



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Departamento de Filosofia

GABRIEL LINS E OLIVEIRA BATISTA

**A FILOSOFIA DA TRANSUBSTANCIAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO:
CONVERSÃO SUBSTANCIAL E SEPARABILIDADE DOS ACIDENTES**

RIO DE JANEIRO

2023

GABRIEL LINS E OLIVEIRA BATISTA

**A FILOSOFIA DA TRANSUBSTANCIAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO:
CONVERSÃO SUBSTANCIAL E SEPARABILIDADE DOS ACIDENTES**

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli

RIO DE JANEIRO

2023

GABRIEL LINS E OLIVEIRA BATISTA

**A FILOSOFIA DA TRANSUBSTANCIAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO:
CONVERSÃO SUBSTANCIAL E SEPARABILIDADE DOS ACIDENTES**

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Rio de Janeiro, 11 de julho de 2023.

Aprovada por:



Documento assinado digitalmente

RODRIGO GUERIZOLI TEIXEIRA

Data: 11/07/2023 17:02:01-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli (Orientador) - Nota: 10,0 (dez)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Markos Klemz Guerrero - Nota: 10,0 (dez)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Pedro Thyago dos Santos Ferreira

Prof. Dr. Pedro Thyago Ferreira - Nota: 10,0 (dez)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

A Deus, em primeiro lugar, pela permissão de engrandecer seu Nome com esse humilde estudo sobre o Santíssimo Sacramento;

A meus pais, Walter e Julia; avó, Eloisa; e tios, Adonis e Ana, pelo apoio imprescindível desde o início até o término dessa graduação;

A Celeste, companheira de todas as horas, que muito me apoiou em todo esse trajeto;

Aos meus amigos de longa data, Daniel, João, Gustavo e Michel, por toda parceria e apoio de sempre;

Aos queridos companheiros de graduação, que me acompanharam e motivaram nessa trajetória : Patrick, Luiz, Sílvia, Daniel, Gabriel, Letícia, Thiago, Lohanny e Márcio;

Ao amado professor Mário Carvalho, falecido em março de 2022, que foi o primeiro idealizador desse trabalho, de cuja memória só há lembranças boas para mim. Grato por todo apoio, professor;

Ao meu orientador, professor Rodrigo Guerizoli, pelo rápido acolhimento que me concedeu quando estava órfão com a partida do prof. Mário, por todo apoio com a bibliografia secundária e com as diversas recomendações e correções que fez. Muito obrigado, professor, por toda a solicitude e acompanhamento;

Ao querido professor Markos Klemz, que tive a honra e alegria de acompanhar em meu último ano letivo como seu monitor. Grato, professor, por tudo que aprendi com o senhor;

Aos queridos professores Diego e Tomás que me acompanharam durante o período de prática de ensino no CEFET/RJ, por seu exemplo e contribuição enormes para minha formação;

Ao professor Pedro Thyago Ferreira, que prontamente aceitou avaliar este trabalho. Obrigado, professor, por sua contribuição.

À Universidade Federal do Rio de Janeiro, por todo apoio financeiro com as bolsas de monitoria e por todo o aparato institucional que, de forma gratuita e com excelência, me permitiram concluir esse curso de graduação.

Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que creem. Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria. Nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.
(PAULO DE TARSO, *Primeira Epístola aos Coríntios* 1,18-25)

Em memória de Mário Carvalho (1986-2022)

RESUMO

BATISTA, Gabriel Lins e Oliveira. **A filosofia da transubstanciação em Tomás de Aquino: conversão substancial e separabilidade dos acidentes**. Rio de Janeiro, 2023. Monografia (Licenciatura em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Este trabalho tem por finalidade apresentar a doutrina da transubstanciação segundo a visão de Tomás de Aquino (1225-1274), objetivando, sobretudo, apreender as nuances filosóficas do tema. Busca-se aqui delimitar qual a relevância da abordagem do autor sobre o assunto e avaliar em que medida sua teoria mantém contatos com o aristotelismo e em que medida dele se afasta. Para tanto, nessa monografia procuraremos em primeiro lugar introduzir a transubstanciação, evidenciando o caráter histórico do surgimento dessa crença e o gradual refinamento filosófico anexo à mesma. Em seguida, buscaremos citar as principais bases aristotélicas que Tomás tem em seu arcabouço conceitual, para então dar lugar a uma análise direta de seus textos, utilizando principalmente a *Suma de Teologia* e a *Suma contra os gentios* para avaliar as ideias do filósofo, em especial as de ‘conversão substancial’ e a ‘separabilidade dos acidentes’.

Palavras-chave: Filosofia medieval. Tomás de Aquino. Aristotelismo.

ABSTRACT

BATISTA, Gabriel Lins e Oliveira. **The philosophy of transubstantiation in Thomas Aquinas: substantial conversion and separability of accidents**. Rio de Janeiro, 2023. Monograph (Bachelor in Philosophy) – Philosophy Department, Philosophy and Social Sciences Institute, Federal University of Rio de Janeiro.

This work aims to present the doctrine of transubstantiation according to the vision of Thomas Aquinas (1225-1274), aiming, above all, to apprehend his philosophical reflections on the subject. The aim here is to delimit the relevance of the author's approach to the subject and to assess the extent to which his theory maintains contacts with Aristotelianism and the extent to which it departs from it. Therefore, in this monograph we will first try to introduce transubstantiation, highlighting the historical character of the emergence of this belief and the gradual philosophical refinement attached to it. Then, we will try to refer to the main Aristotelian bases that Thomas has in his conceptual framework, to finally give way to a direct analysis of his texts, using mainly the *Summa Theologica* and the *Summa contra gentiles* to evaluate the philosopher's ideas, specially the notion of 'substantial conversion' and the 'separability of accidents'.

Keywords: Medieval philosophy. Thomas Aquinas. Aristotelianism.

ABREVIATURAS, SIGLAS E TRADUÇÕES DE OBRAS

De Aristóteles

Texto original	Tradução	Abreviatura / Sigla
ARISTOTLE. H. P. Cooke, Hugh Tredennick (ed.). <i>Categories</i> . Loeb Classical Library 325. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.	ARISTÓTELES. <i>Categorias</i> . Trad. de R. Santos. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2016	Cat.
ARISTOTLE. Aristotle's <i>Metaphysics</i> , ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924.	ARISTÓTELES. <i>Metafísica</i> : volume II. Trad. G. Reale e M. Perine. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.	Met.

De Tomás de Aquino

Texto original ¹	Tradução	Abreviatura/ Sigla
SANCTI THOMAE AQUINATIS. In duodecim libros <i>Metaphysicorum Aristotelis expositio</i> . Ed. M. R. CATHALA; R.M, SPIAZZI (2ª ed: Marietti, Taurini-Romae, 1971)	TOMÁS DE AQUINO. <i>Comentário à Metafísica de Aristóteles I-XII</i> - 3 volumes. Trad. P. Faitanin e B. Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016-2020.	CM
SANCTI THOMAE DE AQUINO <i>Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita</i> , t. 43: <i>De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum</i> (Editori di San Tommaso, Roma, 1976), p. 1-47.	TOMÁS DE AQUINO. <i>Os princípios da natureza</i> . Trad. L. Rohden da Silva e T. Soares Leite. Porto Alegre: Intuitio, 2008-2009.	PN
S. THOMAE AQUINATIS. <i>Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles</i> , t. 2-3. Ed. P. MARC, C. PERA, P. CARMELLO (Marietti, Taurini-Romae, 1961).	TOMÁS DE AQUINO, Santo. <i>Suma contra os gentios</i> , vol. II. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.	SCG
SANCTI THOMAE AQUINATIS. <i>Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita</i> , t. 11-12: <i>Tertia pars Summae theologiae. Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide</i> , Romae, 1903-1906	TOMÁS DE AQUINO, Santo. <i>Suma teológica: os sacramentos: III parte - questões 60-90: volume 9</i> . 2ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.	STh

¹ Todos os textos originais de Tomás foram retirados do portal *Corpus Thomisticum*, disponível em: < <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> >.

SUMÁRIO

Introdução	11
1. A transubstanciação: entre a teologia e a filosofia	13
2. Noções-chave da metafísica aristotélica	17
2.1 Substância e acidente.....	17
2.2 Conversões naturais	20
3. A transubstanciação em Tomás de Aquino	22
3.1 A conversão substancial.....	23
3.2 A separabilidade dos acidentes.....	36
Conclusão	46
Referências bibliográficas	48

INTRODUÇÃO

A transubstanciação, presente no sacramento da Eucaristia, integra o conjunto dos dogmas do catolicismo e, até hoje, suscita perplexidade e discussões diversas. Sendo tão controversa, tal crença gerou ao longo da história grandes embates teológicos, tendo seus participantes frequentemente lançado mão da bagagem filosófica do ocidente para justificar seu posicionamento, tal como ocorre em Tomás de Aquino (1225-1274), cuja obra analisaremos aqui.

Ainda que a tentativa de apresentar certos pontos de vista da fé desde uma perspectiva mais racional, fazendo uso da linguagem filosófica, não fosse algo novo na época de Tomás, a sua obra é uma boa representante da tentativa de unir dogmas profundamente enraizados nas convicções de fé às discussões do âmbito mais estrito da metafísica, abordadas na obra de Aristóteles, que, de forma bem discutível, será relacionado à fundamentação filosófica da transubstanciação. O curioso, porém, é que o modo como Tomás faz isso certamente pode soar temerário, seja pela maneira com que seus textos foram encarados pelas autoridades eclesiais, seja pela forma com que a crítica filosófica poderia considerá-lo.

Quanto ao primeiro âmbito, Tomás se utiliza de um autor pagão que era visto com ressalvas pelas autoridades da Igreja desde a recepção de seus textos nos séculos XII e XIII, tendo também a audácia de explicar por termos filosóficos, em certa medida, um fenômeno que se constitui como um milagre, como se verá adiante. Quanto ao segundo, sua tentativa pode soar como anacrônica e deturpada, pois se pode discutir se as principais teorias metafísicas de Aristóteles podem embasar a, pelo menos em certo sentido, explanação de um milagre, sem qualquer prejuízo quanto às intenções e pensamentos originais do Estagirita.²

Desse modo, a contribuição de Tomás surge como um interessante material para que se perceba os problemas inerentes ao confronto entre áreas diversas do conhecimento, que, por sua vez, abrem brechas para discussões posteriores na história da filosofia. Assim, objetivamos nesta monografia reconhecer as estratégias que Tomás utiliza para tratar do tema de modo a dialogar com a metafísica aristotélica, permitindo uma abordagem do milagre que será representativa não só na Idade Média, mas que constitui a base para a doutrina da Igreja Católica até os dias atuais. Além disso, procuraremos explicitar em que medida Tomás

² Uma representativa crítica à análise filosófica de Tomás sobre o tema, realizada pouco tempo após a morte do Aquinate, pode ser vista em Teodorico de Freiberg. Para um estudo mais aprofundado, cf. MCPIKE, 2015.

efetivamente se distancia de Aristóteles e o que isso implica na frequente interpretação de que o Aquinate, em suas obras, apenas tentou cristianizar o Estagirita.

Todavia, antes de analisar a problemática envolvida, será preciso entender o conteúdo do dogma da transubstanciação, suas prerrogativas e seu contexto histórico, o que ocupará o primeiro capítulo desta investigação. Ali se pretenderá demonstrar, de forma breve, o percurso da doutrina desde as primeiras bases da Igreja primitiva, por alguns padres da Igreja, até o tempo de Tomás.

Em seguida, no segundo capítulo, serão vistos alguns pressupostos filosóficos presentes nas teorias metafísicas de Aristóteles que baseiam as discussões levantadas por Tomás, como as noções de substância e acidente, como também o processo de conversão das substâncias baseado no hilemorfismo, noções essas tiradas das *Categorias* e da *Metafísica*. Como será visto, embora o vocabulário aristotélico utilizado fosse interpretado na Escolástica daquele momento de forma relativamente uniforme, controvérsias como a da transubstanciação serão uma ocasião para um distanciamento do que até então se considerava a respeito de tais conceitos-chave, como o que se dá ao se refletir sobre a aparente possibilidade de se separar acidentes de suas substâncias.

Após isso, no terceiro capítulo, comentar-se-á a posição de Tomás sobre o tema levando em conta algumas de suas principais obras, como a *Suma de Teologia* e a *Suma contra os Gentios*, apresentando a interpretação que ele faz dos conceitos de substância e acidente, bem como a leitura que faz, no *Comentário à Metafísica de Aristóteles* e nos *Princípios da Natureza*, das conversões naturais descritas pelo hilemorfismo do Estagirita, em contraposição à inovadora conversão “substancial” prevista no milagre. Em especial, será mostrado que a separabilidade dos acidentes ocorrida no milagre da transubstanciação é um ponto controverso e mais um divisor de águas entre Tomás e Aristóteles.

Com isso, poderemos concluir este trabalho tendo um panorama mais amplo dos passos que Tomás dá em sua avaliação do tema e que relevância sua obra possui para o cenário filosófico-teológico medieval. E, embora efetivamente a transubstanciação seja tida pela Igreja e pelo próprio Tomás como um “mistério da fé”, e, portanto, seja mais propriamente objeto de consideração da teologia, também desejaremos aqui mostrar a grande carga filosófica presente já no próprio conceito de “transubstanciação”, bem como na consideração tomista do milagre.

1. A TRANSUBSTANCIAÇÃO: ENTRE A TEOLOGIA E A FILOSOFIA

Sendo parte fundamental do depósito da fé católica, a transubstanciação é, sem dúvida, a opção teológica escolhida pela Igreja para explicar a doutrina da “Presença Real” de Cristo no sacramento da Eucaristia³. Desse modo, cumpre entender acerca do que se trata esse sacramento e o tipo de presença que ali ocorre, para que se possa ver quais as pretensões da transubstanciação como uma tese viável para explicá-lo.

Grande parte da cristandade⁴, por meio dos Evangelhos Sinóticos⁵, reconhece que Cristo, em sua última ceia com os Apóstolos, instituiu a Eucaristia como um sacramento. Os sacramentos, tal como professados pelo catolicismo, são “sinais eficazes da graça, por meio dos quais é concedida a vida divina.”⁶. Tendo isso em mente, Tomás de Aquino esclarece que os sacramentos objetivam significar a santificação dos fiéis pela memória da paixão de Cristo, além do reconhecimento dos efeitos da mesma no tempo presente e pela vida eterna para a qual ela aponta.⁷

Com isso, os sacramentos têm um papel fundamental para a vida espiritual dos que professam a fé, e, por essa razão, Tomás dedica as últimas seções da *Suma de Teologia* para tratar dos mesmos. E, certamente, a Eucaristia desempenha um papel principal dentre os tradicionais sete sacramentos, pois é entendida pela Igreja como “fonte e centro de toda a vida cristã”⁸. E assim é porque, na Eucaristia, diferente dos outros sacramentos, diz-se que há uma “presença real” de Cristo; em outras palavras, diz-se que, após o ritual de consagração ocorrido na missa, Jesus está realmente presente no sacramento, em seu próprio ser.⁹

³ CIC 1376.

