



Ver o mundo pelos olhos da fé. Análise filosófico-teológica da “visão de mundo” de “padres novos”

*Seeing the world through the eyes of faith Philosophical-
theological analysis of the "worldview" of "young priests"*

PAULO SERGIO LOPES GONÇALVES ^a

Resumo

Objetiva-se neste artigo analisar filosófica e teologicamente a “visão de mundo” de dados coletados de “padres novos”. Justifica-se esse objetivo porque a “visão de mundo” é a constituição de “imagem de mundo” e, por conseguinte, é uma força ou uma potência que permite olhar e situar-se no mundo. Nesse sentido, a “visão de mundo” de “padres novos” permite que se conceba que vejam, a partir de mundo, o próprio “mundo real” e que, por conseguinte, por exercitarem o ministério presbiteral, possam ter a contribuição da teologia para a elaboração de sua “visão de mundo”. Por isso, é fundamental que essa análise visualize, nas respostas dos “padres novos”, não apenas a descrição empírica, mas também o que subjaz e o que pode aparecer nessa “visão”, principalmente quando potencializada pela teologia. Para atingir esse objetivo, será conceituado, filosoficamente, “visão de mundo” como “imagem de mundo”, para em seguida descrever analiticamente a “visão de mundo” de “padres novos” e vislumbrar como a teologia pode levar ao aprofundamento da “visão de mundo”, possibilitando a “honestidade com o real” do mundo e a própria fé revelada, que ilumina a teologia para que seja efetivamente *scientia fidei*.

^a Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Campinas, SP, Brasil. Doutor em Teologia, e-mail: paselogo@puc-campinas.edu.br

Palavras-chaves: “Visão de mundo”. “Padres novos”. Fé e revelação. Filosofia e teologia.

Abstract

This article is going to analyze philosophically and theologically the "worldview" of data collected from "new priests". The reason of this theme is that the "world view" is the constitution of "world image" and, therefore, is a force or a power that allows to look and situate itself in the world. In this sense, the "world view" of "new priests" allows us to conceive that they see from the world their own "real world" and that, therefore, by exercising the priestly ministry, they can have the contribution of theology to the elaboration of their "worldview". Therefore, it is important that this analysis visualizes in the responses of the "new priests" not only the empirical description, but what underlies and what may appear in this "vision", especially when enhanced by theology. To achieve this goal, it will conceptually conceptualize "worldview" as "world image", and then analytically describe the "worldview" of "new priests" and glimpse how theology can lead to the deepening of the "worldview", enabling "honesty with real" of the world and revealed faith itself, which illuminates theology so that it is effectively scientia fidei.

Key words: "Worldview". "New priests". Faith and revelation. Philosophy and theology.

Status quaestionis

Objetiva-se neste artigo analisar filosófica e teologicamente a “visão de mundo” de “padres novos” acerca dos desafios da realidade atual. Justifica-se esse objetivo pela pertinência e pela relevância epistemológica da concepção de “visão de mundo”, correspondente às convicções pessoais, constituídas mediante sensibilidade, educação de consciência, intuição e argumentação teóricas, presentes no exercício ministerial desses padres. Trata-se então de analisar como “padres novos”, desde sua mundanidade, compreendem e interpretam o mundo que os circunda e o mundo das outras pessoas. Esses mundos entrelaçados constituem a “realidade real”, cuja contemporaneidade espiritual desta época histórica se desenvolve em meio ao paradoxo de continuidade e ruptura com a modernidade e *mescolanza* — mistura — com a pré-modernidade, denominado de “pós-modernidade”. Nesse sentido, a própria categoria “padres novos” já é uma “realidade real” e possui uma “visão de mundo” própria, mas que necessita de ser compreendida como uma

“visão de mundo” que pode ser mais “real”, propiciando que o ministério presbiteral seja exercitado honrando a “realidade real”, na qual encontra o seu próprio sentido. Essa “visão de mundo” mais “real” é efetivada pelos “olhos da fé”, encontrados na experiência da revelação de Deus que se autocomunica com os seres humanos, interpelando-os ao encontro de comunhão amorosa, cujo ápice está plena e definitivamente presente em Jesus Cristo, verdadeiramente Deus e homem.

Em função de que a categoria “visão de mundo” possui conotação filosófica e que o ministério presbiteral possui fundamentação intelectual na fé, a análise a ser efetivada há de ter um cunho filosófico-teológico. Evidencia-se, então, que a filosofia é *partner* da teologia à medida que possibilita compreender e interpretar a realidade humana em sua totalidade mundana, para que a teologia emergja como um complexo teórico da fé revelada, propiciando que entre em cena a máxima rahneriana: de que não há teologia sem antropologia, com fundamentação filosófica.

Para que o objetivo proposto seja alcançado, será analisado, filosoficamente, o conceito de “visão de mundo” e a concepção de “visão de mundo” de “padres novos” e como é possível ter uma “visão de mundo” “mais real” segundo os “olhos da fé”, pelos quais se visualiza a “realidade real”, objetivando uma maneira “mais real” para viver o ministério presbiteral.

“Visão de mundo”

A compreensão filosófico-teológica da “visão de mundo” de “padres novos” acerca da realidade atual implica, antes de tudo, delinear teoricamente o que seja propriamente “visão de mundo”. Emerge aqui a pluralidade de significados em que “visão de mundo” pode ser concebida como maneira própria de compreender o mundo como cosmos ou natureza, ou como forma de opinar sobre determinada situação ou assunto. Por vezes, mundo é concebido como realidade objetiva e, por conseguinte, “visão de mundo” passa a ser o modo como essa realidade ou esse mundo vem a ser entendido(a). No âmbito filosófico, Martin Heidegger expôs um processo histórico-filosófico de “visão de mundo”, que se origina em Immanuel Kant à

medida que a visão se identifica com a intuição e a contemplação do *mundus sensibilis*, imbui-se de conotação idealista ao se apresentar no romantismo de Schelling como uma ação da inteligência produtiva, consciente ou inconscientemente, para construir uma imagem de mundo. A noção de imagem de mundo repercute concretamente à medida que Hegel torna possível falar de diversas perspectivas de “visão de mundo”: moral, política, religiosa, democrática, cristã. Desse modo, concebe-se a possibilidade de pensar a “visão de mundo” pluralisticamente, mas ainda é insuficiente para pensar o que realmente subjaz quando se vê o mundo. Por isso, Heidegger compreende que a “visão de mundo” é tomada de posição realizada por convicção própria e que a assumimos como nossa, tornando-se a força fundamental que movimenta nossa existência e o nosso agir no mundo (HEIDEGGER, 2008a, p. 245-251). Em perspectiva semelhante, Edith Stein afirma que se trata de uma visão do todo que tem o ente humano ou ainda é uma visão correspondente a uma imagem de mundo completa, que exige ver o todo do mundo a ser visto (STEIN, 2019, p. 143-147).

