

A noção de «existentia» em Agostinho e na tradição filosófica ocidental: questões e problemas

MARIA MANUELA BRITO MARTINS*

Num pequeno e rápido estudo, sem deixar, contudo, de ser conciso, Etienne Gilson descreve as origens morfológicas do termo *existentia*, na tradição filosófica ocidental¹. Como explica o célebre medievalista, o termo *existentia* é um nome feminino singular, derivado do verbo «ex-sisto». Este verbo é composto por «ex» e «sisto», que, na língua clássica não significa propriamente existir mas antes, «sair de», «aparecer», «manifestar-se»². Alexandre de Hales, o primeiro grande mestre franciscano na Universidade de Paris, no primeiro quartel do século XIII,

* Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia (Porto).

¹ E. GILSON, *Notes sur le vocabulaire de l'Être*, in *Mediaeval Studies* 8 (1948), 150-158. Encontramos este mesmo artigo, incluído como apêndice, na obra *L'être et l'essence*, publicada em 1949. Cf. *L'être et l'essence*, Librairie Philosophique J. Vrin, ³Paris, 1994, pp. 335-349.

² No Dicionário etimológico da língua latina de A. Ernout e A. Meillet, a entrada dos verbos *exsto*, *exsisto*, remete para o verbo *sto*. É aqui mesmo explicado as palavras que derivam directamente da raiz deste verbo, bem como os verbos compostos que derivam deste, nomeadamente *exsto*, cuja forma composta é precisamente *ex + sto* e ainda do outro verbo, cuja forma composta é *ex + sisto*, donde, *exsisto*. O significado de *exsisto* é o de 'sair de', 'aparecer', 'mostrar-se', 'elevantar-se acima', 'ser proeminente', tendo o significado 'sair de' um cariz claramente clássico. Cf. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Librairie Klincksieck, ⁴Paris, 1967, 653-654. Veja-se, igualmente, G. FREUND, *Grand Dictionnaire de la Langue Latine*, Librairie de Firmin Didot Frères, Paris, 1855, 1016.

explica a origem morfológica da palavra *existentia* na sua *Suma teológica*, e como se pode aplicá-la a Deus no mesmo sentido que aplicamos a noção de *essentia*³.

Já quando procuramos a raiz morfológica de *ens*, notamos que este substantivo deriva de *sum*, mas não de forma directa, na medida em que se existisse o participio presente de *sum*, este seria *sens* e não *ens*. Segundo os filólogos este termo *ens*, foi criado pelo vocabulário filosófico para traduzir o termo grego ὄν, donde, *entia* – τὰ ὄντα – que pode ser traduzido, quer por entes, quer por coisas existentes. Como salienta ainda E. Gilson, Prisciano, o célebre gramático latino, foi um dos primeiros a fazer notar que os gregos usam o participio presente como um substantivo, coisa que os latinos praticamente não o fazem⁴. Todavia, uma observação deverá impor-se quanto ao uso técnico filosófico de *ens*. De facto, *ens* faz a sua entrada no vocabulário filosófico, com uma ambiguidade impressionante. Sobre este aspecto, bastante importante, Jean Beaufret, afirmava este facto, a respeito da filosofia de Heidegger⁵. Por sua vez, Pierre Hadot, dando assentimento tácito a esta questão, quis, no entanto, mostrar num estudo, sobre a relação entre ser e ente no neoplatonismo, a partir de que momento «na história do pensamento ocidental, o ser-infinitivo foi claramente distinguido do ser-participio, sob a forma de uma distinção entre εἶναι e ὄν (transformada em seguida numa distinção entre ὑπαρξιζ e οὐσία)»⁶.

Ora, se para o termo técnico da língua filosófica como é o de *ens*, encontramos uma filiação complexa, onde a sua natureza filológica se conjuga com a sua natureza filosófica, muito mais se poderá dizer do termo *existentia*, na sua *translatio* filosófica.

