

Tomás de Aquino nos bastidores do Concílio Vaticano II

Thomas Aquinas in the Concilium Vatican II backstage

Ivanaldo Santos¹ - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – Brasil

Abstract: The aim of this study is to investigate the presence of Thomas Aquinas in the Concilium Vatican II backstage. It fits into the process of analysis of the origins, the scenes and the history of Concilium Vatican II. Finally, it is stated that the discussions and the intention of the Council Fathers of the Church to dialogue with the modern thought, especially with Kant, Hegel e Heidegger, it is noble and, in many respects, it must be put in place. At the same time, this dialogue must take place within the limits of history, tradition, doctrine and the Church's Magisterium. Within these limits, as the conciliar documents show, it is essential to dive in the thought of Thomas Aquinas and tradition (neo) Thomist.

Keywords: Thomas Aquinas. Backstage. Concilium Vatican II

Resumo: O objetivo deste estudo é pesquisar a presença de Tomás de Aquino nos bastidores do Concílio Vaticano II. Ele se enquadra dentro do processo de análise das origens, dos bastidores e da história do Concílio Vaticano II. Por fim, afirma-se que as discussões e a intensão dos padres conciliares de fazer a Igreja dialogar com o pensamento moderno, especialmente com Kant, Hegel e Heidegger, é nobre e, em muitos aspectos, deve ser colocada em prática. Ao mesmo tempo, esse diálogo deve se realizar dentro dos limites da história, da tradição, da doutrina e do magistério da Igreja. Dentro desses limites, como os documentos conciliares demonstram, é fundamental mergulhar no pensamento de Tomás de Aquino e da tradição (neo)tomista.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Bastidores. Concílio Vaticano II.

Introdução

O Concílio Vaticano II (CVII) foi o XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica. Ele foi convocado no dia 25 de dezembro de 1961, através da bula papal *Humanae Salutis* – a qual afirma ser um “dever de conclamar os nossos filhos para dar à Igreja a possibilidade de contribuir mais eficazmente na solução dos problemas da idade moderna”² – pelo Papa João XXIII, o qual desejava promover um diálogo entre a Igreja e o mundo moderno. Este mesmo papa inaugurou o Concílio no dia 11 de outubro de 1962. O Concílio Vaticano II foi realizado em quatro sessões e só terminou no dia 08 de dezembro de 1965, já sob o pontificado do Papa Paulo VI. Trata-se do maior evento da história da Igreja no século XX, um evento que pode, sem medo de

¹ Filósofo, com pós-doutorado em estudos da linguagem pela USP e pós-doutorado em linguística pela PUC-SP, doutor em estudos da linguagem pela UFRN, professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: ivanaldosantos@yahoo.com.br.

² JOÃO XXIII, P. *Humanae Salutis*. Convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II. Cidade do Vaticano, 25 de Dezembro de 1961, n. 6.

cometer equívocos, ser comparado ao fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e com a chegada do homem à Lua.

Os concílios da Igreja são nomeados segundo o local onde se realizou. A numeração indica a quantidade de vezes que esse concílio ocorreu na cidade que lhe deu o nome. Por isso, o nome *Concílio Vaticano II* deve-se ao fato de se tratar do segundo concílio, dentro da longa história da Igreja, que ocorreu no Vaticano.

Nas quatro sessões do Concílio Vaticano II, mais de 2.540 prelados, convocados de todo o mundo, discutiram e regulamentaram vários temas ligados à Igreja. As suas decisões estão expressas nas quatro constituições, nove decretos e três declarações elaboradas e aprovadas pela assembleia conciliar. Apesar da sua boa intenção em tentar fazer a Igreja dialogar com o mundo moderno, os resultados deste concílio, para alguns estudiosos, ainda não foram plenamente compreendidos pela sociedade contemporânea. Por isso, enfrenta vários problemas que perduram até hoje. Depois de João XXIII, houve uma sucessão de papas, até o Papa Bento XVI, que participaram diretamente do Concílio Vaticano II (Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI). Esses papas, que na época do Concílio eram bispos ou cardeais, participaram do Concílio ou como padres conciliares, ou como consultores teológicos ou peritos em algum tema que foi debatido, algum documento ou declaração que foi promulgada pelo Concílio.

Sobre a importância do Concílio Vaticano II para a vida da Igreja, no ano 2000, o Papa João Paulo II, que, na condição de bispo que foi perito durante os trabalhos do Concílio, no discurso de encerramento do *Congresso Internacional Sobre a Atuação dos Ensinamentos Conciliares*, afirmou:

O Concílio Vaticano II constituiu uma dádiva do Espírito à sua Igreja. É por este motivo que permanece como um evento fundamental não só para compreender a história da Igreja no fim do século [o século XX], mas também, e, sobretudo, para verificar a presença permanente do Ressuscitado ao lado da sua Esposa no meio das vicissitudes do mundo. Mediante a Assembleia conciliar, que viu chegar à Sé de Pedro Bispos de todas as partes do mundo, pôde-se constatar que o património de dois mil anos de fé se conservou na sua originalidade autêntica.³

Em linhas gerais, é possível se afirmar que o CVII não desejou fazer nenhuma condenação a alguma heresia, mas sim em estabelecer normas e diretrizes para a Igreja na modernidade, incluindo um caminho de diálogo

³ SALA DE IMPRESA. *Discurso do Papa João Paulo II no encerramento do Congresso Internacional Sobre a Atuação dos Ensinamentos Conciliares*. Cidade do Vaticano, 27 de Fevereiro de 2000, n. 1.

entre a Igreja e os diversos níveis e estruturas da sociedade moderna.⁴ Uma prova do interesse da Igreja, no momento do CVII, em dialogar com o mundo moderno é que, após séculos de críticas e de condenações, “[...] os liberais conseguiram que fossem abençoados pelo Papa e pelo Concílio os princípios da Revolução Francesa de 1789”⁵.

Em muitos ambientes, dentro e fora da Igreja, muitas vezes, o Concílio Vaticano II é apresentado de forma eufórica, como uma bela reunião, quase sem polêmicas, dos bispos católicos ao redor do mundo. Bispos que, de forma muito aprazível, se reuniram no Vaticano, junto ao pontífice, e escreveram uma nova constituição para a Igreja e determinaram uma série de orientações pastorais de como as diversas comunidades cristãs, ao redor do mundo, deveriam se comportar diante do mundo moderno, coisificado, secularizado e até mesmo neopagão.

Apesar dessa visão otimista, quase romântica, sobre como aconteceu a realização do Concílio Vaticano II, o fato concreto é que, do ponto de vista histórico, pouco se sabe sobre as motivações, os bastidores, os preparativos e as consequências da realização do CVII. Salienta-se o fato de haver muitas críticas à realização e aplicação do CVII, inclusive existem setores na Igreja que veem o Concílio Vaticano II como sendo o “[...] maior desastre desde e de todos os séculos passados desde a fundação da Igreja”⁶.

Além disso, ainda estão sendo construídas correntes de interpretação teológica, histórica e pastoral sobre a realização do CVII⁷. Apenas recentemente foi lançada uma série de livros, uma bibliografia especializada sobre a história do Concílio Vaticano II⁸.

⁴ Sobre as relações entre o Concílio Vaticano II e a modernidade, recomenda-se consultar: LIBÂNIO, J. B. O Concílio Vaticano II e a modernidade. In: *Revista Medellín*, n. 86, p. 35-67, 1996. MENDES, V. H. Vaticano II: a modernidade da Igreja em um contexto de mudanças. *Revista Medellín*, v. 37, n. 148, p. 461-487, 2016.

⁵ LEFEBVRE, M. *Do liberalismo à apostasia: a tragédia conciliar*. 2 ed. Niterói: Permanência, 2013, p. 29.

⁶ LEFEBVRE, M. *Do liberalismo à apostasia: a tragédia conciliar*. op., cit, p. 13.

⁷ Sobre as correntes de interpretação teológica, histórica e pastoral sobre a realização do Concílio Vaticano II, recomenda-se consultar: LIBÂNIO, J. B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005. LIBÂNIO, J. B. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. In: *Cadernos Teologia Pública*, v. 2, n. 1, 2015. LIBÂNIO, J. B. Concílio Vaticano II: os anos que se seguiram. In: *Revista Pastoral*, n. 243, p. 23-28, 2005. ROXO, R. M. *O Concílio: teologia e renovação*. Petrópolis: Vozes, 1967. GONÇALVES, P. S. L.; BOMBONATTO, V. I. *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

⁸ Sobre a história do Concílio Vaticano II, recomenda-se consultar: AZZI, R.; BEOZZO, J. O. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do mundo: uma perspectiva histórica. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 66, n. 262, p. 337-369, 2006. SOUZA, N. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: *Análise e perspectivas*, p. 17-67, 2004. COSTA, S. R. *Contexto histórico do Concílio Vaticano II. Memória e Profecia. A Igreja no Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 2005. SANTOS, M. A. *Quarenta anos depois do Concílio Vaticano II*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005. ALBERIGO, G. [et al]. *História do Concílio Vaticano II: O catolicismo rumo à nova era: O anúncio e a preparação do Vaticano II*

Paralelo à realização do CVII, deve-se notar uma preocupação com a presença, nas discussões e nos textos oficiais do Concílio Vaticano II, da obra e da influência de Tomás de Aquino. Essa preocupação deve acontecer porque oficialmente o Doutor Angélico é o *príncipe da filosofia e teologia católicas*⁹. Em grande medida, esse fato acontece porque a “teologia de Santo Tomás é reconhecida, entre todos, pela Igreja para se adquirir uma ciência profunda da ordem sobrenatural”¹⁰. Também é observado que Tomás de Aquino possui uma “autoridade científica própria e pessoal, que se impõe ao respeito, à admiração e até ao seguimento de todo homem de ciência”¹¹.

Além disso, o *Código de Direito Canônico* determina que o fiel cristão deve “aprender a penetrar mais profundamente os mistérios da salvação, de modo especial sob a guia de São Tomás como mestre”¹². Salienta-se o fato de Tomás de Aquino ser o único pensador que o magistério da Igreja, por meio do *Código de Direito Canônico*, determina o estudo aprofundado e disciplinado de sua obra.

Por esses motivos é tão importante saber se existe uma relação direta entre o CVII e a obra de Tomás de Aquino. Se essa relação não existir, o CVII poderá ser considerado inválido e até mesmo herético. É por isso que oficialmente a obra de Tomás de Aquino encontra-se citada diretamente nos textos produzidos pelo CVII. É preciso observar que “há 21 citações conciliares que comportam 41 textos de TA [Tomás de Aquino]”¹³ nos documentos que foram aprovados e promulgados pelo Concílio Vaticano II.

