

# Os limites do hilemorfismo e o conceito de transubstanciação em Tomás de Aquino

*Luis Felipe Alves Oliveira<sup>1</sup>*

## RESUMO

O problema sobre o qual trata este artigo é o da transubstanciação tal qual tratado por Tomás de Aquino (1225-1274). Primeiramente, é demonstrada a relevância do tema para a História da Filosofia, explicitando-se o vocabulário e o arcabouço conceitual utilizado para tratá-lo desde anteriormente ao surgimento da Universidade até o início da modernidade. Ademais, é apresentado modo que Tomás aporta para a conciliação entre este artigo de fé e sua Filosofia da Natureza, utilizando o vocabulário da física aristotélica e extrapolando seus domínios, quando a mesma parece não acomodar a explicação para o fenômeno que ocorre no sacramento da Eucaristia. Desse modo, são destacados alguns pontos de conflito em que o autor amplia o domínio das teses da Física de Aristóteles para produzir uma filosofia que concilie a fé cristã com a razão antiga, como: a postulação da existência do movimento (conversão) no âmbito da substância, a alteração da relação entre substância e sujeito, a necessidade (ou não) de um sujeito comum entre o ser que era (pão) e o ser que é (corpo) e a alteração da relação entre presença e lugar.

## PALAVRAS-CHAVE

Eucaristia, Mudança, Conversão

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela UNICAMP; Bacharel e licenciado em Filosofia pela mesma universidade.  
E-mail: [luisalves182@outlook.com](mailto:luisalves182@outlook.com)  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7214292337210300>

# The limits of hilemorphism and the transubstantiation in Tomas Aquinas

## ABSTRACT

The problem that this paper deals with is that of transubstantiation as addressed by Thomas Aquinas (1225-1274). Firstly, the relevance of the theme to the History of Philosophy is demonstrated by explaining the vocabulary and conceptual framework used to treat it from prior to the University's appearance until the beginning of modernity. Moreover, it is presented that Thomas contributes to the conciliation between this article of faith and his Philosophy of Nature, using the vocabulary and extrapolating the domain of Aristotelian physics when it does not seem to accommodate the explanation for the phenomenon that occurs in the sacrament of Eucharist. Thus, some points of conflict are highlighted in which the author expands the domain of Aristotle's theses of physics to produce a philosophy that reconciles the Christian faith with ancient reason, such as: the postulation of the existence of movement (conversion) within the substance, the change in the relationship between substance and subject, the necessity (or not) of a common subject between bread and body and the change in the relationship between presence and place.

## KEYWORDS

Eucharist, Change, Conversion

## Introdução ao conceito na História da Filosofia

Do ponto de vista do filósofo da natureza, a transubstanciação (*transubstantiatione*) é, a princípio, uma impossibilidade, assim como aquilo que ocorreria através da efetivação do sacramento da Eucaristia. O rito eucarístico envolveria a transformação substancial do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo, com a condição necessária de que os acidentes do pão e vinho sejam completamente preservados. Este possível fenômeno deve ser conhecido pelo esclarecimento do que vem a ser a substância (*substantia*), a matéria (*materia*), a forma (*forma*) e os acidentes (*accidentia*)<sup>2</sup> no pensamento de Tomás de Aquino, autor que forjou a base teórica para tal doutrina. A substância diz respeito a um substrato (*subiectum*) existente pelo qual a matéria é em vista de uma forma. Tal forma, caracteriza a matéria de dois modos: (a) existe de um modo e não poderia existir de outro (*forma substantialis*); (b) existe e é modificada em suas qualidades secundárias (*forma accidentalis*). Qualquer mudança na primeira ocasiona uma mudança na segunda, uma vez que aquilo que existe de modo x possui as qualidades secundárias, isto é, acidentes (cor, tamanho, etc.) de x, e ao ser tornado algo que existe de modo y, deve possuir os acidentes de y. O fenômeno eucarístico não funcionaria dessa maneira, pois, ainda segundo Tomás, o pão e o vinho passariam a existir como substancialmente corpo e sangue de Cristo, mas seus acidentes continuam sendo os acidentes do pão e do vinho; e é precisamente a esse processo, *a priori* impossível segundo a Filosofia da Natureza, que dá-se o nome de transubstanciação.

A partir do século XI, os debates a respeito do tema da transubstanciação foram se tornando cada vez mais constantes e acirrados na intelectualidade ocidental cristã. A discussão sobre a presença real de Cristo na Eucaristia é objeto de inúmeras querelas desde a repercussão do trabalho de Berengário de Tours (1000-1088)<sup>3</sup>, que levantou um intenso debate a respeito da possibilidade dessa presença. Com o desenvolvimento das universidades e da investigação filosófica no período, a Metafísica e a Física de Aristóteles passaram a ser utilizadas também como teoria que suportam e explicam o fenômeno eucarístico. Também houve uma resistência com relação à presença de Cristo no sacramento, e, a partir do século XII, diversos grupos influentes se puseram, ou a negar que havia a presença de fato, ou que a liturgia pudesse efetivamente proporcioná-la.

