



Gabriel Lins e Oliveira Batista*

RESUMO

Esse artigo pretende investigar a ideia de “conversão substancial” apresentada por Tomás de Aquino em sua teoria sobre a transubstanciação na Suma Teológica III, q.75. Busca-se aqui reconhecer o caráter heterodoxo desta conversão em relação às demais no ordinário quadro conceitual apresentado por Tomás, de cunho aristotélico. Conforme se verá, a ideia de conversão presente no âmbito da metafísica do Estagirita diz respeito à geração e corrupção, na qual está suposta a noção de forma. Ao contrário, na possibilidade da ideia de conversão substancial, tem-se um outro cenário, inexplorado pelo Corpus Aristotelicum, em que uma substância se torna outra por completo, tendo-se uma conversão total. Nesse sentido, almeja-se apresentar, em primeiro lugar, o contexto histórico e teológico das discussões sobre a transubstanciação. Em seguida, buscar-se-á mostrar o paradigma aristotélico das conversões naturais, assumido por Tomás no ambiente ordinário da natureza. Por fim, será mostrado em que consiste a conversão substancial com mais detalhes, tendo por base a argumentação filosófica que Aquino faz, buscando identificar a relevância metafísica dessa possibilidade para situar filosoficamente o fenômeno milagroso ocorrido no sacramento da Eucaristia.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Metafísica. Transubstanciação.

The notion of substantial conversion by Thomas Aquinas

ABSTRACT

This article intends to investigate the idea of “substantial conversion”, presented by Thomas Aquinas, in his theory on transubstantiation in Summa Theologiae III, q.75. Here we seek to recognize the heterodox character of this conversion in relation to the others in the ordinary conceptual framework presented by Thomas, of an Aristotelian nature. As will be seen, the idea of conversion present within the Stagirite's metaphysics concerns generation and corruption, in which the notion of form is supposed. On the contrary, in the possibility of the idea of substantial conversion, there is another scenario, unexplored by the Corpus Aristotelicum, in which one substance becomes another completely, resulting in a total conversion. In this sense, we aim to present, firstly, the historical and theological context of discussions on transubstantiation. Next, we will seek to show the Aristotelian paradigm of natural conversions, assumed by Thomas in the ordinary environment of nature. Finally, it will be shown what substantial conversion consists of in more detail, based on the philosophical arguments relating to it that Aquinas makes, seeking to identify the metaphysical relevance of this possibility to philosophically situate the miraculous phenomenon that occurred in the sacrament of the Eucharist.

Keywords: Thomas Aquinas. Metaphysics. Transubstantiation.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: gabriel.glob@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8782697705084911>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3785-1015>.

1 Introdução

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 Eucaristia (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2017, §1376). 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-la.

Grande parte da cristandade¹, por meio dos Evangelhos Sinóticos, 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” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2017, §1131). 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 (TOMÁS DE AQUINO, 2013, p. 60).

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 Teológica* (doravante STh) 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” (CONCÍLIO VATICANO II, 1964, §11). E assim é porque, na Eucaristia, diferente dos outros sacramentos, 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.²

¹ 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).

² “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” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2017, § 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 vítima.

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.³ 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*)⁴ 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 eucarísticas⁵.

³ *Ου γαρ ὡς κοινόν ἄρτον οὐδέ κοινὴν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν ἀλλ ὅν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν οὕτως καὶ τὴν δι' ευχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σὰρκα 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)

⁴ *Ὅποτε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ ἄρτος ἐπιδέχεται 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).

⁵ *...Non hoc esse quod natura formavit sed quod benedictio consecravit majoremque vim esse benedictionis quam naturæ quia benedictione etiam natura ipsa mutatur...sermo ergo Christi qui potuit ex facere quod non erat non potest ea quæ 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

A partir de Ambrósio, começa a desenvolver-se a ideia de que algo de sobrenatural que ocorre nos momentos rituais de culto opera uma mudança na “natureza” daquele pão e vinho e 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” (TOMÁS DE AQUINO, 2013a I,5-6) 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” (como visto em ANGIANI, 2005, p.7-10). 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 fiéis (DENZINGER-HUNNERMAN, 2007, §690).