Para se ter a real dimensão da importância da obra de Tomás de Aquino no Concílio Vaticano II, esse pensador é o único que é diretamente citado em dois importantes documentos do Concílio, sendo eles: a *Declaração Gravissimum Educationis* e o *Decreto Optatam Totius*.

Na *Declaração Gravissimum Educationis* recomenda-se que nas universidades, faculdades e escolas católicas o pensamento do Aquinate seja investigado como forma de aprofundamento da disciplina de estudo e, ao mesmo tempo, para se compreender que a fé e a razão não são dois caminhos distintos e separados, mas andam juntas na mesma estrada com a meta de guiar o ser humano. Nas palavras da *Declaração Gravissimum Educationis*:

(janeiro de 1959 a outubro de 1962). Petrópolis: Vozes, 1996. MATTEI, R. *O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita*. São Paulo: Ambientes & Costumes, 2013. ALBERIGO, G. *A Brief History of Vatican II*. Maryknoll: Orbis Books, 2006.

⁹ BARAKÁ, A. *Santo Tomás de Aquino: o príncipe da filosofia e teologia católicas*. In: BARAKÁ, 02/12/2011, p. 1-4.

¹⁰ LEFEBVRE, M. *Do liberalismo à apostasia: a tragédia conciliar*. op., cit, p. 225.

¹¹ RAMÍREZ, S. M. Autoridade doutrinal de Santo Tomás: de 1914 a 1958. In: *Synesis*, Petrópolis, UCP, v. 8, n. 1, jan/jun. 2016, p. 232.

¹² CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 2008, Canon 252, 3.

¹³ JOSAPHAT, C. Tomás de Aquino. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas / Paulus, 2015, p. 964.

A Igreja acompanha igualmente com zelosa solicitude as escolas de nível superior, sobretudo as Universidades e as Faculdades. Mais ainda naquelas que dela dependem, procura de modo orgânico que cada disciplina seja de tal modo cultivada com princípios próprios, método próprio e liberdade própria da investigação científica, que se consiga uma inteligência cada vez mais profunda dela, e, consideradas cuidadosamente as questões e as investigações atuais, se veja mais profundamente como a fé e a razão conspiram para a verdade única, segundo as pisadas dos doutores da Igreja, mormente de S. Tomás de Aquino.¹⁴

Já o *Decreto Optatam Totius*, que trata da formação dos futuros sacerdotes dentro dos seminários e das faculdades católicas, diretamente recomenda o estudo e reflexão em torno da obra do Doutor Angélico para poder se compreender as questões metafísicas mais profundas que norteiam os problemas que envolvem a fé. Nas palavras desse decreto:

Depois, para aclarar, quanto for possível, os mistérios da salvação de forma perfeita, aprendam a penetrá-los mais profundamente pela especulação, tendo por guia Santo Tomás, e a ver o nexos existente entre eles.¹⁵

Uma leitura das citações nos documentos do CVII sobre Tomás de Aquino demonstrará que houve um esforço, por parte dos padres conciliares, em fazer esse pensador sair das interpretações medievais e, com isso, construir um frutífero diálogo com o mundo moderno. Sobre essa questão, ressalta-se:

Em [Concílio] Vaticano II está presente não o livro da *Suma [Teológica]*. Aí estão presentes e atuantes o paradigma e a doutrina de Tomás de Aquino, atualizados por dezenas, senão centenas, de teólogos, devotados ao amor e à compreensão da Igreja, em diálogo e intercâmbio com a cultura, com as ideias e as necessidades do mundo contemporâneo. [...]. Os modernos discípulos de Tomás de Aquino fazem o Mestre falar a linguagem culta de hoje fora de sistemas

¹⁴ PAULO VI, P. *Declaração Gravissimum Educationis*. Sobre a Educação Cristã, n. 10. Documentos do Concílio Vaticano II. Cidade do Vaticano, 22 de Outubro de 1965.

¹⁵ PAULO VI, P. *Decreto Optatam Totius*. Sobre a Formação Sacerdotal, n. 16. Documentos do Concílio Vaticano II. Cidade do Vaticano, 28 de Outubro de 1965.

acadêmicos. Assim, ele merece melhor ainda o título de Doutor Comum.¹⁶

Em linhas gerais, o paradigma doutrinal que emerge do Concílio Vaticano II é influenciado pela obra de Tomás de Aquino. No entanto, dentro de uma investigação sobre as origens, as bases e os bastidores do Concílio, pode-se perguntar: essa influência se encontra nos bastidores do CVII? Se forem analisados os bastidores do Concílio serão encontradas referências e influências sérias que possam alicerçar a afirmação que o paradigma teológico do CVII é de base tomasiana e tomista?

Dentro de um quadro mais amplo, ou seja, de investigação e análise das origens e dos bastidores do Concílio Vaticano II, essas e outras perguntas podem ser feitas. Por isso, o objetivo desse estudo é pesquisar, de forma introdutória, a presença de Tomás de Aquino nos bastidores do Concílio Vaticano II.

Tomás de Aquino nos Bastidores do Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II foi oficialmente inaugurado no dia 11 de outubro de 1962, após “três anos de preparação laboriosa, consagrados a indagar ampla e profundamente as condições modernas da fé e da prática religiosa, e de modo especial da vitalidade cristã e católica”¹⁷.

Já no sermão de abertura do CVII o Papa João XXIII, talvez até de forma inconsciente, expôs o que seria, em linhas gerais, a dualidade que iria atravessar os trabalhos do Concílio e principalmente o pós-concílio e suas respectivas tentativas de colocá-lo em prática. Essa dualidade é marcada pela tensa relação entre conservar e expor, de forma mais eficaz, a doutrina cristã e as exigências, nem sempre baseadas na doutrina cristã, de realizar um trabalho pastoral eficaz. Essa dualidade, que já está contida no sermão inaugural do CVII, pode ser sintetizada da seguinte forma:

A sessão inaugural do Concílio Vaticano II se deu na manhã de 11 de outubro de 1962. Nessa manhã, no sermão da Missa de Abertura do Concílio Vaticano II, “para que nenhuma dúvida pairasse sobre sua ortodoxia, o Papa [João XXXIII] afirmava: ‘O principal cuidado do Concílio Ecumênico é o de conservar e expor de maneira mais eficaz à doutrina cristã’. A Igreja jamais deveria perder de vista o patrimônio sagrado, recebido dos antepassados. Devia, entretanto, levar em conta os

¹⁶ JOSAPHAT, C. Tomás de Aquino. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. op., cit, p. 969.

¹⁷ JOÃO XXIII. P. *Discurso de sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do Ss. Concílio Vaticano II*. Cidade do Vaticano, 11 de Outubro de 1962.

tempos presentes, que deram origem a uma conjuntura nova, abrindo caminho ao apostolado católico. [...]. Uma coisa, continuou o Papa, é o depósito da Fé e outra a maneira de expô-la. Uma grande paciência, um exame cuidadoso são indispensáveis, diz o Papa, para que os ensinamentos do Concílio tenham ‘um caráter eminentemente pastoral’. O Papa não ignora a existência de opiniões, de doutrinas e de conceitos errados e perigosos. Ele sabe que a Igreja nunca se omitiu, quando foi obrigada a condenar com toda a severidade os erros que foram aparecendo.¹⁸

Desde o período de convocação, em 25 de dezembro de 1961, o CVII foi marcado por uma intensa e, até certo ponto, constante presença de grupos, movimentos e tendências teológicas e ideológicas que, por métodos e razões diferentes, desejavam influenciar as sessões e as decisões do Concílio.

Este estudo não é uma revisão radical e rigorosa das tentativas de influenciar as decisões do Concílio Vaticano II. No entanto, apenas para esclarecer a discussão que está sendo realizada, serão apresentados três grupos de influência dentro do Concílio.

O primeiro grupo pode ser genericamente chamado de *universitário*. Isso acontece porque foram reitores de universidades católicas, diretores de faculdades que, por ordem do Papa João XXIII e do então Secretário de Estado do Vaticano, o Cardeal Domenico Tardini, foram incumbidos de apresentar uma série de estudos sobre questões de suma importância e, principalmente, as questões mais sensíveis que seriam debatidas no Concílio. Esse grupo – e outros que foram formados ao longo dos debates – construiu setenta e cinco esquemas que, em tese, deveriam ser debatidos e discutidos pelos bispos um pouco antes, mas principalmente durante as sessões do Concílio. Chama atenção o fato de a Comissão Especial criada pelos bispos holandeses não ter aceitado as premissas apresentadas por esse grupo de discussão. **O segundo grupo** ficou conhecido como *Aliança Europeia* ou *Pacto de Fulda*. Esse grupo constituía num poderoso bloco de influência política e teológica dentro do Concílio, liderado por bispos alemães, e formado principalmente pelos bispos de países de predominância protestante (Alemanha, Holanda, Suíça, Inglaterra, etc).¹⁹

É necessário fazer um rápido, mas apropriado comentário, a esses dois grupos de influência política e teológica dentro do Concílio Vaticano II. Esses dois grupos demonstram que a realização do Concílio não aconteceu de forma tão pacífica, amistosa e romântica como, muitas vezes, uma série de manuais

¹⁸ BASTOS, M. F. A abertura do Concílio Vaticano II. In: BASTOS, M. F. *Abusos e erros sobre a fé à sombra do Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 1980, p. 10-11.

¹⁹ BASTOS, M. F. Como foi preparado o Concílio Vaticano II. In: BASTOS, M. F. *Abusos e erros sobre a fé à sombra do Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 1980, p. 15-18.

de teologia e história contemporânea da Igreja desejam apresentar. De um lado, o Concílio foi palco de severas e duras disputas políticas, filosófico-teológicas, históricas e até mesmo ideológicas. Do outro, lado, é possível se notar que a maioria dos bispos não participava diretamente das principais discussões realizadas no Concílio. Eram discussões – é possível vislumbrar – de *alto nível*, voltadas a uma elite de teólogos e professores e diretores de universidades. Logo, os bispos que, em sua maioria, viviam mergulhados na realidade de suas respectivas (arqui)dioceses, quase não tinham acesso a essas discussões. A imagem que o Concílio Vaticano II foi uma assembleia democrática, onde mais de 2.540 prelados participavam dos debates, lentamente vai sendo dissipada.