⁴ É disputado entre alguns segmentos cristãos não só conteúdos mais específicos, tal como veremos à frente, referentes à transubstanciação ou a consubstanciação na Eucaristia, mas também quanto à própria noção de “sacramento”. Vide a disputa ocorrida entre Zuínglio e outros reformadores, além da controvérsia a respeito de quais são os ritos eclesiais a serem nomeados com aquele título. Um exemplo desse impasse é o calvinismo, que historicamente se opôs aos sete sacramentos da Igreja Católica, admitindo apenas o batismo e a “santa ceia”, sendo esta um tanto diferente da visão católica sobre a eucaristia. Acerca dessa problemática, ver KLEIN, 2008.

⁵ Mateus 26,26-28; Marcos 14,22-24; Lucas 22,19-20.

⁶ CIC, § 1131.

⁷ Cf. STh III, q.60, a.3, co.

⁸ CVII, Lumen Gentium, 11.

⁹ “O modo da presença de Cristo sob as espécies eucarísticas é único. No santíssimo sacramento da Eucaristia estão contidos, verdadeira, real e substancialmente, o corpo e o sangue. [...] Esta presença chama-se ‘real’, não a título exclusivo como se as outras presenças não fossem ‘reais’, mas por excelência, porque é substancial, e porque por ela se torna presente Cristo completo, Deus e homem.” (CIC 1374).

Jesus, em sua última ceia, disse aos Apóstolos que o que comiam era o Corpo entregue por eles e o que bebiam era o Sangue por eles derramado para a remissão dos pecados, evocando, pois, a imagem de um sacrifício. A dúvida, porém, seria a respeito de se o que Ele falava era uma metáfora ou não. Desde Paulo de Tarso, porém, diversos pensadores cristãos reconheceram na “Eucaristia” (literalmente, “ação de graças”) um verdadeiro sacrifício, por meio do qual os fiéis entram em comunhão com Ele ao participarem de um mesmo altar, onde o próprio Cristo se faz realmente presente como vítima¹⁰.

Este entendimento acerca da presença de Cristo no sacrifício eucarístico foi ao longo dos anos aprofundado pelos Padres da Igreja. Um dos primeiros exemplos disso é Justino de Roma, mártir do século II, que faz em sua primeira *Apologia* uma descrição relevante das celebrações eucarísticas, onde também é dito mais claramente, pela primeira vez, que, após a consagração na missa, o pão e o vinho são o Corpo e Sangue de Cristo.¹¹ Anos mais tarde, ainda no século II, tem-se outro padre da Igreja, Irineu de Lyon, afirmando que, após receberem “a palavra de Deus” na consagração (isto é, as palavras de Cristo na última ceia: “Isto é o meu corpo... Este é o cálice do meu sangue”), o pão e o vinho “se tornam” (*γίνεται*)¹² a Eucaristia, o Corpo e o Sangue de Cristo.

Essa visão foi ainda refinada, cerca de duzentos anos depois, por Ambrósio de Milão, ao indicar que, por meio da bênção da consagração, tem-se por efeito o “mudar as naturezas” (*mutare naturas*) das espécies eucarísticas.¹³

A partir de Ambrósio, começa a desenvolver-se a ideia de que algo sobrenatural que ocorre nos momentos rituais de culto opera uma mudança na “natureza” daquele pão e vinho e

¹⁰ PAULO DE TARSO, Primeira Epístola aos Coríntios 10, 16-21.

¹¹ *Ου γαρ ὡς κοινόν ἄρτον οὐδέ κοινόν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν ἀλλ ὅν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστός καὶ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν οὕτως καὶ τὴν διευχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐνεῖα εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ εἶναι.* [Não tomamos essas coisas como pão comum ou bebida ordinária, mas da maneira como Jesus Cristo, nosso Salvador, feito carne por força do Verbo de Deus, teve carne e sangue por nossa salvação, assim nos ensinou que, por virtude da oração ao Verbo que procede de Deus, o alimento sobre o qual foi dita a ação de graças — alimento com o qual, por transformação, se nutrem nosso sangue e nossa carne — é a carne e o sangue daquele mesmo Jesus encarnado] (JUSTINO DE ROMA, 1995, p. 43 ; I, 66 - PG 6, pp. 428-9)

¹² *Ὅποτε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ ἄρτος ἐπίδεται λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ.* [Portanto, o cálice que foi misturado e o pão que foi produzido recebem a palavra de Deus e se tornam a Eucaristia, o corpo de Cristo] (IRINEU DE LIÃO, 1995, pp.250; V, 2,3 - PG 7, p. 1125).

¹³ *...Non hoc esse quod natura formavit sed quod benedictio consecravit majoremque vim esse benedictionis quam naturae quia benedic tione etiam natura ipsa mutatur...sermo ergo Christi qui potuit ex facere quod non erat non potest ea quae sunt id mutare quod non erant? Non enim minus novas rebus dare quam mutare naturas.* [...Não se trata daquilo que a natureza produziu, mas daquilo que a bênção consagrou, pois o poder da bênção é maior do que o da natureza, porque a bênção muda a própria natureza...A palavra de Cristo, que pode fazer do nada o que não existia, não poderá mudar as coisas que existem naquilo que elas não eram? Não é coisa menor produzir coisas novas do que mudar as naturezas.] (AMBRÓSIO DE MILÃO, 1996, pp. 43-44; IX,50.52 - PL 16, 405.407).

vem à tona um vocabulário filosófico para tentar explicar o que ali acontece. Não sendo apropriado aqui fazer um longo estudo acerca das origens e usos do termo “natureza”, sabe-se, no entanto, que, segundo Tomás de Aquino, essa palavra possui, em certos contextos, um significado coextensivo ao de “essência”¹⁴ e que, por sua vez, o próprio termo “essência” ainda causa querelas entre os tradutores de letras clássicas, sobretudo devido à sua relação com o termo “substância”.¹⁵ Não era de surpreender, portanto, que cedo ou tarde a noção de substância se visse vinculada àquele sacramento.

Contudo, efetivamente, é apenas no século XI que parecem surgir os primeiros registros de descrições do mistério segundo esse vocabulário, sobretudo na controvérsia entre Lanfranco de Cantuária e Berengário de Tours. Esse último foi condenado pela Igreja em múltiplas ocasiões, sendo-lhe imposta uma profissão de fé em um Sínodo romano em 1059, cujo conteúdo exigiu que Berengário acreditasse que o Corpo e Sangue de Cristo são verdadeiramente repartidos pelas mãos dos sacerdotes e ingeridos pelos fiéis¹⁶.

Embora haja discussões quanto ao fato de Berengário não acreditar que Cristo estivesse realmente presente na Eucaristia¹⁷, está atestado por esta primeira profissão de fé que ele parecia opor-se à visão de que Cristo estava “verdadeiramente” aí presente, segundo a substância, preferindo apenas a ideia de uma realidade “sacramental”, na medida em que o sacramento traz consigo a noção de um “signo” que está ligado à vida espiritual. Se considerado um signo, Cristo se faria aí presente apenas como o que é referido por um “sinal”, o que de certo modo exigiu de Tomás investigar, em STh III, q.75, a.1, se o Corpo de Cristo está presente no sacramento “em verdade, ou a modo de figura ou como num sinal”¹⁸.

Berengário, com efeito, pareceu considerar que Jesus está realmente presente segundo o sacramento, por uma presença espiritual, mas não segundo a própria substância da coisa¹⁹. Daí a necessidade do Sínodo de insistir que o Corpo de Cristo é verdadeiramente “mastigado pelos dentes dos fiéis”, dado que, com esta forma mais forte de falar, torna-se evidente que Cristo está mesmo ali, no próprio ser com o qual os fiéis interagem. Todavia, historicamente,

¹⁴ Conforme *O ente e a essência* I, 5-6.

¹⁵ Uma ilustração desse problema pode ser vista em ANGIONI, 2005, pp. 7-10.

¹⁶ Denzinger-Hunnerman (doravante DH), § 690.

¹⁷ Cf. SAUVAGE, 1907.

¹⁸ “*Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem, vel solum secundum figuram vel sicut in signo*”.

¹⁹ “... *The primary notion he [Berengar] rejected, that of the real presence as being ‘substantial’ – i.e., ‘like a thing’ – as opposed to ‘spiritual’ – i.e., present merely ‘as a sign.’ As Aquinas describes Berengar’s position, he was the first inventor of the error of positing that the body and blood of Christ are present in the sacrament only in sign. [... A noção primária que ele [Berengário] rejeitou, a da presença real como sendo ‘substancial’ - isto é, ‘como uma coisa’ - em oposição à ‘espiritual’ - isto é, presente meramente ‘como um sinal’. Como Aquino descreve a posição de Berengário, ele foi o primeiro inventor do erro de postular que o corpo e o sangue de Cristo estão presentes no sacramento apenas em sinal]*” (MCPIKE, 2015, p.4; tradução nossa).

essa ressalva não surtiu muito efeito, o que ocasionou para Berengário outra profissão de fé, vinte anos depois.

Essa segunda profissão, ditada também em Roma, falava de uma “conversão” no âmbito da substância, afirmando:

Eu, Berengário, creio com o coração e professo com a boca que o pão e o vinho colocados sobre o altar, em virtude do mistério da santa oração e das palavras de nosso Redentor, são, quanto à substância, convertidos na verdadeira e própria vivificante carne e sangue de nosso Senhor Jesus Cristo.²⁰ (DH 700)

Com a adição da noção filosófica de “substância” para descrever o milagre ocorrido na Eucaristia, chegou-se ao termo “transubstanciação”, que foi usado oficialmente pelo Magistério da Igreja no Concílio de Latrão IV, em 1215, quando indicou que “pelo poder divino, o pão é transubstanciado no corpo e o vinho no sangue”²¹. Este concílio ecumênico, historicamente, foi a reação eclesiástica ao surgimento das posições heréticas dos albigenses, cátaros e valdenses, que se espalharam no século XIII, contrários à autoridade da Igreja e a alguns pontos da doutrina, incluindo, a presença real de Cristo na Eucaristia.

Nesse sentido, tendo se tornado um termo frequente nas explicações teológicas do sacramento naquela época, sobretudo no embate com os hereges, Tomás de Aquino comentou acerca da “transubstanciação” diversas vezes em suas obras, desde seu *Comentário às Sentenças*, obra de juventude, até a *Suma de Teologia*, seu mais famoso trabalho. E, conforme poderá se ver, quando a Igreja utilizou o termo “substância” na explicação do fenômeno milagroso, Tomás viu nisso o reflexo de toda uma estrutura que tem por bases algumas noções do aristotelismo, que ele estuda e defende, mas que, evidentemente, trazem alguns problemas que ele deverá solucionar.

Assim, o que se verá agora são algumas noções básicas do aristotelismo comentadas por Tomás, que constituem o “pano de fundo” de toda a problemática em que está envolvida sua defesa da transubstanciação.

²⁰ *Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi Domini nostri.*

²¹ ... *transsubstantiat panem in corpus, et vino in sanguinem potestate divina...* (DH 802).

2. NOÇÕES-CHAVE DA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA

2.1 Substância e acidente

Como foi visto anteriormente, a noção de substância adentrou ao debate da defesa da presença real de Cristo na Eucaristia, sendo utilizada oficialmente pelo Magistério da Igreja, devendo-se entender ainda que o uso dessa noção acompanha o gradual ingresso das obras de Aristóteles no ocidente latino nos séculos XII e XIII²². Conceito caro ao Estagirita, a substância está presente nas bases da metafísica aristotélica, sendo entendida como a primeira das famosas dez categorias, que expressam os diferentes modos do ser.

Para explicitar melhor como a substância se insere na controvérsia sobre a Eucaristia, é preciso distinguir primeiramente os significados atribuídos ao termo. De fato, na linguagem corrente, em geral se entende palavra “substância” como se referindo a um conjunto de composições químicas. Porém, a noção de **substância**, aqui indicada por Aristóteles pelo termo *οὐσία* e referenciada pelos medievais como *substantia*, traz consigo a ideia de uma entidade independente, subsistente e particular no mundo, que também é sujeito de predicacões no âmbito da linguagem.

E isto se vê pelo modo com que Aristóteles descreve a substância nas *Categorias*:

Substância — aquilo a que chamamos substância de modo mais próprio, primeiro e principal — é aquilo que nem é dito de algum sujeito nem está em algum sujeito, como, por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo. (Cat., 5, 2a 11-14)

Assim, se entende que da substância tudo se diz, mas a mesma não pode ser dita de nada. Não pertence, assim, à substância ser característica de alguma coisa no mundo, papel desempenhado pelos **acidentes**. Esses sim traduzem as atribuições que fazemos às coisas, indicando seus aspectos qualitativos, quantitativos etc, que se desdobram nas outras categorias do ser. Nas *Categorias*, Aristóteles se refere a eles como “as coisas que estão em um sujeito” (Cat., 2, 1a, 22-23), ou seja, que caracterizam a substância.

Vê-se já que a própria noção de acidente caminha junto com a de substância: o acidente **está em** uma substância. É possível reconhecer e nomear os seres, identificando e atribuindo a eles certos aspectos, que estão unidos ao que se caracteriza. Quando, por exemplo, se diz que um homem é branco, não se vê a cor branca separada do homem; ao contrário, reconhecemos aquela brancura daquele homem como uma característica que está

²² Para um estudo do processo histórico de introdução dessas obras, ver DE BONI, 2010.

nele, de modo particular. Percebe-se também que a substância tem por característica uma certa subsistência, ao passo que os acidentes não, uma vez que a cor de pele de um homem pode mudar, mas ele ainda pode estar vivo e manter-se o mesmo homem de antes. E ainda, reconhece-se que se aquele homem morre, aquela brancura também se vai. Os acidentes, assim, não parecem ter subsistência longe de sua substância.

Essa união aparentemente intrínseca entre as características e seus sujeitos é algo percebido não só pelo senso comum, mas está inserida no quadro conceitual da metafísica de Aristóteles, que o próprio Tomás comenta. No livro Z da *Metafísica*, Aristóteles investiga os sentidos de substância de modo mais exaustivo do que nas *Categorias*. Nesse momento de sua obra, o autor procura candidatos que possam ser classificados como substância, pautando-se na ideia de que a substância, sendo o primeiro sentido de ser, tem por característica ser determinada e separável. Assim, ao comentar que certas ações não podem ser tidas como possuindo um ser substancial, Aristóteles afirma:

Poderia também surgir a dúvida se o caminhar, o ser sadio e o estar sentado são, cada um deles, um ser [...]: de fato, nenhum deles existe por si nem pode ser separado da substância; antes - no máximo - é ser quem caminha, quem está sentado e quem é sadio. E estes, com maior razão, são seres porque seu sujeito é algo determinado, o qual está sempre contido nas predicções do tipo acima referido: de fato, o bom ou o sentado não se dizem sem ele. (Met. Z,1, 1028 a 20-29)

Em continuidade com sua pesquisa das *Categorias*, Aristóteles esclarece que a substância é o primeiro e mais forte sentido de “ser”, reconhecendo sua primazia em relação aos acidentes, não só no âmbito de ser sujeito de predicções, mas também por ser separável. Essa separabilidade se traduz na independência em relação às demais substâncias, pois uma substância não necessariamente se corrompe em razão da corrupção de outra. Cada substância tem sua particularidade e determinação, podendo ser separada das demais.