Ao considerar que “visão de mundo” é o olhar para o todo do mundo, enquanto é nossa postura de colocarmo-nos no mundo, então devemos compreender o que seja mundo. E, mais uma vez, a perspectiva heideggeriana nos ajuda, principalmente em sua análise fenomenológica da vida religiosa, ao compreender o mundo em sua tripartição crucial, concebida como mundo de si — *Selbstwelt* —, mundo com os outros — *Mitwelt* —, e mundo circundante — *Umwelt* —, trazendo à tona o caráter relacional da compreensão de mundo. Esse caráter relacional é vivencial, mostrando-se que é como experiência fática da vida — *Faktische Lebenserfahrung* — que se tem a experiência de mundo, o que nos leva a pensar que mundo é fundamentalmente o resultado de nossas experiências de vida com as outras pessoas, com as circunstâncias que nos situam, com o que de significativo permanece em nossa existência (HEIDEGGER, 2010, p. 32-60). Se o existir é relacional, então não há como pensar “visão de mundo” sem evocar a alteridade presente no *autrement* e na *difference* (LEVINAS, 2004, p. 173-188), que, por ter a marca de outro diferente de mim, é provocativo à relação, esteja esse outro presente como pessoa ou como coisa. Por isso, não é possível compreender o mundo reduzindo-o à nossa “visão de mundo” fechada em si mesma, mas, por haver relações

mundanas para “ver o mundo”, torna-se necessário um processo hermenêutico, em que se entrelaçam as ações de compreender — que requer lançar-se no mundo — e interpretar — encontrar o sentido — em sua “realidade real”.

Ao exprimirmos o mundo como “realidade real”, evocamos a metafísica realista zubiriana, para que concebamos essa realidade como estrutura unitária de “talidade” e “transcendentalidade”. A primeira corresponde à realidade tal como é e se manifesta ao próprio ser humano, enquanto a segunda é a realidade assumida pela inteligência, que se conduz para compreender o “fundo último das coisas”. Por isso, essa inteligência é denominada de “inteligência senciente”, que apreende a realidade que se dá, na simultânea distinção e unidade entre sentir e entender, de física e metafísica, pois não há inteligência sem o apresentar-se da realidade, cuja compreensão intelectual só é possível à medida que vige a estrutura unitária mencionada acima. Essa “realidade real” é o mundo a ser concebido filosoficamente como o constituído pelo fato de que a ordem “talitativa” — tal como é — e a ordem da “transcendentalidade” são intrínsecas uma à outra (ZUBIRI, 2011, p. 49-93).

A “visão de mundo” é então a atitude de ver o mundo a partir do próprio mundo, que exige abertura para uma compreensão inteligível desse mundo como “realidade real”. No entanto, há de se advertir que “visão de mundo” não é visão científica de mundo ou nem mesmo uma visão filosófica, mas uma imagem de mundo e uma força vital de convicção de como o mundo há de ser compreendido pelos sujeitos que o visualizam. A ciência pode servir de mediação para contribuir a uma “visão de mundo”, mas, epistemologicamente, a ciência é um modo onticamente metódico e sistêmico de compreender e interpretar o seu respectivo *positum* ou, propriamente, a sua região entitativa de investigação (HEIDEGGER, 2008b, p. 62-78). Por sua vez, a filosofia é uma mediação ontológica que contribui com a “visão de mundo”, sem permanecer nela, mas ultrapassando-a para analisar a totalidade de seu ser. Nesse sentido, a filosofia contribui para uma compreensão global da “visão de mundo”, a fim de que a teologia, que é também uma ciência ôntica à medida que se concentra no *positum* da revelação divina (GONÇALVES, 2014), possa ser instância analítica da “visão de mundo” de “padres novos”.

“Visão de mundo” de “padres novos”: o relato de dados

A designação de “padres novos” não corresponde a um período cronológico de ordenação presbiteral, mas a um *modus vivendi* do ministério ordenado. Trata-se de pensar o exercício ministerial em perspectiva institucional-carismática (RUBENS, 2017), em que o presbítero se configura a partir da Igreja católica como instituição, assumindo a vestimenta clerical, senão cotidianamente ao menos em momentos de maior solenidade, a rubrica litúrgica em sua literalidade e sem a necessária apreensão do espírito litúrgico, a disciplina formal tanto na pastoral dos sacramentos como, principalmente, na afirmação da autoridade eclesial de forma preponderantemente vertical e pouco circular e participativa. Esse perfil é sustentado pela perspectiva “carismática”, em que prepondera a pneumatologia isenta de relação com a cristologia e com a trindade, que se apresenta como um complexo teórico em que o Espírito Santo está isento de história e de historicidade em sua ação, e por vezes ocupa o lugar do Pai ou do Filho na teologia trinitária (CONGAR, 1995, p. 193-220). Resulta, então, que o ministério é exercitado mediante a celebração dos sacramentos e dos sacramentais, o investimento na estética litúrgica e patrimonial, a flexibilização do uso da teologia como *scientia fidei* para fundamentar a ação pastoral, relativo diálogo com as instâncias de participação comunitária, intenso investimento em movimentos religiosos novos, com práticas muitas vezes que não estão previstas nas rubricas eclesiais, inserção na mídia social e meios de comunicação social, com programas que se situam paradoxalmente tanto no âmbito secular quanto religioso. A inserção social de “padres novos” denota limitado compromisso com a conscientização das pessoas de sua respectiva comunidade e outrem, e reduzida relação com movimentos sociais, mas apresenta relação com políticos profissionais para restabelecer a relação Igreja e Estado e a demonstração pública do religioso mediante a arte da música e os outros eventos culturais.

Em busca do perfil dos “padres novos” no Brasil, com relação à visão do mundo de hoje, as quatro primeiras questões do primeiro bloco de perguntas do questionário aplicado na pesquisa de campo, aqui em análise, dizem respeito ao que está piorando e melhorando no mundo de hoje, assim como

quais são os maiores problemas e desafios na atualidade. Vejamos, sucintamente, alguns dados mais sobressalientes, para na sequência procedermos a uma análise mais de conjunto dos mesmos.

A primeira questão, intitulada “*O que está piorando no mundo de hoje?*”, indica que a maior convergência entre as categorias de agentes eclesiais consultados está no *distanciamento da religião e dos valores cristãos por parte das pessoas*, apontado pelos seminaristas (43,3%) e as religiosas (38,25) da perspectiva “institucional/carismática” e pelos leigos/as (30,5%) e jovens (18,6%) da perspectiva “evangelização/libertação”. Esta alternativa é reforçada pela nomeação em segundo lugar pelos leigos/as e jovens (24,5%) da perspectiva “institucional/carismática” e pelos padres (17,9%) e religiosas (16,7%) da perspectiva “evangelização/libertação”. Por sua vez, os padres convergem em apontar em primeira opção o *aumento do individualismo, a fragmentação do tecido social* — os “padres novos” (28,4%) e os “padres das décadas de 1970/80” (20,0%). Nomeiam *a agressão à natureza e a situação do planeta* os leigos/as da perspectiva “institucional/carismática” (42,6%) e as religiosas da perspectiva “evangelização/libertação” (22,2%). A *crise de sentido da vida e o vazio existencial* é nomeada apenas pelos seminaristas da perspectiva “evangelização/libertação” (19,6%) e *a corrupção e o desleixo com o bem comum* é indicada apenas pelos jovens (30,2%) da perspectiva “institucional/carismática”.

Conforme o exposto, a maior preocupação dos padres é com as condições para uma vida comunitária, enquanto o distanciamento da religião é a maior preocupação dos seminaristas e religiosas da perspectiva “institucional/carismática” e dos leigos/as e jovens da perspectiva “evangelização/libertação”. Constata-se a ausência de sensibilidade ecológica dos padres em contraste com os leigos/as da perspectiva “institucional/carismática” e as religiosas da perspectiva “evangelização/libertação” que a colocam em primeiro lugar; para os padres ela aparece em quinto e terceiro lugar, respectivamente.