O primeiro embate intelectual a respeito da transubstanciação e, por conseqüência, da

---

<sup>2</sup>*Thomae Aquinate, In libros Physicorum, Liber I-II.*

<sup>3</sup>*Rescriptum contra Lanfrannum.*

*presença real* de Cristo no altar, ocorreu em paralelo às reformas gregorianas<sup>4</sup> e foi levantado por Berengário, que apresentou diversas críticas à dominante teoria eucarística de sua época, representada por Pascásio Radberto<sup>5</sup> (785-865). Tendo por influência o pensamento de Agostinho, Berengário condenava fortemente a afirmação de Pascásio de que o corpo de Cristo presente na *Eucaristia* é o mesmo nascido de Maria e que está no céu por toda a eternidade. A concepção de Berengário vai além, pois, para ele, não é possível que o corpo e o sangue de Jesus histórico sejam o mesmo que o contido no sacramento, já que esse estaria no céu e, ao estar presente no altar, deve ser visto e sentido. Tratar-se-ia na verdade, de uma presença espiritual e o pão e o vinho seriam símbolos necessários para a efetivação dessa presença, continuando a existir como tal durante todo processo. Se não houver o pão e o vinho, não há símbolo e, portanto, não há presença alguma (LEVY et al, 2011).

Toda a querela que envolve Berengário começou a tomar corpo dentro dos debates acadêmicos da época, criando um ambiente de trocas entre as posições e defesas por parte de diversos grupos. O debate levantado pelo autor estabeleceu um vocabulário a respeito da Eucaristia. Os teólogos ortodoxos ainda acreditavam que para haver a presença real, era preciso que o corpo presente no altar fosse aquele que nasceu de Maria. De uma maneira ou de outra, quase todo teólogo da época via-se na obrigação de tratar desse tema em algum momento de sua vida. Tal perspectiva ortodoxa trouxe diversas questões difíceis de resolver: como é possível que um corpo se faça presente de tal maneira que não pode ser sentido como presente? Como é possível que um corpo esteja presente em dois ou mais lugares? Como é possível que um corpo seja partido durante a missa pelo padre? Ainda, o que acontece se algum herege ou infiel consome do pão e do vinho consagrados? E, finalmente, como é possível que Cristo se mantenha íntegro se seu corpo e sangue estão divididos entre pão e vinho? Todas essas questões serviram de baliza para o debate a respeito desse tema e, embora envolvessem pontos puramente teóricos, tinham consequências práticas no cotidiano da época<sup>6</sup>.

Progressivamente, o vocabulário para se tratar do tema foi se tornando mais preciso e técnico. Hugo de São Vitor (1096-1141)<sup>7</sup> já apresenta que, na verdade, é a substância do pão e do vinho que se transforma na substância do corpo e do sangue de Cristo. A aparência do pão e do vinho, porém, não seriam afetadas por esse processo, o que explicaria o fato de não se ver

---

<sup>4</sup>Ver COWDREY, Herbert E; REID, Charles J. Pope Gregory VII: 1073-1085. *Studia Canonica*, v. 35, n. 2, p. 514, 2001.

<sup>5</sup> O autor trata do tema em sua obra *De Corpore et Sanguine Domini*.

<sup>6</sup>Ver RUBIN, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in late medieval culture*. Cambridge University Press, 1991.

<sup>7</sup>*De sacramentis Christianae fidei*.

nem sentir o corpo e o sangue no sacramento. Em meados do século XII, seguindo a mesma linha de raciocínio, Roberto Pulo<sup>8</sup> cunha pela primeira vez o termo transubstanciação<sup>9</sup>.

Pedro Lombardo (1100-1160), nas *Sentenças*<sup>10</sup>, aponta para o fenômeno eucarístico como uma mudança no âmbito da substância, na qual os acidentes do pão e do vinho permaneceriam milagrosamente sem sujeito. Tais acidentes não podem nem pertencer às substâncias do pão e do vinho, pois estas já não estão mais lá, nem pertencer à substância de Cristo, uma vez que possuem características sensoriais distintas. Quaisquer mudanças nos acidentes remanescentes do pão, ou do vinho, não afetam, em nenhuma instância, as substâncias do corpo e do sangue presentes. Lombardo apresenta o uso das categorias aristotélicas em seu tempo e, dessa forma, evita diversos problemas ao afirmar que a mudança em questão é substancial. A substância em si não é passível de ser sentida nem localizada, uma vez que essas características provêm da percepção dos acidentes. A substância de Cristo poderia estar no céu e, ao mesmo tempo, nos diversos altares sem seus acidentes e, desse modo, tudo o que acontece com o pão e o vinho acontece com os acidentes do pão e do vinho, que se mantêm sem substância. Mas, segundo Aristóteles, a substância não pode existir independentemente, e a concepção de Lombardo só poderia ser sustentada por uma ação milagrosa.

Além disso, outras questões eram levantadas contra a visão supracitada: se as substâncias do corpo e do sangue existem onde quer que estejam os acidentes do pão e do vinho, como explicar o fato de que Cristo existe na boca e no estômago dos fiéis? E, finalmente, como poderia uma substância tomar o lugar da outra sem que haja uma conversão? Tais questões foram levadas adiante na querela e culminaram no *Quarto Concílio de Latrão*<sup>11</sup>, a primeira reunião eclesiástica a usar a palavra transubstanciação para explicar como ocorre o fenômeno eucarístico na liturgia. No entanto, tal uso não fora segundo a definição formal do termo, ao contrário do que pensava a maioria dos teólogos do século XIII. Desse modo, havia três visões correntes a respeito do tema neste período: alguns acreditavam que o pão e o vinho continuavam existindo junto ao corpo e ao sangue (co-existência); outros defendiam que as substâncias do pão e do vinho eram aniquiladas para dar lugar ao corpo e ao sangue (substituição); por fim, havia aqueles que argumentavam a favor da conversão das substâncias do pão e do vinho no corpo e no sangue pelas palavras da consagração (transmutação).

---

<sup>8</sup>*Sententiarum libri VIII.*

<sup>9</sup>Ver GOERING, Joseph. The invention of transubstantiation. *Traditio*, v. 46, p. 147-170, 1991

<sup>10</sup>*Sententiae in IV Libris Distinctae* (4.11.1; 4: 296) (4.12.1;4: 304) (4.12.3;4: 306-307).