E, ainda, vê-se que essa separabilidade ocorre quando considerada a relação de uma substância com seus acidentes, visto que uma substância pode subsistir sem um certo acidente. O que é aplicado àquela, porém, não parece ser dito deste. Como no caso das ações citadas, nenhuma delas parece existir separada do sujeito que as executa. Não se pode, pois, considerá-las em abstrato. Comentando essa passagem, esclarece Tomás de Aquino²³:

Contudo, acidentes significados em abstrato parecem ser não entes, pois nenhum deles é apto por natureza de existir por si, na verdade, o ser de cada um deles consiste em existir em outro, e **nenhum deles é capaz de existir separado da substância**. Portanto, quando eles são significados em abstrato, como se fossem

²³ “Pro tanto autem videntur accidentia in abstracto significata esse non entia, quia nihil ipsorum est aptum natum secundum se esse; immo cuiuslibet eorum esse est alteri inesse, et non est possibile aliquid eorum separari a substantia; et ideo quando significantur in abstracto quasi sint secundum se entia et a substantia separata, videtur quod sint non entia[...].”

entes por si e separados da substância, eles parecem ser não entes [...] (CM VII, L.1,9; grifos nossos.)

Desse modo, aqui o próprio Tomás endossa a tese de que acidentes não são capazes de subsistirem separados da substância. Mais à frente, o mesmo continua afirmando que²⁴: “Ora, **o acidente não se separa da substância**, mas a substância pode se separar do acidente. [...] A substância é ‘este algo’ demonstrado. Os outros gêneros não significam ‘este algo’.” (CM VII, L.2, 22; grifos nossos), indicando a tese de que a substância tem subsistência sem seus acidentes, mas não vice-versa, além de assinalar que os acidentes não são propriamente entes particulares. Vê-se, pois, a brancura não só em um homem, mas também em uma parede, ou ainda, em uma vestimenta. As substâncias, porém, são ‘este algo’ na medida em que são determinadas e particulares.

Por conseguinte, o acidente e a substância permanecem unidos. De fato, uma substância pode perder ou ganhar novos acidentes, mas esses não podem subsistir separados daquela; ao menos na ordem natural das coisas. Porém, Aristóteles não parece abrir nenhuma exceção para que o acidente se mantivesse separado da substância, a não ser, é claro, no âmbito da linguagem. Pode-se, com efeito, dar noções para caracterizar os acidentes, como se fossem entes determinados e separáveis, ainda que não propriamente no mesmo sentido das definições de substâncias²⁵. Entretanto, no contexto da realidade exterior ao intelecto, não parece ser possível a existência de acidentes separados de substâncias.

Expondo-se essa visão preliminar acerca da substância e do acidente, vê-se que existe uma caracterização própria a respeito de tais termos na metafísica aristotélica, e que a mesma procede de um entendimento acerca da realidade das coisas e do modo com que se organiza a linguagem humana. Ao notar como tais conceitos estão estruturados, poderá se ver com mais clareza o problema presente na tentativa posterior de Tomás em defender a separabilidade dos acidentes na transubstanciação, do que se tratará no próximo capítulo.

Por ora, é preciso ainda ver outro tópico das teorias de Aristóteles que também está relacionado à transubstanciação e que, novamente, irá amplificar a tensão que há na reflexão ulterior feita por Tomás. Tratar-se-á, agora, das conversões naturais, indicando sua relação com o hilemorfismo aristotélico.

²⁴ “*Accidens enim non separatur a substantia, sed substantia potest separari ab accidente [...] substantia est hoc aliquid demonstratum. Alia enim genera non significant hoc aliquid.*”

²⁵ cf. Met. Z, 4, 1030 a 16-27.

2.2 Conversões naturais

Aristóteles se dedicou a elaborar muitos tratados sobre o comportamento da natureza, bem como dos seres vivos e de sua geração e corrupção. Nessa investigação da realidade, o filósofo considerou uma cosmovisão baseada, segundo Tomás de Aquino, em três “princípios”: matéria, forma e privação²⁶. Tendo em vista esses três, pode-se entender como o mundo natural se estrutura e se modifica.

No senso comum, veicula-se a famosa frase atribuída a Antoine Lavoisier: “nada se cria, nada se perde, tudo se **transforma**”. E é interessante destacar esse último termo, pois ao dizer que as coisas se *transformam*, tal termo não é desprezioso de teses filosóficas. Ao contrário, na interpretação tomasiana das teorias de geração e corrupção de Aristóteles, existe certo sentido em denominar “transformação” a esse fenômeno pelo qual algum ente é gerado, corrompido ou sofre alguma modificação, convertendo-se em outra coisa, pois se entende que esses processos são motivados pela aquisição e/ou perda de **formas**, noção que constitui um dos pilares fundamentais do aristotelismo.

De acordo com essa perspectiva aristotélico-tomista, em toda mudança há um sujeito que permanece e que é passível de receber contrários, isto é, características de um mesmo gênero que se sucedem na geração e corrupção. Este sujeito, em última instância, é a matéria, que se apresenta como um substrato que tem a potencialidade de sucessivamente receber contrários determinados por distintas formas. Uma mesma matéria pode adquirir a forma da cor preta e, em caso de mudança, adquirir a de cor branca. No dizer de Aristóteles:

A substância sensível é sujeita à mudança. Ora, se a mudança ocorre entre os opostos [...], é necessário que exista um substrato que mude de um contrário a outro, porque os contrários não mudam. Ademais, no processo de mudança há algo que permanece, enquanto o contrário não permanece; portanto há um terceiro termo além dos dois contrários: a matéria. (Met. Λ, 2, 1069 b 2-6)

E essa mesma relação de matéria e forma se traduz nos conceitos de potência e ato, tendo a matéria a potencialidade para adquirir diversas características e a forma levando a termo tais aspectos de modo efetivo na matéria. Todavia, há de se considerar que concomitantemente à potência da matéria em adquirir determinada forma, está ela munida de uma privação da mesma forma. Donde se segue que, em certo sentido, a privação também é princípio, pois só é possível a algo tornar-se um outro não sendo atualmente o que se quer ser.

²⁶ “*Sunt igitur tria principia naturae, scilicet materia, forma et privatio* [Portanto, três são os princípios da natureza, a saber: matéria, forma e privação]” (PN II.).

Dessa maneira é que se diz que tanto a matéria, como a forma e a privação são princípios, embora a matéria e a privação não se distingam “pelo sujeito”, mas apenas por “razão”, isto é, são uma mesma realidade fora do intelecto, mas separáveis por nossa intelecção.²⁷

Sabendo disso, entende Tomás que no contexto das gerações há um sujeito que subjaz à geração, a matéria; há algo que orienta a geração, a forma; e há algo que é gerado, o composto de matéria e forma. Sob essa perspectiva, entende-se ainda que as gerações também são classificadas de acordo com o tipo de forma adquirida ou perdida, pois, pautando-se na distinção entre acidentes e substâncias já apresentada anteriormente, há de se distinguir em formas acidentais e substanciais.

As primeiras referem-se aos acidentes que a matéria pode receber, caracterizando-a de muitas maneiras. Nesse caso, na transformação, a substância permanece a mesma, mudando apenas segundo um aspecto; já as segundas dizem respeito à geração em um sentido absoluto, em que no processo se gera não apenas uma característica, mas uma nova substância.²⁸

E porque a geração é o movimento em direção à forma, aos dois tipos de forma respondem dois tipos de geração: à forma substancial responde a geração em sentido absoluto; entretanto, à forma acidental, a geração “segundo um aspecto”. Pois, quando a forma substancial é introduzida, algo é dito tornar-se em sentido absoluto. Porém, quando a forma acidental é introduzida, algo não é dito tornar-se em sentido absoluto, mas tornar-se isto. (PN I)

Ora, tanto nas gerações substanciais ou nas acidentais, a matéria é um substrato que garante certa conversão: ou de maneira absoluta passa a integrar uma nova substância ou então recebe algum aspecto diferente. É preciso notar, porém, que o que há de comum nessas duas conversões é que ambas são formais, isto é, ambas estão baseadas em um processo no qual uma mesma matéria recebe e perde formas substanciais e/ou acidentais. Já a transubstanciação, como veremos a seguir, se tratará de um processo de conversão que não é formal, mas, antes, **substancial**.

²⁷ Apresentando uma analogia com a estátua de bronze, Tomás indica: *Unde materia et privatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione. Illud enim idem quod est aes est infiguratum ante adventum formae; sed ex alia ratione dicitur aes, et ex alia infiguratum* [Donde matéria e privação são o mesmo pelo sujeito, mas diferem pela razão. Pois este mesmo que é bronze é desfigurado antes do advento da forma; mas diz-se “bronze” a partir de uma razão e, a partir de outra, “desfigurado”] (PN II).

²⁸ *Et quia generatio est motus ad formam, duplici formae respondet duplex generatio: formae substantiali respondet generatio simpliciter; formae vero accidentaliter generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter. Quando autem introducitur forma accidentaliter, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc* (PN I).

3. A TRANSUBSTANCIAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO

Chegando ao cerne de nosso trabalho, tratar-se-á diretamente da transubstanciação em algumas passagens da *Suma contra os Gentios* (SCG) e da *Suma de Teologia* (STh), que se constituem como obras de maturidade intelectual de Tomás. Primeiramente, porém, é preciso entender de que maneira o autor analisa a transubstanciação.

Nos trechos de tais obras em que disserta sobre o tópico, Tomás parece adotar uma postura mais explicativa quanto à transubstanciação do que propriamente uma tentativa apologética de defender a necessidade da existência do fenômeno. Com efeito, é necessário, antes de tudo, perceber que Tomás considera a transubstanciação como um milagre, realizado somente pelo poder de Deus²⁹. Os milagres são intervenções diretas de Deus no curso da realidade. Eles simplesmente destoam da operação natural das coisas.³⁰

Ora, por essa razão, não se poderia justificar a existência da transubstanciação enquanto um acontecimento qualquer explicado por uma cadeia de causas naturais. Ao contrário, sendo um ato direto da vontade divina, Tomás só se detém em explicar (I) a conveniência de tal milagre no âmbito religioso³¹ e em apresentar (II) uma explanação filosófica razoável acerca de como tal feito acontece, mostrando que o fenômeno analisado é possível.

Sendo o segundo tópico aqui o nosso maior interesse, o mesmo será dividido nos dois eixos conceituais principais que estruturam a abordagem de Tomás: a **conversão substancial** e a **separabilidade dos acidentes**. De fato, o filósofo precisa lidar com esses dois pontos controversos na transubstanciação, uma vez que os dois parecem estar contrapostos aos conceitos aristotélicos vistos no capítulo anterior.

Para analisar tais eixos, apontaremos passagens principais da obra que serão comentadas separadamente, indicando a gradação do pensamento do autor conforme o avanço no texto. Utilizaremos sobretudo a questão 75 da Terceira Parte da STh e os capítulos 63 e 66 do Quarto Livro da SCG.

²⁹ Falando sobre a conversão substancial, Tomás indica: *Haec tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta* [Esta conversão, porém, não se assemelha às conversões naturais, mas é totalmente sobrenatural, realizada unicamente pelo poder de Deus.] (STh III, q.75, a.4, co.).

³⁰ cf. STh I, q. 105, a. 6-7.

³¹ cf. STh III, q.75, a. 1.

3.1 A conversão substancial

Tendo assumido em STh III, q.75, a.1 que Cristo está realmente presente no sacramento segundo uma conveniência teológica, Tomás critica no artigo seguinte a hipótese que posteriormente será conhecida como “consubstanciação” pela Reforma protestante, onde se propõe a permanência, na Eucaristia, da substância do pão e do vinho junto com a do Corpo e Sangue de Cristo. Essa ideia, assim sugerida, serviria para garantir a doutrina da presença real de Cristo no sacramento, sem deixar de lado o problema da genuína aparência de pão que se vê presente no fenômeno mesmo após a consagração. Nessa perspectiva, portanto, isso seria explicado pela coadunação de ambos os pares de substâncias: pão e vinho e Corpo e Sangue.

Porém, Tomás indica que essa proposta é incoerente, pois entende que uma vez que Cristo não está presente antes da consagração do pão e do vinho, só pode fazer-se presente de duas maneiras: por uma “mudança de lugar” (*loci mutationem*) ou por “conversão” (*conversionem*), isto é: o Corpo e Sangue chegam até à consagração ou por um movimento local ou por uma conversão do pão e do vinho no Corpo e no Sangue. Tomás faz a seguinte analogia para indicar seu raciocínio:

Algo não pode estar em um lugar onde antes não estava, a não ser por mudança de lugar, ou por transformação³² de outra coisa nele: assim como numa casa não irrompe de repente o fogo a não ser que tragam de algum lugar ou que aí o façam nascer. (STh III, q.75,a.2, co.)³³

Desse modo, tratando-se da primeira possibilidade, pela qual se poderia pensar que o Corpo e o Sangue, tendo se movido na ocasião em que as espécies são consagradas, chegassem ao mesmo lugar que o pão e vinho, percebe-se que ela não é possível para Cristo por três argumentos relacionados a certas impossibilidades espaço-temporais, que comentaremos a seguir:

Primeiro porque [...] Está claro que o corpo de Cristo não começa a estar neste sacramento, mediante mudança de lugar. Antes de tudo, isso significaria que ele deixaria de estar no céu: um corpo que se move localmente não chega a um novo lugar a não ser deixando o anterior. **Além disso**, todo corpo move-se passando pelos pontos intermediários, o que aqui não é possível. **Finalmente**, é impossível que um único movimento do mesmo corpo que se move localmente termine ao mesmo tempo em diversos lugares. No entanto, o corpo de Cristo começa a estar sob este sacramento em diversos lugares. Por isso, conclui-se que o corpo de Cristo não pode

³² Latim : *conversionem*.

³³ *Aliquid potest esse alicubi ubi prius non erat, nisi per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum, sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis aut quod illuc defertur, aut quod ibi generatur.*

começar a estar presente neste sacramento a não ser pela conversão da substância do pão nele (STh III, q.75, a.2, co.; grifos nossos)³⁴

Como pode-se ver, Tomás pretende demonstrar que, tendo-se a (a) *mudança de lugar* e a (b) *conversão* como hipóteses explicativas razoáveis para a presença real de Cristo na Eucaristia após a consagração, a primeira opção se mostra inviável. De acordo com o autor, a ideia de que Cristo estaria mudando de lugar implicaria um problema na teologia, segundo a qual o Mesmo está ressuscitado no Céu, “donde há de vir a julgar os vivos e os mortos”³⁵. Supor que Cristo saísse do Paraíso a cada vez que fosse celebrada uma missa seria um contra-senso nessa perspectiva.

