhos e reflectirás sobre eles, tanto sentado em tua casa, como ao caminhar, ao deitar ou ao levantar. Atá-los-ás, como símbolo, no teu braço e usá-los-ás como filactérias entre os teus olhos. Escrevê-los-ás sobre as ombreiras da tua casa e nas tuas portas” (vv. 7-9).

5 “La cultura griega fue preponderantemente «visual», y esto explica que todos los términos importantes de su filosofía tengan ese origen; así, el término *idea*, *eidos*, significó originariamente aspecto visual, figura. Lo mismo cabe decir del concepto de *noûs*, que designa la inteligencia, pero en cuanto capacidad de ver lo que las cosas son en profundidad, como lo demuestra el hecho de que el verbo de que procede, *noéo*, signifique en griego tanto pensar como ver. De ahí que verdad se diga en griego *alétheia*, palabra compuesta de un prefijo negativo y un sustantivo derivado del verbo *lantháno*, que significa estar velado, oculto u olvidado. Tal es la razón de que *a-létheia* suela traducirse por «des-velación». La verdad a la que la *alétheia* alude es la propia de la presencia visual. Verdadero es lo patente, a diferencia de lo latente u oculto. También cabe traducir *alétheia* por «des-cubrimiento», en cuyo caso se entiende por qué fue precisamente Grecia la cuna de la ciencia natural. Las culturas visuales es lógico que desarrollen una gran sensibilidad por lo exterior, por la naturaleza, del mismo modo que las auditivas están especialmente capacitadas para valorar lo anterior, es decir, las tradiciones, la historia. No es un azar que la idea generatriz de toda la cultura griega clásica fuera la de *phýsis*, naturaleza, ni que esa misma filosofía griega fura ciega o insensible a la realidad de la historia” (D. GRACIA, “Las razones del corazón”, em M. A. PEÑA – D. CASTILLO (eds.), *Las razones del corazón*, Salamanca, Ed. Naturaleza y Gracia, 2004, 21-22)

a casa de teu pai, e vai para a Terra que eu te indicar<sup>26</sup>. Para esse povo, feito de terra e espera, de memória e Promessa, o importante era não esquecer e assim permanecer na confiança. Por isso, se sabedoria havia era a do coração ou da reverberação nele de uma palavra outrora escutada, e não a visão de uma ideia repetida e cristalizada numa espelhada sombra, como na platônica *alegoria da caverna*. Para Israel, a fé, mais do que conhecimento, era possibilidade relacional, e a confiança histórica, a sua condição:

“Se para algo teve sensibilidade o povo de Israel foi para a história. Daí a importância que sempre concedeu ao ouvido. O conceito de natureza (*phýsis*) no mundo grego representa o de tradição ou testamento (*diathéke*) para o israelita. Sábio não é, por isso, o que sai fora de si em busca da natureza, mas quem guarda no seu coração as tradições recebidas. Aqui o importante não é as coisas que se vêem, mas as pessoas com quem se vive. Por isso, a verdade não se entende como des-velação ou des-cobrimento, mas como con-fiança. Tal é o sentido do termo hebraico *emunah*, do qual procede a expressão *amén* (assim seja). Verdadeiro é aquilo em que se pode confiar<sup>27</sup>.”

A cultura que nos faz e nos diz é constituída, porém, de um cruzamento destes dois registos: o grego e o hebraico. Constituídos a um tempo de curiosidade visual e sedução auditiva, prevaleceu porém na nossa estrutura o desejo da visão – o *desiderium naturale videndi Deum*:

“Os dois órgãos do corpo que, desde a mais remota antiguidade, disputaram a sede da vida e do psiquismo foram o coração e o cérebro. Há culturas cardiocêntricas e culturas cerebrocêntricas. As semíticas são um exemplo das primeiras e as indo-europeias das segundas. O facto de que a cultura ocidental tenha surgido de ambas as tradições permite entender por que, nela, coração e cérebro coexistem mais ou menos pacificamente. De qualquer forma, no nosso acervo cultural ambos os legados não estão ao mesmo nível nem têm idêntico peso. O cerebrocentrismo, herdado da Grécia, tem entre nós uma clara supremacia sobre o cardiocentrismo, que nos legou o povo de Israel<sup>28</sup>.”

Sobre a dicotomia antropológica instituída, construiu-se a teológica, como nos diz Diego Gracia:

“Se Aristóteles definiu Deus como «pensamento puro» (*nóesis nóeseos*) e, com isso, deu figura arquetípica ao que Pascal chamou de «Deus dos filósofos» (que sempre foi cerebrocêntrico), o evangelista João viu Deus como amor puro ou

6 Gn 12, 1.

7 *Ib.*, 22.