<sup>11</sup>Ver Y GARCÍA, Antonio García; CONCILIUM LATERANENSE (4: 1215). *Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*. Biblioteca apostólica vaticana, 1981.

Embora a última visão fosse a mais difundida entre os teólogos, ao fim do século XII os autores que defendiam a coexistência ganharam força argumentativa. Além disso, a teoria da substituição seria levada posteriormente ao debate intelectual da época, desta vez sob a égide de João Duns Escoto (1266-1308)<sup>12</sup>. Os representantes da teoria que primeiramente fora chamada de transmutação foram os autores que, no auge da recepção da filosofia aristotélica, procuraram conciliar sumariamente a física de Aristóteles com o fenômeno eucarístico, formalizando o tratamento do conceito de transubstanciação e colocando-o definitivamente dentro do cânone filosófico. Destes, certamente se destacaram Alberto Magno (1200-1280)<sup>13</sup> e Tomás de Aquino (1225-1274).

Tomás se tornou o padrão de ortodoxia para a doutrina eucarística do catolicismo romano, principalmente após a Reforma Protestante, que forçou uma reformulação e reafirmação de alguns pontos doutrinários por parte da Igreja. Tomás, assim como alguns de seus predecessores, acreditava que havia uma conversão do pão e do vinho em corpo e sangue, no entanto, não quantitativamente, mas substancialmente, isto é, sem que qualquer qualidade accidental do pão ou do vinho mudasse. Desse modo, o autor inova na explicação do motivo de não se poder sentir ou ver a substância de Cristo nos pedacinhos de hóstia, uma vez que a substância do mesmo não se faz presente pelas próprias qualidades accidentais (como tamanho, cor, quantidade, etc.), mas pelas qualidades accidentais do pão e do vinho.

O uso de Aristóteles por parte de Tomás trouxe à tona diversas querelas a respeito da relação entre os artigos da fé cristã e a filosofia grega<sup>14</sup>, resultando no fato de que, para alguns autores da época, o dominicano representava uma afronta aos princípios da Igreja<sup>15</sup>. Para além das discussões teológico-filosóficas, a discussão em torno da transubstanciação contribuiu extensamente para o debate sobre a metafísica, e até da física, à época, envolvendo reflexões a respeito da categoria da quantidade e da relação entre substância e sujeito (*subjectum*).

Ao final do século XIII, as explicações para a possibilidade da conversão substancial na *Eucaristia* foram ficando cada vez mais complexas, porém, sem que os cristãos comuns acompanhassem o nível das discussões. Para a Igreja, bastava (e era necessário) que os fiéis

---

<sup>12</sup>*De primo principio*. Ver também ADAMS, Marilyn McCord. Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Gilles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham. Oxford University Press. 2010. (itens 5, 6 e 9). E BURR, David. Scotus and transubstantiation. *Mediaeval Studies*, v. 34, p. 336-360, 1972.

<sup>13</sup>*De Sacramentis*.

<sup>14</sup>Para mais detalhamento sobre o debate medieval entre teologia cristã e filosofia grega, tendo como exemplo a teoria do *hilemorfismo*, ver GUERIZOLI, Rodrigo. Hilemorfismo, essência e definição: Acordos e desacordos do debate medieval. *Analytica. Revista de Filosofia*, v. 16, n. 1-2, p. 67-84.

<sup>15</sup>A respeito das condenações do pensamento de Tomás, ver FLOOD, David. Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought, and Work. 1977.

acreditassem na presença de Cristo por meio do sacramento, algo que não se concretizava no meio acadêmico filosófico-teológico, que tratava da transubstanciação muito menos como um artigo de fé do que como um tema metafísico, haja vista que certas teorias a respeito do tema poderiam ser condenadas por heresia, caso fossem contrárias às posições tomadas como ortodoxas entre os períodos.

A discussão a respeito do tema atravessou os séculos e se manteve nas obras filosóficas até meados do século XVII. Mesmo com o advento das revoluções científicas, o ambiente intelectual e acadêmico da época era guiado por questões doutrinárias que balizavam a qualidade e a aceitação (ou não) dos sistemas metafísicos apresentados pelos filósofos. Certamente os expoentes desse cenário foram Leibniz<sup>16</sup> e Descartes<sup>17</sup>. Após a condenação de Galileu, em 1633, Descartes submete seu *Tratado Sobre o Mundo* à avaliação da Igreja<sup>18</sup>. Muitos intelectuais ortodoxos da época se recusaram a reconhecer Descartes, endossando uma crescente oposição ao cartesianismo, principalmente ao princípio da dúvida metódica, tomado por eles como um “perigoso convite ao ceticismo” (McCLAUGHLIN, 1979). No entanto, o principal ponto de conflito restava na definição cartesiana de matéria, que parecia incompatível com a base aristotélica sobre a qual grande parte da filosofia da transubstanciação de Tomás de Aquino (explicação ortodoxa para a Igreja da época) se debruçara. Por esse motivo, os órgãos oficiais de censura iniciaram ofícios em combate ao cartesianismo, fazendo com que aqueles que seguissem as ideias de Descartes tivessem receio de ter suas obras e escritos censurados<sup>19</sup>.

Pierre Cally (1630-1709)<sup>20</sup>, professor cartesiano que se dedicou ao estudo da teoria de Descartes sobre a Eucaristia, é um exemplo desta perseguição quando, junto a dois padres de sua cidade, fora exilado em função de suas opiniões. Com o surgimento destas controvérsias, as mais importantes Ordens da Igreja acharam que seria necessário proibir o ensinamento de qualquer doutrina que não fosse a de Tomás de Aquino. Por isso, em 1675, o Capítulo Geral

---

<sup>16</sup>*Discurso sobre a metafísica*.