Deve ser observado o espírito de rebeldia e até mesmo rebelião apresentado pela Comissão Especial criada pelos bispos holandeses para participar dos debates travados no Concílio. Já no início das discussões do Concílio, essa comissão não aceitou os esquemas doutrinários e as conclusões que esses esquemas tinham chegado. A comissão dos bispos holandeses apresentou um esquema paralelo, um esquema bem mais próximo do mundo moderno. É possível afirmar que se travava de uma nova e revolucionária doutrina para a Igreja, uma doutrina que enfatizava, de forma radical, o Jesus-Homem e quase negava o Jesus-Deus, que se aproximava perigosamente do liberalismo moral e até mesmo da *teologia da morte de Deus*²⁰, uma teologia inspirada no *princípio da morte de Deus* desenvolvido pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche na *Gaia Ciência*²¹. A teologia da morte de Deus tem por postulado central a ideia de que se, na modernidade, Deus não é mais o centro da vida humana e social, então, dentro da própria modernidade, a função principal da Igreja não é mais o anúncio do Evangelho, a conversão das almas e a transformação espiritual da sociedade, mas sim em ajudar o projeto moderno de melhoria social, de aperfeiçoamento urbano e de aprofundamento da sociedade secular e laicista.

O esquema teológico paralelo apresentado pela comissão dos bispos holandeses durante os trabalhos do Concílio Vaticano II serviu de base para que, logo após o término do Concílio, a Comissão Episcopal da Holanda publicasse um polêmico catecismo, que ficou conhecido pelo nome de *Catecismo Holandês* ou *A Fé para Adultos*²². Esse polêmico catecismo trazia sérios erros doutrinários e até mesmo apresentava graves desvirtuamentos da

²⁰ Sobre a teologia da morte de Deus, recomenda-se consultar: ALTIZER, T.; HAMILTON, W. *La teologia radicale e la morte di Dio*. Milão: Feltrinelli, 1969. VATTIMO, G. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. São Paulo: Record, 2004. CUPITT, D. *Depois de Deus: o futuro da religião*. São Paulo: Rocco, 1999. NARCIZO, M. C. Teologia da morte de Deus: introdução ao pensamento de Dietrich Bonhoeffer e seu ateísmo cristão. In: Anais do IV Simpósio Nacional da Associação Mitos, Ritos e Identidades, Goiânia, 2009, p. 1-5. TUNES, S. M. O cristianismo não religioso em Bonhoeffer e Vattimo. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.157-168, jun. 2008.

²¹ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

²² O NOVO CATECISMO. *A fé para adultos*. São Paulo: Herder, 1969.

fé cristã. Por isso, ele nunca foi reconhecido como um catecismo oficial da Igreja e sua publicação, nos diversos países do mundo, foi acompanhada de uma nota explicativa e condenatória²³.

O **terceiro grupo** de influência dentro dos trabalhos do Concílio Vaticano II não foi exatamente um grupo físico, composto de pessoas (teólogos, historiadores, diplomatas, etc), mas sim o que se pode chamar o grande medo que se abateu no pós-Segunda Guerra Mundial, em 1945, ou seja, a Guerra Fria entre o bloco capitalista, liderado pelos EUA, e o bloco marxista-socialista, liderado pela Rússia, e, por conseguinte, o medo de haver uma destruidora guerra atômica mundial. Por isso, “cabe lembrar que o Concílio Vaticano II ocorreu em um período de tensão armamentista. Durante o Concílio, houve a grande crise da Baía dos Porcos, em Cuba. Todos estavam apavorados com a ameaça de um conflito atômico”²⁴.

Sobre o ambiente que atravessou os debates dentro do Concílio Vaticano II, o jornalista Ralph Wiltgen – um jornalista que cobriu as sessões e os bastidores do CVII e autor do livro *O Reno se lança no Tibre: o concílio desconhecido* – afirma que, dentro das comissões especiais responsáveis pela elaboração dos documentos que seriam posteriormente aprovados pela assembleia conciliar, “bastava que um único teólogo conseguisse impor aos bispos suas opiniões para que o Concílio as fizessem sua”²⁵.

O *O Reno se lança no Tibre: o concílio desconhecido* trata-se de um relato jornalístico que apresenta o desenvolvimento e, em muitos aspectos, os bastidores do Concílio. O livro foi publicado em 1966, ou seja, um ano após o encerramento do Concílio Vaticano II. Sobre esse livro, é esclarecido:

O livro foi escrito por um homem que viveu e testemunhou o Concílio, estava imerso nos acontecimentos e, portanto, relata como os padres o vivenciaram. Esse é o grande interesse da obra. Nesta, o Concílio não é lido à luz de 1968, por exemplo, pois 68 ainda não chegara e, portanto, não é visto sob a ótica da revolução estudantil marxista de 68. Também não é lido a partir da revolução *hippie*, nem a partir da reforma litúrgica, já que o missal de Paulo VI ainda não existia. Trata-se, enfim, de um relato contemporâneo ao Concílio.²⁶

²³ ROXO, R. M. Parecer para o *Nibil Obstat e imprimatur*. In: O NOVO CATECISMO. *A fé para adultos*. São Paulo: Herder, 1969, p. 2-8.

²⁴ RICARDO, P. P. *Vaticano II: ruptura ou continuidade?* Campinas: Ecclesiae, 2009, p. 23-24.

²⁵ WILTGEN, R. *O Reno se lança no Tibre: o concílio desconhecido*. Niterói: Permanência, 2007, p. 79.

²⁶ RICARDO, P. P. *Vaticano II: ruptura ou continuidade?* op., cit, p. 30.

O relato jornalístico apresentado por Ralph Wiltgen demonstra que, apesar das boas intenções do Papa João XXIII e de amplos setores da assembleia conciliar, o Concílio Vaticano II se desenvolveu num ambiente de *experimentação teológica*, ou seja, professores e diretores de universidades católicas, formando um grupo seleta, estavam interessados em colocar dentro dos textos aprovados pelo Concílio as teses e ideias que durante décadas foram debatidas nas cátedras universitárias e, ao mesmo tempo, esse grupo seleta, se comportava como uma espécie de *tropa de elite*, ou seja, uma elite de pensadores (teólogos, camonistas, historiadores, diplomatas, etc) que estava longe da maioria dos padres conciliares.

Onde entra Tomás de Aquino dentro do Concílio Vaticano II?

Para responder essa pergunta é necessária uma breve reconstrução histórica. Em 4 de agosto de 1879, o Papa Leão XIII publica a encíclica *Aeterni Patris*. Trata-se da encíclica que oficialmente dá início ao movimento neotomista e neoescolástico dentro da Igreja e ao redor do mundo. Nesta encíclica o Papa Leão XIII recomenda, entre outras coisas, a restauração e um renascimento dos estudos tomistas. Para ele, na modernidade, é preciso haver um renascimento dos estudos aprofundados sobre o homem, Deus, a natureza e o cosmo. E uma das melhores correntes filosóficas que podem proporcionar tal renascimento é a escolástica tomista. Justamente a escolástica, que é a “[...] *filosofia*, da qual, sem dúvida, em grande parte depende a reta razão das outras ciências”²⁷. É por esse motivo que o Papa Pio X recomenda que nos seminários e demais casas de formação eclesial para padres e outras modalidades de religiosos católicos que se “ponha, como fundamento dos estudos sagrados, a filosofia escolástica”²⁸. De acordo com vários estudiosos²⁹, a *Aeterni Patris* provocou uma profusão de estudos sobre a escolástica e a obra de Tomás de Aquino e, por conseguinte, o surgimento de universidades e outros centros de estudos e de cultura voltados para a pesquisa em torno de temas que envolvem o pensamento tomista.

O neotomismo ajudou a criar um vigoroso grupo de pensadores cristãos que influenciaram diversos assuntos da vida da Igreja e da sociedade. Entre esses pensadores é possível citar, por exemplo, Étienne Gilson, Cornelio Fabro, Jacques Maritain, Garrigou-Lagrange e Désiré-Josep Mercier. Esses pensadores e muitos outros da geração neotomista, influenciaram

²⁷ LEÃO XIII, P. *Aeterni Patris. Da instauração da filosofia cristã nas Escolas Católicas, segundo a mente de Santo Tomás de Aquino, o Doutor Angélico*. In: *Aquinate*, Niterói, n. 12, 2010, p. 117-151.

²⁸ PIO X, P. *Moto Próprio Doutor Angélico. Sobre a promoção da doutrina de S. Tomás de Aquino nas escolas católicas*. In: *Aquinate*, Niterói, n. 11, 2010, p. 111-120.

²⁹ CAMPOS, F. A. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 34-3. ROVIGHI, S. V. *História da filosofia contemporânea*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 650. HIRSCHBERGER, J. *História da filosofia contemporânea*. São Paulo: Herder, 1963, p. 128. COSTA, E. F. A atualidade de São Tomás de Aquino. In: *Estudos Tomistas*. Recife: Círculo Católico de Pernambuco, 2001, p. 30.

decisivamente o Concílio Vaticano II. Sobre a influência de pensadores neotomistas no Concílio, afirma-se:

Os teólogos católicos mais influentes deste século [o século XX], a cuja reflexão e pesquisa muito deve o Concílio Vaticano II, são filhos de tal renovação da filosofia tomista. E assim à Igreja pode, no decurso do século XX, dispor de um vigoroso grupo de pensadores formados na escola do Doutor Angélico.³⁰

Paralelo ao desenvolvimento do neotomismo, entre as décadas de 1930 e 1940, em países, como, por exemplo, a Bélgica, a França, a Alemanha e a Holanda, desenvolve-se uma série de grupos de estudos, de centros de pesquisa, em conventos e faculdades católicas, que tinham por missão investigar o pensamento moderno (Kant, Hegel, pensadores positivistas e marxistas, Heidegger, etc) e, a partir dessa investigação, colocar o pensamento moderno em diálogo com a doutrina da Igreja. Na maioria das vezes, esses grupos e centros de pesquisa mantinham pouco contato entre si e realizam uma espécie de pesquisa embrionária e solitária. O fato é que na década de 1950 esses grupos conseguem, por razões diversas, romper com esse isolamento e, com isso, passaram a manter intenso contato intelectual, diplomático e político. Esse grupo exercerá grande influência durante os trabalhos do Concílio Vaticano II.

Quando o Concílio Vaticano II é convocado pelo Papa João XXIII se formam dois grandes – e, muitas vezes, antagônicos – grupos para trabalharem na elaboração dos documentos e nas discussões travadas nos bastidores do Concílio. São grupos que nem sempre demonstram organização administrativa e que pouco se comunicavam entre si. De um lado, trata-se da geração de pesquisadores neotomistas, oriunda da *Aeterni Patris*, que ficou conhecida, dentro dos trabalhos desenvolvidos pelo Concílio, como *Tomismo da Cúria Romana*³¹. Do outro lado, uma mistura heterógena – e, muitas vezes, explosiva –, um pacto, não muito diplomático, entre grupos de tendências teológicas e ideológicas diversas, como, por exemplo, os católicos liberais, os católicos progressistas, os católicos republicanos e os católicos modernistas³². Paralelo à existência desses dois grupos orbitavam uma longa série de grupos de prelados moderados que desejavam um diálogo com o mundo moderno – logo, adotavam uma posição simpática ao segundo grupo –, mas que exigiam uma postura do Concílio de fidelidade ao magistério, à doutrina e à tradição da Igreja e, por isso, estavam mais alinhados com o primeiro grupo.