Em segundo lugar, Tomás dá um curto argumento indicando que um corpo movido localmente passa por pontos intermediários, o que não é possível nesse contexto. Mas cabe a pergunta: por que isso não é possível? Por que o corpo de Cristo não poderia mover-se localmente por pontos intermediários do Céu até à igreja em que se está celebrando a missa? Isso não deveria ser um problema para Tomás, pois, afinal, tendo consciência de que Cristo ascendeu ao Céu e deve retornar no juízo final, em carne e osso, por que seria um problema seu deslocamento? Contudo, no caso em questão, a explicação para tal impossibilidade parece estar melhor explicada na *Suma contra os gentios*. Lá, Tomás indica que:

Com efeito, é impossível que aconteça por movimento local do corpo de Cristo, quer porque [...] o movimento local não pode ser instantâneo, mas leva tempo para realizar-se, mas a consagração se completa no último instante da prolação das palavras. (SCG IV, 63,2)³⁶

Assim, considerando que ambos os textos são sinóticos pelo menos na maioria das passagens sobre esse tema, poderia se entender que os “pontos intermediários” a que se refere Tomás na *STh* dizem respeito a instantes temporais, e não a pontos do espaço. Acontece, porém, que Tomás entende que a transubstanciação se dá de maneira instantânea.³⁷ Sendo assim, não se poderia considerar a transubstanciação segundo um movimento local, pois o mesmo se dá em diversos instantes sucessivos.

³⁴ *Primo quidem, quia [...] Manifestum est autem quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem. Primo quidem, quia sequeretur quod desineret esse in caelo, non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum, nisi deserat priorem. Secundo, quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hic dici non potest. Tertio, quia impossibile est quod unus motus eiusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca, cum tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat. Et propter hoc relinquitur quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiae panis in ipsum* (grifos nossos).

³⁵ DH 30.

³⁶ Localização do texto traduzido está sutilmente diferente da demarcação do original latino da edição Marietti presente no portal Corpus Thomisticum. *Impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi[...]Tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget. Consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum* (SCG IV, 63, 3).

³⁷ STh III, q.75,a.7.

Porém, Tomás tem ainda de enfrentar a dificuldade de explicar que Cristo está no Céu e em vários lugares ao mesmo tempo. E assumindo esse dado, admitido em virtude da doutrina da presença real de Cristo, o terceiro argumento indica que, se assim é, não se pode então falar em uma mudança de lugar para explicar o modo com que Cristo se torna presente. Isso se dá porque, nesse caso, teria-se que admitir que um mesmo movimento pelo qual se muda de um lugar a outro, estaria desembocando em lugares distintos, como se um mesmo caminho pudesse ter dois ou mais destinos diferentes simultaneamente. Pode-se, no entanto, fazer uma indagação: Deus não poderia deslocar-se de um lugar para vários ao mesmo tempo, em razão de sua onipresença?

De fato, quando fala acerca da onipresença divina, o autor esclarece que a mesma não se dá como se Deus fosse essência ou acidente das coisas, estando em diversos lugares como se integrasse os corpos. Pois, não estando Deus circunscrito a um corpo, “está em um lugar” à sua própria maneira, na medida em que dá ser a todas as coisas.³⁸ Porém, no caso da presença real de Cristo, considera-se uma realidade divina que é também corporal; pois mesmo não tendo corpo por si mesmo, Deus se encarnou na pessoa de Cristo, criando para si um corpo. Assim, supor que o Corpo de Cristo se movesse e estivesse simultaneamente em lugares distintos, seria uma impossibilidade para Tomás,³⁹ algo que, fica claro, nem um milagre divino poderia efetuar.⁴⁰ Observa-se, aliás, que ao longo da abordagem da transubstanciação, o autor evita se comprometer com um grande número de milagres, conforme se verá⁴¹.

Por isso, Tomás é claro em afirmar que não é correto falar que essa presença de Cristo na Eucaristia se explique pela noção de ‘lugar’⁴², tendo Cristo uma maneira própria de presença. O pensador esclarece que estar em um lugar diz respeito ao modo com que um corpo é localizado segundo sua quantidade ‘dimensiva’ ou ‘mensurável’, isto é, sendo circunscrito localmente por suas dimensões. Evidentemente, como a própria experiência atesta, seria incorreto considerar que o Corpo de Cristo está ali segundo suas próprias dimensões, pois as espécies eucarísticas são bem menores que um corpo humano. Dessa

³⁸ STh I, q.8, a.1-2.

³⁹ Ver a terceira objeção de STh III, q.75, a.1 e a resposta à mesma, conforme nota 43 abaixo.

⁴⁰ cf. STh I, q.25, a.3, co. Tomás entende que há realidades que embora ditas “impossíveis” no âmbito natural, são possíveis para Deus, porque não estão no domínio do “impossível absoluto”, isto é, que embora não possam acontecer de maneira natural, não comportam contraditoriedade intrínseca que lhes faça ser impossível. Assim, o milagre se refere a intervenções divinas no curso causal das coisas, prescindindo Deus de causas segundas que normalmente gerariam um certo ente. Essa intervenção, porém, não é repugnante à lógica da razão. Por outro lado, a essência de todo ente, que é criado por Deus, não pode comportar ser e não-ser, como nesse caso de um mesmo caminho ter fins simultâneos e distintos, pois isso seria contraditório e alheio ao que Deus faz quando os torna existentes. Assim, a onipotência de Deus não é afetada por Ele “não poder fazer” certas coisas que em si mesmas possuem contraditoriedade, sendo absolutamente impossíveis.

⁴¹ Conforme p.45 desta monografia.

⁴² STh III, q.76, a.5.

maneira, segundo Tomás, a presença de Cristo se dá de uma maneira diferente, própria desse sacramento,⁴³ por onde a substância do Corpo e Sangue de Cristo “se liga àquele lugar por meio de dimensões que lhe são alheias”.⁴⁴

Assim, Tomás encerra essa argumentação entendendo que o pão e o vinho não permanecem na consagração, uma vez que não se entende que o Corpo e o Sangue tenham aparecido por um movimento local por ocasião do rito, compartilhando um mesmo lugar com as espécies do pão e do vinho. Ao contrário, a substância desses se converte totalmente na substância do Corpo e Sangue de Cristo, não havendo mais pão e vinho. Afinal, “se a substância do pão estivesse neste sacramento juntamente com o verdadeiro corpo de Cristo, Cristo antes teria dito: 'Aqui está o meu corpo', e não : 'Isto é o meu corpo'” (SCG IV, 63, 3).⁴⁵

Nesse sentido, conclui Tomás pela consideração de que a presença de Cristo no sacramento se dá por uma conversão da substância do pão e do vinho, onde já não permanece o que foi convertido. Entretanto, há ainda pontas soltas para se resolver quanto a essa conversão. De fato, em STh III, q.75, a.2, Tomás assume após essa tríplice argumentação que não é verdade que a substância do pão e do vinho permaneçam no sacramento junto com a do Corpo e Sangue, justamente por haver ali um processo de conversão. Cabe, porém, a pergunta: o que acontece com a substância do pão e do vinho? Tomás com toda certeza não se detém apenas a responder ‘se converte na do Corpo e do Sangue’.

Como visto no capítulo precedente desta monografia, para o autor, o processo de conversão natural se dá ou pela permanência da substância, se tratando de mudanças acidentais, ou pela permanência da matéria, em mudanças substanciais. Certamente, no âmbito natural, quando uma substância se converte em outra tem-se em mente que uma forma substancial é perdida, permanecendo apenas potencialmente na matéria⁴⁶, e outra a sucede. Contudo, Tomás não deseja se comprometer com a ideia de que a forma substancial do pão e do vinho estariam potencialmente na matéria das espécies eucarísticas, isto é, na matéria das hóstias consagradas, pois “a forma substancial do pão faz parte da substância do pão. Ora, a

⁴³ *Dicendum quod corpus Christi non est eo modo in sacramento sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur: sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento [Deve-se dizer que o corpo de Cristo não está no sacramento da mesma maneira como um corpo está no lugar, a ele comensurado em suas dimensões: mas segundo um modo especial, que é próprio desse sacramento. Por isso, dizemos que o corpo de Cristo está em diversos altares, não como em diversos lugares, mas como no sacramento.] (STh III, q.75,a.1, ad.3).*

⁴⁴ [...] *Substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis.* (STh III, q.76, a.5, co.).

⁴⁵ *Si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit, hic est corpus meum, quam, hoc est corpus meum* (SCG IV,63,5).

⁴⁶ STh III, q.75, a.3, ad.2.

substância do pão converte-se no corpo de Cristo. Portanto, a forma substancial do pão não permanece” (STh III, q.75, a.3, *sed contra*).

Tomás, assim, fez apenas uma analogia quando deu o exemplo da casa e do fogo ao citar a possibilidade de movimento local ou de conversão. E, se tratando desta segunda, quanto ao fogo que nasce na casa, convertendo essa em um incêndio, isso se dá por um processo natural. Na transubstanciação, porém, trata-se de um processo de conversão totalmente diferente da ordem da natureza. Nele, não há sequer uma mesma matéria que permaneça no processo de conversão; por isso, seria incongruente pensar que as espécies eucarísticas possuem, após a consagração, potência para forma substancial do pão e do vinho.

Efetivamente, não se trata da mesma matéria que antes compunha o pão e o vinho. Ocorre aqui, portanto, um processo de conversão **total**, em que toda a substância de um ente torna-se outra. Em outras palavras, explica Sauras (1957):

Nas conversões naturais encontramos um elemento comum aos dois termos; é o sujeito de sustentação da forma que desaparece e da que se adquire. Porque devemos lembrar que essas conversões são apenas formais e não totais. Muda a forma: a accidental, [...]; ou a substancial, como acontece na geração e na corrupção. O sujeito, ou a matéria que sustenta as formas, é a mesma coisa no ponto de partida e no de chegada. No entanto, na conversão eucarística, por ser total, não há sujeito comum. Toda a substância do ponto de partida, ou seja, o que é o mesmo, a matéria e a forma do pão, se converte na substância do ponto de chegada, no corpo de Cristo.⁴⁷ (SAURAS, 1957, p.511; tradução nossa)

Dessa maneira, se Tomás pretende defender um processo tão excêntrico de conversão, precisa ao menos dar mais detalhes de como o mesmo ocorre, de sua possibilidade, tentando explicar, dentre outras coisas, sobre o que acontece com a substância do pão e do vinho. Uma vez assumindo que a mesma não permanece após a consagração, o autor explica em STh III, q.75, a.3 que alguns sugeriram duas possíveis interpretações para o fenômeno, mas que entram em conflito com sua tese de conversão total, a saber: a teoria da *redução à matéria preexistente* e a do *aniquilamento*.

Essas posições são citadas por Pedro Lombardo em suas *Sentenças* como possíveis explicações para o modo com que Cristo se faz presente na Eucaristia⁴⁸; contudo, é difícil rastrear quem seria um de seus apoiadores em tempo anterior a Tomás - se é que existiram. O único caso documentado de um teólogo no século XIII que defendeu a tese do aniquilamento,

⁴⁷ *En las conversiones naturales encontramos un elemento común a los dos términos; es el sujeto de sustentación de la forma que desaparece y de la que se adquire. Porque hemos de recordar que estas conversiones son formales sólo y no totales. Cambia la forma: la accidental, [...]; o la substancial, como sucede en la generación y en la corrupción. El sujeto, o la materia que sustenta las formas, es la misma en el punto de partida y en el de llegada. En cambio, en la conversión eucarística, por ser total, no hay sujeto común. Toda la substancial del punto de partida, o, lo que es lo mismo, la materia y la forma del pan, se convierte en la substancia del punto de llegada, en el cuerpo de Cristo.*

⁴⁸ BAKKER, 1999, p.155.

por exemplo, foi Rolando de Cremona⁴⁹, dominicano que adotava a ideia de uma aniquilação da matéria das espécies eucarísticas, permanecendo apenas a forma substancial do pão aliada ao Corpo de Cristo, revestindo-o com os acidentes das espécies do pão e do vinho, uma posição rechaçada por Tomás.⁵⁰

De qualquer modo, Tomás pretende refutar tais teorias, afirmando primeiro que a hipótese de redução da substância do pão e do vinho à matéria preexistente, quando considerada como a matéria dita *prima* ou *primeira*, exigiria sustentar a existência de uma matéria sem forma, o que não é possível numa cosmovisão aristotélica. Tomás explica tal impossibilidade com a analogia do bronze utilizado para a fabricação de uma estátua.⁵¹

E, deve-se saber, que, embora a matéria não possua, em sua natureza, alguma forma ou alguma privação, assim como na razão do bronze não há o figurado nem o desfigurado, contudo, [o bronze] nunca está despojado de forma e privação: pois por vezes está sob uma única forma, outras vezes, sob outra. Mas, por si, nunca pode ser, porque como não tem alguma forma em sua razão, não tem ser em ato, visto que não há ser em ato senão pela forma, mas é somente em potência. E, por isso, qualquer coisa que é em ato não pode ser dita “matéria primeira”. (PN II)

Por conseguinte, assim como o bronze assume diversas figuras, se encontrando ora em uma estátua ou em uma espada, não existindo sem assumir alguma configuração, a matéria não existe separada da forma. Por isso, não se poderia dizer que o pão e vinho na consagração são reduzidos à matéria-prima, pois não há na natureza matéria que possa existir separadamente da forma. Contudo, entendeu-se também que essa matéria *preexistente* pudesse se referir aos quatro elementos⁵², que compõem os corpos. Por isso, supôs-se que o “desaparecimento” das substâncias do pão e do vinho se explicaria com essa redução das mesmas para os elementos primordiais, dissolvendo-as.

Porém, Tomás indica que se o pão e o vinho se reduzem aos quatro elementos e ao término da consagração desaparecem, vindo à tona apenas a substância do Corpo e do Sangue de Cristo, essa saída dos elementos deveria ser percebida pelos sentidos. E se a saída dos mesmos fosse gradual, ocorreria algum instante em que haveria simultaneamente o Corpo e o

⁴⁹ *Ibid*, p. 162.

⁵⁰ STh III, q.75, a.6.

⁵¹ *Et sciendum quod licet materia non habeat in sua natura aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aeris neque est figuratum neque infiguratum; tamen nunquam denudatur a forma et privatione: quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Sed per se nunquam potest esse, quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia. Et ideo quicquid est actu, non potest dici materia prima.*

⁵² A famosa teoria dos quatro elementos, atribuída tradicionalmente a Empédocles de Agrigento (século V a.C), curiosamente vigorou até meados do século XVII.

Sangue e os elementos que compunham o pão e o vinho⁵³, o que contradiz a conclusão de Tomás no artigo precedente (STh III, q.75, a.2) .

Nesse sentido, o autor entende que alguns, cientes dessa dificuldade, teriam sugerido a ideia de aniquilamento da substância do pão e do vinho. De acordo com essa hipótese, no momento da consagração eucarística, o pão e o vinho seriam simplesmente aniquilados, e o Corpo e o Sangue de Cristo seriam ali postos em seguida. Mas essa opção é também considerada problemática, embora Tomás não desenvolva muitos argumentos contra essa possibilidade na STh e na SCG. De modo sumário, o filósofo cita em STh III, q.75, a.3 como argumento de autoridade um dito de Agostinho no livro das 83 questões, indicando que “Deus não é causa de tendência para o não-ser”, recorrendo a uma certa impossibilidade de que Ele aniquile alguma coisa, uma vez considerando que Ele é a fonte do Ser.