<sup>17</sup>Em diversos momentos Descartes trata da questão: carta a Mersenne de 25 de Novembro de 1630 (AT I, 179); carta a Fournet, Outubro de 1636 (AT I, 456); carta a Vatier, Fevereiro de 1638 (AT I, 564); em três cartas a Mersenne de 1641 (AT III, 296, 340, 349); nas *quartas e sextas respostas*, com edições de 1641 e 1642; em três cartas a Mesland de 1644 a 1646 (AT IV, 119-120, 169, 216); e em uma sequência de cartas de 1646 a 1648 (AT IV, 372-373, 374-375, 741-747) (AT V, 184). Para mais detalhes a respeito do tema em Descartes ver ALEXANDRESCU, 2007; BOURG, 2001; NADLER, 1988; ARIEW, 1999 (pp. 140-155).

<sup>18</sup>“[...] prestar toda a minha obediência a Igreja, à medida que ela defendeu a opinião sobre o movimento da Terra” (AT, I, 281).

<sup>19</sup>Autores como D’Alibert e Cleselier, embora não tenham sido impedidos de publicar seus escritos, foram atingidos pela colocação dos trabalhos de filosofia de Descartes no *Index* em 1663 (McCLAUGHLIN, 1979). Sobre as condenações do pensamento cartesiano ver ARIEW, 1999 (pp. 172-188).

<sup>20</sup>BAYLE, Pierre. *Nouvelles de la Republique des Lettres*, 1687.

dos Beneditinos de São Mauro<sup>21</sup> ameaçou de expulsão todo aquele que acreditasse que a essência do corpo é a extensão, negando a distinção real ente os acidentes e a matéria.

Em 1677, a Faculdade de Teologia da Universidade de Caen declara Descartes e seus *Princípios* como sendo contrária a mais básica doutrina teológica cristã, fato que resultou na perseguição em vários níveis daqueles que eram partidários das opiniões cartesianas. Os cartesianos mais estritos da época acreditavam piamente na caracterização da Filosofia como uma árvore íntegra dada por Descartes nos *Princípios*, argumentando que o tronco desta árvore jamais poderia ser separado das raízes e dos caules, tornando a filosofia cartesiana um todo que deveria ser aceito ou rejeitado integralmente. Mais adiante, as implicações teológicas da filosofia de Descartes começaram a ser examinadas mais detalhadamente. Como resultado desse processo, a maioria dos teólogos ortodoxos da época decretou que a definição cartesiana de matéria como a substância extensa é totalmente incompatível com a Eucaristia, pois tal visão impossibilita a ocorrência do processo de transubstanciação, para o qual é estritamente necessário que haja a distinção entre substância e acidentes.

### **Transubstanciação em Tomás de Aquino: limites para a doutrina do hilemorfismo?**

Em Tomás de Aquino, o tema é comumente apresentado como caso limite da adoção do modelo hilemórfico da natureza. A transubstanciação é tratada por Tomás em obras centrais do autor. Em ordem cronológica, o tema primeiro aparece no *Comentário as Sentenças*<sup>22</sup>, em linha com as discussões que ocorrem desde o século VIII. Na sequência, o tema também é obviamente tratado na *Suma Teológica*<sup>23</sup>, na questão sobre sacramentos, mais especificamente sobre o sacramento da Eucaristia. Pode-se afirmar que há consenso entre os comentadores sobre o texto da *Suma* em apresentar de modo mais detalhado o tema da transubstanciação. Nela, fica claro que Tomás problematiza o domínio do tema da transubstanciação: trata-se de saber se ela é um fenômeno da natureza e, conseqüentemente, deve ser tratada no domínio da Física, com o vocabulário e as teorias e doutrinas próprias dessa ciência. Este é motivo que nos leva a afirmar que o *Comentário à Física*<sup>24</sup>, texto escrito ao mesmo tempo em que a *Suma*, é crucial para a compreensão do tema da transubstanciação em Tomás de Aquino.

---

<sup>21</sup>Ver DUBOIS, Elfriedan. The Benedictine Congregation of Maurists in Seventeenth-Century France and Their Scholarly Activities. *Seventeenth-Century French Studies*, v. 14, n. 1, p. 219-233, 1992. E BOUILLIER, Francisque. *Histoire de la philosophie cartésienne*. C. Delagrave et cie, 1868.

<sup>22</sup>*Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, Liber IV.*

<sup>23</sup>*Summa Theologiae, Tertia pars, quaestiones LXXIII-LXXXIII.*

<sup>24</sup>*In libros Physicorum, Liber V, Lectio II-III.*

Ao tratar daquilo que permanece no lugar do pão e do vinho, Tomás afirma categoricamente ser somente corpo e sangue, sem qualquer vestígio das matérias anteriores, o que gera problemas como o da possibilidade de um corpo estar em vários lugares ao mesmo tempo<sup>25</sup>, ou até mesmo o fato de um corpo da maior dimensão (*latitudine*) ocupar exatamente a mesma porção de espaço que um de menor<sup>26</sup>, ou ainda o estranho fato de um corpo glorioso ser digerido no estômago de um fiel<sup>27</sup>. Os problemas surgem quando se confronta a transubstanciação com aquilo que se espera da mudança natural. Espera-se que algo não possa estar em um lugar que não estava senão pela mudança de lugar ou pela sua transformação em outra coisa. É claro que não é o caso que, por movimento local, Cristo esteja presente no lugar da hóstia<sup>28</sup>. Dessa maneira, só é possível que o corpo de Cristo esteja no lugar do pão caso haja a conversão da substância do pão em sua substância<sup>29</sup>:

Algo não pode estar em um lugar onde antes não estava, a não ser por mudança de lugar, ou por transformação de outra coisa nele. [...] Está claro que o corpo de Cristo não começa a estar neste sacramento mediante mudança de lugar. [...] 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. (ST, III, q. 75, a. 2).