Todavia, se é verdade que *ens* entrou facilmente na linguagem técnica da filosofia desde os primeiros séculos do mundo latino, é muito menos certo, porém, que o termo *existentia* pertença à linguagem técnica filosófica a partir do mesmo período. Para além disso, outro facto se acrescenta, que diz respeito ao conceito de existência no pensamento grego e como ele se formula no período subsequente, isto é, no mundo latino.

Mas, o aspecto mais importante registado pela posição de E. Gilson é a de considerar que a noção de existência «parece ter sido somente aceite tardiamente»⁷ e, muito particularmente, nos «filósofos de expressão francesa

³ ALEXANDRE DE HALES, *Summa Theologica*, Tomo I, Lib I, pars II, Inq. II., tract. 1, q. 1. n. 349. Iussu et Auctoritate Rmi P. Bernardini Klumper. Aquas (Quaracchi), Florentiam, Ad Claras, 1924, 518 : «Nomen existentiae trahitur ab eo quod est existere».

⁴ E. GILSON, *Notes sur le vocabulaire de l'Être*, op. cit., 150.

⁵ J. BEAUFRET, *Le poème de Parménide*, PUF, Paris, 1955, 34-35.

⁶ P. HADOT, *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, in *Revue de théologie et de philosophie* 23 (1973), 101.

⁷ *Ibidem*, 158.

entre 1609 e 1637»⁸. Podemos, portanto, concluir que, para E. Gilson, o termo *existentia* não pertencia ao léxico filosófico propriamente dito, senão a partir do século XVII. A sua vulgarização deve-se, preferencialmente, aos autores modernos que o elevaram ao expoente da sua reflexão, tal como se constata em Descartes⁹, em Leibniz¹⁰ e em Espinoza¹¹. Mas será que isto se justifica realmente? Quais as particularidades desta noção que, na encruzilhada do mundo greco-latino permitiu que ela fosse completamente esquecida pelo autores antigos e medievais? Será unicamente na modernidade que este conceito aparece e que a contemporaneidade o tomou como um dos seus maiores temas da reflexão filosófica fundamental, tal como nos aparece em Kierkegaard e posteriormente nas diversas correntes do existencialismo e de seguida na filosofia da existência de M. Heidegger? O propósito deste estudo visa, portanto, efectuar um debate sobre o surgimento da noção de *existentia*, para podermos, em seguida, desenvolver a sua utilização, num autor tão importante como Santo Agostinho e na tradição filosófica medieval ocidental. Por último, gostaríamos de poder debater o sentido amplo da existência, tal como ela foi amplamente desenvolvida por Heidegger e dar conta da transição de certas categorias da concepção agostiniana e neoplatónica para a sua concepção de *existentia* aplicada, em primeiro lugar ao *Dasein*.

1. A introdução do termo *existentia* no vocabulário filosófico

É na tradução latina do *Timeu* de Platão, feita por Calcídio, que aparece pela primeira vez o termo *existentia*. Na verdade, Calcídio traduz o termo ὄντα em 35 a por *existentia*, não introduzindo o termo *ens* / *entia*, como será praticado mais tarde, por Boécio. Porém, também neste autor do século V a sua utilização é contraditória¹². De igual modo, em *Timeu* 52d, Calcídio traduz igualmente a expressão «ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν» pela expressão latina, «*existens, locum et generationem*». Constata-se, portanto, que

⁸ *Ibidem*, 158.

⁹ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophiae*, texte latin et traduction du Duc de Luynes, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1978.

¹⁰ G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, Bd. 5, Olms, Berlin, 1960.

¹¹ B. ESPINOZA, *Traité de réforme de l'entendement*, trad. Alexandre Koyré, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1964; veja-se, igualmente, a obra: Baruch SPINOZA, *Opera omnia*, 1: *Cogitata metaphysica*, Tauchnitz, Lipsiae, 1843.