Dentro desse debate é importante conhecer, mesmo que de forma reduzida e sintética, as ideias de dois fundamentais pensadores que

³⁰ COSTA, E. F. A atualidade de São Tomás de Aquino. In: *Estudos Tomistas*. op., cit, p. 31

³¹ MATTEI, R. *O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita*. op., cit, p. 54-55.

³² MATTEI, R. *O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita*. op., cit, p. 56-59.

influenciaram as atividades do CVII e suas respectivas ligações com o pensamento de Tomás de Aquino. Trata-se de Joseph Maréchal e de Karl Rahner.

Joseph Maréchal³³ (1878-1944) foi um sacerdote jesuíta belga, filósofo, teólogo e psicólogo. Foi professor do Instituto Superior de Filosofia da Universidade de Leuven, na Bélgica, e é considerado como o fundador da escola de pensamento chamada de *tomismo transcendental*³⁴. Um tomismo que realizou um diálogo entre o pensamento do Aquinate e de Immanuel Kant. Até os dias atuais a influência de Maréchal “permanece como fonte primeira, embora nem sempre explicitada, nas chamadas correntes do tomismo transcendental, sobretudo na Alemanha e na França”³⁵.

Maréchal realiza um diálogo entre Kant e a tradição tomista oriunda da escolástica medieval. Um diálogo que visa estabelecer, dentro do debate filosófico da modernidade, as bases metafísicas para a universalização do conhecimento e da vida mística e subjetiva. Sobre essa questão é esclarecido:

Marechal tenta ao revisitar a filosofia transcendental kantiana empreender um novo projeto qual seja, estabelecer entre o kantismo e o tomismo a possibilidade de um novo entendimento. É possível, a seu ver, um encontro entre a escolástica depurada pela crítica e a crítica transcendental kantiana. Mas, tal empreendimento se realiza na região da subjetividade e na afirmação da possibilidade da objetividade do real. A afirmação desta

³³ Sobre as ideias e as obras de Joseph Maréchal, recomenda-se consultar: MARECHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique: le thomisme devant la philosophie critique*. Cahier V, 3.ed. Paris:Universelle, 1949. MARECHAL, J. *Etudes sur la psychologie des mystiques*. Paris: Universelle, 1938. MARECHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique: la critique de Kant*. Cahier III, 3. ed. Paris: Universelle, 1944. MARECHAL, J. *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Penca, 1946. MARECHAL, J. *Precis d'histoire de la philosophie de la moderne: de la Renaissance a Kant*. V. 1, Louvain: Museum Lessanum, 1933. MARECHAL, J. *Etudes sur la psychologie des mystiques*. v. 1. Paris: Universelle, 1938.

³⁴ Sobre o pensamento e o tomismo de Joseph Maréchal, recomenda-se consultar: DIRVEN, E. *De la forme a l'acte: essai sur le thomisme de Joseph Marechal*. Paris: Universelle, 1965. CAMPOS, F. A. A filosofia de Joseph Marechal. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, n. 178, abril/junho de 1995. DIRVEN, E. *De la forme a l'acte: essai sur le thomisme de Joseph Marechal*. Paris: Universelle, 1965. Já sobre o tomismo kantiano, mas conhecido como tomismo transcendental desenvolvido por Joseph Maréchal, recomenda-se consultar: ALEU, J. *De Kant a Marechal*. Hacia una metafísica de la existencia. Barcelona, Herder, 1970. HAYEN, A. *Um interprète thomiste du Kantisme: lê Père J. Marechal (1878-1944)*. In: *Revue Internationale de Philosophie*, Tomo 8, n. 30, 1954.

³⁵ SILVA, A. C. T. O absoluto como horizonte do pensamento em Joseph Marechal. In: *Revista Estudos Filosóficos*, UFSJ, São João Del-Rei, n. 4, 2010, p. 119.

objetividade ultrapassa os limites da subjetividade adquirindo validade e universalidade.³⁶

A princípio, Marechal interpreta por um aspecto especial do kantismo e do tomismo a possibilidade de instituir uma crítica para fundar uma metafísica. Suas perspectivas, sua terminologia, sua maneira de delimitar e de tratar um problema, são, muitas vezes, inspiradas nas críticas kantianas (Crítica da Razão Pura, Crítica do Juízo e outras). Ele procura ou consente em se deixar modelar pelo kantismo no fundo do seu pensamento. Ele insere os elementos da crítica transcendental numa visão subjetiva do mundo, sem se concentrar no agnosticismo da obra de Kant, e, com isso, realiza uma síntese a favor da obra de Tomás de Aquino. Sobre essa questão, afirma-se:

Toda a obra de [Joseph] Maréchal é uma tentativa de, a partir do próprio método da filosofia de Kant, superando Kant, mostrar que a afirmação ontológica é justa, porque o homem, em seu conhecimento de cada dia, sempre se põe nesta ordem. A metafísica, como explicitação sistemática da ordem ontológica, é possível, porque o homem, em sua própria estrutura, é metafísico, isto é, porque a afirmação ontológica é condição de possibilidade do processo de objetivação. Ora se o homem comum já se situa, sempre, no plano ontológico, então se deve dizer, que a metafísica tradicional é mais natural e o método transcendental, se ele é assumido, só o é no sentido de justificar criticamente, a partir da situação intelectual do tempo, esta metafísica, que, em si, corresponde à estrutura natural do homem.³⁷

Na primeira metade do século XX e aproximadamente vinte anos antes da convocação do Concílio Vaticano II, Marechal desenvolveu um importante diálogo com a obra de Kant. Um diálogo que se expandiu para o *idealismo alemão*³⁸, especialmente com a obra de Fichte³⁹. Em certo sentido, no

³⁶ SILVA, A. C. *A perspectiva metafísica de Joseph Marechal: do realismo à mística*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, p. 16.

³⁷ OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia transcendental e religião: um estudo sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1984, p. 75.

³⁸ Sobre o conceito, os debates e desdobramentos do *idealismo alemão*, recomenda-se: HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983. DUDLEY, W. *Idealismo alemão*. Petrópolis: Vozes, 2013. BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

³⁹ Sobre uma leitura de Fichte a partir do pensamento de Joseph Maréchal, consultar: SOUZA, L. C. S. Subjetividade e tomismo transcendental: uma leitura de Fichte a partir de J. Maréchal. In: *Kairós*, Fortaleza, ano II, n. 1, Janeiro/Junho, 2005, p. 99-124.

século XX Marechal desenvolve um ambicioso projeto de *converter* Kant à metafísica cristã. Um projeto que, dentro das limitações históricas e culturais, é compatível com o que Tomás de Aquino desenvolveu na Idade Média, no século XIII, ao travar frutífero diálogo com Aristóteles.

A referência a Kant – realizada por Marechal – é de suma importância. Trata-se de um dos mais influentes pensadores da modernidade e que ajudou a traçar a visão geral do homem moderno sobre o papel da Igreja na sociedade e nas relações entre o indivíduo e a religião.

No século XVIII o filósofo Immanuel Kant⁴⁰ contribuiu para o restabelecimento do debate sobre a religião. Um debate que, em muitos ângulos, não seguia as formulações da Idade Média e da renascença, mas pretendia colocar a religião dentro do quadro teórico e conceitual ligado à modernidade. Por causa disso, ele define *religião* como a “verdadeira fonte da fé racional, o Logos encarnado como simples ‘ideia da humanidade situada em Deus desde a eternidade em toda a sua perfeição moral a Ele aprazível’”⁴¹.

Para Kant a religião deve gozar de independência diante do Estado e dos governantes. Ao mesmo tempo, ela é um conjunto de deveres ético-humanísticos referentes a Deus e ao ser humano. Sobre essa questão, ele ressalta:

[...] religião é um conjunto de deveres particulares, imediatamente referidos a Deus, e evita-se assim que aceitemos (como, aliás, os homens estão muito inclinados a fazer), além dos deveres humanos ético-civis (de homem para homem), serviços de corte e, em relação a tal, pretendamos reparar, graças a esses últimos, a deficiência dos primeiros.⁴²

O conceito de religião apresentado por Kant – e, em muitos aspectos, incorporado pela modernidade – coloca a prática religiosa como algo subjetivo, que deve ser circunscrito ao indivíduo, e, ao mesmo tempo, retira da religião a capacidade de se fazer presente, de influenciar a sociedade civil e a vida pública. Em grande medida, esse tem sido o lugar destinado à religião dentro da modernidade, um lugar subalterno e nada animador. Em última instância, a crítica de Kant à religião é um dos mais profundos fundamentos da crítica religiosa desenvolvida, por exemplo, pelo positivismo, pelo marxismo e por correntes exaltadas do liberalismo.

⁴⁰ Sobre a discussão realizada por Kant sobre o conceito, a função sociocultural da religião e a influência dessa discussão na modernidade, recomenda-se consultar: HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991. KRASSUSKI, J. A. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo*. Porto Alegre: Edípucrs, 2005.

⁴¹ KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: LusoSofia, 2008, p. 4.

⁴² KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. op., cit, p. 175.

Marechal utiliza o método transcendental de Kant para crítica à própria visão de Kant e, em grande medida, do homem moderno, que coloca a região numa posição subjetiva e até mesmo subalterna dentro da sociedade moderna. Para Marechal, ao demonstrar, por meio do método transcendental, a universalidade do conhecimento, Kant, mesmo sem ter intenção, também fundamentou a validade do conhecimento metafísico, místico e religioso.

Neste contexto, na perspectiva de Marechal, a Igreja e os cristãos não podem ficar presos num mundo subjetivo e individual, sem participação na vida pública e até mesmo nas decisões políticas. Para ele, é necessário utilizar a crítica kantiana para dar validade a universalização das proposições metafísicas e éticas e, com isso, validar a presença pública dos cristãos no mundo moderno.

Karl Rahner⁴³ (1904-1984) foi um sacerdote jesuíta de origem alemã e um dos mais influentes teólogos do século XX. Ele é um dos responsáveis pela Igreja ter penetrado e, em algum sentido, aderido ao pensamento e aos valores do mundo moderno. Ele debateu e refletiu sobre temas importantes para a Igreja e a sociedade moderna, tais como: a ética, o pluralismo religioso e o ecumenismo. Seu pensamento é visto como uma ponte para o diálogo com relevantes pensadores modernos, como, por exemplo, Heidegger e Karl Marx⁴⁴.