Para além disso, Tomás entende que, uma vez provado que o pão e o vinho se *convertem* no Corpo e Sangue de Cristo por sua argumentação precedente⁵⁴, pensar em uma aniquilação das substâncias do pão e do vinho seria contraditório. E isso porque, em qualquer mudança, algo se torna outra coisa. Já em uma aniquilação, algo é reduzido a **nada** - o que é totalmente diferente. Desse modo, argumentando no *Comentário às Sentenças* que toda mudança culmina em algo, como algo branco torna-se de cor não-branca, não faria sentido considerar uma conversão cujo produto final seria o nada.⁵⁵ Aniquilamento, portanto, é totalmente diferente de conversão.

Desse modo, Tomás mais uma vez insiste em uma *conversão*. No entanto, precisa esclarecer que a mesma não é como as conversões que ocorrem normalmente, vistas no ponto 2.2 dessa monografia, referenciadas também como ‘transformações naturais’⁵⁶. Ao contrário, essa conversão se distancia das outras na medida em que não possui um mesmo sujeito apto a receber as formas dos contrários. Na verdade, segundo o autor, o que há de comum entre ela e

⁵³ De modo mais sucinto que na STh, explica Tomás na SCG : *Neque etiam in materiam primam substantiam panis est possibile resolvi: cum materia prima sine forma esse non possit. Nisi forte per materiam primam prima elementa corporea intelligentur. In quae quidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu: cum elementa corporea sensibilia sint. Esset etiam ibi localis transmutatio et corporalis alteratio contrariorum, quae instantanea esse non possunt.* [É também impossível que a substância do pão seja reduzida à matéria-prima, porque a matéria-prima não pode estar sem forma, a não ser que por matéria-prima se entendam os elementos corpóreos. Mas, se a substância do pão fosse a eles reduzida, eles deveriam ser percebidos pelos sentidos, porque esses elementos são sensíveis. E haveria ainda aí mudança de lugar e alteração corpórea de contrários, o que não pode acontecer instantaneamente] (SCG IV 63,5).

⁵⁴ Conforme pp. 23-24 desta monografia.

⁵⁵ *Similiter non potest dici quod annihilatur, eo quod omnis motus denominatur a termino ad quem, sicut motus qui est ad albedinem, dicitur dealbatio; unde illa transmutatio tantum posset dici annihilatio, cujus terminus ad quem esset nihil.* [De semelhante modo, não se pode dizer que é aniquilado (o pão e o vinho), porque toda mudança denomina um término, como um movimento do que é branco se diz não branco; assim, uma transformação não é dita aniquilação, cujo término seria o nada] (Comentário às Sentenças, IV, d.11, q.1, a.2).

⁵⁶ “*transmutatione naturali*” (STh III, q.75, a.8).

as transformações naturais se dá apenas enquanto se considera que, em ambos os casos, (a) há dois extremos, isto é, duas substâncias e (b) há um ‘algo idêntico’, que para a conversão natural é a matéria e, para a transubstanciação, são os acidentes do pão e do vinho.⁵⁷

Entretanto, como se vê, em um caso (a) há uma substância que se transforma em outra pela perda e sucessão de formas em uma mesma matéria - transformação natural - e, no outro, há uma nova substância na qual se converteu totalmente a anterior - transubstanciação. De semelhante modo, nas transformações naturais, (b) há um substrato com potência para receber formas diversas, e na transubstanciação, não há uma mesma matéria que subjaz ao processo, mas apenas os acidentes que por milagre permanecem.⁵⁸ Porém, mesmo com tudo isso, ainda há algo mais problemático a se fazer: explicar como Deus faz isso.

Tomás explica tal questão pautando-se na determinação que a forma exerce nas substâncias.⁵⁹ Sendo manifesto que todo agente age em ato, vê-se que sua ação é restrita àquela forma que atualiza as potências de um certo sujeito. De tal modo, no âmbito da natureza, todo agente opera em vista de uma determinação a ser provocada no sujeito, que é resultante da perda e aquisição de formas. Assim, por exemplo, pensava o autor que, no âmbito da geração, a ação de um pai está relacionada ao ato de inerir a forma que possui no substrato material do mênstruo da mãe, que originará um novo sujeito determinado pela mesma forma.

Nesse sentido, toda geração e corrupção no âmbito da natureza está relacionada à ação determinada pelas formas dos agentes e, por isso, se diz que todas as conversões naturais são formais. Um agente natural não pode, por exemplo, mudar a matéria de uma substância em sua totalidade, tornando-a outra ; pode apenas fazer com que uma mesma matéria adquira uma outra forma, seja ela accidental ou até substancial. Chega a ser difícil imaginar como se poderia

⁵⁷ *Convenit vero haec conversio cum transmutatione naturali in duobus, licet non similiter. Primo quidem, quia in utraque unum extremorum transit in aliud, sicut panis in corpus Christi, et aer in ignem (...) Secundo conveniunt in hoc, quod utrobique remanet aliquid idem* [A conversão eucarística tem em comum com a transformação natural dois pontos, ainda que não de maneira semelhante. Em primeiro lugar, o fato de que em ambas um dos extremos termina no outro, assim como o pão no corpo de Cristo, o ar no fogo (...) Outro ponto em comum entre a conversão eucarística e a transformação natural está em que em ambas permanece um elemento idêntico] (Ibid).

⁵⁸ *Aliter tamen hoc accidit utrobique. Nam in hoc sacramento tota substantia panis transit in totum corpus Christi: sed in transmutatione naturali materia unius suscipit formam alterius, priori forma deposita (...) Differenter tamen: nam in transmutatione naturali remanet eadem materia vel subiectum; in hoc autem sacramento remanent eadem accidentia* [Isso acontece em ambas de maneira diferente. Pois, na conversão eucarística toda a substância do pão se transforma em todo o corpo de Cristo, enquanto na transmutação natural a matéria de um ser assume a forma do outro após ter deixado a forma precedente. (...) Mas a maneira dessa permanência é diversa: na transformação natural permanece a mesma matéria ou sujeito; no sacramento da Eucaristia permanecem os acidentes] (Ibid).

⁵⁹ STh III, q.75, a.4.

mudar uma matéria de modo total, uma vez que sempre se está acostumado a pensar em uma mesma matéria que adquire configurações diversas.

Todavia, no caso da transubstanciação, é efetivamente essa situação excêntrica que ocorre. Isso é possibilitado apenas pelo fato de que Deus, diferente dos agentes naturais, é caracterizado por ser “ato infinito”, o que estende sua ação não apenas para a forma de um sujeito, mas também para sua matéria, possibilitando uma conversão inteira da substância. Além disso, Tomás entende que essa conversão não comporta uma contradição, o que a tornaria impossível mesmo por um milagre divino. Assim, Deus pode realizá-la, ainda que ela difira da ordem natural, pois está incluída no que é “possível”.⁶⁰ Indica o autor:

[...] Toda conversão, que acontece segundo as leis da natureza, é formal. Ora, Deus é o ato infinito, como se viu na I Parte . Por isso, sua ação se estende a toda natureza do ser. Portanto, ele não só pode realizar a conversão formal de modo que as diversas formas se sucedam num mesmo sujeito; mas também a conversão de todo o ser, de modo que toda substância de um ser se converta em toda a substância de um outro.⁶¹ (STh III, q.75, a.4, co.)

Como Deus é absolutamente simples, não tendo composição de matéria e forma e nem mesmo a composição de essência e ato de ser, nenhuma forma circunscreve sua ação.⁶² Nesse sentido, a determinação a ser realizada pelas ações divinas é tão ilimitada como a própria essência divina, que é infinita.

Desse modo, a potência ativa de Deus não tem limites - salvo o impossível absoluto, como já dito acima -, pois, segundo Tomás, a potência ativa de um agente varia conforme o modo mais ou menos perfeito com que possui sua forma. E como a essência divina é perfeitíssima e ilimitada, sendo Ele mesmo sua própria essência e existência, tanto maior é sua potência ativa em comparação à dos demais agentes⁶³, não estando Ele restrito a agir apenas mudando a forma de uma matéria, mas podendo também mudar a própria matéria.

De maneira semelhante, na *Suma contra os Gentios*, Tomás indica que sendo Deus que produz a matéria no ser, pode convertê-la em outra, gerando a conversão de um indivíduo em outro indivíduo, tendo a matéria o papel de princípio de individuação⁶⁴. E ainda, ele esclarece que não é problemático sequer o fato de haver a conversão para uma coisa já existente, o que

⁶⁰ Ver a nota 40 acima.

⁶¹ [...] *Omnis conversio quae fit secundum leges naturae, est formalis. Sed Deus est infinitus actus, ut in Prima Parte habitum est. Unde eius actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversae formae sibi in eodem subiecto succedant: sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius.*

⁶² STh I, q.7, a.1.

⁶³ STh I, q.25, a.2.

⁶⁴ SCG IV, cap. 63, 7.

não se verifica na natureza. Deus, pode, com efeito, fazer o pão se tornar o Corpo de Cristo, mesmo este já existindo no Céu⁶⁵.

Assim, pela onipotência de Deus já defendida em passagens anteriores da *Suma Teológica*, Tomás justifica o motivo da ação divina poder intervir de maneira irrestrita também no substrato material. Por conseguinte, podendo a forma e a matéria serem convertidas, na transubstanciação se vê uma substância que se converte totalmente em outra. Não é mais uma geração ou corrupção comum, pela qual uma forma substancial origina uma substância nova, mas uma conversão verdadeiramente substancial.

Contudo, embora a atitude de Tomás seja filosoficamente interessante ao não apelar para passagens da Escritura, priorizando mostrar como a natureza divina metafisicamente considerada já possibilita tal milagre, percebe-se que em linhas gerais tudo o que se passa na transubstanciação somente pode ser explicado levando-se em conta ação divina, haja vista que em condições normais isso não aconteceria. Novamente, vê-se aqui uma postura meramente descritiva, ora criando e ora fazendo referência a algumas noções filosóficas, mas sem se deter à pergunta: ‘Por que Deus fez isso assim?’, contentando-se com ‘Isso não é impossível’ e, portanto, ‘Deus pode fazer isso assim’.

Ademais, pode-se fazer uma crítica ao modo como Tomás aborda a conversão substancial, na visão de Grisez (2000). Segundo esse autor, a explicação de Aquino acerca da transubstanciação soa muito confusa em alguns pontos, como no caso da resposta que Tomás dá à primeira objeção de STh III, q.75, a.4. A objeção apenas indica que, como não há um mesmo sujeito antes e depois da consagração, não se poderia falar em conversão, uma vez que esta exige um mesmo sujeito que adquira formas diversas, que por primeiro está em potência e depois em ato.

Respondendo à objeção feita, Tomás indica de forma correta que a visão do objeitor é de uma conversão formal, própria da natureza, o que aqui não cabe, pois se reconhece a transubstanciação como uma ‘conversão substancial’. Porém, Tomás vai adiante dizendo que, apesar dessa diferença gritante, se pode dizer que há aqui uma conversão referente a um sujeito em cada uma das substâncias, por uma relação de ordem e número, garantida pela

⁶⁵ Em passagens anteriores da SCG, Tomás cita esta objeção frequente dos que consideram problemática a transubstanciação por julgarem que “parece impossível que uma coisa de novo se converta no corpo de Cristo em um altar, pois jamais se viu uma coisa converter-se em outra preexistente, porque aquilo a que uma coisa se converte começa a existir pela própria conversão. Ora, é sabido que o corpo de Cristo era preexistente, concebido que foi no ventre da Virgem. Por isso, não parece ser possível que de novo comece a existir no altar pela conversão nele, de outra coisa” (SCG IV, 62, 3).

sucessão de uma substância em outra substância⁶⁶. Isto, porém, soa problemático para Grisez, pois:

Essa explicação confunde lógica com realidade. Logicamente, os conceitos de pão e do corpo de Cristo podem juntos servir como sujeito da conversão, funcionando como um predicado relacional de dois termos, assim como esses conceitos podem servir juntos como sujeitos de predicados de ordem e número. Mas se, como Aquino sustenta, não há real continuidade entre o pão e o corpo de Cristo, as duas substâncias nada compartilham que poderia fazê-las ser, juntamente, sujeitas de algo real. Contudo, a transubstanciação é uma conversão real. (GRIZEZ, 2000, p.120; tradução nossa)⁶⁷

De fato, Tomás estabelece um distanciamento evidente entre os extremos da transubstanciação. Ele não irá considerar, por exemplo, que os acidentes que permanecem são acidentes, agora, do Corpo de Cristo⁶⁸. Essa disparidade é tão verdadeira que Tomás chega a comparar a transubstanciação com a criação, na medida em que em ambas não há um sujeito comum.⁶⁹ Assim, a ressalva de Grisez se justifica para mostrar que, embora na linguagem se possa dizer que haja sujeitos nessa conversão que mantêm alguma relação de ordem e número, fora da alma esses sujeitos não parecem possuir uma continuidade ontológica. No entanto, como será visto em seguida, Tomás dá argumentos suficientes para justificar o uso do termo “conversão” nesse contexto.

Indo mais além, Grisez indica que é difícil pensar a própria ideia de uma conversão nesse âmbito, sendo a transubstanciação o que é. Pois, segundo ele, a noção de conversão parece implicar uma relação de um certo objeto que contribui realmente para a formação de um outro. Considerar, pois, a transubstanciação como uma conversão, sugeriria uma relação entre os extremos a que Tomás não pretende assumir.

Na verdade, como foi dito, Tomás indica que a transubstanciação se deve ao poder infinito de Deus, não tendo, por exemplo, a matéria do pão potência para receber a forma substancial do Corpo de Cristo, como aconteceria numa transformação natural. Segundo ele,

⁶⁶ *Cum haec conversio substantialis importet quendam ordinem substantiarum quarum una convertitur in alteram, est sicut in subiecto in utraque substantia, sicut ordo et numerus* [(...)Uma vez que esta conversão implica uma certa ordem entre as substâncias, das quais uma se converte na outra, ela está como no seu sujeito em cada uma das substâncias, à maneira das relações de ordem e número.] (STh III, q.75, a.4, ad. 1).

⁶⁷ That explanation confuses logic with reality. Logically, the concepts of bread and of Jesus’ body can serve together as the subject of conversion, functioning as a two-term relational predicate (just as those concepts can serve together as the subjects of ordering and numbering predicates). But if, as Aquinas maintains, there is no real continuity between the bread and Jesus’ body, the two substances share nothing that could make them be together the subject of anything real. Yet transubstantiation is a real conversion.

⁶⁸ Ver trecho citado na nota 79 abaixo.

⁶⁹ *Convenit autem conversio de qua nunc loquimur cum creatione, quia in neutra earum est aliquod commune subiectum utriusque extremorum. Cuius contrarium apparet in omni transmutatione naturali*. [A conversão, de que tratamos, tem em comum com a criação o fato de que em ambas não existe um sujeito comum unindo os dois termos extremos. Na transformação natural, por sua vez, acontece o contrário.] (STh III, q.75, a.8).