Embora haja discussões quanto ao fato de Berengário não acreditar que Cristo estivesse realmente presente na Eucaristia (cf. SAUVAGE, 1907), 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”⁶.

Berengário, com efeito, pareceu considerar que Jesus está realmente presente segundo o sacramento, por uma presença espiritual, mas não segundo a própria

coisas que existem naquilo que elas não eram? Não é coisa menor produzir coisas novas do que mudar as naturezas.] (AMBROSIO DE MILÃO, 1996, pp. 43-44; IX,50.52 - PL 16, 405.407).

⁶ “*Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem, vel solum secundum figuram vel sicut in signo*”.

substância da coisa⁷. 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, 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 Cristo⁸ (DENZINGER-HUNNERMAN, 2007, § 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”⁹. 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 Teológica*, seu mais famoso trabalho. E, conforme poderá se ver, quando a Igreja utilizou o termo

⁷ “... 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).

⁸ *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.*

⁹ ... *transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina...* (DENZINGER-HUNNERMAN, 2007, § 802).

“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, antes de investigar o porquê de Tomás trabalhar com a noção de ‘conversão substancial’ ao tratar da transubstanciação, ressoando o vocabulário assumido pelo magistério da Igreja Católica, é preciso ver como a ‘conversão’ é interpretada ordinariamente no aristotelismo de Aquino. Desse modo, poderão ser compreendidas as dificuldades anexas à adoção do conceito para descrever o dogma, em comparação com o entendimento aristotélico tradicional.

2 As 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. Segundo Tomás de Aquino, nessa investigação da realidade, o Estagirita considerou uma cosmovisão compatível com três “princípios”: matéria, forma e privação¹⁰. Tendo em vista esses três, pode-se entender como o mundo natural se estrutura e se modifica. Na interpretação tomasiana das teorias de geração e corrupção do Estagirita, entende-se 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 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;

¹⁰ “*Sunt igitur tria principia naturae, scilicet materia, forma et privatio* [Portanto, três são os princípios da natureza, a saber: matéria, forma e privação]” (TOMÁS DE AQUINO, 2009, II.)

portanto há um terceiro termo além dos dois contrários: a matéria¹¹ (Met. Λ, 2, 1069b 2-6).

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. 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 inteligência¹².

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 usual distinção entre acidentes e substâncias, há de se distinguir em formas accidentais e substanciais.

As primeiras referem-se aos acidentes que a matéria pode receber, caracterizando-a de múltiplos modos. Nesse caso, com a geração, 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 substância¹³.

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

¹¹ ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητὴ. εἰ δ' ἡ μεταβολὴ ἐκ τῶν ἀντικειμένων [...] ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου, ἀνάγκη ὑπεῖναι τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν: οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει: ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη.

¹² 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”] (TOMÁS DE AQUINO, 2009, II).

¹³ *Et quia generatio est motus ad formam, duplici formae respondet duplex generatio: formae substantiali respondet generatio simpliciter; formae vero accidentali generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter. Quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc* (Ibid, I).

geração em sentido absoluto; entretanto, à forma accidental, a geração “segundo um aspecto”. Pois, quando a forma substancial é introduzida, algo é dito tornar-se em sentido absoluto. Porém, quando a forma accidental é introduzida, algo não é dito tornar-se em sentido absoluto, mas tornar-se isto (TOMÁS DE AQUINO, 2009, I).

Ora, tanto nas gerações substanciais ou nas accidentais, 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 em comum nessas duas conversões é que ambas são formais, isto é, estão baseadas em um processo no qual uma mesma matéria recebe e perde formas substanciais e/ou accidentais. Já a transubstanciação, como veremos a seguir, se tratará de um processo de conversão que não é formal, mas, antes, substancial.

3 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 “consustanciação” pela Reforma Protestante, onde se propõe a permanência 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 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 a 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 conversão 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 (TOMÁS DE AQUINO, 2013b, q.75, a.2, co.)¹⁴.

Desse modo, tratando-se da primeira possibilidade (de trazer o fogo de outro lugar), 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: 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 começar a estar presente neste sacramento a não ser pela conversão da substância do pão nele (TOMÁS DE AQUINO, 2013b, q.75, a.2, co, grifos nossos)¹⁵.