Como afirma a passagem, o que se converte em algo, já não permanece mais depois da conversão, razão pela qual o pão não permanece no altar após a transubstanciação. Porém, sendo esse o caso, e considerando que tudo que é corpóreo precisa estar em algum lugar, resta o problema do lugar do pão que já não está mais no altar, uma vez que virou o corpo de Cristo. Duas explicações são investigadas por Tomás de Aquino: ou o pão é reduzido à matéria na forma dos quatro elementos fundamentais, ou ele é aniquilado, isto é, passa a não mais existir. Considerando que os tipos de mudança de algo para algo, isto é, entre algo que é anterior e algo

---

<sup>25</sup>“*Nullum corpus potest esse simul in pluribus locis*” (ST, III, 1. 75, a. 1)

<sup>26</sup>“*Corpus maioris quantitatis non potest totum contineri sub minoris quantitatis mensura. Sed mensura panis et vini consecrati est multo minor quam propria mensura corporis Christi. Non potest ergo esse quod totus Christus sit sub hoc sacramento*” (ST, III, q.76, a. 1).

<sup>27</sup>“*Ex eisdem nutrimur ex quibus sumus. Species autem sacramentales sunt accidentia, ex quibus homo non constat: non enitri accidens est pars substantiae. Ergo videtur quod species sacramentales nutrire non possunt*” (ST, III, q. 77, a. 6).

<sup>28</sup>Primeiramente, porque deixaria de estar no céu para estar no altar, posteriormente, porque todo movimento local é marcado por uma série de pontos intermediários, o que não é o caso, uma vez que não vemos a Cristo caminhando em direção ao altar antes da consagração.

<sup>29</sup>Eis o argumento e a definição para a noção de transubstanciação (*transubstantiatione*).

que é posterior<sup>30</sup>, são possíveis três tipos de ocorrência: do *não ser* para o *ser* (geração)<sup>31</sup>, do *ser* para o *não ser* (corrupção)<sup>32</sup> e do *ser* para o *ser* (movimento)<sup>33</sup>. Nota-se que o processo descrito acima não se encaixa nem na geração nem na corrupção, uma vez que tanto o pão quanto o corpo possuem um *ser*, restando, portanto, saber se há compatibilidade com a teoria de movimento da Filosofia da Natureza adotada por Tomás, ou seja, a de seu *Comentário à Física* de Aristóteles.

O movimento, como descrito no *Comentário*, pode ser dividido entre qualitativo, quantitativo e de lugar<sup>34</sup>. A conversão do pão não é nem qualitativa nem quantitativa, pois precisaria de um mesmo *ser* presente durante todo o processo, e nem mesmo local, o que significa que a transubstanciação por Tomás só pode ser um movimento que envolve a conversão completa de uma substância em outra. No entanto, considerando o *Comentário à Física*, o movimento com respeito à substância nem sequer é possível, uma vez que o movimento envolve dois opostos e “Não há movimento com respeito à substância, porque nada que existe é contrário à substância”<sup>35</sup>. Pelo exposto, fica claro que a construção de Tomás extrapola o domínio da Física de Aristóteles, sendo desenvolvimento original do autor que, para conciliar as teses cristãs com a razão antiga, precisa ir além do tratamento das questões da Física. Desse modo, as alternativas apresentadas de redução e aniquilação não são adequadas à transubstanciação.

Tanto a redução à matéria-prima quanto o aniquilamento, impossibilitariam a conversão do pão em corpo e, por conseguinte, impediriam o processo de transubstanciação. A primeira, porque faria com que o pão deixasse de ser propriamente pão, o que por si só já impede sua conversão, e a segunda, porque impede a significação do sacramento, que é dada pela forma designada através das palavras “isto é o meu corpo”<sup>36</sup>, uma vez que o aniquilamento da matéria causa necessariamente o aniquilamento da forma. Portanto, deve-se dizer que a substância do pão e do vinho não permanece depois da consagração sobre as espécies (*species*)<sup>37</sup> do

<sup>30</sup>“*Dicit ergo primo quod cum omnis mutatio sit a quodam in quiddam, ut manifestatur ex ipso mutationis nomine, quod denotat aliquid esse post aliud, et aliud esse prius et aliud posterius*” (In *Physic.*, lib. 5 l. 2 n. 1)

<sup>31</sup>“*Dicit ergo primo quod illa mutatio quae est ex non subiecto in subiectum, est inter opposita secundum contradictionem, et vocatur generatio, quae est mutatio de non esse in esse*” (In *Physic.*, lib. 5 l. 2 n. 6).

<sup>32</sup>“*Deinde cum dicit: quae vero ex subiecto etc., manifestat aliam partem divisionis. Et dicit quod illa mutatio quae est ex subiecto in non subiectum, vocatur corruptio*” (In *Physic.*, lib. 5 l. 2 n. 7).