Na conversão eucarística não se encontra nenhum sujeito, por isso a ela não se aplica o que se verifica na transformação natural no referente ao sujeito. Antes de tudo, é claro que o estar em potência para o oposto origina-se no fato de haver um sujeito. É em razão dele que dizemos que "o branco pode ser preto" (...) Ora, nesta conversão sacramental e de maneira semelhante na criação, porque não há nenhum sujeito, não se diz que um extremo possa ser o outro, que o "não-ser possa tornar-se ser", ou que "o pão possa ser o corpo de Cristo". (STh III, q.75, a.8, co.)⁷⁰

Assim, diferente do que ocorre na natureza, aqui não há nada no que é convertido que possibilite tal conversão, mas unicamente a ação divina. Para Grisez, portanto, soa incoerente falar que o pão se converteu no Corpo de Cristo, indicando o seguinte:

Então, ele sustenta que a consagração do pão e do vinho converte suas substâncias no Corpo e Sangue de Jesus sem contribuir em nada para a realidade de sua presença substancial. E ele diz que esta conversão, para além do poder de todas as causas criadas, é realizada pelo poder infinito de Deus. Se faz sentido falar sobre converter A em B sem nada de A contribuir para a realidade de B, Deus sem dúvida pode fazer isso. Mas a própria ideia de converter A em B parece-me implicar que algo de A contribui para a realidade de B. Então, parece-me que a consideração de Aquino sobre a transubstanciação é ininteligível. (GRISEZ, 2000, 119; tradução nossa)⁷¹

De nossa parte, porém, entendemos que esse posicionamento de Grisez, embora pareça razoável, é injustificável quando se considera as ressalvas de Tomás feitas em STh III, q.75, a.8, já citado amplamente antes, onde ele explicou o motivo de ser lícito se utilizar o termo 'conversão'. Ali o filósofo comentou que falar em 'conversão' se deve ao fato de que, tal como na 'transformação natural', na 'transubstanciação' há dois extremos, em que um culmina no outro, ainda que de modos distintos. Além disso, há um elemento comum ao processo, que aqui são os acidentes do pão e do vinho. Assim, evidentemente, essa conversão não é como as da natureza, que são formais, e por isso a ela compete propriamente o nome de "conversão substancial", termo já insinuado também pelo Magistério da Igreja.⁷²

Ainda assim, uma vez entendida a crítica de Grisez, deve-se dizer que, como aponta Brock (2001), tal posição é atribuída historicamente a Durandus de St. Porçain, dominicano do século XIV conhecido por seu anti-tomismo. Segundo Brock, Durandus argumentava que um sujeito comum entre os extremos é que diferiria, por exemplo, uma conversão de uma aniquilação. Nesse sentido, para salvaguardar a conversão sacramental, Durandus defendeu

⁷⁰ (...) *Huius conversionis non est accipere aliquod subiectum, ea quae verificantur in conversione naturali ratione subiecti, non sunt concedenda in hac conversione. Et primo quidem, manifestum est quod potentia ad oppositum consequitur subiectum: ratione cuius dicimus quod 'album potest esse nigrum' (...) Sed in hac conversione et similitet in creatione, quia nullum est subiectum, non dicitur quod unum extremum possit esse aliud, sicut quod 'non ens possit esse ens', vel quod 'panis possit esse corpus Christi'.*

⁷¹ *So, he maintains that the consecration of the bread and the wine converts their substances into Jesus' body and blood without contributing anything whatever to the reality of his substantial presence. And he says that this conversion, though beyond the power of all created causes, is brought about by God's infinite power. If it is meaningful to talk about converting A into B without anything of A contributing to the reality of B, God no doubt can do it. But the very idea of converting A into B seems to me to imply that something of A contributes to the reality of B. So, it seems to me that Aquinas's account of transubstantiation is unintelligible.*

⁷² Conforme nota 20 acima.

que na Eucaristia haveria algo semelhante a uma transformação natural, exemplificando com o caso em que o alimento se transforma no que é alimentado. Desse modo, Durandus entendia que a matéria do pão perdia a natureza de pão e recebia a natureza do Corpo de Cristo. Mas, como ressalta Brock, isso só foi possível porque até o momento a Igreja não havia se pronunciado oficialmente sobre o modo como se dava a transubstanciação⁷³, ou seja, não se tinha ainda a definição dogmática do Concílio de Trento exigindo que a transubstanciação se referisse a uma conversão total da substância.⁷⁴

Com isso, apesar de se verem críticas à abordagem de Tomás sobre o tema, a Igreja parece ter acolhido oficialmente seu entendimento acerca da transubstanciação como uma conversão total da substância. No entanto, tendo admitido que há uma conversão da substância, em que o sujeito que agora está ali é totalmente outro, pergunta-se o motivo da permanência dos acidentes, que remete à sua separabilidade, tópico a ser investigado em seguida.

⁷³ BROCK, 2001, pp. 535-536.

⁷⁴ *Quoniam autem Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat: per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata* [Ora, porque Cristo, nosso redentor, disse que aquilo que oferecia sob a espécie do pão era verdadeiramente seu corpo, existiu sempre na Igreja de Deus a persuasão que este santo Concílio novamente declara: pela consagração do pão e do vinho realiza-se uma mudança de **toda a substância do pão** na substância do corpo de Cristo, nosso Senhor, e de **toda a substância do vinho** na substância de seu sangue. Esta mudança foi denominada, convenientemente e com propriedade, pela santa Igreja católica, transubstanciação.] (Concílio de Trento, 13ª Sessão, capítulo 4; DH 1642; grifos nossos).

3.2 A separabilidade dos acidentes

Como visto anteriormente, Tomás admite que na transubstanciação há algo em comum com as conversões ocorridas na natureza, sobretudo quando se trata de haver um elemento que permanece no início e no fim do processo, com a ressalva de que, no âmbito natural, trata-se do substrato material e, no caso da consagração eucarística, permanecem os acidentes do pão e do vinho. No entanto, no ponto 2.1 dessa monografia, viu-se que o próprio Tomás afirmava que os acidentes não são separáveis da substância, sendo dependentes da mesma para subsistirem, motivo pelo qual Tomás dedica uma longa questão na STh (III, q.77) para tratar exclusivamente desse tema, cujo conteúdo analisaremos em seguida.

Contudo, ainda na questão 75, cujo foco é a conversão substancial, Tomás apresenta, no artigo 5º, um comentário preliminar sobre o tópico, dizendo que convinha a esse sacramento ser dado aos fiéis mediante a permanência dos acidentes do pão e do vinho para não acontecer que, comendo o Corpo e o Sangue de Cristo em seus próprios acidentes, houvesse o horror próprio de um ato canibalesco, que também inspiraria zombarias daqueles que não são cristãos. Assim, receber o Corpo e Sangue de Cristo segundo os acidentes do pão e do vinho serviria apenas para que os fiéis pudessem usufruir desse bem espiritual de maneira conveniente, mediante a aparência de coisas comuns na alimentação usual das pessoas. Curiosamente, apesar da ressalva de Tomás, a acusação de canibalismo ainda existe entre alguns críticos da doutrina católica⁷⁵, ainda que muitos julguem ser essa posição infundada considerando a descrição do milagre feita por Aquino⁷⁶.

Nesse sentido, tendo Tomás apresentado uma conveniência para a existência do sacramento desse modo, com a permanência dos acidentes do pão e do vinho, ele precisará ainda, na questão 77, explicar como isso acontece. E, para tanto, identificamos com Adams (2010) quatro problemas principais⁷⁷ que Tomás precisa enfrentar ao tratar da tese da separabilidade dos acidentes no âmbito da transubstanciação. Eles são os seguintes:

O **“problema da definição”**. É contraditório separar a definição do que é definido. Mas pertence à definição de uma substância existir por si e pertence à definição de um acidente inerir em uma substância. O **“problema do ser”**. É metafisicamente impossível para algo existir sem seu ato de ser. Mas o ato de ser de um acidente é sua inerência em um sujeito. O **“problema da individuação”**. Tal como a forma é individuada por sua matéria, assim é um acidente por seu sujeito. Os acidentes do altar são individuados; de outro modo, eles não seriam perceptíveis pelos sentidos.

⁷⁵ LOPES, 2016.

⁷⁶ STAPLES, 2014.

⁷⁷ Apresentados, respectivamente, em: STh III, q.77, a.1, arg.2 ; Comentário às sentenças IV, d.12, q.1, a.1, qc.1 ; STh III, q.77, a.1, arg. 3 ; STh III, q.77, a.1, arg.1.

Logo, eles devem ainda ter um sujeito. Derivado desses, há um quarto, objeção semântica, o **“problema da significação natural”**. A Eucaristia é um sacramento da verdade. Mas acidentes naturalmente significam que seus sujeitos existem por debaixo deles. Eles significariam uma falsidade se a substância do pão não estivesse mais lá.⁷⁸ (ADAMS, 2010, pp. 179-180; tradução nossa; grifos nossos)

Como visto, essas quatro dificuldades parecem apontar para uma mesma realidade, a saber, que os acidentes já supõem suas substâncias, seja ontológica e/ou semanticamente falando. Nesse sentido, a substância assume o papel de um ‘sujeito’ que subjaz a tais acidentes, do qual são características. Por essa razão, Tomás indaga em STh III, q.77, a.1, se os acidentes presentes na eucaristia têm um sujeito. E a resposta dele é clara: um contundente não. Tais acidentes não dizem respeito mais ao pão ou ao vinho e nem muito menos se referem ao Corpo e Sangue de Cristo, que sendo impassíveis no Céu, não poderiam receber tais acidentes. Ao contrário, segundo Tomás, eles se inserem em uma situação deveras atípica: são acidentes sem sujeito.

Essa solução heterodoxa, que contradiz todo o esquema metafísico de Aristóteles, é justificada da seguinte maneira:

Os acidentes do pão e do vinho, que os sentidos percebem permanecerem neste sacramento depois da consagração, não têm por sujeito a substância do pão e do vinho, que não permanece. (...) Além do mais, é evidente que tais acidentes não têm por sujeito a substância do corpo e sangue de Cristo. Pois, estes acidentes não podem de modo nenhum afetar a substância do corpo humano, como também é impossível que o corpo de Cristo, que existe de modo glorioso e impassível, se altere para receber tais qualidades⁷⁹ (STh III, q.77, a.1).

Tomás, assim, apela para certa coerência que seu quadro conceitual deve ter com o que foi proposto até então. Considerando que ocorre uma genuína transubstanciação na Eucaristia, ele entende não ser possível dizer que aqueles acidentes que ali estão têm por sujeito a substância anterior ao milagre. De modo semelhante, não acredita ser coerente pensar que tais acidentes tenham por sujeito o Corpo e Sangue de Cristo, pois esses acidentes não correspondem às características esperadas de um corpo humano, ainda mais se tratando

⁷⁸ *The “Definition Problem.” It is contradictory to separate the definition from what it defines. But it belongs to the definition of a substance to exist per se, and it belongs to the definition of an accident to inhere in a substance. The “Esse Problem.” It is metaphysically impossible for a thing to exist without its act of existing (esse). But the act of existing (esse) of an accident is its inherence in a subject (inesse). The “Individuation Problem.” Just as form is individuated by its matter, so is an accident by its subject. The accidents on the altar are individuated; otherwise they would not be sense perceptible. Therefore, they must still have a subject. Derivative from these is a fourth, semantic objection, the “Natural Signification Problem.” The eucharist is a sacrament of truth. But accidents naturally signify that their subjects exist under them. They would signify a falsehood if the bread substance were no longer there.*

⁷⁹ *Accidentia panis et vini, quae sensu deprehenduntur in hoc sacramento remanere post consecrationem, non sunt sicut in subiecto in substantia panis et vini, quae non remanet. (...) Manifestum est etiam quod huiusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis christi sicut in subiecto: quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi, gloriosum et impassibile existens, alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates.*

do de Cristo glorioso no Céu. Uma vez que esses não parecem ser bons candidatos a sujeito de tais acidentes, Tomás responde à hipótese de alguns que julgassem ser o ar circundante às espécies eucarísticas o sujeito de seus acidentes. Porém, quanto a essa possibilidade, ele responde de quatro maneiras: afirmando não ser o ar suscetível de receber tais acidentes; como também apontando para o fato de que as espécies sempre expõem o ar, estando esse sempre as circundando e nunca ocupando o mesmo local que elas; e também indicando que, nessa perspectiva, o ar teria ao mesmo tempo acidentes próprios e alheios, o que seria um contrassenso.

Paralelo a esses três argumentos, Tomás cita outro que é mais digno de nota. Ele afirma:

Porque os acidentes não passam de sujeito para sujeito; isto é, um mesmo acidente determinado não pode, após ter estado num sujeito, existir depois em um outro. O acidente recebe sua identidade numérica do sujeito em que está. Por isso, é impossível que conservando a mesma identidade numérica esteja ora num sujeito, ora em um outro⁸⁰. (STh III, q.77, a.1)

Um observador leigo da doutrina da transubstanciação julgaria ser esse argumento de Aquino incoerente, por justamente se entender que há acidentes que antes pertenciam a um determinado contexto, mas que agora estão em outro, pelo milagre ocorrido na consagração. Mas esse argumento de Tomás é esclarecedor sobre sua interpretação da metafísica de Aristóteles. Aquino salienta que, mesmo em casos de transformações naturais, em que uma coisa pode vir a adquirir características de outra, como numa folha branca que se torna azul com um pouco de tinta, nunca se trata de acidentes com a mesma identidade numérica.

Tratando-se disso, na transubstanciação se tem uma situação atípica, em que um mesmo grupo de acidentes, que antes tinha por sujeito a substância do pão e do vinho, permanece em sua identidade numérica não mais estando relacionado à sua substância anterior. Contudo, uma vez que Tomás entende não ser possível essa transmissão da identidade numérica de acidentes de um sujeito para outro, e que já está comprometido em dizer que a substância do pão e do vinho não permanecem, a única opção viável é sustentar que esses acidentes que aí estão não possuem um sujeito. Assim, os acidentes que antes tinham por sujeito o pão e o vinho não vão agora para outro sujeito, visto ser isso impossível para Tomás. Ao contrário, os acidentes que aí estão permanecem sem sujeito.

⁸⁰ *Quia accidentia non transeunt de subiecto in subiectum: ut scilicet idem accidens numero quod primo fuit in uno subiecto, postmodum fiat in alio. Accidens enim numerum accipit a subiecto. Unde non potest esse quod, idem numero manens, sit quandoque in hoc, quandoque in alio subiecto.*

Todavia, novamente vêm à tona os problemas mencionados acima por Adams (2010) : como explicar a existência de acidentes sem sujeito, já que parece haver certa relação de dependência daqueles para com esse?