A segunda questão, “*O que está melhorando no mundo de hoje?*”, mostra que somente os “padres novos” nomeiam em primeiro lugar o *acesso à educação, moradia, saúde, trabalho* (28,8%), o que também aparece em segundo lugar para os seminaristas (18,8%) e em terceiro para as religiosas

(18,2%) da perspectiva “institucional/carismática”, assim como em segundo lugar para os seminaristas (20,0%) da perspectiva “evangelização/libertação”. O maior destaque para os agentes eclesiais das duas perspectivas teológico-pastorais é dado *mais espaço para a liberdade pessoal, subjetividade, menos controle social*: em primeiro lugar para leigos/as (30,8%) e religiosas (24,2%) da perspectiva “institucional/carismática”, assim como para padres (23,7%), leigos/as (32,5%) e jovens (21,6%) da perspectiva “evangelização/libertação” (nos “padres novos” aparece em quarto lugar). Confirmando o que foi expressado na questão anterior, *a preocupação e o cuidado com a ecologia* aparece em primeiro lugar somente para os jovens (31,4%) da perspectiva “institucional/carismática” e para as religiosas (20,5%) da perspectiva “evangelização/libertação”.

A terceira questão, “*Quais os maiores problemas do nosso povo, hoje?*”, explicita que os “padres novos” nomeiam, em primeiro lugar, o *isolamento, a solidão, o egoísmo e o individualismo* (27,9%), seguidos dos leigos/as (18,85) da mesma perspectiva, assim como os padres (23,2%), seminaristas (29,2%) e as religiosas (23,9%) da perspectiva “evangelização/libertação”. Ainda em primeiro lugar, é nomeado o *consumismo, o materialismo, a perda dos valores familiares e culturais* pelas religiosas (36,4%) da perspectiva “institucional/carismática”, assim como pelos leigos/as (22,8%) e as religiosas (23,9%) da perspectiva “evangelização/libertação”. Já *falta de Deus, de fé, de religião, o distanciamento da Igreja, da comunidade* é nomeada em primeiro lugar pelos jovens (38,0%) e os seminaristas (30,4) da perspectiva “institucional/carismática” e pelos jovens (27,7%) da perspectiva “evangelização/libertação”. São todos problemas de cunho mais existencial e voltados para preocupações internas da Igreja.

Verifica-se que problemas como *a violência, pobreza, falta de acesso à saúde e educação*, aparece somente em segundo lugar — nos leigos/as (19,9%) da perspectiva “institucional/carismática” e nos jovens (16,4%) e seminaristas (16,7%) da perspectiva “evangelização/libertação”, assim como em terceiro lugar para padres (16,8%), leigos/as (20,0%) e religiosas (11,3%) desta mesma perspectiva. Constata-se também a perda de sensibilidade social por parte dos católicos no Brasil, especialmente “padres novos”, que estão voltados para as questões mais existenciais e internas da Igreja, distantes do social, na medida

em que nomeiam os três maiores problemas, em ordem de importância, o *isolamento, a solidão, o egoísmo e o individualismo, o consumismo, o materialismo, a perda dos valores familiares e culturais e a desintegração da família, separações, uniões livres*. Os “padres das décadas de 1970/80” não estão muito distantes disso, apenas colocando em terceiro lugar *a violência, pobreza, falta de acesso à saúde e educação*.

Na quarta questão, intitulada “Quais os maiores desafios que o mundo nos coloca para a vivência da fé cristã?”, os “padres novos” indicam em primeiro lugar viver comunitariamente, diante do individualismo e egoísmo (50,7%), seguidos das religiosas de sua perspectiva (28,6%). Esta alternativa também é nomeada em primeiro lugar pelos padres (40,0%), leigos/as (29,6%) e religiosas (40,3) da perspectiva “evangelização/libertação”. Já conservar a fé e os valores cristãos é o desafio nomeado em primeiro lugar pelos leigos/as (36,0%) e jovens (59,2%) da perspectiva “institucional/carismática”, assim como pelos jovens (59,2%) e os seminaristas (26,1%) da perspectiva “evangelização/libertação”. Esta alternativa é reforçada, nomeada em segundo lugar, pelos “padres novos” (16,4%) e religiosas (25,7%) da mesma perspectiva, assim como pelos os leigos/as (22,7%) da perspectiva “evangelização/libertação”.

Constata-se aqui que os “padres novos” se remetem a questões que afetam mais a instituição eclesial — viver comunitariamente diante o individualismo e egoísmo, conservar a fé e os valores cristãos e a desintegração da família e a educação dos filhos. Os “padres das décadas de 1970/80” só diferem em relação ao terceiro lugar, nomeando a influência dos meios de comunicação maior do que família e escola. Não se faz uma ligação destes desafios com questões mais de fundo e estruturais como a vigência do sistema liberal capitalista, que fragmenta o tecido social e eclesial, pela competição e o individualismo.

Em síntese, pioram no mundo o individualismo, a crise de sentido da existência humana, o distanciamento da religião e dos valores cristãos, e o crescimento do relativismo, provavelmente em seu âmbito moral, mas melhora no mundo maior acesso das pessoas à educação, à moradia, à saúde, ao trabalho e à tecnologia na forma de internet e telefone celular. Enxerga-se que os maiores problemas do “povo hoje” sejam o isolamento, a solidão, o

egoísmo e o individualismo das pessoas, além do consumismo, do materialismo, da perda dos valores familiares e da consequente desintegração da família. Compreende-se que os desafios que são colocados à fé cristã pelo mundo de hoje são a vivência comunitária diante do individualismo e do egoísmo, a conservação da fé e dos valores cristãos, a reintegração da família e a educação dos filhos.

Diante do exposto, torna-se possível analisar filosoficamente trazendo elementos fundamentais que subjazem na descrição acima realizada: a forma pós-moderna de ver o mundo, o dualismo antropológico, a centralidade da religião e a secundaridade das questões sociais.

Análise dos dados relatados

A expressão pós-modernidade foi cunhada por François Lyotard (1979) e possui manifestações em diversas áreas, mas encontra no pensamento de Gianni Vattimo uma conotação propriamente filosófica. Trata-se de uma expressão que aparenta a superação da modernidade, compreendida como *status spiritualis* com dois núcleos norteadores: o antropocentrismo e o cientificismo. O primeiro corresponde à posição emergente a partir do *cogito cartesiano* —*cogito, ergo sum*— e da concepção de história como produto dos acontecimentos humanos, em que o homem é concebido como portador de ideias inatas, dotado do método matemático para desenvolver a razão moderna e como sujeito histórico soberano, capaz de levar a cabo o seu próprio destino. O segundo é referente à emergência da ciência moderna, constituída a partir da centralidade da *empíria* e dos procedimentos metódicos de suscitar hipótese, observar o experimento levado a cabo em função da hipótese e verificar os resultados, trazendo à tona a verdade comprovada da experiência realizada. Essa forma de fazer ciência encontrou um substrato teórico na filosofia positiva, constituindo-se de uma vestimenta messiânica, por se apresentar como o terceiro e derradeiro estágio da humanidade e via de resolução dos problemas do mundo (COMTE, 1991). Emergia um *status spiritualis* que abria espaço para o ateísmo, para o deísmo e para o naturalismo,

e para que a ciência ocupasse o lugar da religião e do teocentrismo que constituía o imaginário “pré-moderno”.