<sup>33</sup>“*Necesse est ex subiecto in subiectum mutationem motum esse solum*” (In *Physic.*, lib. 5 l. 2 n. 8)

<sup>34</sup>“*Necesse est esse tres species motus, scilicet motus qui est in genere quantitatis, et motus qui est in genere qualitatis, et motus qui est in genere ubi, qui dicitur secundum locum*” (In *Physic.*, lib. 5 l. 3 n. 2)

<sup>35</sup>“*Quod ergo motus non sit in genere substantiae, sic probat. Omnis motus est inter contraria, sicut supra dictum est: sed substantiae nihil est contrarium: ergo secundum substantiam non est motus*” (In *Physic.*, lib. 5 l. 3 n. 3)

<sup>36</sup>“*Hoc est corpus meum*” (Mt 26, 26; Lc 22, 19; Mc 14, 22).

<sup>37</sup>Termo latino que se traduz por *aparência daquilo que é*, relacionando-se, portanto, com a forma acidental e os

sacramento, nem em qualquer outro lugar. Disso não se segue que seja reduzida ou aniquilada, mas apenas que se converte no corpo de Cristo, assim como não se segue que o ar do qual o fogo é gerado, não estando mais no próprio fogo e em nenhum outro lugar, seja aniquilado.

Deve-se ainda pontuar outro problema ocasionado pela transubstanciação. Uma vez que a conversão é também uma mudança, deve haver um sujeito que percorre tal processo, que é primeiro em potência e depois em ato<sup>38</sup>. Contudo, não há sujeito comum entre a substância do pão e do corpo de Cristo e, portanto, não há possibilidade de conversão. Além disso, a forma de algo que se converte em outro deve estar contida naquilo que se converteu, tal como a forma do fogo passa a existir na matéria do ar. Para a conversão do pão em corpo seria preciso que a forma do corpo de Cristo estivesse contida no pão, o que não pode ocorrer. Ademais, quando duas realidades são em si mesmas opostas, não é possível que uma delas se converta na outra, assim como a brancura nunca se torna a negrura e, do mesmo modo, é impossível que a matéria individuada do pão se converta na matéria pela qual o corpo de Cristo é individuado<sup>39</sup>.

Mais uma vez, utilizando do vocabulário e do desenvolvimento da *Física* de Aristóteles, Tomás encontra um limite no hilemorfismo para tratar do tema em questão, e tal fato demonstra o ponto mais interessante do problema da transubstanciação, a saber, que os agentes do mundo natural agem enquanto estão em ato e, desse modo, são determinados em seus atos pelo gênero e pela espécie, e uma vez que a determinação é derivada da forma, os agentes só podem mudar quando mudam sua forma. Em outras palavras, toda mudança, todo movimento no âmbito das leis da natureza, é formal. Porém, a conversão da qual tratamos aqui não é formal, e sim substancial, o que reserva para Tomás a necessidade de extrapolar os limites da Física para lidar com as questões elencadas. O autor, por esse motivo, trata a transubstanciação como movimento não-natural<sup>40</sup>.

Surge, entretanto um novo problema: uma ação não-natural, como a divina, seria no tempo ou fora do tempo? A conversão é instantânea ou sucessiva? Segundo Tomás, parece que

---

acidentes.

<sup>38</sup>Aqui Tomás faz referência direta a Aristóteles, utilizando a definição de movimento: “*Ut enim dicitur in III Physic., motus est actus existentis in potentia*” (ST, III, q. 75, a. 4).

<sup>39</sup>Sobre o tema da *individuação* em Tomás de Aquino ver STORCK, Alfredo. A noção de indivíduo segundo Santo Tomás de Aquino. *Analytica. Revista de Filosofia*, v. 3, n. 2, p. 13-53, 1997.

<sup>40</sup>“*Manifestum est enim quod omne agens agit in quantum est actu. Quodlibet autem agens creatum est determinatum in suo actu: cum sit determinati generis et speciei. Et ideo cuiuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cuiuslibet rei in esse actuali est per eius formam. Unde nullum agens naturale vel creatum potest agere nisi ad immutationem formae. Et propter hoc 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*” (ST, III, q. 75, a. 4).

a conversão é sucessiva, pois, primeiramente, há a substância do pão e, posteriormente, há a substância do corpo, não havendo uma coexistência de ambas em um único instante. Porém, sempre entre dois instantes de tempo há um tempo intermediário, sendo necessário que a conversão se dê sucessivamente no intervalo de tempo entre o último instante em que está presente o pão, e o primeiro instante em que está presente o corpo. No entanto, por ser uma conversão realizada somente pela ação divina, é necessário que ela ocorra de maneira imediata:

Uma mudança é instantânea por três razões [...] antes de tudo, por causa da forma que é o término da mudança. [...] Uma segunda razão vem do sujeito, que, às vezes, se prepara progressivamente para receber a forma. [...] Finalmente, da parte do agente, que possui um poder infinito (ST, III, q.75, a.7).

Quando o agente da conversão possui um poder infinito, a matéria dispõe-se para a forma imediatamente, assim como exemplifica Tomás: quando Cristo disse “abre-te” e imediatamente os ouvidos do surdo se abriram<sup>41</sup>. Com o exemplo do surdo, Tomás chama a atenção para o fato da conversão ser efetivada pelas palavras de Cristo proferidas pelo sacerdote, de maneira que o último instante de fala é o primeiro instante em que o corpo de Cristo se faz presente. Durante todo e qualquer instante anterior o que se faz presente é a substância do pão, desse modo, se assume um primeiro instante em que o corpo de Cristo passa a existir substancialmente no lugar do pão, mas não se pode assumir um último instante em que a substância do pão ainda existe ali, tal como ocorre nas mudanças naturais.