¹² Boécio, por exemplo, no seu *Comentário a Porfírio* utiliza sempre um vocabulário que se centra sobretudo no conceito de *ens* enquanto, que o termo *existentia* e o uso do verbo *existere*, está aqui, completamente, ausente. Ao contrário, na *Consolatio philosophiae* e nos *opúsculos teológicos*, o termo filosófico *ens* é completamente ignorado.

durante os primeiros séculos da era cristã o termo *ens/entia* não fazia parte do léxico filosófico. Para além disso, um facto ainda mais curioso se irá repetir na história do pensamento ocidental latino, quando Henrico Aristipo em pleno século XII, traduz *ὄν* pela expressão *existens*, na sua tradução latina do *Ménon* de Platão¹³.

Os diversos autores latinos como Cícero (103-43 a. C.) ou Séneca (3 a. C. -65 d. C.) não o utilizam como um conceito técnico filosófico, ainda que utilizem o verbo existir no sentido lato do termo, desviando-se um pouco do seu sentido clássico inicial¹⁴. Já quanto aos escritores latinos, como por exemplo Marciano Capella, que viveu no primeiro terço do século V¹⁵ e Mamerto Claudiano (†473-74)¹⁶, presbítero da diocese de Viena, ambos utilizem nas suas célebres obras o verbo ‘existir’, ainda que com pouca frequência. Porém, usam-no num sentido que se afasta igualmente do seu puro significado clássico. De facto, quer um, quer outro autor reflectem nas suas obras a influência clara do platonismo médio, e do neoplatonismo, em particular, Mamerto Claudiano, no *De statu animae*.

Será, contudo, necessário lermos a obra de um autor, praticamente coevo de Agostinho de Hipona, para vermos a introdução do termo *existentia*, de uma forma exaustiva: trata-se do retórico Mário Victorino. De facto, o doutor africano, convertido ao cristianismo na sua velhice, ao justificar a proveniência do termo filosófico *existentia*, declara que esta se diz através da expressão grega ὑπαρξις¹⁷.

«(...) após que é o ser, isto é, a existência ou substância, ou num certo movimento, que mostres e digas em virtude dos nomes conhecidos, ou a existencialidade ou a substancialidade, isto é, ὑπαρχότητα, οὐσιότητα, ὄντότητα, que está em todas essas coisas existentes, permanecendo em si, vivificando a sua potência pelo seu próprio movimento, através da qual são vivificadas

¹³ HENRICO ARISTIPO, *Menon, Plato*, eds. V. Kordeuter e C. Labowsky, Institut Wurzburg, Londres, 1910, 15;17;22. Cf. *Menon*, 75 d; 77 a.

¹⁴ Em Séneca a utilização do verbo *existere* não é muito frequente. Ao contrário, em Cícero já há uma maior utilização, mas também não é abundante. Uma coisa parece ser certa, o termo *existentia* ou *existentia* está ausente enquanto vocabulário técnico. Veja-se, por exemplo, SENECA, *Epist.* 92, 30, e em CÍCERO, *De Off.* 1, 30, 107.

¹⁵ Marciano CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, par. 206; V, par. 445; V, par. 461; V, 480, ed. A. Dick, Teubner, Stuttgart, 1978, 77: «His diutissime florem ignis atque illam existentem ex non existentibus ueritatem toto pectore deprecata tum uisa se cernere apotheosin sacraque meruisse».

¹⁶ Mamerto CLAUDIANO, *De statu animae*, I, 3; III, 10, ed. Migne, (PL 53, 772): «Non enim ex rerum notitia est creatoris scientia, sed existentia rerum ex notitia creatoris».

¹⁷ P. HADOT, «Existenz, existentia», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Schwabe & C³ Verlag, Stuttgart, 1972, 854-856.

e dinamizadas todas as coisas; ela é a perfeição divina, plena e absoluta que está absolutamente acima de todas as perfeições». ¹⁸

Como podemos ver, Mário Victorino dá pleno assentimento à noção de existência, colocando-a ao mesmo nível que a noção de *quod est*. A existência passa a ser entendida como o acto de ser. Em vários contextos desta obra, a existência pode ser entendida, quer aplicada ao ser supra-essencial e à Existência suprema de Deus, pois foi Ele que gerou todas as outras existências ou substâncias, quer à existência das ideias e das criaturas.