Quanto à questão da definição de um acidente e sobre seu ato de ser, os primeiros pontos citados por Adams, Tomás argumenta:

Uma vez que o ente não é um gênero, o existir como tal não pode ser a essência da substância nem do acidente. Portanto, a definição da substância não é "o ser por si sem sujeito" , nem a do acidente "o ser no sujeito" . No entanto, à quiddidade ou à essência da substância "cabe ter o existir não num sujeito"; à quiddidade ou essência do acidente, por sua vez, "cabe ter o existir no sujeito" . Neste sacramento, porém, não acontece aos acidentes existirem sem o sujeito pelo poder de sua essência, mas sustentados pelo poder divino. Portanto, não deixam de ser acidentes, porque nem se afastam de sua definição, nem lhes cabe a definição de substância⁸¹. (STh III, q.77, a.1, ad.2)

Nesse sentido, em primeiro lugar, Tomás esclarece que pelo fato de o ente não ser um gênero da substância ou do acidente, não pode ser entendido como constituinte direto da essência dos mesmos. Assim, embora seja verdade que **caiba** à substância, por essência, **ter** o ser (*habere esse*) por si e ao acidente ter o ser em um sujeito, o fato de eles exibirem esse modos de ser não figura como componentes de suas essências ou definições. Ao argumentar desse modo, Tomás pretende se livrar de uma caracterização do acidente que esteja em desacordo com o modo pelo qual já foi definido. Portanto, para ele, o *fato* de um acidente existir sem um sujeito não contradiz a sua definição.

Pergunta-se, contudo, se essa diferenciação feita por Tomás entre (a) à essência **caber** o ser de um certo modo e entre (b) a essência **ter** o ser de um certo modo, é eficaz para eliminar uma impossibilidade fundada nos termos de uma definição. No capítulo 2 desta monografia viu-se que a definição de substância e acidente em Aristóteles parece levar em conta que, em existindo, eles exibirão aquele modo de ser que por definição lhes cabe. Não seria, portanto, impossível considerar uma substância ou um acidente existir de um modo distinto ao que parece expresso em suas definições? A explicação de Aquino nos parece insuficiente.

Mesmo assim, ainda que o objeter concordasse com o que foi dito, ele ainda poderia dizer que, uma vez que cabe à essência do acidente ter o ser em um sujeito, isso já seria suficiente para discordar da possibilidade de acidentes existirem sem sujeito. Porém, mais

⁸¹ *Cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est esse, non potest esse essentia vel substantiae vel accidentis. Non ergo definitio substantiae est ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis ens in subiecto: sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae sint sine subiecto, sed ex divina virtute sustentante . Et ideo non desinunt esse accidentia: quia nec separatur ab eis definitio accidentis, nec competit eis definitio substantiae.*

uma vez, Tomás afirma a transcendência do fenômeno aqui analisado, apontando para o fato de que a ausência de sujeito de tais acidentes é explicada não pelo poder natural da essência dos mesmos, mas pelo poder de Deus, o que salvaguarda a existência deles deste modo.

Em seguida, tratando-se dos problemas da individuação e da significação natural, Tomás também apela para a intervenção divina. No dizer dele, tal como a individuação dos acidentes está garantida pela substância do pão e do vinho antes da transubstanciação, também após ela eles se mantêm individuados pelo poder divino. De semelhante modo, afirma que embora naturalmente o acidente signifique e suponha as características de um certo sujeito, estando este já subentendido, nada impede que pelo poder da graça divina venha a acontecer que um acidente exista sem sujeito, reivindicando o milagre divino para esse caso. Ele indica isso trazendo à tona a possibilidade de existência de milagres que causem efeitos diretamente contrários à ordem da natureza, do seguinte modo:

Deve-se dizer que nada impede que algo seja disposto segundo a lei comum da natureza e o seu contrário seja disposto segundo um privilégio especial da graça, como é evidente nos casos da ressurreição dos mortos e da cura dos cegos. Com efeito, nas coisas humanas, algumas são concedidas a alguns por especial privilégio à margem da lei comum. Assim, ainda que pertença à ordem comum da natureza que o acidente esteja num sujeito, no entanto, por especial razão, segundo a ordem da graça, os acidentes estão neste sacramento sem sujeito⁸². (STh III, q.77, ad.1)

De igual modo, se apoiando no Livro das Causas⁸³, Tomás argumenta que Deus prescinde de causas segundas para a realização de certos efeitos, uma vez que é causa primeira. Assim, pode Deus manter na existência um acidente sem intermédio de substância.

Todavia, como se vê, a explicação de Tomás ainda carece de pormenores a serem esmiuçados. Mesmo falando para os teólogos de seu tempo, o autor não se contenta em abordar essa possibilidade de acidentes separados de sujeito apenas no âmbito do poder de Deus. Ao contrário, tentando buscar alguma coerência com o sistema aristotélico – se é que isso é possível –, Aquino lança mão de um acidente em particular que faz parte das *Categorias*: a **quantidade**, que é o fundamento para o quadro conceitual da transubstanciação.

Em STh III, q.77, a.2, a quantidade é vista por Tomás como sendo o acidente que deverá assumir, no milagre da transubstanciação, o papel de sujeito dos demais acidentes, embora ela mesma seja entendida como um acidente da substância nos contextos comuns da

⁸² *Dicendum quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturae, cuius tamen contrarium est ordinatum secundum speciale privilegium gratiae, ut patet in resuscitatione mortuorum, et in illuminatione caecorum: prout etiam in rebus humanis quaedam aliquibus conceduntur ex speciali privilegio praeter communem legem. Et ita, licet sit secundum communem naturae ordinem quod accidens sit in subiecto, ex speciali tamen ratione, secundum ordinem gratiae, accidentia sunt in hoc sacramento sine subiecto.*

⁸³ STh III, q.77, a.1, co. Um valioso estudo sobre a influência do Livro das Causas para a metafísica de Tomás pode ser visto em LOPES, 2019.

natureza, e por isso se disse anteriormente que na transubstanciação os acidentes permanecem sem sujeito, isto é, sem uma substância exercendo esse papel.

Não sendo nosso interesse aqui fazer um estudo exaustivo sobre a quantidade, basta entendermos que, para Aristóteles, esse gênero de ente é colocado logo em seguida à substância na célebre lista das categorias⁸⁴, o que por si só já poderia ser interpretado como um sinal de “proximidade ontológica” entre a substância e a quantidade, o que indica a opção de Tomás pela quantidade como sendo o novo “sujeito” dos acidentes após a consagração eucarística.

Aristóteles sugere essa proximidade ao apontar que tanto a substância como a quantidade possuem duas características em comum: ambas não são possuem “contrários”, como também não comportam o “mais e menos”⁸⁵. Pode-se dizer que o contrário do frio é o quente, ou que do branco é o não-branco, evidenciando que a categoria da “qualidade” comporta contrários. No entanto, não se tem um contrário para o ser humano, ou um contrário para a medida de 1 metro. De igual modo, tal como um homem não pode dizer que é mais homem do que outro, também não se pode dizer que um prédio que possua 50 m de altura possui essa medida em maior grau que outro edifício da mesma medida. Situação diferente, porém, ocorre com a qualidade, em que se pode distinguir mais e menos em uma mesma característica: uma vestimenta pode deter uma mesma coloração em grau mais intenso que outra, um alimento pode ser mais quente que outro etc.

Para além dessas características em comum, o que parece caro a Tomás de Aquino ao julgar a quantidade como a candidata ideal para assumir o papel de sujeito dos outros acidentes, é a sua relação com os indivíduos, entendidos como “substâncias primeiras” pelas *Categorias*. A “unidade” intrínseca de cada um dos indivíduos já deixa claro o papel da quantidade na individuação, na medida em que cada indivíduo é uno e idêntico numericamente a si mesmo. De igual modo, sustenta Tomás que a quantidade relativa às dimensões da matéria é determinante na recepção de uma forma substancial ou das formas accidentais, na medida em que:

[...] é natural a um ser existir num só sujeito pelo fato de que ele é indiviso nele mesmo e dividido de todos os outros seres. A divisão se dá na substância por causa da quantidade, segundo o primeiro livro da Física. Daí se segue que a própria quantidade mensurável é um certo princípio de individuação para tais formas, enquanto as formas numericamente diversas existem nas partes diversas da matéria. Por isso, a própria quantidade mensurável tem, por sua natureza, certa individuação⁸⁶. (STh III, q.77, a.2, co.)

⁸⁴ Cat. 4, 1b 25 e seguintes.

⁸⁵ Cat. 5, 3b 24 - 4a9 ; 6, 5b 11; 6, 6a 20.

⁸⁶ [...] *est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis, ut dicitur in I Physic. Et ideo ipsa quantitas mensurativa est quoddam*

Assim, o fato da matéria ser tradicionalmente entendida como princípio de individuação está relacionado à sua quantidade, de modo que, nos contextos de geração e corrupção, as formas substanciais e formas acidentais são recebidas nesta porção de matéria e não em outras, garantindo a individuação dos próprios acidentes. Portanto, é essa quantidade mensurável que sustenta, após a transubstanciação, os demais acidentes que são percebidos pelos sentidos, como a coloração das espécies eucarísticas, o cheiro, o gosto, o formato etc. Tal como se entende que o sujeito deve ser o princípio de individuação dos seus acidentes, se vê que é a quantidade que está apta a individuar todos os demais acidentes.

Dessa maneira, pode-se dizer que na transubstanciação se está diante de um único “milagre ontológico”, em que, devido à conversão das substâncias do pão e do vinho nas do Corpo e Sangue de Cristo, todos os acidentes que eram individuados e tinham por sujeito aquelas substâncias, tendo-as perdido, passam a se apoiar na quantidade das espécies, que passa a desempenhar o papel de sujeito de tais acidentes. Consequentemente, o milagre da transubstanciação, nesse âmbito, se trata de fazer com que se permaneça a quantidade das espécies eucarísticas, permitindo que ela exerça a tarefa de sujeito dos demais acidentes. Há então nesse quadro conceitual uma troca da substância por um correspondente ontológico mais próximo, que seria a quantidade, que milagrosamente está presente sem uma substância como seu sujeito.

Vê-se nessa explicação de Tomás que, embora reconheça e apele para o âmbito sobrenatural da transubstanciação, ele pretende conferir certa razoabilidade e coerência ao mesmo, de modo que se utiliza das categorias aristotélicas em sua ordenação para garantir a plausibilidade do milagre. Entretanto, ainda que se tenha dito que é perceptível na obra de Aristóteles certa proximidade entre a substância e a quantidade, a interpretação de que haja de fato um ordenamento entre as categorias aliado a uma “semelhança” ontológica mais forte ou fraca entre elas, de acordo com a respectiva ordem listada, ainda é controversa.

Certamente, toda a argumentação dada aqui por Tomás referente à quantidade sinaliza que é próprio de sua hermenêutica a ideia de que a quantidade seja o acidente mais próximo da substância e que, na ordem das categorias, ela figure como o primeiro em importância dos acidentes, e sucessivamente os demais gêneros citados. Todavia, não é consenso que o texto de Aristóteles estabeleça claramente uma hierarquia entre as categorias, fora o caso mais

individuationis principium huiusmodi formis, in quantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae. Unde ipsa quantitas mensurativa secundum se habet quandam individuationem.

explícito da substância, que é repetidas vezes caracterizada como tendo certa primazia ontológica em relação às demais categorias.

De qualquer modo, uma vez assumindo a tese de Tomás a respeito da função da quantidade na transubstanciação, ainda há um problema a ser solucionado. Ocorre que alguns poderiam objetar a respeito dessa explicação do milagre devido a um fenômeno frequente ocorrido nas missas: os fiéis recebem as hóstias consagradas e delas se alimentam. Contudo, o alimentar-se é próprio da geração de uma substância em outra, de modo que quando comemos um pão, ele se transforma em nosso próprio corpo através de seus nutrientes absorvidos por nosso sistema digestivo; no dizer de Tomás, as espécies geram “carne e sangue” quando nos alimentamos. Porém, a geração e corrupção dizem respeito a substâncias. Como se pode, então, dizer que a quantidade das espécies eucarísticas é capaz de se transformar no nosso próprio corpo, visto não ser ela uma substância?

De maneira mais condensada que na STh⁸⁷, Tomás apresenta na SCG⁸⁸ uma abordagem desse problema pautando-se, em primeiro lugar, nas alterações corriqueiras ocorridas nas espécies. Ora, a hóstia ou o vinho consagrado evidentemente apresentam mudanças diversas conforme o passar do tempo e com a interação dos fiéis. Como explicar essas transformações? A resposta de Tomás é óbvia:

Ora, tendo sido dito acima, que os outros acidentes fundamentam-se na quantidade como em seu sujeito, pode-se igualmente considerar que as alterações dos outros acidentes acontecem sobre esse sujeito, como se ele aí fosse a substância, como, por exemplo, se o vinho fosse aquecido, ou mudasse de sabor etc⁸⁹. (SCG IV, 66, 3)

Assumindo ser a quantidade o sujeito dos demais acidentes, não é difícil entender ser ela que está apta a receber formas acidentais que alteram as características das espécies. Mas o problema maior, como ele mesmo confessa em seguida por duas vezes⁹⁰, é a geração e corrupção envolvidas na alimentação. Pois, por um lado, pensar que de um acidente possa se gerar uma substância já parece problemático e, por outro, julgar que o Corpo e Sangue de Cristo se convertessem em nosso corpo seria contrário à noção de impassibilidade do corpo

⁸⁷ Cf. STh III, q.77, a.3, a.4, a.5 e a.6.

⁸⁸ SCG IV, 66, 3-11.

⁸⁹ *Cum enim praemissum sit quod alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subiecto, per eundem modum circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substantia; ut puta si vinum esset calefactum et infigidaretur, aut mutaret saporem, aut aliquod huiusmodi.*

⁹⁰ *Sed maxima difficultas apparet circa generationem et corruptionem quae in hoc sacramento videtur accidere (...) quidem difficile tamen videtur: eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia (...)* [Mas a grande dificuldade surge quanto à geração e corrupção que podem acontecer neste sacramento (...) Isso, sem dúvida, parece ser difícil, até porque nem parece ser possível que dos acidentes se faça a substância (...)] (SCG IV, 66, 4; grifos nossos).

glorioso de Cristo no Céu⁹¹. Reconhecendo essa aporia, Tomás cita que uma tese foi proposta por alguns para solucionar essa dificuldade.

Tal posição consistiria em dizer que no momento em que o fiel recebesse as espécies eucarísticas em seu corpo, as substâncias do pão e vinho retornariam por um milagre para gerar a carne e o sangue na alimentação, causando os efeitos percebidos dessa em nosso corpo. No entanto, considerando o que já fora proposto, Tomás indica ser essa uma teoria falsa.

Em primeiro lugar, uma vez admitindo a plena conversão da substância do pão na do Corpo de Cristo, aquela só pode aparecer novamente se essa “reconverter-se”. E, contudo, pensar que o Corpo de Cristo se converteria no pão e no vinho seria um absurdo⁹², atentando contra o caráter impassível de seu Corpo glorioso, como dito antes.

De semelhante modo, para o reaparecimento da substância do pão e do vinho, ou se julgaria que as espécies que ainda permanecem no corpo do fiel receberiam por milagre a substância do pão e do vinho ou então as que já foram absorvidas pelo organismo de quem as recebe possuiriam milagrosa e novamente a substância do pão e do vinho; em um caso ou em outro, se encontra impasses. Argumenta Tomás que se as que estão íntegras ainda recebessem a substância do pão e do vinho, recairia-se no problema da consubstanciação, onde haveria o Corpo e o Sangue junto com o pão e o vinho, tese já rechaçada por Tomás anteriormente⁹³.