Depois de ministrar várias palestras e conferências tratando, de forma central, da antropologia como ponto de partida para a reflexão teológica – desde a ocupação alemã em 1938 da universidade austríaca de Innsbruck –, cujos princípios estavam escritos desde 1937 em *Hörer des Wortes* – sua obra filosófica mais importante –, Rahner se dedica a escrever seus estudos tanto filosóficos quanto teológicos, sendo-lhe atribuída uma vastíssima bibliografia. Em 1960 é nomeado consultor da comissão preparatória *De Sacramentis* para o Concílio Vaticano II, cotado pelo Papa João XXIII entre os 195 primeiros peritos do Concílio. Após o Concílio, o Papa Paulo VI o recebe em audiência particular para revelar sua gratidão pelos trabalhos realizados em favor da Igreja. Em 1969 o pontífice o nomeia para a Comissão Teológica Internacional, cujo intuito fundamental era a manutenção da colaboração

⁴³ Sobre as ideias desenvolvidas por Karl Rahner, recomenda-se as seguintes obras desse teólogo: RAHNER, K. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989. RAHNER, K. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969. Para uma visão geral a obra e das ideias de Rahner, recomenda-se: SANNA, I. *Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 2004. VORGRIMLER, H. *Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*. São Paulo: Paulinas, 2006. MIRANDA, M. F. *O mistério de Deus em nossas vidas: a doutrina trinitária de Karl Rahner*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1999.

⁴⁴ Sobre uma possível aproximação entre a obra de Karl Rahner e Karl Marx, recomenda-se consultar: SOUSA, L. C. S. Subjetividade e religião: uma comparação entre as concepções de homem em Karl Marx e Karl Rahner. In: *Kairós*, ano III, n. 1, Jan./Jun., 2006, p. 181-204. ZACHARIADHES, G. C. Que fez São Tomás de Aquino diante de Karl Marx. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 78, 2009, p. 109-142.

entre magistério eclesial e teólogos já apresentada no Concílio, da qual Rahner pedirá demissão em 1973.

Karl Rahner foi um dos “teólogos de maior influência na tessitura dos textos conciliares [do Concílio Vaticano II]”⁴⁵ e “exerceu enorme influência em todo o seu conjunto”⁴⁶. Ele “participou sobretudo da preparação da *Lumen Gentium* e da *Dei Verbum*, onde podem ser encontradas algumas de suas ideias, e em certa medida da preparação da *Gaudium et Spes*”⁴⁷.

No campo do tomismo, Rahner⁴⁸ desenvolve uma versão muito peculiar do tomismo transcendental – cujo fundador foi Joseph Maréchal – um tomismo com forte influência de Martin Heidegger também conhecido como *tomismo heideggeriano*. Sobre o tomismo transcendental em Rahner, afirma-se:

Ao chamar transcendental, fica claro que Rahner busca na filosofia e na metafísica os fundamentos de seu método, o que não é uma novidade criada por Rahner [seu fundamento é o pensamento de Joseph Maréchal], mas recua a Kant, que, por sua vez, se vincula à metafísica aristotélico-tomista. A novidade de Rahner consistiu em trazer esta metodologia e visão do ser humano para a teologia, algo que poucos haviam tentado antes.⁴⁹

No início da década de 1930 Rahner desenvolve um ambicioso projeto de diálogo entre Tomás de Aquino e as fontes filosóficas da modernidade, especialmente Kant, Hegel e Heidegger. Sendo que ele não segue os modelos clássicos e tradicionais de interpretação da obra do Aquinate, modelos oriundos da escolástica, na Idade Média, e reconstruídos e impulsionados pelo neotomismo no século XX. Sobre essa questão, ressalta-se:

⁴⁵ LIBANIO, J. B. Concílio Vaticano II: os anos que se seguiram. In: *Vida Pastoral*, São Paulo, Julho-Agosto, 2005, p. 24.

⁴⁶ SANTOS, D. B. B. Concílio Vaticano II: história e teologia. In: *Caderno Fé e Cultura*, Campinas, v. 1, n. 2, jul./dez., 2016, p. 55.

⁴⁷ SESBOÛÉ, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 24.

⁴⁸ Sobre a interpretação de Karl Rahner à obra de Tomás de Aquino, o tomismo rahneriano, recomenda-se: RAHNER, K. *Espíritu en el Mundo: Metafísica del Conocimiento Finito Según Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder, 1963. RAHNER, K. A verdade em S. Tomás de Aquino. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 7, n. 4, p. 353-370, 1951. MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 60, 2004.

⁴⁹ TREVISOL, V. *O ser humano em Karl Rahner: do transcendental ao pessoal*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014, p. 6.

É precisamente uma filosofia tomista deste tipo, uma filosofia que não se limita a ser a conservação da tradição, mas que também leva conscientemente adiante algumas instâncias que já se encontram em Tomás de Aquino, compreendendo no íntimo a filosofia moderna e colocando-se em confronto com ela, é exatamente essa a filosofia que Rahner elabora em suas primeiras duas obras: *Geist in Welt* (O Espírito no mundo) e *Hörer des Wortes* (O homem à escuta do Verbo). Em ambas as obras, o problema que o preocupa é o mesmo: dar um fundamento racional à teologia.⁵⁰

Rahner é um dos primeiros e, ao mesmo tempo, a grande inspiração para o que se chamou de *pensamento tomasiano*, ou seja, a investigação da obra de Tomás de Aquino sem levar em conta as influências e o contexto sociocultural da Idade Média e sem considerar as camadas de interpretações realizadas pela tradição tomista ao longo dos séculos. Ele realiza essa audaciosa experiência principalmente em *Espírito do Mundo*. Um livro de forte inspiração heideggeriana e que procura enquadrar o pensamento do Aquinate na modernidade sem, no entanto, está rigorosamente vinculado ao neotomismo. Justamente o neotomismo que, na década de 1930, era uma influente corrente de pensamento na Europa. Sobre essa questão, afirma-se:

Filosoficamente falando, a metafísica foi amplamente abordada por Rahner na obra *Espírito do Mundo* (*Geist in Welt*), onde Rahner aborda diretamente o Artigo 1 Questão 84 da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, de tal maneira que essa obra filosófica de Rahner se transformou num trabalho de resgate da metafísica tomista, transcendendo a própria escola tomista e autores ligados a ela. Rahner vai direto à fonte, não se enquadrando em um neo-escolástico, mas um autor que quer trazer a legítima metafísica de Santo Tomás na linguagem transcendental moderna.⁵¹

Ao contrário do tomismo de Joseph Maréchal, cuja grande fonte de diálogo é o pensamento de Kant, em Rahner essa grande fonte será Heidegger. Apenas para se compreender a forte inspiração heideggeriana na obra de Rahner afirma-se que após ser ordenado padre, pela Companhia de Jesus, em 1932, ele volta a Friburgo, sua terra natal, onde tinha iniciado os estudos rumo ao sacerdócio, com a finalidade de obter o grau de doutor em

⁵⁰ MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século XX: teologia contemporânea*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 517.

⁵¹ TREVISOL, V. *O ser humano em Karl Rahner: do transcendental ao pessoal*. op., cit, p. 41.

filosofia. Esse período marca a vida de Karl Rahner, sobretudo após seu encontro com Martin Heidegger, de quem foi aluno, apesar de não ter encontrado a aprovação da tese doutoral em filosofia, cujo tema tratava da metafísica do conhecimento em Santo Tomás, a qual foi publicada em 1939 sob o título de *Geist in Welt*, que rapidamente causou profunda admiração, sobretudo quanto ao seu caráter especulativo.⁵²

A influência de Heidegger no pensamento de Rahner se revela em três pontos primordiais: na terminologia, na própria orientação antropocêntrica e na temática. Para Rahner a influência heideggeriana em sua obra é mais da ordem de um estímulo ao ato de pensar do que no conteúdo reflexivo. Sobre essa questão, o próprio Rahner afirma:

Talvez devamos dizer que não retomei nenhuma doutrina particular sua [de Heidegger], mas que tomei um estilo de pensamento e de pesquisa que se revelou extremamente precioso. [Com Heidegger] aprendi um pouco a pensar, e sou-lhe muito grato por isso. Em minha teologia, na medida em que ela é filosófica, certamente não se poderia falar de uma influência sistemática de sua parte que chegue até o conteúdo, mas sim de uma vontade e de uma capacidade de pensar que Heidegger realmente nos inspirava. [...]. Devo dizer que Martin Heidegger foi o único professor pelo qual experimentei o respeito de um aluno diante do grande mestre.⁵³

O tomismo heideggeriano desenvolvido por Rahner causou, nas décadas de 1940 e 1950, pouco tempo antes da realização do Concílio Vaticano II, uma onda de ânimo e de inspiração no sentido que seria possível investigar a obra de Tomás de Aquino sem, no entanto, está vinculado ao tomismo e a algum problema filoteológico medieval. Ao mesmo tempo, seria possível mergulhar o pensamento cristão dentro da modernidade. Sobre essa questão, afirma-se:

Rahner foi o porta-voz de toda uma geração insatisfeita com a maneira de viver o cristianismo e de pensá-lo com o instrumental de uma Escolástica esclerosada, numa atmosfera de medo diante dos “erros do mundo moderno”. Rahner teve a genialidade de abordar as questões mais atuais e respondê-las partindo da Escolástica, mas superando-a e transformando-a a partir

⁵² LIMA FILHO, J. E. A fundamentação filosófica na teologia transcendental de Karl Rahner. In: *Interações*, Cultura e Comunidade, Uberlândia, v. 7 n. 12, jul./dez., 2012, p. 185.

⁵³ *apud* SESBOÜÉ, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*. op., cit, p. 17.

de dentro. Em face do tomismo engessado, que os manuais divulgavam, Rahner entra na grande corrente do tomismo renovado que redescobre Tomás e estabelece entre seu pensamento e o pensar moderno um diálogo análogo ao que Tomás, no século XIII, entabulara com o Aristóteles recém introduzido no Ocidente. Daí se origina o que se chamou de tomismo transcendental que abriu as portas da teologia católica ao pensamento moderno tornou-se relevante para a geração pós-Segunda Guerra Mundial.⁵⁴

No entanto, nos anos anteriores, mas principalmente depois da realização do Concílio Vaticano II, Rahner foi considerado um teólogo inovador e que ajudou a Igreja e o pensamento cristão a se desvencilharem dos resquícios da Idade Média, da escolástica e, por conseguinte, do *tomismo engessado*.