«Considero que Deus engendrou em primeiro lugar as existências e as substâncias de todas as coisas. Platão chama a estas ideias, as formas principais de todas as formas sem existência, pois o género no modelo é ὄντοτης (existencialidade), ζωότης (vitalidade), νόησις (conhecimento). E mesmo τουτότης e ἐτερότης e o género de todo o resto. Portanto, o género de todos os géneros é espalhado, universalmente, até às potências principais de todas as potências. Portanto, ὄντοτης, isto é, a existencialidade ou essencialidade, quer dizer a ζωότης, isto é, a vitalidade, é a primeira potência de toda a vida, isto é, a primeira vida e fonte de todo o ser vivente. De igual modo, a νόησις, é a força da inteligência, capacidade, potência ou substância, ou natureza» ¹⁹.

Neste passo, Mário Victorino atribui a Deus a origem das existências e das substâncias de todas as coisas. Torna-se claro, neste contexto, que o ser de Deus será entendido como uma Preexistência pura, na medida em que é Ele que engendra todas as outras existências. Além do mais, o doutor africano conjugando, de certa forma, Platão e Aristóteles, atribui às ideias o papel instaurador de todas as formas de existência, segundo a categoria universal da substância e da existência. Daí que ele atribua aos géneros superiores como são o ὄντοτης,

¹⁸ Mário VICTORINO, *Opera omnia, Adversus Arium*, I, 7 (PL 8, 1103): «namque post id quod est esse, id est existentia vel substantia, vel in alius motu quodam propter nota nomina conscendas, dicasque vel existentialitatem, vel substantialitatem, est id ὑπαρχότητα, οὐσιότητα, ὄντοτητα, omnibus his esse quod dico manes in se, suo a se motu vivificans potentia sua, qua cuncta vivificentur, et potentificantur, plena, absoluta, super omnes perfectiones omnimodis est divina perfectio».

¹⁹ Mário VICTORINO, *Adversus Arium*, IV, 5 (PL 8, 1116): «Deus, inquam, primo universalium existentias substantiasque progenuit: has Plato ideas vocat, cunctarum in-existentibus specierum species principales; quod genus in exemplo est ὄντοτης, ζωότης, νόησις; Et item τουτότης et ἐτερότης, atque hoc genus caetera: genera igitur generum profunduntur, adeo omnium potentiarum potentiae universaliter principales. Ergo ὄντοτης, id est, existentialitas, vel essentialitas: sive ζωότης, id est vitalitas, id est prima universalis vitae potentia, hoc est, prima vita fonsque omnium vivendi. Item νόησις, intelligendi vis, virtus, potentia, vel substantia, vel natura».

o ζώτης e o νοότης – *existentialis* - *vitalitas* – *intellegentitas* – a determinação dos seres, segundo uma forma inteligível.

Na linha de pensamento de E. Gilson, Pierre Hadot vem precisamente clarificar a distinção efectuada entre o ser (εἶναι) e o ente (ὄν), distinção esta que, na linha victorina, pode ser entendida segundo o paralelismo correspondente entre ὑπαρξις e οὐσία²⁰. De facto, esta distinção será reformulada numa linha do pensamento neoplatónico, que se origina, particularmente, em Mário Victorino e que continuará posteriormente com Boécio, onde encontramos também uma distinção, entre *esse* e *quod est*, que, no pensamento de Mário Victorino, se efectua entre *existentia* e *substantia*.

«A existência é muito diferente da substância, visto que a existência é o ser em si, o ser único, o ser que não está noutra, nem é sujeito de um outro, mas é um ser puramente único, enquanto que a substância só tem o ser-qualquer coisa de tal qualidade, pois ela está subjacente às qualidades colocadas nela e é por isso que se chama sujeito»²¹.

Nesta epístola, o doutor africano distingue mais uma vez a existência da substância, ao nível do ser dos entes. De igual modo, no contexto de uma outra obra, e prolongando a sua reflexão ontológica e metafísica, Mário Victorino tenta novamente demarcar a diferença entre a existência e substância, tendo em conta a distinção entre ὑπαρξις e οὐσία.