Essa modernidade, que aparentava suprimir a religião e deslocar o teísmo para o deísmo e o ateísmo, encontrou as suas limitações ainda no século XIX, quando Kierkegaard (1979) desconstruiu a moral sistêmica para apresentar a fé como ultrapassagem e sentido à própria existência, sem incidir nos extremos do proselitismo ou da anarquia religiosa. O seu objetivo era mostrar que a fé religiosa transcendia as prescrições morais, os dogmatismos e os ritualismos, pondo em jogo a própria existência humana, cuja vivência é marcada pela angústia e pelo amor em busca de sentido. Mas é Nietzsche (1993) que, em sua sentença da “morte de Deus” anunciada pela figura do “homem louco”, mostrou que “o Deus que morreu” é aquele da metafísica, denominada por Heidegger de “ontoteologia” (HEIDEGGER, 1968, p. 276), que privilegiou o ente supremo e esqueceu-se do ser — que ficou isento de história — e que esteve presente na ciência moderna ao concentrar-se na *empíria* e apresentar-se como messiânica para resolver os problemas da humanidade. Com a “morte de Deus”, os fundamentos que explicavam o mundo e o homem deixaram de ter consistência, mas deixaram também um vazio sobre a razão que leva a cabo a explicação do universo e da existência humana. Não foi em vão que a própria sentença afirmou que nem os coveiros estavam cientes de que Deus havia morrido, propiciando afirmar uma “filosofia da manhã”, que possui as marcas do paradoxo denotativo de que a modernidade há de ser simultaneamente mantida e superada (VATTIMO, 2002, p. 3-36).

A pós-modernidade não é, então, a superação total da modernidade, mas sua permanência em forma de paradoxo que denota o enfraquecimento do ser, o surgimento de uma ontologia fraca e a emergência de um *pensiero debole* (pensamento débil) que incide no fim das metanarrativas e no aparecimento das pequenas narrativas, na elevação da estética como elemento de configuração cultural e social, nas mudanças de formas de comunicação e por um espírito hermenêutico-niilista que reconfigura conceitos e hábitos vivenciais (VATTIMO, 2006, p. 106-109). Nesse sentido, a pós-modernidade evoca nomadologia do pensamento e respectiva transversalidade epistêmica (OLIVEIRA, 2003, p. 43-52), instituições enfraquecidas — tanto as religiosas quanto as políticas e sociais —, pluralismo

religioso e cultural, trânsito religioso intenso, emergências das diferenças diversas, surgimento da “moda” e da “efemeridade”, transparência da sociedade por novas formas de comunicação, especialmente a midiática, e pelo desenvolvimento de espiritualidades tanto religiosa sem pertença institucional religiosa, quanto a que é secular (GONÇALVES, 2011). Evoca-se também o grito dos pobres pela vida, denota-se uma situação abissal entre riqueza e pobreza, fruto de injustiças e processos históricos de violência, exploração e marginalização — política, social, étnica, pedagógica e de gênero — e simultaneamente a “força histórica dos pobres” (GUTIÉRREZ, 1984) para que encontrem “onde dormir” (GUTIÉRREZ, 1998) e seus direitos fundamentais efetivos em forma de promoção da vida.

O outro elemento presente na “visão de mundo” de “padres novos” é o dualismo antropológico à medida que acentuam que individualismo e ausência de valores cristãos é algo que piora no mundo e que, dentre os problemas do mundo atual, estão a solidão e a crise de sentido da existência humana. Esse dualismo antropológico pode se configurar de duas formas, a separatista e a unitária.

A forma separatista concebeu o ser humano como corpo e alma tanto distintos quanto separados, de modo a rechaçar a dignidade humana concebida em sua unidade de corpo e alma ou de matéria e espírito, ao possibilitar que sofrimentos evitáveis fossem realizados. Esse dualismo separatista possibilita pensar o individualismo em perspectiva moralista, considerando-o como produto de uma atitude decisivamente moral, efetivada única e exclusivamente no âmbito individual do ser humano. O mesmo moralismo pode ser aplicado no que se refere à ausência de valores cristãos à medida que não são considerados intrínsecos à própria cultura ocidental, sendo seus conceitos, ao menos alguns ou diversos, internalizados em nosso modo próprio de apreendermos a cultura. Esse dualismo separatista e moralista despreza o corpo e exalta de forma efêmera a alma ao passo que legitima o sofrimento que poderia ser evitado, fruto de injustiças e atrocidades diversas, propiciando ferimento e sacrifícios de pessoas, constitutivas de corpo e alma. Por isso, esse dualismo proporciona exaltar como problemas a solidão e a crise de sentido da existência humana, com enfoque na subjetividade correspondente à dimensão interior do ser humano.

A forma unitária se fundamenta na originalidade da antropologia cristã, que jamais foi monista e, a despeito de conceber o ser humano tripartidamente de corpo, alma e espírito, desembocou no dualismo, em que, ao modo tomásico — “*anima forma corporis*” —, cravou a simultânea distinção e inseparabilidade entre corpo e alma. Nesse dualismo, a alma foi equiparada ao espírito ou, propriamente, ao ser humano em sua integralidade, sendo concebido como espírito composto de corpo e alma.

O terceiro elemento é referente à concepção da religião como eixo de integração social e de fundamentação da existência do homem e do mundo. Nessa concepção, a religião é algo que se restringe ao conteúdo propriamente religioso e eclesial, estando separada do mundo, possuindo uma história que lhe seja singular e sagrada, separada de tudo o que é próprio da história profana. A religião se torna espaço de intimidade sacra, em que Deus, ainda que concebido como criador de todas as coisas, está fora do mundo e não habita a sua criação, isenta-se de história, e seu Espírito age mediante orações e rituais marcados por magias, curandeirismos e imediatismos. Em função da isenção de historicidade espiritual, essa religiosidade possui pouca incidência na própria dimensão social da evangelização e, até mesmo, na dimensão pessoal e “real” do povo. Produz-se, então, uma religiosidade intimista, apresentada para resolver os problemas humanos, sem que haja efetiva presença sólida naquilo que são os reais problemas da humanidade.

O último elemento a ser considerado é o caráter secundário que é dado às questões sociais, pois “padres novos” elencam que os desafios atuais são a reintegração da família, a educação dos filhos, a conservação da fé e dos valores cristãos, embora educação, saúde e trabalho tenham sido apontados como fatores que têm melhorado no mundo de hoje. Importa realçar que, ao elencar esses desafios atuais, torna-se necessário superar o moralismo e o subjetivismo intimista, para colocá-los no âmbito da “realidade real”, presente propriamente quando os vincula às questões sociais. A família real não pode ser desvinculada da estrutura econômico-social que possui marcas da exclusão social, da exploração do trabalho, da violência social que se mimetiza na família e repercute na educação dos filhos (*Amoris Laetitia*, n. 31-49). Por isso, a ausência de educação nas pessoas não pode ser concebida tão somente no âmbito das relações interpessoais, mas também no âmbito da constituição da

consciência familiar e de sua situação hermenêutico-social. Nesse sentido, emerge a necessidade de uma política que se concentre no bem comum e que incida na constituição de condições reais para que a família possa ter estabilidade necessária e seja espaço de educação de pessoas, formando suas respectivas consciências com centralidade no amor e em seus derivados.