Como pode-se ver, Tomás pretende demonstrar que, tendo 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” (DENZINGER-HUNNERMAN, 2007, §30). Supor que Cristo saísse do Paraíso a cada vez que fosse celebrada uma missa seria um contrassenso nessa perspectiva.

Em segundo lugar, Tomás retraça 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

¹⁴ *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.*

¹⁵ **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 relinquatur quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiae panis in ipsum* (grifos nossos).

não poderia mover-se localmente por pontos intermediários do Céu até a 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 (TOMÁS DE AQUINO, 1990, IV, 63,3)¹⁶.

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, imediatamente após o término da fórmula de consagração (TOMÁS DE AQUINO, 2013b, q.75, a.7). Sendo assim, não se poderia considerar a transubstanciação segundo um movimento local, pois o mesmo se dá em diversos instantes sucessivos.

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, ter-se-ia 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, na *Prima Pars* da STh o autor esclarece que a mesma não se dá como se Deus fosse essência ou acidente

¹⁶ “*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*”.

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. 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, algo que nem um milagre divino poderia efetuar.¹⁷

Por isso, Tomás afirma claramente que não é correto falar que essa presença de Cristo na Eucaristia se explique pela noção de ‘lugar’ (TOMÁS DE AQUINO, 2013b, q.76, a.5), 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 maneira, segundo Tomás, a presença de Cristo se dá de uma maneira diferente, própria desse sacramento,¹⁸ por onde a substância do Corpo e Sangue de Cristo “se liga àquele lugar por meio de dimensões que lhe são alheias”.¹⁹

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

¹⁷ 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 contradição 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 contradição, sendo absolutamente impossíveis.

¹⁸ *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.] (TOMÁS DE AQUINO, 2013b, q.75,a.1, ad.3).

¹⁹ [...] *Substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis.* (*Ibid*, q.76, a.5, co.).

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, segundo Tomás, “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’” (TOMÁS DE AQUINO, 1990, IV, 63, 3)²⁰.

4 Considerações Finais

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. Ocorre aqui, portanto, um processo de conversão **total**, em que toda a substância de um ente se torna outra; já não se fala, portanto, de uma mudança apenas da forma. Em outras palavras:

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 Cristo²¹ (SAURAS, 1957, p. 511; tradução nossa).

Desse modo, viu-se no presente artigo como a noção de conversão substancial foi inserida no debate eclesiástico e teológico, enquanto um refinamento filosófico acerca da maneira com que Cristo se faz presente no sacramento da Eucaristia. Com isso, falou-se acerca do modo como ordinariamente se interpretava a conversão no âmbito da geração e corrupção na teoria hilemórfica aristotélica, e como toda conversão nesse contexto é formal.

²⁰ *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.*

²¹ *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 adquiere. 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.*

Destarte, observa-se como a tese de uma conversão substancial se apresenta como uma possibilidade metafísica heterodoxa, justificada por Tomás apenas para o contexto milagroso enquanto descrição filosófica realizada pelo autor.

Referências

AMBRÓSIO DE MILÃO. **Sobre os mistérios**. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção Patrística)

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

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

ARISTÓTELES. **Metaphysics**. Oxford: Clarendon Press, 1924.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 4ª ed. Brasília; São Paulo: Edições CNBB; 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_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 23.out.2023.

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

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

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

KLEIN, Carlos J. Calvino e os sacramentos. Algumas considerações sob a perspectiva da Teologia de Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 14, 2008, p. 153-170.

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

PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS. Paris: J-P. Migne. Disponível em: <https://patristica.net/>. Acesso em: 23 de out. de 2023.

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". *In: The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1907. Disponível em: <https://www.newadvent.org/cathen/02487a.htm>. Acesso em: 23.out.2023.

TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência**. Trad. de Carlos A. R. Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2013a.

TOMÁS DE AQUINO. **Opera omnia**. Organização de Enrique Alárcon. Universidad de Navarra, 2000. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em: 23.out.2023.

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

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

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica: Os sacramentos: III parte – questões 60-90**: Vol. 9. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013b.

Recebido: 14/11/2023

Aprovado: 16/01/2023