«Os [filósofos] distinguem a existência da substância e definem a existência e a existencialidade como o fundamento preexistente sem acidentes, de maneira que só existem, primeiro pura e simplesmente as únicas realidades que constituem o seu ser puro, na medida em que elas são chamadas, em seguida a subsistir; eles definem a substância como o sujeito tomado com os seus acidentes que são inseparavelmente inerentes à substância»²².

Constamos, portanto, que se, por um lado, temos uma noção de existencialidade pura que determina, o Ser puro Preexistente a toda a realidade

²⁰ P. HADOT, *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, op. cit., 109.

²¹ MÁRIO VICTORINO, *Candidi Epist.*, II (PL 8, 1014): «Multo magis autem differt existentia a substantia: quoniam existentia ipsum esse est, et solum est; et non in alio esse, aut subjectum esse alterius, sed ipsum unum et solum esse: substantia vero non solum habet esse, sed et quale, et aliquid esse: subjacet enim in se positis qualitibus; et idcirco dicitur subjectum».

²² MÁRIO VICTORINO, *Ad. Ar. I*, 30 (PL 8, 1062-63): «Et dant differentiam existentiae et substantiae, et existentiam quidem et existentiam praexistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis quae sunt in eo, quod est solam esse quod subsistat; substantiam autem subjectum cum iis omnibus quae sunt accidentia, in ipsa inseparabiliter existentia».

existente, por outro, encontramos também o ser substancial enquanto condição de existência de todas as coisas que possuem subsistência. Deus é a Existência Preexistente, ou ainda a pura existencialidade subsistente preexistente, sem qualquer acidente, quer dizer, o ser puro e primeiro, indeterminado quanto à sua natureza essencial. Na verdade, a oposição entre a existência e a essência, ou seja, entre existência e substância, só acontece ao nível da oposição entre o ser e o ente, na ordem da sua determinação e, portanto, no ser puro não há oposição, visto que ele é sem sujeito e sem atributo; ele é o fundamento transcendente do ente, ele é o ser puro sem adição alguma. Esta distinção está bem patente, quer em autores que se concentraram num esforço de desenvolvimento da exegese do Parménides de Platão, quer, em Porfírio, em Damásio e em Proclo²³.

Vislumbramos, de antemão, portanto, até que ponto a noção de existência pensada por Mário Victorino foi objecto de uma reflexão tão profícua e tão profunda, quanto aquela que no mundo hodierno foi pensada pelos filósofos da existência. De facto, Mário Victorino, imbuído fortemente da especulação neoplatónica deixa transparecer de forma mais directa do que Agostinho de Hipona, uma certa inspiração do pensamento aristotélico e das suas categorias fundamentais²⁴, alicerçando-as com a sua profunda exegese dos textos platónicos e neoplatónicos. Nota-se isso, particularmente, no seu tratado sobre a *Trindade*, onde o doutor africano utiliza frequentemente certos conceitos e noções do pensamento aristotélico neoplatonizado²⁵.

2. A *existencia* em Agostinho de Hipona

É comum aceitar-se que o pensamento agostiniano, fortemente imbuído do platonismo e do neoplatonismo, representa uma dos marcos mais importantes de uma filosofia da essência e não da existência²⁶. Contudo, alguns estudos vêm precisamente afirmar, numa outra linha, o pendor existencial da reflexão de Santo Agostinho, considerando-o como um dos pioneiros da corrente ‘existencialista’, na Antiguidade, depois de autores como Sócrates e Marco Aurélio, tendo

²³ P. P. HADOT, *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, op. cit., 109-110. Cf. DAMÁSIO, *Dub et Sol*, 120-121, t. 1, 312.

²⁴ Na *Metafísica*, Aristóteles quando da existência, expressa a existência com a noção de ὑπαρξις, ou na sua forma verbal com o verbo ὑπάρχω. De facto, a existência deverá estar na base não só da predicação como também na base da determinação essencial do ente. Vemos isso claramente, por exemplo, em Δ, 7, 1017 a 20-25; Γ, 3, 1005 b 19-20; H, 3, 1043 b.