No elenco dos desafios atuais, sente-se a ausência da ecologia como questão social (*Laudato Si*, n. 3), pois ela corresponde à “casa comum” — em linguagem teológica, à casa em que habitam as criaturas de Deus — e se assenta nas dimensões ambiental, social, mental e espiritual. Por isso, quando se menciona a dimensão social da evangelização, a ecologia é elemento intrínseco e fundamental, para que se tenha consciência eclesial da interconexão, interdependência e inter-relação entre os seres vivos e desses com os seres não vivos. Requer-se, na consciência ecológica, o desenvolvimento da categoria cuidado, que remete à preocupação, ao zelo, à dispensa de ternura e bondade para com outro, presente nos seres humanos, nos outros seres vivos e nas coisas que constituem o nosso mundo circundante.

Verifica-se também a ausência de referência às novas formas de comunicação, que intensificaram a comunicação à medida que a técnica se configurou como tecnologia, modificando tanto o tempo quanto o espaço, estabelecendo relações virtuais e instantâneas, e construindo uma sociedade transparente (LÉVY, 1997). Assim sendo, a comunicação é não só interpessoal e social, mas também virtual — com repercussão na vivência do espaço e do tempo — e estética conforme a imagem se torna elemento importante para a própria configuração virtual. Ou melhor, a virtualidade se torna o espaço, com temporalidade própria — mesclada de *cronologia* e *kairologia* — em que se efetivam as relações interpessoais e sociais. Desse modo, impera um processo comunicativo de virtualidade, emergindo um *ciberespaço* que se torna espaço das mais diversas notícias, decisões e destinos humanos (CASTELLS, 2002, p. 413-559). A virtualidade comunicacional propicia a comunicação a modo próprio, resultando na possibilidade de produzir *fake news*, principalmente no âmbito das questões sociais e políticas. Desse modo, notícias falsas são incutidas social e institucionalmente nas pessoas, favorecendo o acolhimento a medidas totalitárias e ao desenvolvimento político que não favorece o bem

comum, mas prioriza o que é privado, centra-se na economia de mercado, promovendo a exclusão social e o empobrecimento de muitas pessoas, e leva a cabo a histórica geração de “novos pobres”.

De acordo com o exposto, a “visão de mundo” de “padre novos” denota um mundo que pode ser aprofundado à luz da fé cristã, exigindo que, a cada visão, se possa ir mais a fundo na “realidade real” do mundo, em que o clamor pela vida é reclamação por mais vida.

Ver o mundo aos olhos do *intellectus fidei*

A pretensão de possuir uma “visão de mundo” permeada pelo *intellectus fidei* não significa aprofundar o dualismo separatista para afirmar que, por essa via, vê-se melhor ou corretamente o mundo e, de outra maneira, vê-se pior ou incorretamente, mas de dar à “visão de mundo” a luz da inteligência da fé, que encontra sua plausibilidade na articulação com as dimensões doxológica e testemunhal da fé. Nesse sentido, o *intellectus fidei* é o que move a teologia a se constituir como *scientia fidei* ou, propriamente, teoria da fé, que se põe a pensar a revelação e a fé em sua dinâmica de experiência de fé revelada.

A inteligência da fé se movimenta situada em uma “realidade real” de mundo e, por conseguinte, toda teologia possui um *locus historicus* que se articula com a fé professada — ou *arché* da teologia — para que, em sua condição de teoria da fé, seja teoria prática ou testemunhal da fé. A autocompreensão de sua situação hermenêutica propicia que a teologia seja elaborada a partir da apreensão da fé como “realidade” arcaica e a “realidade real” da história em que está situado o(a) teólogo(a). Isso exige o uso de mediações para fazer teologia, tanto da filosofia, considerada um saber que sempre esteve junto à teologia na condição de *partner*, como das demais ciências ônticas. Por intermédio das mediações, analisa-se o *locus historicus* em sua “realidade real” e se abre à “realidade real” da própria *arché*, exigindo um processo hermenêutico de abertura para compreender tanto o mencionado *locus* quanto a própria fé, que, no momento teológico do *auditus fidei*, não pode compreender de modo estático em suas expressões inferidas da

Escritura e da Tradição. Resulta, então, um processo permanente de significado da fé na Escritura e na Tradição e em sua relação com a contemporaneidade histórica dos seres humanos, compreendidos desde o *locus* situacional da teologia. Eis aí a universalidade da teologia: ser uma *scientia fidei* que se torna pertinente e relevante à atualidade da história dos seres humanos e do “mundo real”.

A consideração acerca do uso das mediações na produção teológica suscita o “como” a filosofia e as outras ciências são utilizadas ao fazer teologia. A filosofia é uma mediação antiga, utilizada desde os primórdios da teologia cristã e que fora considerada no período medieval como *ancilla theologia*, no sentido de servir aquela que era a rainha das ciências nas universidades medievais (LIBÂNIO, 2011, p. 6). No entanto, esse caráter servidor denota a função de *partner* que a filosofia historicamente sempre ocupou em sua relação com a teologia, servindo-se como metafísica do ser para analisar o homem em sua condição de parceiro de Deus que se revela no mundo ou, propriamente, na história do mundo. Disso resulta a relevância da categoria *locus historicus* e, especificamente, o *locus* dos pobres, pois Deus assume a pobreza em suas dimensões de carência, *status spiritualis* e compromisso de amor misericordioso e, por conseguinte, compassivo e solidário para com os seres humanos em situação de pobreza (ELLACURÍA, 1990). Além da metafísica, a teologia se serve da filosofia hermenêutica, que deixou de ser mera interpretação gramatical de textos bíblicos e jurídicos para ser luz de compreensão e interpretação do sentido do ser (GONÇALVES, 2011). Em proximidade com a ontologia hermenêutica, situa-se a fenomenologia, que tem sido alargada na análise da religião e do sujeito humano, colocando a filosofia em estreita relação com a antropologia, com a história e com a psicologia (ALES BELLO, 2019). Ainda há a filosofia social que possibilita meditar filosoficamente sobre a sociedade, em suas dimensões política, social, cultural e econômica. Desse modo, evoca-se não só a mediação das ciências ônticas, especialmente as ciências humanas, com realce à história, à sociologia, à antropologia e à psicologia, mas também o âmbito das ciências naturais e das ciências exatas, principalmente para pensar teologicamente a “ecologia integral”, com concentração na tríplice concepção de *creatio: originalis, continua e nova*.

Ao tornar-se luz para a “visão de mundo”, a teologia possibilita tornar a imagem de mundo presente nessa “visão” uma potência aberta para que a própria “visão de mundo” possa estar em permanente consonância com a “realidade real” que é vista. Nesse sentido, a teologia propicia compreender a “visão de mundo” de “padres novos” considerando também a ontologia do próprio ministério eclesial.