Apesar disso, observa-se que uma série de pesquisadores e pensadores, como, por exemplo, Bernhard Lakebrink e Cornelio Fabro, fazem uma série de acusações contra Rahner. Entre essas acusações encontra-se o fato de haver, na obra de Rahner, um excesso de racionalidade. Em tese, ele seria uma espécie de Boécio da modernidade, ou seja, está excessivamente preocupado com a dimensão racional e antropológica da teologia e não com os mistérios da fé e a dimensão ética do homem e da Igreja. Neste sentido, Rahner é acusado de “haver destruído a metafísica tomista e haver criado uma crise no pensamento católico”⁵⁵. Ao mesmo tempo ele é acusado de ter desenvolvido um método teológico de análise do mundo e da dimensão da prática, mas não um espaço de reflexão sobre os problemas últimos, metafísicos e radicais do ser humano⁵⁶.

De forma sintética é possível apontar cinco pontos de crítica ao tomismo de Rahner. Sendo eles: 1) Não se pode estudar Tomás de Aquino sem levar em conta o ambiente cultural e intelectual da Idade Média. Por isso, a tese de Rahner de um estudo da obra do Aquinate desvinculado ao ambiente medieval e do século XIII é problemática; 2) Um pensamento radicalmente tomasiano – da forma como propõe Rahner – é simplesmente impossível. É possível sim estudar a obra do Aquinate sem recorrer diretamente à tradição tomista, mas, ao mesmo tempo, tem que haver a consciência de que as interpretações e leituras do Aquinate estão impregnadas de tomismo. Logo

⁵⁴ OLIVERIA, P. R. F.; PAUL, C. Karl Rahner: 100 anos. In: OLIVERIA, P. R. F.; PAUL, C. (Orgs.). *Karl Rahner: em perspectiva*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 15.

⁵⁵ LA PIENDA, J. A. *Antropología transcendental de Karl Raben: una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1982, p. 8.

⁵⁶ BERRÍOS, F. El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis. In: *Teología y Vida*, Vol. XLV, 2004, p. 411-437.

um pensamento 100% tomasiano é impossível; 3) É preciso colocar a interpretação do pensamento do Aquinate dentro da Escolástica e da tradição da Igreja. Por mais que se deseja negar, refutar ou abandonar essa tradição, ela deve ser um ponto de partida para qualquer reflexão sobre o Aquinate; 4) Rahner afirma ler Tomás sem o intermédio dos tomistas. Logo, seria uma investigação realizada diretamente na obra do Aquinate. No entanto, Rahner lê Tomás a partir dos pensadores modernos e contemporâneos, especialmente Kant, Hegel e Heidegger; 5) Em última instância, Rahner está aceitando a premissa hegeliana de que existe uma evolução dentro da história. Por essa concepção Tomás de Aquino é um autor apenas medieval e, com isso, deve ser visto como passado da humanidade e da Igreja. Por isso, na sociedade contemporânea a Igreja deve buscar novas fontes de fundamentação que vão de Kant a Heidegger. Esse tipo de interpretação é problemática. Ela vê a Igreja e a história das ideias do ponto de vista do progresso histórico. Para um teólogo cristão tal interpretação coloca em risco o depósito da fé, a perpetuidade da verdade e a constante atualidade das proposições metafísicas.

Cornelio Fabro, ao criticar Rahner,⁵⁷ adverte que “apesar do torvelinho das citações tomistas [presentes nas obras da década de 1930] – com a intensão de construir uma síntese entre o pensamento cristão e a filosofia moderna –, a verdadeira fonte da obra de Rahner são autores modernos, notadamente Kant, Hegel, Scheler e Heidegger. Consequentemente, o Aquinate passa a ser, dentro da obra de Karl Rahner, apenas um hóspede refutado”⁵⁸.

Joseph Maréchal e Karl Rahner, cada um com seu projeto de releitura e diálogo entre Tomás de Aquino e o pensamento moderno, foram duas figuras importantes do neotomismo da primeira metade do século XX e que, com seus projetos investigativos em torno da obra do Aquinate, influenciaram os bastidores e os debates travados dentro do Concílio vaticano II. Veremos um pouco dessa influência.

O verbete *Tomás de Aquino* do *Dicionário do Concílio Vaticano II* dá uma ótima pista de como se deu os embates em torno da obra do Aquinate nos bastidores do Concílio. De acordo com esse verbete:

O surgimento das primeiras citações coincide com a etapa de pleno amadurecimento conciliar, a III Sessão de 1964, assinalada pela novidade de uma eclesiologia comunitária e do ecumenismo. O conjunto das outras citações se integra no momento final de plenitude e

⁵⁷ Para uma maior compreensão da crítica de Cornelio Fabro à Rahner, recomenda-se consultar: SOUZA, L. C. S. *A noção de excessus em Tomás de Aquino (STh. q. 84, a. 7 ad 3) sobre a crítica de Cornelio Fabro a Karl Rahner*. Tese de Doutorado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

⁵⁸ FABRO, C. *El viraje antropológico de Karl Rahner*. Buenos Aires: CIAFIC, 1981, p. 29.

extraordinária fecundidade, que vem a ser a IV Sessão conciliar.⁵⁹

De acordo com o verbete, do *Dicionário do Concílio Vaticano II*, as referências oficiais ao pensamento do Doutor Angélico só aparecem durante o desenvolvimento da III Sessão, em 1964, ou seja, quase na metade do Concílio, e irão até o final da IV Sessão, isto é, no final do CVII em 1965. É estranho que o pensador que é apontado como o *príncipe da filosofia e teologia católicas* e que o *Código de Direito Canônico* afirma ser o único pensador que obrigatoriamente deve ser estudado e investigado pelos fieis cristãos, só seja citado quase no meio dos trabalhos do Concílio Vaticano II. Por que essas citações não começaram antes? Por exemplo, desde a I Sessão do Concílio?

Não existe uma resposta definitiva para essas e outras perguntas que podem ser feitas. No entanto, existe uma série de indícios, de *rastros históricos*, que podem indicar um caminho seguro de reflexão. Vamos apresentar dois *rastros históricos* para ajudar a compreender o embate que existiu nos bastidores do Concílio Vaticano II em torno da figura de Tomás de Aquino e, por conseguinte, do movimento neotomista.

O primeiro rastro histórico é um editorial de um pequeno jornal⁶⁰ que circulou pouco antes da realização da II Sessão do Concílio Vaticano II⁶¹. Trata-se de um jornal organizado pelo grupo heterogêneo formado por teólogos e intelectuais católicos de várias correntes de pensamento (liberais, progressistas, modernistas, republicanos, etc), mas não alinhados com o neotomismo. Vale salientar que naquele momento histórico era comum grupos de debates e pressão político-ideológica publicarem jornais expondo suas ideias e propostas sobre os trabalhos desenvolvidos pelo Concílio Vaticano II. O editorial não é uma crítica direta ao neotomismo. Pelo contrário, ele limita a obra de Tomás de Aquino à Idade Média e, além disso, faz uma rápida apresentação de pensadores modernos e estimula, de forma mais ampla, a Igreja e, de forma mais específica, aos padres conciliares a investigarem e até mesmo aderirem aos debates, problemas e ao pensamento moderno. Esse editorial procura afastar a Igreja e os padres conciliares da influência de Tomás de Aquino, visto apenas como um pensador medieval, e, por conseguinte, aproximá-los da filosofia moderna, especialmente de Kant, dos pensadores que formam o que foi denominado de idealismo alemão (Fichte, Schelling e Hegel), da postura de militância político-cultural e

⁵⁹ JOSAPHAT, C. Tomás de Aquino. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. op., cit, p. 964.

⁶⁰ CONSIGLIO. *Editoriale*. Roma, novembro, 1963, p. 2.

⁶¹ SALA DE IMPRESSA. *Discurso do Papa Paulo VI na Clausura da Segunda Sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Cidade do Vaticano, 04 de Dezembro de 1963.

de um movimento de ideias que marcou a década de 1960 e que, de forma genérica, ficou conhecido pela expressão *radical chique*⁶².

De um lado, o editorial traz, de forma mais amena, a influência de Joseph Maréchal e sua respectiva proposta de um diálogo entre Tomás de Aquino e Kant, mas fazendo a síntese transcendental por meio da metafísica do Aquinate. Do outro lado, de forma mais radical, ele apresenta a ideia, desenvolvida por Karl Rahner, de uma investigação tomasiano e, por conseguinte, da adesão ao pensamento moderno, especialmente à Martin Heidegger.

O editorial traz uma espécie de projeto filotelógico para o CVII e para a Igreja. Um projeto marcado pela dupla Maréchal e Rahner e que, no campo das ideias, propõe um caminho que vai de Tomás de Aquino, passando por Kant e Hegel, até culminar com Heidegger. No editorial existe, de forma implícita, o princípio hegeliano do progresso dentro da história, um princípio que vê a história como uma evolução rumo ao absoluto. Dentro deste contexto, Tomás de Aquino é um ponto de partida. No entanto, não existem garantias que ele seja um elemento fundamental no campo das ideias e que, por isso, deva constituir um pensador fundamental para se refletir, compreender e até mesmo superar a modernidade.

A compreensão mais profunda que envolve o debate contido no citado editorial e em outros textos que embasaram os bastidores do Concílio, explica, ao menos em parte, porque durante as atividades do Concílio Vaticano II, mas principalmente nos anos pós-concílio, o movimento neotomista foi sumariamente apresentado, de forma caricaturada, como conservador. Sobre essa questão, ressalta-se:

⁶² A expressão *Radical Chique*, que se popularizou entre as décadas de 1960 a 1980, designa, de forma genérica, uma postura de militância político-cultural e um movimento de ideias que, de forma mais profunda, remonta, na década de 1930, a releitura de Hegel feita pelo filósofo russo Alexandre Kojève, e, de forma mais visível, o neomarxismo representado por filósofos como Sartre e Merleau-Ponty e a geração neonietzschiana de 1960, representada por Foucault e Deleuze. De forma geral, sem muita precisão conceitual, o radical chique defendia mudanças profundas na base social, uma revolução cultural, mudanças profundas nos costumes morais (uso de drogas ilícitas, liberdade sexual, etc) e uma radical mudança no paradigma que dá sustentação ao Ocidente, ou seja, ao paradigma grego-romano-cristão-judeu. Em muitos aspectos, a geração radical chique criou um novo idealismo, uma nova utopia, passeada na premissa da refundação do Ocidente por meio da releitura de Hegel, de Marx e de Nietzsche. Uma forte crítica que se realiza a geração radical chique é que esse novo idealismo prejudicou a vida política nacional, impediu ou retardou o desenvolvimento de soluções políticas para conflitos nacionais e/ou internacionais e, ainda por cima, ajudou e até mesmo deu uma sobrevida a ditaduras ao redor do mundo. Para uma leitura e compreensão dos debates filosóficos e dos problemas políticos e culturais do período entre as décadas de 1930 a 1970, especialmente na França, recomenda-se: MIDDELAAR, L. V. *Politicídeo: o assassinato da política na filosofia francesa*. São Paulo: É Realizações, 2015.