²⁵ P. HADOT, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Vactorinus et chez saint Augustin* in *Studia Patristica*, vol. VI, part. IV (1962), 411.

²⁶ Charles BOYER, *Prolégomènes à un existentialisme sensé. Saint Augustin et Saint Thomas*, in *Giornale di Metafisica* 4 (1949), 221.

vindo, posteriormente, a reaparecer em autores de primeira linha e como seus sucessores, em Bernardo de Claraval e São Boaventura, vindo, sucessivamente, a perdurar nos alvares da modernidade, com Pascal, Malebranche e tendo-se, finalmente, desenvolvido numa linha claramente apologista da existência, nomeadamente com Kierkegaard e demais²⁷.

De facto, a personalidade de Agostinho, a sua vida e a sua forma de pensar, nunca se desligou das grandes questões que o homem se coloca diante da sua existência na sua relação com Deus, com os outros e com o mundo. Vários estudos têm sido elaborados nesta linha de pensamento, embora, a maior parte denote que a reflexão essencialista agostiniana transporta em si uma pujança tal, capaz de integrar, na sua profunda especulação as questões da existência. Outros estudos ainda, pretendem mostrar que no pensamento agostiniano há, simultaneamente, a presença desta «dupla vertente, essencialista e existencialista numa perspectiva fundamental de convergência e de complementaridade»²⁸.

Antes de mais convém dizer que a noção de *existentia* e, mais propriamente, a reflexão filosófica de Agostinho relativamente à existência toma uma direcção distinta da de Mário Victorino. Podemos traçar, brevemente, a filiação conceptual desta noção e como ela se configura no pensamento agostiniano. De facto, Agostinho utiliza o vocábulo *existentia/existentia* de uma forma muito dispersa no conjunto das suas obras. Para além disso, parece ser usual que o termo *existentia* não é, nem um vocábulo muito preciso, nem um vocábulo técnico da linguagem metafísica²⁹. Todavia, há algumas excepções, e nós tentaremos realçar aqui este aspecto, mostrando também, em que sentido, o termo filosófico *existentia* se vai introduzindo na reflexão agostiniana, numa concepção que podemos, ainda hoje, recuperar no pensamento contemporâneo. Neste sentido, a reflexão agostiniana é certamente um existencialismo *avant la lettre*, na medida em que mostra o seu pendor claramente existencial. As categorias do seu 'existencialismo' reflectem, no fundo, a sua vivência mas, igualmente, a sua procura de fazer autenticidade diante de Deus (*coram te*), diante de si próprio, bem como diante dos outros homens seus irmãos³⁰. Algumas temáticas são explicitadas

²⁷ Aimé SOLIGNAC, *L'existencialisme de Saint Augustin* in *Nouvelle Revue Théologique* 70 (1948), 3.

²⁸ J. P. COUTINHO, *Essencialidade e Existencialidade em Santo Agostinho* in *Revista Portuguesa de Filosofia* 44 (1988), 17.

²⁹ Se compararmos o lema *exist** com o lema *substant** deparamo-nos com uma ocorrência de 207 para o primeiro, na sua variante com o lema *exsiste** de 62 ocorrências enquanto, que o segundo tem uma ocorrência de 1487. Já para o lema *essenti** encontramos 186 ocorrências. Estas análises linguísticas são apenas indicadores para uma análise e uma reflexão sobre o pensamento agostiniano.

³⁰ Em *Confissões* X, 1, 1, Agostinho fala explicitamente de «fazer a verdade» no seu coração diante de Deus (*coram te*) e diante de muitas testemunhas: «*volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus*».

pelo professor Jorge Coutinho como sejam: o homem diante de Deus e, sob este aspecto, trata-se de compreender o homem enquanto mistério e o homem dramático. Aqui, diversas questões se conjugam: a infelicidade, a inquietude e a perdição; a exterioridade, a dispersão e o enredamento; o distanciamento, o exílio e a miséria; a instabilidade, a temporalidade e a inconsistência. Trata-se, no fundo, de temas existenciais, por excelência³¹. Neste sentido, as *Confissões* revelam ser, o modelo exemplar da abordagem existencial³².