A teologia do sacramento da ordem aponta o presbítero como quem exerce um ministério eclesial, situado na Igreja que é concebida, segundo a constituição *Lumen Gentium*, como mistério de comunhão inserido no mistério trinitário, sacramento universal de salvação — sinal de Cristo no mundo, corpo de Cristo — que permite afirmar o caráter comunitário, carismático e propriamente ministerial da Igreja — e povo de Deus que peregrina na terra para servir ao Reino de Deus (*Lumen Gentium*, n. 1-9). Por isso, essa constituição dogmática há de ser compreendida em conjugação com a constituição pastoral *Gaudium et Spes*, que apresenta o modo como a Igreja serve ao Reino estando inserida no mundo, assumindo “as alegrias e esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem” (*Gaudium et Spes*, n. 1). Então, mesmo que se afirme que o presbítero age *in persona Christi* (*Presbyterorum Ordinis*, n. 2), o carisma que rege o seu ministério não é um dom isento de eclesialidade e de caráter comunitário, pois ele é ministro da *Ecclesia Dei* ou *Ecclesia Christi* e seu ministério se insere no espírito ministerial da Igreja. Nesse sentido, os *munera* atribuídos ao presbítero, que são ensinar, coordenar e celebrar, são exercidos ministerialmente *in Ecclesia*, visando à efetividade da missão da Igreja, que é “anunciar o reino de Deus e de Cristo e instaurá-lo entre todos os povos” (*Lumen Gentium*, n. 5). Resulta, então, a necessidade de que a “visão de mundo” do presbítero possa ser construída a partir do *intellectus fidei* e, por conseguinte, seja uma “visão” que possui elementos teológicos para construir uma imagem de mundo consoante ao “mundo real” e à sua própria realidade ontológica.

A “visão de mundo” iluminada pela teologia possibilita ao presbítero que o seu olhar ao mundo não se esgote na superficialidade, mas que ultrapasse o fundo — *Grund* — para atingir o mais fundo — *Abgrund* — e para superar absolutismos de expressões e alcançar a verdade na expressão que se

abre para formular novas expressões da verdade¹. Nesse sentido, a pobreza como *status spiritualis* no ministério presbiteral possibilita compreender que o cumprimento da missão da Igreja exige humildade, sensibilidade ao real e compromisso com a realidade histórica, compreendida como espaço em que o próprio Deus se revela aos seres humanos. Por isso, a “visão de mundo” possui a luz de um *intellectus fidei* que está perpassado pela misericórdia, que propicia a efetividade da compaixão, da justiça e da fraternidade universal. Nesse sentido, tem imenso valor a intuição argumentada de Jon Sobrino de que um *intellectus fidei* constituído desses elementos é *intellectus amoris et misericordiae et iustitiae* (SOBRINO, 1989).

Ao visualizar o mundo com os olhos do *intellectus fidei*, o presbítero terá possibilidade de compreender a pós-modernidade como evento de “epocalidade do ser” (VATTIMO, 2018, p. 21) e que se apresenta como “realidade real” da contemporaneidade. Apesar de se compreender a pós-modernidade em seu paradoxo, o ministério presbiteral, pensado em sua inserção eclesial no mundo, há de superar a efemeridade, a superficialidade, a comunicação fútil, os dualismos separatistas, a religiosidade intimista e a retenção em relação às questões sociais. Urge, assim, alguns elementos que auxiliam na elaboração de uma “visão de mundo” iluminada pelo *intellectus fidei*, que pode propiciar um exercício do ministério presbiteral que seja mais fiel e honre a “realidade real” do mundo, que é o espaço em que Deus se revela para habitar a sua criação e encontrar-se com os seres humanos.

O primeiro elemento é o esforço para pensar de forma meditada, com uma inteligência de fé plena, capaz de superar o fideísmo — que rechaça a razão filosófica e científica, para afirmar a fé em expressões que se pretendem absolutas e que se desvinculam da realidade — e o racionalismo, que é uma a

¹ Ao utilizar a expressão *Grund*, que pode ser traduzida literalmente por chão ou superfície, Heidegger deu-lhe o sentido filosófico de fundamento ou fundo e, por conseguinte, *Abgrund*, que pode ser traduzido como abismo, adquiriu o sentido de sem fundamento ou sem fundo ou propriamente mais fundo. Por isso, a análise de Heidegger é de que a metafísica trazia o fundamento do mundo e do ser humano e até mesmo, em sua condição de ontoteologia trazia à tona o ente supremo. Com o advento de sua crise, especialmente com a sentença nietzschiana da “morte de Deus”, o pensador alemão passou a considerar a necessidade de ir mais fundo para que a “visão de mundo” não fique fechada em determinadas expressões, mas tenha um espírito de profundidade aberta (HEIDEGGER, 2008b, p. 177-188).

operação de isenção da fé na razão teológica (GROCHOLEWSKI, 2015). O pensamento teológico meditado articula fé e razão — filosófica e científica — e se põe a pensar a revelação divina, situando-se na história do mundo em que habita o homem. Por esse pensamento, torna-se possível compreender a revelação de Deus na história de um mundo que sofre, possui doenças e clama por vida. É este mundo que pode ser concebido como “casa comum”, que requer cuidado ecológico-integral, em que se defende e promove a vida da natureza e dos seres humanos em sua característica fundamental de sociabilidade, e em que se educa para edificar uma mentalidade ecológica e uma espiritualidade em que Deus habita em sua *creatio* originalmente abençoada e santificada (HAMMES, 2015). Nesse pensamento, é propício que se suscite o movimento da esperança oriunda de Deus, mediante a experiência da compaixão, da efetividade da justiça e da solidariedade.

O segundo elemento é referencial da antropologia teológica, visando à superação do dualismo separatista e do monismo, para levar a cabo uma antropologia dualista unitária, pela qual o ser humano é afirmado como pessoa. Importa recordar que, no âmbito bíblico, a criação do ser humano — *Adam* que provém de *adamah*, que é húmus — é efetivada por Deus mediante a sua *Nishmah* que é hálito divino de vida, aplicado somente ao ser humano, que ao receber o sopro se torna *Nephesh* compreendida como vida originada de Deus. *Nishmah* se distingue de *ruah*, que é o vento de Deus aplicado a toda criação do céu e da terra, e se constitui em categoria que possibilita a narrativa acerca do ser humano criado à imagem — *Demut* — e semelhança — *Tsélem* — de Deus, e ainda como homem — *ish* — e mulher — *ishah* — que, juntos, são parceiros de Deus na aliança expressa na *creatio originalis* (LADARIA, 1995, p. 112-117). Mesmo que o pecado tenha sido cometido — e o pecado de Adão é concebido por Agostinho como pecado original, que é a força do pecado que leva o ser humano a pecar (LADARIA, 1995, p. 258-164) — e tenha tomado forma concreta como idolatria, denotativa do abandono a Deus para cultuar ídolos que são totalmente dependentes do poder que lhes é dado pelo devoto, encontra-se em Jesus Cristo, concebido como “imagem visível do Deus invisível” e “novo Adão”, a recuperação da imagem originária do ser humano, criatura que é parceira de Deus na criação (LADARIA, 1995, p. 118-124).

A antropologia teológica propicia recuperar o ser humano em sua estrutura originária espiritual, composta de corpo e alma, constituindo de uma unidade fundamental de seus polos, que o apresentam em sua imanência e transcendência, história e escatologia. Desse modo, concebe-se o ser humano como pessoa, que é criatura de Deus e sujeito imbuído de liberdade, responsabilidade e possuidor de caráter ecológico, por relacionar-se consigo mesmo, com as outras pessoas, com o mundo e com Deus, e está potencializado, desde sua origem, para a comunhão com Deus (TRIGO, 1988).