8 *Ib.*, 21.

puro coração. Face ao Deus dos filósofos, o das religiões é preponderantemente cardiocêntrico”<sup>9</sup>.

Todo o conflito que entretanto se fez sentir, desde a Antiguidade aos nossos dias, resultou desta polarização, mas fundamentalmente da primazia da visão sobre a audição e não tanto da razão sobre a fé ou sobre a emoção. Razão e emoção seriam, desde uma equilibrada teologia, complementares e articuláveis na própria fé.

A aparente aporia que uma articulação de fé, razão e emoção parece sugerir repousa sobre o facto de uma colagem, nem por isso válida, da fé à emoção por contraposição à razão, ou do seu contrário. Porque nascidas de pré-conceitos ou de uma conceptualização metafísica, ambas polarizações dinamitam de raiz a possibilidade de uma articulação equilibrada das três categorias. Para que se torne possível uma sã teologia, é necessário em primeiro lugar descobrir, no contexto próprio em que a reflexão se desenvolve, qual dos três é o eixo articulador.

Perante a realidade, o ser humano situa-se, num primeiro momento, não só como questionador mas também como questionado. A experiência humana do mundo apresenta-se sempre como um enigma para o qual se tenta encontrar resolução. Mas há realidades, com correspondência experiencial, que não encontram nunca resolução no plano dos conceitos<sup>10</sup>. Essas realidades definem-se formalmente como pertencentes ao âmbito do Mistério, e não do enigma, que se pode sempre, tarde ou cedo, resolver. Com o Mistério não é assim. Reclama-se uma revelação. Mas do ponto de vista etimológico e desde a tradição bíblica, *revelatio* significa uma desvelação que se oculta. O prefixo ‘re’ significa tanto retirar quanto voltar a colocar.

Na consciência de quem reconhece ou intui o sussurro do divino no meio da vida, há a descoberta de uma radical inadequação, não só ao nível da identificação, mas fundamentalmente no que respeita à capacidade cognitiva. Rudolf Otto fala dessa inadequação como o “sentimento com o qual a criatura se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda a criatura”<sup>11</sup>. Mas do ponto de vista do conhecimento dessa realidade misteriosa

9 *Ib.*, 25.

10 “Así se constituyen los referentes de la Modernidad más contrarios a la fe: las componentes antimetafísica, antirreligiosa, y anticristiana, siempre sobre la base de la afirmación del hombre como sujeto autónomo, creador del mundo, que no debe su consumación a nada que no sea la propia autodeterminación racional” (G. TEJERINA, “La razón de la fe en el conflicto de las racionalidades”, em *Religión y Cultura*, 45 (1999), 475)

11 R. OTTO, *O Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1992, 19.

há também uma não-identificação<sup>12</sup>. Por isso, sempre e quando o ser humano se depara com a revelação do Mistério, nesse mesmo instante ele oculta-se, não só à razão mas também à emoção.

A história da espiritualidade cristã é testemunho desse movimento paradoxal, e aparentemente contraditório, de uma revelação que se dá por via do escondimento. Todavia, é precisamente em razão desse paradoxo que se pode afirmar que o *Deus absconditus* é o Deus que se revela no escondido, no silêncio e na ausência. Por isso, tem razão Pinharanda Gomes ao dizer que “num movimento de horizontalidade, ou numa ascese de verticalidade, as interrogações humanas não deixam de se encontrar com os insolúveis mistérios da imensidade e da eternidade”<sup>13</sup>. Dito ao contrário, porém, não é menos verdadeiro: na inefabilidade do mistério divino, habitam as interrogações humanas mais profundas. Para a tradição cristã, esse silêncio e essa ausência são lugares de uma discreta revelação. O espaço vazio do Gólgota, onde se afirma a ausência e o silêncio, funciona como uma caixa-de-ressonância por onde o sopro ou o vento (*ruah*) do amor divino pode ressoar na história. O que acontece na Cruz não é, nem pode ser, a ara de um sacrifício absolutamente necessário de uma vítima expiatória fatalmente destinada ao derramamento de sangue. Isso seria tragédia, como a grega. O que acontece no Gólgota e na Cruz é uma morte violenta e criminosa de um homem que intimamente percebeu que o Deus de Israel é *Abba*.