Com efeito, o termo *existentia* tem, na sua forma correspondente grega o verbo ἐξ-ίστημι³³. Daqui se origina o substantivo *ecstasis* ou ainda *ekstasis*, que passou para a língua latina, enquanto expressão grecizada. Agostinho utiliza frequentemente este mesmo vocábulo, enquanto que ele está totalmente ausente em Mário Victorino. Este aspecto é bastante elucidativo, na medida em que nos esclarece a natureza e o âmbito da noção de existência que o próprio Agostinho desenvolve. Se é certo que não é unicamente por meio de uma expressão que se apreende o sentido da interrogação agostiniana sobre a existência, não é menos certo, porém, que é também através da análise do vocabulário técnico, que podemos perceber como o sentido se foi efectivando e solidificando ao longo dos tempos.

2.1. A *existentia* e a Trindade

É no sermão 71, que Agostinho, comentando a acção do Espírito Santo, utiliza a expressão *existentia* aplicada às pessoas da Trindade divina, quando tenta explicitar a acção e a operação individual das Pessoas divinas.

«Será que o poder próprio e individual do Espírito Santo não se manifesta mas o do Pai e do Filho? Portanto, se estas se entendem assim como acções inseparáveis da Trindade, de tal maneira que quando se diz a acção do Pai, ela não é entendida sem acção do Filho e do Espírito Santo, e a acção do Filho não se entende sem a acção do Pai e do Espírito Santo, e a acção do Espírito Santo não se entende sem o Pai e o Filho, é suficientemente conhecido pelos crentes, ou também, para que possa ser compreendido

³¹ J. P. COUTINHO, *Essencialidade e Existencialidade em Santo Agostinho*, op. cit. 24-32.

³² Veja-se a este respeito: H. de NORONHA GALVÃO, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1981, 13.

³³ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1999, 470-71; o sentido genérico deste verbo é o de significar a ideia de deslocar, colocar-se fora de si, perder a razão, Todavia, no dicionário A. FORCELLINI, *Totius Latiniatis Lexicon*, vol. II, Typis Seminarii, Patavii, 1771, 250, o verbo grego correspondente ao verbo latino *existere* não é o verbo ἐξ-ίστημι mas sim o verbo ἐξέρχομαι. Contudo, as duas filiações são possíveis.

pelos inteligentes, e por isso, aquilo que é dito do Pai: *Ele fez as obras*, pois a origem das obras também é por Ele, por meio do qual há uma existência da cooperação das pessoas (*existentia cooperantium personarum*) porque o Filho nasceu d'Ele e o Espírito Santo procede d'Ele, principalmente, do qual nasceu o Filho e o qual é comum ao mesmo Espírito; e aquilo que o Senhor diz: *Se eu não produzisse obras neles, nenhum outro as faria* e não levaria ao Pai e ao Espírito, pois os que cooperam não estão nas obras mas n'Ele»³⁴.

Neste contexto, Agostinho aplica e entende a ideia de uma existência cooperante das Pessoas da Trindade segundo a sua acção interna e externa, de um modo tão próprio, que só a noção de existência pode traduzir o carácter intrínseco de cada individualidade no seio da Trindade. Agostinho parece querer valorizar o carácter próprio de cada Pessoa, determinando-a, por um lado, segundo uma existência própria de cada uma das Pessoas. Por outro, parece fazer corresponder à existência de cada uma delas, que, caso Agostinho tivesse desenvolvido, poderia ser entendido como o *eu-próprio e individual* que cada Pessoa da Trindade *é e faz* à Existência cooperante e íntima das Pessoas da Trindade. É nisso que consiste precisamente a separabilidade das Pessoas e a inseparabilidade da sua acção. A separabilidade implica a distinção de Pessoas, o que implica a diferença entre egos, isto é, entre um Eu e um Tu, ou seja, entre os diferentes egos da Trindade³⁵.