O movimento neotomista, em grande medida, oriundo da encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII, liderado por grandes teólogos, como o Padre Garrigou-Lagrange, foi apresentado como o “lado conservador do Concílio Vaticano II. Se quisermos, por brevidade, podemos denominá-la de *tendência teológica da Cúria Romana*. Não é uma expressão exata, mas pode ser assim chamada”.⁶³

O que se viu durante o Concílio, mas principalmente nos anos pós-concílio, foi o crescimento e o embate – nem sempre diplomático – de duas fortes correntes dentro da Igreja. De um lado, a corrente que é fiel à doutrina, ao magistério e a tradição. Uma corrente que, em grande medida, está vinculada a Tomás de Aquino e ao neotomismo. Do outro lado, uma corrente que busca novas experiências teóricas, um diálogo e até mesmo uma adesão radical aos postulados e valores da modernidade. Essa corrente vê Tomás de Aquino apenas como um pensador preso a Idade Média e, por conseguinte, o neotomismo apenas como um esforço de compressão hermenêutica e histórica. Trata-se de uma corrente que, em muitos aspectos, está muito preocupada com os “novos ventos da história”⁶⁴ e em encontrar a “novidade a todo custo”⁶⁵. Ela rejeita o pensamento de Tomás de Aquino afirmando, entre outras coisas, que a modernidade representa o novo, a novidade e que, por isso, o “novo só se entende pelo novo”⁶⁶, ou seja, a Igreja deve buscar novas fontes de inspiração e de fundamentação filosófico-teológica. Entre essas novas fontes é possível citar, por exemplo, Kant, Hegel, Marx e Heidegger.

Não se trata de fazer uma crítica gratuita à corrente, dentro da Igreja, que busca o novo e a novidade. No entanto, a título de esclarecimento, é bom recordar que a “ânsia de novidades casou-se com o nosso primarismo cultural. Deste enlace nasceu o fruto que aí temos: a supervalorização do secundário com prejuízo do essencial”⁶⁷.

O fato das referências oficiais ao pensamento do Doutor Angélico só aparecem durante o desenvolvimento da III Sessão, em 1964, ou seja, quase na metade do Concílio, dentro outros favores, indica um caminho de resistência do magistério e da tradição da Igreja ao avanço, muitas vezes avassalador, do progressismo dentro das fileiras da própria Igreja e, ao mesmo tempo, uma capacidade de renovação e de perseverança do tomismo.

⁶³ RICARDO, P. P. *Vaticano II: ruptura ou continuidade?* op., cit, p. 32.

⁶⁴ BOFF, C. Santo Tomás de Aquino e a Teologia da Libertação. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 41, fasc. 163, setembro de 1981, p. 439.

⁶⁵ HIRSCHBERGER, J. *História da filosofia contemporânea*. São Paulo: Herder, 1963, p. 127.

⁶⁶ BOFF, L.; BOFF, C. Cinco observações de fundo à interpretação do Cardeal Ratzinger acerca da Teologia da Libertação de corte marxista. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 44, fasc. 173, março de 1984, p. 116.

⁶⁷ O'ELBOUX, L. G. S. *Crise religiosa: dialogando francamente*. Rio de Janeiro: Mensageiro do Coração de Jesus, 1969, p. 11.

Esse caminho de resistência, renovação e perseverança pode ser traçado, mesmo que de forma introdutória, da seguinte forma: na I Sessão do Concílio Vaticano II houve uma predominância, quase ditatorial, da organização, dos grupos e postulados progressistas e anti-tomistas, na II Sessão começa a se esboçar uma reação – mesmo que uma reação fraca e desorganizada, mas apenas na III Sessão do CVII é que o movimento de fidelidade ao magistério, a doutrina e de forte inspiração tomista consegue se contrapor, mesmo que de forma parcial, à avalanche progressista que ameaçava tomar conta do Concílio e, por conseguinte, da Igreja. Essa reação ficou conhecida pelo genérico nome de *movimento conservador*. Um movimento que se iniciava na II Sessão do Concílio, toma forma na III Sessão, ganha força com a eleição do Papa João Paulo II⁶⁸ e continua suas lutas e atividades intelectuais e pastorais até os dias de hoje. Um movimento que ainda hoje é muito pouco investigado pelas ciências humanas. No entanto, trata-se de um movimento sólido e consistente, um movimento que reúne vários segmentos da Igreja, como, por exemplo, a tradição católica, o tomismo romano e o *Coetus Fidelium*. Um movimento que atravessa vários continentes e países, chegando e, ao mesmo tempo, ganhando força em países como o Brasil⁶⁹.

O segundo rastro histórico são as discussões e os debates que antecederam e culminaram na publicação do *Decreto Optatum Totius*, o qual é o documento do Concílio Vaticano II que trata diretamente da formação dos futuros sacerdotes nos seminários e faculdades católicas. Vale salientar que esse decreto traz, no corpo do seu texto, uma intimação direta para que os futuros sacerdotes católicos, especialmente os estudantes de teologia, se dediquem com afinco ao estudo e a investigação do pensamento de Tomás de Aquino. Aparentemente estamos diante de uma situação que a assembleia conciliar fez valer a tradição filosófico-teológica da Igreja e, com isso, determinou o estudo do pensamento do Aquinate.

No entanto, uma leitura das atas e dos documentos que constituem os acontecimentos de bastidores do Concílio Vaticano II nos dão outra impressão.

Por ocasião dos debates em torno da formação dos futuros sacerdotes católicos – debates que fundamentaram a elaboração do texto do *Decreto Optatum Totius* – também trouxe à luz as profundas divergências que separavam a posição tradicional (magisterial, tomista, canônica, etc), representada, por exemplo, pelo Cardeal Ruffini e pelo Monsenhor Staffa, da posição progressista, exposta, por exemplo, pelo Cardeal Léger, o Cardeal Döpfnerr e o Cardeal Suenens. O Monsenhor Staffa, sucessor do Cardeal

⁶⁸ BEOZZO, J. O. Índícios de uma reação conservadora: do Concílio Vaticano II à eleição de João Paulo II. In: *Comunicações do ISER*, v. 3, n. 39, 1990.

⁶⁹ Sobre a luta, a resistência, as estratégias diplomáticas e outras formas de presença organizada de setores do conservadorismo católico do Brasil no Concílio Vaticano II, recomenda-se consultar: CALDEIRA, R. C. *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*. Curitiba: CRV, 2011.

Ruffini como secretário da Congregação dos Seminários e das Universidades, órgão que, naquele momento histórico, era responsável pela formação dos futuros sacerdotes da Igreja, fez a seguinte declaração: “São Tomás não é um limite, é um farol. Temos que conservar, custe o que custar, os princípios fundamentais de São Tomás, exposto na encíclica *Humani Generis*”⁷⁰.

No mesmo dia do discurso do Monsenhor Staffa, o Cardeal Léger expôs a posição progressista e anti-tomista, uma posição muito próxima do pensamento de Karl Rahner. Nas palavras do Cardeal Léger: “Triste homem aquele que só tem um livro! Triste também da Igreja que só tem um doutor! Mais do que impor São Tomás, devemos apresentá-lo como protótipo do investigador, como mestre e modelo, como aquele que soube colocar a ciência do seu tempo a serviço da Igreja”. Por sua vez, o Cardeal Döpfnerr interveio em apoio à posição progressista do Cardeal Léger. Nas palavras do Cardeal Döpfnerr: “Não basta a santidade dos sacerdotes. É necessário que o padre esteja adequado a seu tempo. A alma da formação teológica é a Sagrada Escritura. Estou inteiramente de acordo com o Cardeal Léger a propósito de São Tomás”⁷¹.

No dia 17 de outubro de 1965, poucos dias depois da votação e aprovação do *Decreto Optatum Totius*, o Cardeal Ruffini escreveu ao Papa Paulo VI para lamentar as escassas referências ao magistério tradicional e à doutrina de Tomás de Aquino na formação do clero. No seu clamor ao papa, o Cardeal Ruffini afirma: “Sinto, Beatíssimo Padre, profunda amargura ao verificar que são descurados os ensinamentos de tal magistério, oferecidos em particular nas encíclicas papais”⁷².

De um lado, de forma mais ampla, a acalorada polêmica envolvendo cardeais da Igreja representa a continuação, por outros métodos e dentro dos debates internos do Concílio Vaticano II, de querelas que envolvem os polos antagônicos formados, por exemplo, entre Pensadores Franciscanos X Pensadores Dominicanos, entre Tomistas X Agostinianos, entre a Escolástica X a Patrística, entre Nominalistas X Realistas e entre a Idade Média e a Renascença. São polos antagônicos que encontraram no CVII um terreno fértil para renascerem, para ganharem um novo fôlego e novos desenvolvimentos. São polos antagônicos que vivem em estado de constante disputa a séculos e que não terão seus conflitos resolvidos ou amenizados pelos documentos promulgados pelos padres conciliares. São polos que continuarão em disputa nos próximos séculos ou até mesmo os próximos milênios da história da Igreja.

Do outro lado, de forma mais específica, está em jogo à visão que a Igreja tem de si mesma e a formação do clero e dos fiéis. Na perspectiva progressista, Tomás de Aquino é apresentado apenas como um *protótipo do investigador*. Por isso, seu estudo deve ser visto como de caráter medieval e não

⁷⁰ MATTEI, R. *O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita*. op., cit, p. 363.

⁷¹ MATTEI, R. *O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita*. op., cit, p. 363-364.

⁷² MATTEI, R. *O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita*. op., cit, p. 430..

como *filosofia perene*, ou seja, apta a dialogar com todas as culturas e em todos os movimentos da história. O que emana do discurso progressista é uma aceitação, de forma apreçada, do *mito da escada*, ou seja, a ideia que desde a Grécia Antiga o pensamento vem passando por um contínuo e constante processo de aperfeiçoamento de modo tal que um pensador, uma geração de pensadores ou uma escola de pensamento é sempre melhor do que a outra. Por esse mito, por exemplo, Aristóteles superou Platão, por sua vez, o próprio Aristóteles foi superado por Tomás de Aquino e Tomás de Aquino foi superado por Kant e assim sucessivamente.