Ao longo de toda a sua vida pró-existente e não somente na suspensão de sexta-feira santa, esvaziou-se (*kenosis*) da lógica do poder e da violência. E foi assim que se foi transfigurando na sua auto-consciência filial, a tal ponto de, no silêncio e na ausência, ser capaz de funcionar como caixa-de-ressonância desse (e)vento do Espírito. No abandono, que é patrimônio comum da humanidade, pôde assim ecoar sacramentalmente a voz originária do amor do seu *Abba*.

12 “Se visa sempre o universal [a filosofia] e não o especial, como se justifica a diferença de efeito, quando se vincula à teologia, e quando se vincula à antropologia? A resposta, verdade que sobe agora, ou verdade que desce logo, consiste no seguinte: o homem é uma espécie, de onde a antropologia constituir um saber especial, enquanto Deus é uma *ousia*, de onde a teologia constituir um saber universal, categórico por excelência, em últimas das últimas instâncias. Se a filosofia ama a sabedoria universal não particularizada nalguma espécie, nalgum modo, ou nalgum acidente, cumpre meditar como Deus surge, na conceptuação metafórica, e na ideação formal, qual esse universal de universais, onde, ou *no que*, tudo se reduz. Enquanto antropologicizamos, a filosofia torna-se disciplina de uma história particular no contexto da história universal – a história do homem. Em contrapartida, quando teologicizamos, a filosofia apresenta-se como a disciplina da história universal porque, se é possível conceber Deus englobando o ser do homem, talvez se afigure menos possível conceber o ser do homem a englobar o ser de Deus, já que, na pureza rigorosa das ideias originais, Deus sempre conhece e comporta o homem, enquanto o homem, desejando comportar Deus, nem a todo o instante terá o lúcido conhecimento da divindade” (J. PINHARANDA GOMES, *Pensamento e Movimento. Prolegômenos a uma Ascese Filosófica*, Porto, Lello & Irmão, 1974, 158-159).

13 *Ib.*, 159.

A fé, que se quer cristã, é isto: *amar aquilo em que se crê!*<sup>14</sup>

Portanto, sim, a fé tem a ver fundamentalmente com o amor. Portanto, com a emoção e com o sentimento. Mas nem sempre o sentimento se encontra afinado pelo diapasão do amor. Há sentimentos obscuros, magoados, feridos e desviados. Há sentimentos que vivem e se alimentam da amarga experiência da carência e da ausência. Não raro, em virtude dessa espécie de deficiência afectiva, ergue-se o medo como eixo articulador de toda a vida emocional. Se nuns casos, o medo potencia uma insegurança resignada, noutros dá lugar a uma insegura resistência na afirmação do absoluto. A esse tipo de medo chamamos *fundamentalismo*. E é aqui que a razão pode assumir a sua função catártica. Nesse processo purificador, a razão não se contrapõe nem à fé nem à emoção. Ergue-se antes como momento crítico de acrisolamento, de recondução das emoções e dos afectos a esse amor que não tem medo, porque ama serenamente aquilo em que crê. Num dos seus belíssimos textos, Leonel Oliveira, presbítero da Igreja do Porto, fala-nos desse medo redimido pela Fé:

“Os nossos medos milenares, aquele medo religioso que nos fez ver deuses e demónios em tudo quanto é sítio e situação, os nossos medos precisam de ser dominados. O único Mal que há no Mundo é o mal de que os Homens sofrem, o Mal que fazemos e que nos faz mal, o mal-do-Homem, que nos rouba a Liberdade, levando-nos a fazer o que não queremos e impedindo-nos de fazer o que queremos. Sobretudo o Mal que nos tira a Fé ou não nos deixa acreditar na verdade, na beleza e na bondade da Criação onde não há equívocos... O nosso Mestre veio pôr ponto final nos nossos equívocos que, desde Ulisses até Job, desde Buda até Jean-Paul Sartre, nos enchiam de angústia existencialista, de medos, dúvidas e pavores! [...] Voltem os Doutores da Igreja, e afastem-se os Doutores da Lei, pois o Povo, o povo de Deus, precisa de perder o medo à Ciência. [...] A muita ciência aproxima de Deus. A pouca ciência, a Ciência que incha!, afasta de Deus. [...] Agora é preciso que os nossos Doutores voltem para a grande universidade que será da Vida e do Universo, onde os Católicos não temerão a muita ciência, que aproxima de Deus”.<sup>15</sup>

Esta fé, que se quer articulada no plano de uma *razão comovida*<sup>16</sup>, para falar como Cândido Pimentel, ou de uma razão córdica, só se entende quando afinada e articulada com o amor e com a esperança. Por isso, este presbítero da Igreja do Porto, Leonel Oliveira, diz algo muito importante:

“No processo de degradação, deformação, do Cristão, a Desgraça, des-Graça, não é simultânea: começa pela apatia, ou *acédia* (como lhe chamavam os San-

14 Cf. *ib.*, 127.

15 L. OLIVEIRA, *Duma só coisa quis saber*, Porto, Cosmorama Edições, 2013, 124.

16 Cf. M. CÂNDIDO PIMENTEL, *Razão Comovida*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011.



tos), hoje dir-se-ia Tédio, o lento arrefecimento da Caridade, que é o Amor que nos encarece: a perda do estado-de-Graça acontece quase sem se dar por isso. Que fica? A morte da Fé vem no fim. Enganam-se os que dizem que a Esperança é a última coisa a perder-se. A Esperança é a penúltima coisa que se perde, no processo de deformação de um Cristão. Perdido o Amor, a Esperança morre a seguir por hipotermia, morre de frio. Só se espera quem e o que se ama. A Fé sozinha torna-se suicida e homicida. “*Quem não ama está morto. Quem odeia é homicida*”. Aconteceu esta des-Graça em larga escala ao longo do 2º Milénio, em que a Fé matou muita gente, em que pela Fé muitos cristãos mataram e mataram-se uns aos outros, desde os pátios da Inquisição à torre de Londres. Não poucos Cristãos, em vez de imitar o Cristo, imitaram os carrascos de Cristo.

Mas o que é a Fé, para ser tão importante e, ao mesmo tempo, tão perigosa, deixada ou ficada sozinha? A Fé vem pelo ouvido e nasce em simultâneo com a Conversão, a dolorosa e feliz conversão, a Metanóia! Vem pelo ouvido, como? Pela palavra de Deus, pelo Verbo de Deus, que me chama pessoalmente: a Fé assenta inteiramente no Cristo Jesus. Pessoal, livre e racional. A Fé acredita porque sabe, e sabe porque acredita. É uma simples conclusão da Razão? Sim, e não. As dificuldades de acreditar, dificuldades pessoais, familiares, e sociais, dificuldades históricas, circunstanciais e conjunturais, são tais que, se a Graça não nos tocar o Coração, ninguém tem o poder de acreditar, até porque o objecto da Fé, com o sujeito da Fé e as razões da Fé, é absolutamente incrível! Convicção tremenda, formidável, tremendamente perigosa, porque espantosamente evidente aos olhos de quem acredita. Sozinha, separada da Caridade, o amor louco de Deus, e separada da humilde Esperança, torna-se segura de si e, porque não tem a saída que só o Amor e a Esperança lhe podem dar, torna-se explosiva<sup>17</sup>.

A metanóia, de que fala Leonel Oliveira, é afirmação de um movimento interior e inteiro, que tende a ultrapassar as fronteiras da dianóia, essa dimensão discursiva do conhecimento. A metanóia, traduzida latinamente pela *conversio*, a nossa conversão, viu-se perdida na confusa trama de uma culpabilidade difusa, potenciadora do medo, mirrando o amor e arrefecendo a esperança. Quando se subtraem o amor e a esperança à fé, a metanóia transforma-se em paranóia, que é nada mais que um pensamento fechado sobre si mesmo e cristalizado, a patinar sobre a superfície escorregadia das certezas absolutas. Perante o Mistério, somente há a certeza das incertezas. Por isso, a metanóia só é verdadeira se for integral. Só é autêntica se, enquanto processo de confiança básica no Deus de Jesus de Nazaré, se alimentar da mesma fonte de amor e se manter no horizonte da esperança da sua plena realização. Mas porque a história é, para nós, história de salvação, a fé, o amor e a esperança são realidades do *aqui* e do *agora*, de um amor do Reino que constrói o Reino do Amor, que é de Justiça e Comunhão. E este amor “não é o amor dos olhos em branco dos

17 L. OLIVEIRA, *Duma só coisa quis saber*, o. c., 137.

misticismos, mas o Amor que abre os olhos e ama com *paixão*, a Paixão de Cristo!”<sup>18</sup> – diria o padre Leonel. Sobre uma espiritualidade concreta e responsável, Johann Baptist Metz diria: *mística de olhos abertos*<sup>19</sup>. E para nos salvar da paranóia e do medo, eis o amor e a razão, a da fé e da esperança.

18 *Ib.*, 138.

19 Cf. J. B. METZ, *Mística degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Brescia, Queriniana, 2013.