Cabe também apresentar o modo pelo qual Cristo se encontra no pão após a transubstanciação, atentando para a especificidade da localização deste de um modo especial, diferente do modo pelo qual um corpo qualquer ocupa um lugar. Primeiramente, Tomás se pergunta se é Cristo tudo o que resta no pão e no vinho, embora não pareça possível que isto aconteça, uma vez que Cristo passa a existir no pão e no vinho, e nenhuma dessas duas substâncias pode converter-se na divindade e na alma de Cristo. Além disso, por uma questão física, um corpo de dimensão maior não pode estar inteiro num de dimensão menor, e a dimensão do pão e do vinho é visivelmente menor que a do corpo de Cristo, donde se resulta que não é possível que Cristo esteja totalmente presente em pequenas quantidades de pão e vinho. No entanto, Tomás defende o contrário, ou seja, que é necessário que Cristo esteja totalmente presente nas espécies do altar, e isso dá-se de dois modos: pela força do sacramento

---

<sup>41</sup> “*Cum Christus dixisset, Ephphetha, quod est adaperire, statim apertae sunt aures hominis, et solutum est vinculum linguae eius*” (ST, III, q. 75, a. 7).

e por concomitância natural. Pelo primeiro se faz presente aquilo que a linguagem denota<sup>42</sup>, isto é, o corpo e o sangue de Cristo, e pelo segundo se faz presente tudo aquilo que é, em realidade, unido ao corpo (alma e divindade): “Se duas coisas estão realmente unidas, onde uma estiver realmente, a outra estará também. Somente por uma operação mental se distinguem as coisas que estão realmente unidas” (ST III, q. 76, a. 1.). Nesse caso, é possível que as substâncias do pão e do vinho se convertam na alma e divindade de Cristo, uma vez que já estão convertidas no corpo, e por concomitância natural, ambas se fazem presentes.

Por fim, uma vez que o processo de transubstanciação ocorre, há uma presença real do corpo de Cristo no altar, e este é um dos problemas que Tomás precisa lidar em relação a esta doutrina. A primeira dificuldade se encontra no denominado problema da múltipla localização (ADAMS, 2010), que se apresenta da seguinte forma: nenhum corpo pode estar simultaneamente em vários lugares, uma vez que é da natureza da matéria ocupar somente o lugar (*locus*) no qual está contido; mas, se o corpo de Cristo é presente realmente no pão, como é possível que ele, ao mesmo tempo, ocupe inúmeros altares espalhados pelo mundo e, do mesmo modo, esteja verdadeiramente no céu conforme a fé? A resposta não abre mão da presença real, mas faz uma distinção entre o modo pelo qual Cristo se faz presente no pão:

O corpo de Cristo não está neste sacramento segundo o modo próprio da quantidade mensurável, mas antes segundo o modo da substância. [...] A substância do corpo de Cristo neste sacramento substitui a substância do pão. Por isso, assim como a substância do pão não estava sob as suas dimensões como num lugar, mas a modo de substância, assim também a substância do corpo de Cristo. (ST, III, q. 76, a. 6).

Segundo Tomás, Cristo não está no pão, após a transubstanciação, tal como um corpo qualquer está num lugar, ou seja, comensurado pelas dimensões locais, mas segundo um modo especial e próprio deste sacramento. O corpo de Cristo ocupa diversos altares simultaneamente não como se estivesse em diversos lugares, mas como sacramento, isto é, concomitantemente como sinal e realidade.

### Conclusão

A noção de transubstanciação foi de extrema importância para o cânone filosófico medieval e esteve presente nas discussões dos principais filósofos até o início da modernidade. De início, o tratamento do tema era moldado por questões teológicas, mas, com a recepção de

---

<sup>42</sup>“*Hoc est corpus meum [...] Hiic est enim sanguis meus*” (Mt 26, 26; Lc 22, 19; Mc 14, 22).

Aristóteles e o surgimento da Universidade, passa-se a tratar da transubstanciação como tema propriamente filosófico que possui questões ligadas a Filosofia da Natureza (física), a Metafísica e a Lógica. Mesmo com o passar dos séculos, até meados do XVII, o tema continuou balizando as discussões dentro da Universidade, a ponto de haver condenações àqueles que não seguissem a ortodoxia. Portanto, podemos destacar a relevância do tema enquanto tema filosófico e, além disso, afirmá-lo como um dos grandes temas da filosofia medieval.

Em relação ao desenvolvimento do conceito de transubstanciação na obra de Tomás de Aquino, tentamos constatar textualmente a tese de que trata-se de um desenvolvimento do autor, para o qual foi necessário extrapolar o vocabulário e o domínio das teorias aristotélicas, principalmente se tratando do hilemorfismo, tal como não se vê nos demais temas tratados por Tomás. Desse modo, desconfia-se que a própria articulação do autor no desenvolvimento cronológico de suas obras tenha se dado em função de abarcar a explicação para o fenômeno da transubstanciação. Assim, podemos notar um movimento integro que se completa entre o *Comentário as Sentenças*, o *Comentário a Física* e a *Suma Teológica*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Tomás de Aquino

AQUINATIS, Thomae. *Summa theologiae*. Ed. Leon., t.IV. Roma, 1888.

\_\_\_\_\_. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Ed. Leon., t.II. Roma, 1884.

\_\_\_\_\_. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t.1, t.2 Parisis: Ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, 1929.

### Bibliografia Primária de Outros Autores

ALBERTI, Magni. *De sacramentis*. In: *Opera Omnia. Edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*. Münster: Aschendorff, 1951.

ARISTOTELES LATINUS. *Physicorum*. In: *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. T. II. Roma: Ed. Leon, 1884.

CARTESIUS, Renatus. *Oeuvres de Descartes*. Eds. C. Adam and P. Tannery. Paris, 1897-1913. 13 v.

DE SANCTO VICTORE, Hugo. *De sacramentis christianae fidei*. 1890. Estrasburgo: [impresor del Jordanus de Quedlinburg de 1483 (Georg Husner)].