A unidade antropológica do ser humano e sua condição de pessoa, criatura divina, constituem-se como critérios fundamentais para a afirmação da dignidade humana. Por isso, a injustiça, em todas as suas dimensões, e as atrocidades que degradam a vida e promovem a morte antes do tempo, principalmente a “morte prematura dos pobres”, hão de afetar a própria dignidade de Deus (METZ, 2007, p. 113-126) e causar indignação ética. Decorre dessa indignação a compreensão acerca da compaixão de Deus, realizada na compaixão que pessoas têm de quem sofre, de quem sente a dor e grita forte em função desse sofrimento e dessa dor. A compaixão é o gesto de compartilhamento e de sofrer junto com os sofredores a sua dor, a sua angústia e a sua agonia, evidenciando a efetiva misericórdia de Deus na história dos sofredores. Da compaixão emerge a solidariedade como forma de auxílio e também de impulso ao potencial dos fracos deste mundo (METZ, 2007, p. 18-45). Ao visualizar o mundo a partir dos fracos, concebe-se teologicamente a força de Deus a partir da fraqueza, da debilidade, do despojamento, pois o próprio Deus, mediante seu Filho, encarnou-se assumindo a fragilidade humana, sofrendo e morrendo na cruz, na condição de quem assume a ultimidade do ser humano, para elevá-lo plenamente em sua dignidade, através de sua ressurreição (SOBRINO, 1994).

O terceiro elemento corresponde à compreensão de que a religião não se desvincula da revelação, nem se constitui um arcabouço que aprisiona a revelação cristã, nem se reduz a um modelo de sua institucionalização, em que se tem a pretensão de absoluto e exclusivismo soteriológico. Porém, não se faz necessário negligenciar a religião ou refutá-la a ponto de concebê-la como instância que provoca tantos males humanos (HITCHENS, 2007), mas é preciso compreendê-la na sua forma de propiciar a “*religación*” (ZUBIRI, 2014, p. 117),

em que o ser humano e Deus se encontram e realizam a comunhão. Na perspectiva cristã, esse encontro é propriamente a revelação de Deus, efetivada em forma de etapas, atingindo o seu ápice em Jesus Cristo, que se apresenta como quem interpela o ser humano ao seu seguimento, visando à vivência do evangelho, boa notícia de vida para o homem e para o mundo (SOBRINO, 1990). Nesse sentido, a eclesiologia de comunhão presente no Concílio Vaticano II, coloca a Igreja a serviço do Reino de Deus, estando no mundo, promovendo o ser humano em sua dignidade, contribuindo para a unidade de todo gênero humano e para a emergência do *homem novo* (ELLACURÍA, 1992).

Ao ser concebida simultaneamente na sua realização e ultrapassagem institucional, efetivando-se a experiência de “*religación*”, a religião supera a divisão entre história sagrada e profana, possibilita a articulação entre história e escatologia e incide eticamente ao passo que proporciona que o ser humano tenha humildade e pratique a caridade. Assim designava Agostinho que a verdadeira religião fosse capaz de vencer as tentações da soberba, da carne e dos olhos mediante a humildade e a caridade, emergentes desde a via interior do ser humano, *locus* da experiência da *pietas* e do silêncio, em que o ser humano se abre à graça de Deus que o habita para sentir, escutar, ver e buscar Aquele que é o buscado (GONÇALVES, 2016). Nesse sentido, a religião se institucionaliza, porém não se fixa nem esgota em suas formas institucionais, mas é propriamente o espaço do encontro *re-ligioso* com Deus, efetuado em formas que propicia a experiência comunitária do acolhimento e da fraternidade, como expressão da comunhão do *humanum* com o *divinum*.

O último elemento é a espiritualidade do próprio ministério presbiteral, que em sua “realidade real” situa o presbítero no mundo real em que habita e vive. Essa espiritualidade parte da constituição ontológica do próprio ministério presbiteral, em que se acena para os *muni* do ensinamento da palavra, da celebração do mistério da fé e da coordenação da *communitas fidelium*. A espiritualidade pode ser muitas vezes confundida com instrumentos que contribuem ao seu desenvolvimento, tais como a oração, a celebração dos sacramentos e a direção espiritual, mas a espiritualidade é a vida segundo o Espírito efetivada como *modus vivendi* real. Por isso, a espiritualidade presbiteral não é mensurada pela quantidade de “atividades

espirituais” que o presbítero realiza, mas por sua experiência do Espírito de Deus, que lhe sopra e inspira a levar a cabo o ministério mediante o seguimento de Jesus Cristo e a comunhão com o Pai Deus, que se realiza como o sacerdote que celebra a fé com a *communitas fidelium*, efetivando uma liturgia que vincule a fé com a realidade histórica do ser humano e do mundo, suscitando uma prática litúrgica que ultrapassa rubricas e se realiza como caridade, compaixão e esperança real de fraternidade, estimulando que a Igreja esteja em permanente “saída” missionária. O *múnus* da coordenação é efetuado mediante um processo de circularidade comunitária, em que o presbítero pastoreia o seu povo, escutando-o, sensibilizando-se com suas dores e angústias, desenvolvendo a consciência ecológica, atendo-se à conjuntura social e política, e estimulando a comunidade como *communitas* fraterna e missionária, assumindo a condição de evangelizador com entusiasmo e alegria. O *múnus* de ensinar é desenvolvido pelo presbítero mediante a homilia, a catequese e diversas outras formas de educar ou formas pessoais de maneira integral. O compromisso com o ensinamento é compromisso com a evangelização em todas as suas dimensões (*Evangelii Gaudium*, n. 160-175), de modo que se torna fundamental que o presbítero esteja amparado no pensamento meditado, em que a teologia é *sapientia*, que, por sua vez, resulta de um processo de articulação entre teoria e práxis histórica de vida iluminada pela fé (*Veritatis Gaudium*, n. 1-6).

A espiritualidade presbiteral haverá de ser então uma experiência do Espírito da vida de Deus, do ser humano e do mundo, realizada na vivência mesma do próprio ministério presbiteral, para que a “visão de mundo” construa uma imagem de mundo em consonância com o que é real. Isso significa que a espiritualidade ao presbítero haverá de buscar construir sua “visão de mundo”, superando dogmatismos, moralismos e outros elementos que impossibilitam que o “mundo real” seja visto isento de sua própria realidade, e aprimorando-o desde a própria fé em todas as suas dimensões, sobretudo em sua dimensão intelectual, para que a fé seja a luz para que os olhos vejam o mundo em sua profundidade e honestidade com a “realidade real” (SOBRINO, 1990, p. 453-459), em que Deus se revela amorosamente aos seres humanos.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, objetivou-se analisar filosófica e teologicamente a “visão de mundo” expressa por “padres novos”, propiciando que se conceituasse “visão de mundo”, se expusesse a “visão de mundo” inferida de “padres novos” e a decifrasse no âmbito da categoria pós-modernidade, do dualismo antropológico, da concepção de religião e da ausência de questões sociais de forma incisiva. Em seguida, buscou-se mostrar a contribuição do *intellectus fidei* ou, propriamente, da teologia para aprofundar a “visão de mundo”, evocando a possibilidade de um pensamento meditado, de levar uma antropologia teológica unitária, uma religião que possibilite a experiência da “religación” e uma espiritualidade presbiteral, em que o Espírito suscita vida para que o ministério presbiteral seja exercido em inserção à “realidade real”, para que a “visão de mundo” seja marcada pela honestidade ao “real” da própria fé.