O problema é que o *mito da escada* só funciona na restrita perspectiva da sucessão dos séculos e de uma linha reta do tempo histórico. A questão é que o mundo das ideias está repleto de problemas, dilemas, aporias e muitas outras questões que envolvem o pensamento que não podem ser resolvidas simplesmente analisando a sucessão histórica dos pensadores. Além disso, como já observava o método de investigação de Sócrates, mudar o nome dos pensadores – por exemplo, deixar de chamar Tomás de Aquino e passar a chamar Kant, Hegel ou Heidegger – em nada vai adiantar na solução de problemas e conflitos que envolvem o sistema do pensamento. E o motivo central disso é que, em grande medida, o que está em jogo não são autores, mas sim a luta da verdade contra os sistemas de ilusões, os modismos intelectuais e a adesão a várias formas da manifestação da mentira e da falácia.

De certa forma, por meio de uma inspiração de base socrática, o Papa Pio XII, na encíclica *Humani Generis*, observa que o pensamento de Tomás de Aquino é fundamental para o mundo moderno – e especialmente para a Igreja e os cristãos – porque além de demonstrar, de forma cabal, que a razão, juntamente com a graça divina, guiam o ser humano para experimentar a ordem moral e a ordem sobrenatural, ele também demonstra que a razão é capaz de orientar o homem a rejeitar as inovações infrutíferas, as ilusões e a tentativa de relativizar a verdade. Sobre essa questão, o Papa Pio XII ressalta:

E o Doutor Comum [Tomás de Aquino] crê que o entendimento é capaz de perceber de certo modo os mais altos bens correspondentes à ordem moral, tanto natural como sobrenatural, enquanto experimentar no íntimo certa afetiva "conaturalidade" com esses mesmos bens, seja ela natural, seja fruto da graça; e claro está quanto esse conhecimento, por assim dizer, subconsciente, ajuda as investigações da razão. Porém, uma coisa é reconhecer a força dos sentimentos para auxiliar a razão a alcançar conhecimento mais certo e mais seguro das realidades morais, e outra o que intentam esses inovadores, isto é, atribuir às faculdades volitiva e afetiva certo poder de intuição, e afirmar que o homem, quando, pelo exercício da razão, não pode discernir o

que deva abraçar como verdadeiro, recorra à vontade, mediante a qual escolherá livremente entre as opiniões opostas, com inaceitável mistura de conhecimento e de vontade.⁷³

Não se pode cair numa espécie de tomismo fanático, ou seja, pensar que apenas – e unicamente – Tomás de Aquino tem algo para ensinar e a dizer para a Igreja, para o ser humano e a sociedade. Os autores modernos, representados, por exemplo, por Kant, Hegel e Heidegger, também tem o que dizer e ensinar a Igreja e ao ser humano. Neste sentido os projetos de diálogo entre Tomás de Aquino e os pensadores modernos –representados por Joseph Maréchal e Karl Rahner – são extremamente importantes para a vitalidade tanto do tomismo como do pensamento moderno.

No entanto, não se pode cair numa armadilha de achar que o Aquinate é apenas um *protótipo do investigador*. E não se pode cair nessa armadilha pelo simples fato da obra de Tomás de Aquino conter indicações seguras, reflexões e proposições assertivas sobre os dramas que assolam o homem e o mundo moderno, como, por exemplo, o vazio, a angústia, o fim último do homem, a felicidade e a justiça.

Uma tradição crítica e problematizadora afirma que o Concílio Vaticano II foi realizado num ambiente de crise e que, ao mesmo tempo, sua realização trouxe mais crises do que união e desenvolvimento dentro da Igreja.

De um lado, é necessário haver consciência que a “Igreja sempre esteve em crise”⁷⁴. Desde quando o Apóstolo Pedro negou Jesus Cristo por três vezes (cf. Mateus 26, 34) que a Igreja vive, a cada século, a cada momento de sua longa história, momentos de negação e de crise. A Igreja a cada século, a cada época teve que lidar com heresias, com ditadores, com governantes políticos loucos, com ambições políticas e toda forma de vaidade, de mentira e de ilusão. Apesar disso, a Igreja sempre contrapôs a mentira com a verdade e a ilusão com a luz da razão e da fé.

Do outro lado, é necessário ter coragem de admitir que o Concílio Vaticano II e principalmente as interpretações oriundas do pós-concílio e do momento histórico de aplicação dos documentos conciliares, geraram uma onda de crise na Igreja e, por conseguinte, nas comunidades e nos fiéis cristãos. No entanto, a crise relacionada com o Concílio Vaticano II não será resolvida ou encaminhada simplesmente rejeitando a doutrina e o patrimônio filosófico-teológico da Igreja, incluindo o pensamento de Tomás de Aquino e a tradição neotomista. A solução dessa crise passa pelo Concílio Vaticano II

⁷³ PIO XII, P. *Humani Generis*. Sobre Opiniões Falsas que Ameaçam a Doutrina Católica, n. 33. Cidade do Vaticano, 12 de Agosto de 1950.

⁷⁴ RICARDO, P. P. *Vaticano II: ruptura ou continuidade?* op., cit, p. 11.

ser “interpretado como sendo o vigésimo primeiro concílio da Igreja. Logo, representa a continuação da fé, do magistério e dos ensinamentos da Igreja”⁷⁵.

O Papa Bento XVI, no discurso de abertura do Congresso Eclesial da Diocese de Roma, em 2009, falou abertamente da crise que se instalou na Igreja com o advento do Concílio Vaticano II. Para o papa o Concílio não deve ser visto como uma maldição, mas sim como uma convocação e uma dádiva de Deus para a vida da Igreja. É necessário admitir que após o Concílio, dentro da Igreja, se disseminou uma série de interpretações equivocadas, exageradas e até mesmo erradas da doutrina exposta nos documentos conciliares. Essas interpretações supervalorizam a dimensão humana e o conceito sociológico de *Povo de Deus*. São interpretações preocupantes, que veem a Igreja apenas como uma comunidade humana mergulhada na história e tem dificuldade de anunciar o Jesus-Deus e, por conseguinte, a missão salvífica e santificadora da Igreja. No entanto, esse tipo de interpretação equivocada só será plenamente sanada no “corpo de Cristo” (Efésias 4, 12), que é a Igreja, quando definitivamente o Concílio Vaticano II passar a ser lido e compreendido dentro da tradição bimilenar da Igreja, como sendo o XXI concílio da história da Igreja. Nas palavras do Papa Bento XVI:

Depois do Concílio [Vaticano II] esta doutrina eclesiológica encontrou amplo acolhimento, e graças a Deus muitos bons frutos maturaram na comunidade cristã. Mas devemos também recordar que a recepção desta doutrina na prática e a conseqüente assimilação no tecido da consciência eclesial, não se verificaram sempre e em toda a parte sem dificuldades e segundo uma justa interpretação. Como tive a ocasião de esclarecer no discurso à Cúria Romana a 22 de Dezembro de 2005, uma corrente interpretativa, apelando-se a um presumível “espírito do Concílio”, julgou estabelecer uma descontinuidade e até uma contraposição entre a Igreja antes e a Igreja depois do Concílio, ultrapassando por vezes os próprios confins objetivamente existentes entre o ministério hierárquico e as responsabilidades dos leigos na Igreja. A noção de “Povo de Deus”, em particular, foi interpretada por alguns segundo uma visão puramente sociológica, com uma ruptura quase exclusivamente horizontal, que excluía a referência vertical a Deus. Trata-se de uma posição em aberto contraste com a palavra e com o espírito do Concílio, o qual não quis uma ruptura, uma outra Igreja, mas um verdadeiro e profundo renascimento, na continuidade do único sujeito Igreja, que cresce no tempo e se desenvolve, permanecendo

⁷⁵ RICARDO, P. P. *Vaticano II: ruptura ou continuidade?* op., cit, p. 29.

contudo sempre idêntico, único sujeito do Povo em peregrinação.⁷⁶

Como bem frisou o Papa João XXIII, no discurso de abertura do Concílio Vaticano II, a verdadeira missão do Concílio nunca foi de romper ou negar com qualquer dimensão da vida, da história e do magistério da Igreja, mas sim o de deixar claro o que “mais importa ao Concílio Ecumênico é o seguinte: que o depósito sagrado da doutrina cristã seja guardado e ensinado de forma mais eficaz”⁷⁷. Logo, o verdadeiro *espírito do Concílio* não é o de promover rupturas ou mudanças radicais na doutrina e na estrutura da Igreja, mas sim dar continuidade à doutrina. Nisto se inclui a obra perene de Tomás de Aquino.

Conclusão

O Papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II com a missão de que a Igreja desenvolvesse estratégias pastorais mais eficientes para lidar com os desafios, dilemas e conflitos do mundo moderno, mas nunca para mudar ou abandonar qualquer ponto dentro da tradição e da doutrina da Igreja. A nobre intenção do Papa João XXIII foi de fazer a Igreja mais eficaz e mais ágil dentro da conturbada sociedade moderna. Por isso, as interpretações, os questionamentos e até mesmo os duros discursos que se veem nos bastidores do Concílio, pedindo que a Igreja afaste-se e até mesmo abandone o pensamento de Tomás de Aquino e a tradição neotomista, são interpretações equivocadas e fogem do verdadeiro espírito do Concílio Vaticano II, o qual, nas palavras do próprio Papa João XXIII, foi convocado apenas – e somente isso – para que o *depósito sagrado da doutrina cristã seja guardado e ensinado de forma mais eficaz*.

Por fim, afirma-se que as discussões e a intensão dos padres conciliares de fazer a Igreja dialogar com o pensamento moderno – tendo como uma das fontes de inspiração o pensamento de Joseph Maréchal e de Karl Rahner –, especialmente com Kant, Hegel e Heidegger, é nobre e, em muitos aspectos, deve ser colocada em prática. Ao mesmo tempo, esse diálogo deve se realizar dentro dos limites da história, da tradição, da doutrina e do magistério da Igreja. Dentro desses limites, como os documentos conciliares demonstram, é fundamental seguir, está de acordo e mergulhar no pensamento de Tomás de Aquino, o Doutor Comum da Igreja, e da tradição tomista.

⁷⁶ BENTO XVI, P. *Discurso do Papa Bento XVI na Abertura do Congresso Eclesial da Diocese de Roma*. Basílica de São João de Latrão, Terça-feira, 26 de Maio de 2009.

⁷⁷ JOÃO XXIII, P. *Discurso de sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do Ss. Concílio Vaticano II*. op., cit, n. 1.