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discourse on metaphysics*. In: *Opera Omnia* (6 vols.). Geneva: Louis Dutens ; Fratres de Tournes, 1768.

LOMBARDUS, Petrus. *Sententiae in IV libris distinctae*. 2 vols. Grottaferrata (RM): Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, v. 1981, 197.

PULLUS, Robertus; PETRUS, Pictaviensis; MATHOUD, Hugues. *Sententiarum libri VIII*. Parisiis. 1665.

RADBERTUS, Paschasius. *De corpore et sanguine Domini*. Ed. B. Paulus, CCCM, v. 16, p. 94-108, 1969.

SCOTUS, John Duns. *De primo principio*. In: *Opera Omnia*. Ed. L. Wadding. Lyons, 1639; repr. Hildesheim 1968-9.

TURONENSIS, Berengarius. *Rescriptum contra Lanfrannum* (CCCM 84). Ed. RBC Huygens, Turnhout, 1988.

#### Edição dos Textos Bíblicos

TWEEDALE, Michael. *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*. In: London: The Bishops' Conference of England and Wales. 2005.

#### Bibliografia Secundária

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

ALEXANDRESCU, Vlad. Descartes and Pascal on the Eucharist. *Perspectives on Science*, v. 15, n. 4, p. 434-449, 2007.

ARIEW, Roger. *Descartes and the last scholastics*. Cornell University Press, 2019.

BAYLE, Pierre. *Nouvelles de la Republique des Lettres*, 1687.

BLANKENHORN, Bernhard. The Instrumental Causality of the Sacraments: Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet. *Nova et vetera*, v. 4, n. 2, p. 255-93, 2006.

BOUILLIER, Francisque. *Histoire de la philosophie cartésienne*. C. Delagrave et cie, 1868.

BOURG, Julian. The rhetoric of modal equivocacy in cartesian transubstantiation. *Journal of the History of Ideas*, v. 62, n. 1, p. 121-140, 2001.

BROCK, Stephen L. St Thomas and the eucharistic conversion. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v. 65, n. 4, p. 529-565, 2001.

BROWN, Christopher M. Artifacts, substances, and transubstantiation: Solving a puzzle for aquinas's views. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v. 71, n. 1, p. 89-112, 2007.

BURR, David. *Eucharistic presence and conversion in late thirteenth-century Franciscan thought*. American Philosophical Society, Philadelphia 2007.

\_\_\_\_\_. Scotus and transubstantiation. *Mediaeval Studies*, v. 34, p. 336-360, 1972.

COWDREY, Herbert E.; REID, Charles J. Pope Gregory VII: 1073-1085. *Studia Canonica*, v. 35, n. 2, p. 514, 2001.

DUBOIS, Elfrieda. The Benedictine Congregation of Maurists in Seventeenth-Century France and Their Scholarly Activities. *Seventeenth-Century French Studies*, v. 14, n. 1, p. 219-233, 1992.

FEINGOLD, Lawrence. *The Eucharist: Ministry of Presence, Sacrifice, and Communion Steubenville*. Emmaus Academic Press, 2018.

FLOOD, David. *Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought, and Work*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.

FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the scientific imagination: from the middle ages to the*

seventeenth century. 1989. Ed. Princeton University Press, 2018.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. *De Eucharistia et Poenitentia*. Translated by Peter A. Kwasniewski for the students of the International Theological Institute Gaming, Austria, 2004.

GOERING, Joseph. *The invention of transubstantiation*. *Traditio*, v. 46, 1991.

GRANT, Edward. The condemnation of 1277, God's absolute power, and physical thought in the late Middle Ages. *Viator*, v. 10, p. 211-244, 1979.

GRISLIS, Egil. The eucharistic presence of Christ: losses and gains of the insights of St Thomas Aquinas in the age of the Reformation. *Consensus*, v. 18, n. 1, p. 2, 1992.

GUERIZOLI, Rodrigo. Hilemorfismo, essência e definição: Acordos e desacordos do debate medieval. *Analytica*, v. 16, n. 1-2, p. 67-84.

LEVY, Ian; MACY, Gary; VAN AUSDALL, Kristen (Ed.). *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*. Brill, 2011.

MACY, Gary. The dogma of transubstantiation in the middle ages. *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 45, n. 1, p. 11-41, 1994.

\_\_\_\_\_. *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament According to the Theologians, c. 1080-c. 1220*. Oxford University Press, 1984.

MCCLAUGHLIN, Trevor. Censorship and defenders of the Cartesian faith in mid-seventeenth century France. *Journal of the History of Ideas*, v. 40, n. 4, p. 563-581, 1979.

NADLER, Steven M. Arnauld, Descartes, and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence. *Journal of the History of Ideas*, v. 49, n. 2, p. 229-246, 1988.

RADDING, Charles; NEWTON, Francis. *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078-1079*. Columbia University Press, 2003.

RUBIN, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in late medieval culture*. Cambridge University Press, 1991.

STORCK, Alfredo. A noção de indivíduo segundo Santo Tomás de Aquino. *Analytica*, v. 3, n. 2, p. 13-53, 1997.

TKACHENKO, Rostislav. A Thomistic Untranslatable: a Conceptual Analysis of Aquinas' Doctrine of Transubstantiation. *Sententiae*, v. 34, n. 1, p. 61-79, 2016.

WISSINK, Jozephus B. (Ed.). *The eternity of the world: in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*. Brill Archive, 1990.

Y GARCÍA, Antonio García; CONCILIIUM LATERANENSE (4: 1215). *Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*. Biblioteca apostolica vaticana, 1981.