A análise filosófico-teológica possibilitou conceituar a “visão de mundo” como “imagem de mundo”, convicção e potencial pessoal, emergente não como mera opinião, mas como um modo de ver que está hermeneuticamente situado e está potencializado ao seu aprofundamento. Por isso, a descrição dos dados da “visão de mundo” coletados de “padres novos” possibilitou inferir analiticamente elementos que serviram para, pela iluminação da fé ou propriamente do *intellectus fidei*, explicitar o aprofundamento da “visão de mundo” mediante a formulação de pensamento meditado ou de uma teologia que leve a referida “visão” ao aprofundamento ou a algo mais fundo, que seja consoante à “realidade real”, seja da fé ou da própria história, que é o campo da revelação de Deus. Ao articular-se como *intellectus fidei amoris et misericordiae*, a teologia permite que a “visão de mundo” desenvolva uma antropologia unitária, que realça o conceito de ser humano como pessoa e o conceito de “ecologia integral”, e uma concepção de religião que leve o ser humano a relacionar-se com Deus em suas experiências de vida, marcada pela misericórdia concretizada na compaixão, na solidariedade, na fraternidade universal, na efetividade da justiça e da paz.

A “visão de mundo” efetivada pelos olhos da fé, principalmente compreendida na sua dimensão intelectual, denota uma espiritualidade do

ministério presbiteral, marcada pela abertura do presbítero ao Espírito de Deus, cuja experiência se efetiva na humildade e na caridade realizadas a partir do *locus* dos fracos ou dos pobres deste mundo. Essa espiritualidade permite que o mundo seja visto com honestidade à “realidade real”, para que, ao vê-lo, busquem-se novas formas reais de mundo, que tenham as marcas do sonho que a fé revelada propicia: o sonho da fraternidade universal, da “amizade social” dos povos, da “cultura da paz” e da alegria de quem exerce o ministério para evangelizar com “honestidade ao real” da própria fé.

Referências

ALES BELLO, A. *O sentido do sagrado*. Da arcaicidade à dessacralização. São Paulo: Paulus, 2019.

CASTELLS, M. *A sociedade em Rede*. A era da informação: economia, sociedade e cultura (I). Rio de Janeiro: Paz e terra, 2002.

COMTE, A. Curso de Filosofia Positiva. In: GIANOTTI, J. A.; LEMOS, M. (orgs.). *Comte*. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen Gentium*. *Actas Apostolicae Sedis*, v. 57, p. 5-67, 1965.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral *Gaudium et Spes*. *Actas Apostolicae Sedis*, v. 58, p. 1025-1115, 1966.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Presbyterorum Oridinis*. *Actas Apostolicae Sedis*, v. 58, p. 991-1024, 1966.

CONGAR, Y. *Je crois em l'Éprit Saint*. Paris: cerf, 1995.

ELLACURÍA, I. *Conversione dela Chiesa al Regno di Dio*. Brescia: Queriniana, 1992.

ELLACURÍA, I. Historicidad de la salvación Cristiana. In: SOBRINO, J.; ELLACURÍA, I. (orgs.). *Mysterium Liberationis* (I). Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990. p. 323-372.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Sí*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus – Loyola, 2015.

FRANCISCO. Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium*. Sobre as Universidades e as Faculdades Eclesiásticas. Brasília: Edições CNBB, 2018.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Sobre o Anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO. Exortação apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia*. Sobre o amor na família. São Paulo: Paulus, 2016.

GONÇALVES, P. S. L. A religião nas tensões e inquietações da vida: Análise fenomenológica da experiência religiosa de Santo Agostinho. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 8, n. 2, 279-305, maio/ago. 2016.

GONÇALVES, P. S. L. A identidade da teologia no estudo da religião, in *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 712, n. 281, p. 17-46, 2011.

GONÇALVES, P. S. L. A teologia como ciência ôntica e sua relação com a Filosofia. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 3, p. 932-956, jul./set. 2014.

GONÇALVES, P. S. L. *Questões contemporâneas de teologia*. São Paulo: Paulus, 2010.

GROCHOLEWSKI, Z. A filosofia e a teologia na Universidade Católica. *Reflexão*, Campinas, v. 40, n. 2, p. 211-221, jul./dez. 2015.

GUTIÉRREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1984.

GUTIÉRREZ, G. *Onde dormirão os pobres?* São Paulo: Paulus, 1998.

HAMMES, E. Educação e ciência na Universidade Católica: a perspectiva do diálogo entre teologia e ciências naturais. *Reflexão*, Campinas, v. 40, n. 2, p. 155-166, jul./dez. 2015.

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, M. Identité et Différence. *Questions I et II*, Paris, p. 252-310, 1968.

HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins, 2008a.

HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008b.

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.

HITCHENS, C. *Deus não é Grande*. Como a religião envenena tudo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

KIERKEGAARD, S. Tremor e Temor. In: GRIFO, C.; MARINHO, M. J.; MONTEIRO, A. C. (Orgs.). *Kierkegaard. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LADARIA, L. F. *Antropologia Teológica*. Roma: PIEMME Theologica – Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995.

LEVINAS, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2004.

LÉVY, P. *Cyberculture*. Paris: Editions Odile Jacob, 1997.

LIBÂNIO, J.B. Teologia e Ciência. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 71, n. 281, p. 4-16, 2011

- LYOTARD, F. *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- METZ, J. B. *Memoria Passionis*. Uma evocación provocadora en una sociedade pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007.
- NIETZSCHE, F. Gaia Scienza. In: DESIDERIA, F. (org.). *Nietzsche. Opere 1882/1895*. Roma: Newton, 1993.
- OLIVEIRA, M. A. Pós-modernidade. Abordagem filosófica. In: GONÇALVES, P. S. L.; TRASFERETTI, J. (orgs.). *Teologia na Pós-modernidade*. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 21-52.
- RUBENS, P. Renovação Carismática como movimento pós-conciliar. 50 anos depois, balanço e perspectivas. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 77, n. 308, p. 852-879, out./dez. 2017.
- SOBRINO, J. *El principio-misericordia*. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Santander: Sal Terrae, 1992.
- SOBRINO, J. Espiritualidad y seguimiento de Jesús. In: SOBRINO, J.; ELLACURÍA, I. (orgs.). *Mytserium Liuberationis (II)*. Conceptos fundamentales de la teologia de la liberación. Madrid: Trotta, 1990. p. 449-477.
- SOBRINO, J. *Jesus, o Libertador*. A história de Jesus de Nazaré. São Paulo: Vozes, 1994.
- STEIN, E. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2019.
- TRIGO, P. *Creación e historia en el proceso de liberación*. Marid: Paulinas, 1988.
- VATTIMO, G. *O fim da Modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- VATTIMO, G. *Essere e dintorni*, Milano: La nave di Teseo, 2018.
- VATTIMO, G.; PATERLINI, P. *Non Essere Dio*. Un'autobiografia a quattro mani. Reggio Emilia: Aliberti Editore, 2006.
- ZUBIRI, X. *Inteligência e Realidade*. Realizações Editora – Fundaciòn Xavier Zubiri. São Paulo: Madrid, 2011.
- ZUBIRI, X. Notas sobre a Filosofia da Religião. In: SECRETAN, P. (org.). *Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983)*. Por uma Filosofia da Realidade. Realizações Editora – Fundaciòn Xavier Zubiri. São Paulo: Madrid, 2014. p. 109-119.

RECEBIDO: 28/09/2021
APROVADO: 10/12/2021

RECEIVED: 09/28/2021
APPROVED: 12/10/2021