Por outro lado, levando em consideração as espécies já consumidas, não haveria como a substância do pão e vinho retornar sem alguma espécie⁹⁴, ou ainda porque com a corrupção das espécies no organismo, já é suposta a geração de carne e sangue no corpo, efeito que nessa teoria se basearia no reaparecimento do pão e vinho, fato que não pôde acontecer com o consumo total das espécies.⁹⁵

⁹¹ (...) *nec credi fas sit quod substantia corporis Christi, quae est impassibilis, in aliam substantiam convertatur* [nem ser possível acreditar que a substância do corpo de Cristo, por ser impassível, se converta em outra substância] (SCG IV, 66, 4). Pensamento semelhante ao citado na nota 79 acima.

⁹² *Quod autem in aliquid conversum est, redire non potest nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. Si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis Christi reconvertitur in panem. Quod est absurdum.* [Ora, uma coisa que se converte em outra coisa não pode voltar a ser o que era, a não ser no caso em que deixando a coisa em que se converteu, volte para si mesma. Se, portanto, volta a substância do pão, segue-se que a substância do corpo de Cristo reconverte-se no pão, o que é absurdo] (SCG IV, 66, 9; grifo nosso)

⁹³ Nas pp. 23-26 dessa monografia.

⁹⁴ Nessa situação, para além do milagre da conversão substancial junto da permanência da quantidade das espécies eucarísticas, exigiria-se um milagre do retorno da substância do pão e do vinho e ainda um milagre para fazer com que eles retornassem sem suas espécies. Como se verá em seguida, Tomás parece querer fugir da necessidade de uma multiplicidade de milagres.

⁹⁵ *Similiter etiam neque, corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest: tum quia substantia panis non est sine propriis speciebus; tum quia, destructis speciebus panis, iam generata est alia substantia, ad cuius generationem ponebatur quod substantia panis rediret.* [Igualmente, corrompidas as espécies de pão, a substância do pão não pode voltar, quer porque a substância do pão não existe sem as suas espécies próprias; quer porque, destruídas as espécies do pão, outra substância está gerada, para cuja geração supunha-se a volta da substância do pão] (SCG IV, 66,10)

Por isso, Tomás conclui sua argumentação afirmando que:

Parece melhor se dizer que na consagração, assim como a substância do pão milagrosamente se converte no corpo de Cristo, também milagrosamente é concedido aos acidentes que subsistam, o que é próprio da substância, e conseqüentemente, que possam fazer tudo e serem passíveis de tudo que a substância podia fazer e ser passível, se aí estivesse. Por isso, sem um novo milagre, podem embriagar e nutrir, serem incinerados e apodrecidos, segundo o mesmo modo e a mesma ordem, como se estivesse presente a substância do pão e do vinho⁹⁶. (SCG IV, 66, 11)

Destarte, o autor indica que uma vez admitida a permanência dos acidentes, fato que já é milagroso, não é necessário supor outros milagres que expliquem como as espécies eucarísticas gerem outra substância ou sejam corrompidas, pois tudo isso está incluído em um mesmo milagre. Nesse sentido, ao se falar de transubstanciação, Tomás parece estar se comprometendo com apenas dois fatos milagrosos que ocorrem ao mesmo tempo na consagração: (I) a conversão substancial e a (II) separabilidade dos acidentes que permanecem, o que motivou a divisão deste terceiro capítulo. Em (II), estão incluídos o papel de sujeito atribuído à quantidade mensurável e a atribuição do poder de gerar e corromper-se que normalmente compete apenas às substâncias.

E ainda, vê-se que esses dois milagres presentes na consagração estão intimamente ligados de modo que se diz que o Corpo de Cristo se faz presente enquanto permanecerem as espécies, como ficou subentendido acima na argumentação a respeito do modo com que as espécies consagradas geram substâncias.⁹⁷ Uma vez que a quantidade mensurável junto dos demais acidentes das espécies gerem outra substância no corpo do fiel, o Corpo e Sangue de Cristo não estão mais aí presentes, o que é comentado por Tomás na STh⁹⁸.

⁹⁶ *Melius igitur dicendum videtur quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiae: et per consequens quod omnia possint facere et pati quae substantia posset facere et pati, si substantia adesset. Unde sine novo miraculo, et inebriare et nutrire, et incinerari et putrefieri possunt, eodem modo et ordine ac si substantia panis et vini adesset.*

⁹⁷ Na hipotética tese que Tomás rechaça acerca da volta da substância do pão e do vinho, quando consideradas as espécies que estão íntegras, ele remete ao problema da consubstanciação. O mesmo não acontece quando cita a possibilidade das espécies já consumidas pelo organismo do fiel. Ali já se mostra que o Corpo e Sangue de Cristo não está presente quando as espécies foram dissolvidas.

⁹⁸ cf. STh III, q.76, a.6, co.; q.77, a. 4.

CONCLUSÃO

Como se viu no presente trabalho, a transubstanciação é um componente dogmático importante da fé católica que foi alvo de muitas especulações teológicas mesmo antes da época de Tomás. No primeiro capítulo, pôde-se atestar que a transubstanciação foi resultado de um refinamento filosófico relacionado à presença real de Cristo, verdade de fé presente na teologia cristã desde os primeiros Padres da Igreja. No desenvolvimento dessa crença, o vocabulário para melhor explicar essa doutrina mudou de autor para autor, em um longo processo culminado na definição dogmática do IV Concílio de Latrão de 1215, que usou o termo “transubstanciação” pela primeira vez em documentos oficiais do Magistério da Igreja.

Nesse contexto, viu-se que Tomás de Aquino foi inserido no debate escolástico para melhor explicar como se dava este mistério de fé, abordando a transubstanciação desde uma base aristotélica. Desse modo, no segundo capítulo julgou-se oportuno comentar brevemente acerca das noções de substância e acidente presentes na obra do Estagirita, bem como a sua visão tradicional acerca das conversões ocorridas na natureza entre substâncias. Pôde-se perceber ali, com breves comentários de Tomás a essas teorias, que havia toda uma ordem natural bem definida em torno de tais conceitos, ressaltando que o que quer que fugisse disso certamente estaria no domínio de um milagre.

E, de tal maneira, deu-se lugar ao terceiro capítulo, subdividido em duas partes, onde comentou-se em primeiro lugar a respeito da conversão substancial ocorrida na transubstanciação e seu caráter sobrenatural. Ali se viu que a conversão eucarística se distingue das naturais na medida em que não é apenas formal, mas substancial, de modo que matéria e forma são convertidas. No subtópico seguinte, tratou-se da separabilidade dos acidentes, evidenciando a visão de Tomás sobre a conveniência prática dessa realidade para a vida dos fiéis, bem como a teoria do autor sobre o fato milagroso da permanência sem substância de tais acidentes, por meio da categoria da quantidade que passou a exercer a função de sujeito.

Assim, desejamos concluir esse trabalho analisando brevemente a contribuição que Tomás de Aquino deu ao tema e em que medida isso impactou a doutrina da Igreja. Decerto, embora houvesse outros teólogos em seu tempo interessados no tema da transubstanciação, como seu próprio mestre Alberto Magno, vê-se que a abordagem de Aquino foi feliz ao sistematizar e tornar mais clarividente a possibilidade de união dessa doutrina com um vocabulário filosófico. Embora recorra constantemente ao aspecto milagroso do fenômeno, Tomás tenta apresentar a transubstanciação em paralelo às ideias aristotélicas de geração e

corrupção nas conversões, assim como apresenta uma das categorias como tendo especial importância para a tese da separabilidade dos acidentes.

Evidentemente, por tratar de um contexto que repetidas vezes considera um milagre, é observado um distanciamento entre Tomás e Aristóteles, visto que esse último não poderia conhecer essa doutrina da fé cristã. Nesse sentido é que julgamos ser heterodoxa a opção de Tomás em apresentar um tipo de conversão que leve em conta não só a forma, como também a matéria, e a tese de acidentes serem separáveis. Contudo, como foi nítido nos textos do autor medieval, essa grande diferença para com o filósofo grego só se justifica nesse ambiente sobrenatural do milagre.

Como visto no segundo capítulo, Tomás é um bom aristotélico que reconhece as ideias do Estagirita e as utiliza de certa forma em toda a sua análise da transubstanciação. A todo momento, a teoria de Aristóteles é um fundamento seguro para explicar o que ocorre normalmente na natureza, sendo o parâmetro ao que o milagre irá se opor em alguma medida. Ainda assim, mesmo nas situações mais controversas do que foge à natureza, Tomás de Aquino almeja não destoar tanto do quadro conceitual aristotélico, de modo que buscou dar plausibilidade ao milagre, mostrando que, ainda que se trate de um evento peculiar, não consiste em um fenômeno contraditório.

Seja apresentando Deus como simples e dotado de ato infinito, seja O apresentando como a causa primeira que prescinde das segundas para gerar o mesmo efeito, Tomás justifica o poder divino de maneira pretensamente filosófica. Ao mesmo tempo, coloca a quantidade como substituta da substância, enquanto sujeita dos demais acidentes, por uma interpretação sua acerca da proximidade ontológica entre ambas no ordenamento das categorias de Aristóteles. Tomás, portanto, usou de sua bagagem aristotélica para dar mais credibilidade a seus textos sobre um dogma tão importante para sua fé.

Por isso, entendemos que sua contribuição foi de grande valor para a própria Igreja, de modo que seu reconhecimento não se restringiu à sua canonização em menos de 50 anos de sua morte⁹⁹, mas também nas diversas menções e prestígios que recebeu de Papas como Leão XIII, que incentivou a edição crítica da *opera omnia* de Tomás e pelo recente Concílio Vaticano II¹⁰⁰. Com apreço, portanto, estudamos aqui a obra do autor sobre esse tema curioso, malgrado as eventuais insuficiências ou dificuldades de seu pensamento.

⁹⁹ Tomás de Aquino (1225-1274) foi canonizado pelo Papa João XXII em 1323.

¹⁰⁰ No decreto *Optatam Totius*, sobre a formação sacerdotal, que indica Tomás como “guia” para tornar claro o entendimento pela especulação acerca dos estudos teológicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bibliografia básica

1.1 Aristóteles

ARISTOTLE. **Aristotle's Metaphysics**, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924.

_____. **Categorias/ Da interpretação**. Trad. de R. Santos. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2016

_____. **Categories; On Interpretation; Prior Analytics**. H. P. Cooke, Hugh Tredennick (ed.). Loeb Classical Library 325. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. **Metafísica: volume II**. Trad. G. Reale e M. Perine. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

1.2 Tomás de Aquino

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Metafísica de Aristóteles I-XII** - 3 volumes. Trad. P. Faitanin e B. Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016-2020.

_____. **In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio**. Ed. M. R. CATHALA; R.M, SPIAZZI (2ª ed: Marietti, Taurini-Romae, 1971)

_____. **Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles**, t. 2-3. Ed. P. MARC, C. PERA, P. CARMELLO (Marietti, Taurini-Romae, 1961).

_____. **Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 11-12: Tertia pars Summae theologiae**. Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1903-1906.

_____. **Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum** (Editori di San Tommaso, Roma, 1976), p. 1-47.

_____. **Os princípios da natureza**. Trad. L. Rohden da Silva e T. Soares Leite. Porto Alegre: Intuitio, 2008-2009

_____. **Suma contra os gentios, vol. II**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes ; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

_____. **Suma teológica: os sacramentos: III parte - questões 60-90** : volume 9. 2ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

1.3 Padres da Igreja

AMBRÓSIO DE MILÃO. Opera omnia, Tomi Secundi Et Ultimi Pars Prior. *In: Patrologiae Cursus Completus : Series Latina, Tomus XVI*. Paris: Apud J-P. Migne, 1845.

_____. **Sobre os mistérios**. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção Patrística)

IRENEU DE LIÃO. **Contra as Heresias**. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística)

_____. Contra Haereses Liber Quinque. *In: Patrologiae Cursus Completus : Series Graeca, Tomus VII, Pars Secunda*. Paris: Apud J-P. Migne, 1857.

JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias, Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística)

_____. Apologia prima pro Christianis. *In: Patrologiae Cursus Completus : Series Graeca, Tomus VI*. Paris: Apud J-P. Migne, 1857.

2. Bibliografia secundária

ADAMS, Marilyn McCord. **Some Later Medieval Theories of Eucharist: Thomas Aquinas, Gilles of Rome, Duns Scotus and William of Ockham**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

ANGIONI, Lucas. Introdução. *In: ARISTÓTELES. Metafísica : livros VII e VIII*. Campinas: Unicamp/IFCH, 2005, pp. 7-15.

BAKKER, P.J.J.M. **La raison et le miracle : les doctrines eucharistiques (c. 1250 - c.1400): contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie**. Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen, 1999.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 1a edição. São Paulo: Paulus, 2002.

BONI, Luís Alberto de. **A entrada de Aristóteles no ocidente medieval**. Porto Alegre: EST Edições, 2010.

BROCK, S. L. St Thomas and the Eucharistic Conversion. *In: The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 65(4), 529–565, 2001.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 4a edição. Brasília e São Paulo : Edições CNBB e Edições Loyola, 2017.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium Sobre a Igreja**, 1964. Disponível em: < https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_1964_1121_lumen-gentium_po.html >. Acesso em: 23 de ago. 2022.

CROSS, Richard. **The Metaphysics of The Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus**. New York: Oxford University Press Inc. New York, 2002.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2007.

GILSON, Etienne. **A filosofia na idade média**. Trad. de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GRISEZ, G. An alternative theology of Jesus' substantial presence in the Eucharist. *In: Irish Theological Quarterly*, 65 (2), 111-131, 2000.

KLEIN, Carlos J. Calvino e os sacramentos. Algumas considerações sob a perspectiva da Teologia de Tillich. *In: Revista Eletrônica Correlatio*, nº14, pp. 153-170, 2008.

LOPES, Leonardo B. R.. **O comentário de Tomás de Aquino ao Liber de Causis: elementos de uma metafísica negativa**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Natal, 2019.

LOPES, Paulo. **Bizarro: hóstia consagrada é o corpo de Cristo**. 16 de fev. 2016. Disponível em: < <https://www.paulopes.com.br/2016/02/bizarro-hostia-consagrada-eh-o-proprio-corpo-de-cristo.html#.Y-J18tLMKBg> >. Acesso em 07 de fev. de 2023.

MCPIKE, David Roderick. **Thomas Aquinas on the Separability of Accidents and Dietrich of Freiberg's Critique**. Ottawa: University of Ottawa, 2015.

SAURAS, Emilio. Tratado de la Eucaristia: introducciones y notas. *In: Suma Teologica de Santo Tomas de Aquino - Tomo XIII: De los sacramentos:bautismo, confirmación, eucaristía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.

SAUVAGE, George. **“Berengar of Tours” - The Catholic Encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company, 1907. Disponível em: < <https://www.newadvent.org/cathen/02487a.htm> >. Acesso em: 01 de set. de 2022.

STAPLES, Tim. **Are catholics cannibals?** Catholic Answers, 11 de jul. de 2014. Disponível em: < <https://www.catholic.com/magazine/online-edition/are-catholics-cannibals> >. Acesso em: 07 de fev. de 2023.