Facto curioso a assinalar é de que na obra *A Trindade*, Agostinho utiliza poucas vezes, quer o verbo *existere*, quer o substantivo *existentia*. E quando se trata de explicitar as relações intra-trinitárias, Agostinho não lhe aplica a categoria da existência, mas ela é, preferencialmente entendida, segundo a categoria da substância e a categoria da relação.

³⁴ AGOSTINHO, *Opera omnia, Sermones, Serm. 71, 14, 26* (PL 38, 459): «nonne manifestat etiam sancti Spiritus potestatem, sed a Patre et Filio plane individuam? Si ergo haec ita dicuntur, ut tamen inseparabiliter intelligatur operatio Trinitatis; ita ut cum operatio Patris dicitur, non eam sine Filio et Spiritu sancto intelligatur operari; et cum operatio Filii, non sine Patre et Spiritu sancto; et cum operatio Spiritus sancti, non sine Patre et Filio: satis notum est recte credentibus, vel etiam ut possunt intelligentibus, et illud ideo dictum esse de Patre: *ipse facit opera*, quod ab illo sit etiam origo operum, a quo est existentia cooperantium personarum: quia et Filius de illo natus est, et Spiritus sanctus principaliter de illo procedit, de quo natus est Filius, et cum quo illi communis est idem Spiritus: et illud quod ait Dominus, *Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit*, non ad Patrem vel Spiritum retulisse, quod ei non sint in illis operibus cooperati».

³⁵ AGOSTINHO, *Sermones*, 52, 6, 17 (PL 38, 361): «Aliter enim imago in filio, aliter in speculo. Multum distat. In filio imago tua, tu ipse es. Hoc est enim filius quod tu natura. Substantia hoc quod tu, persona alius quam tu. Non ergo homo imago tanquam unigenitus Filius, sed ad imaginem quamdam et quamdam similitudinem factus. Quaerat in se aliquid, si possit invenire, et tria quaedam quae separabiliter pronuntientur, inseparabiliter operentur».

Todavia, a existência aplicada a Deus não pode ser entendida, simplesmente, segundo os atributos da existência humana, como são a temporalidade, a mutabilidade e a ordem natural da vida humana. Por isso mesmo n' *A imortalidade da alma* o doutor hiponense afirma que só Deus é a *causa existendi*, porque jamais lhe falta o ser³⁶. Semelhante ideia é expressa no seu *Comentário ao livro do Génesis* quando distingue a natureza de Deus entendida segundo a palavra bíblica no livro do Êxodo: *ego sum qui sum* e por isso, o ser de Deus é incomutável, e completamente distinto de todos os seres que Ele fez. Daí que os seres que foram feitos por Ele existam segundo o modo de ser que Ele próprio lhes deu, mas não como Ele³⁷.

A criatura racional, bem como assim todos os seres vivos na terra, está sujeita à mutação e à sucessão dos tempos, no decurso natural da própria natureza. Neste sentido, a própria existência do ser racional está sujeita à ocorrência dos fenómenos naturais, cuja causa primordial radica, em última instância, na vontade de Deus. A ordem da existência tanto se aplica às coisas naturais como aos seres vivos em geral, assim como ao ser racional.

«Portanto, exceptuados aqueles fenómenos que ocorrem na ordem material da natureza, segundo o curso absolutamente normal dos tempos, como por exemplo o nascimento e o ocaso dos astros, a geração e as mortes dos animais, as incontáveis variedades de sementes e gérmes, as névoas e as nuvens, as neves e os granizos, os ventos e os fogos, o frio e o calor e todos os fenómenos do mesmo género; exceptuados também aqueles que, na mesma ordem da natureza são raros, como por exemplo os eclipses do sol e da lua, e as formas extraordinárias de astros, e os seres monstruosos, e os terramotos e outros fenómenos semelhantes; exceptuados, portanto todos esses cuja causa primeira e suprema não é na verdade senão a vontade de Deus – daí também que no *Salmo*, tenha sido mencionado certos fenómenos deste género: fogo, granizo, neve, gelo, o vento tempestuoso, para que ninguém acredite que são obra ou do acaso ou de causas unicamente materiais, ou mesmo espirituais, mas para que os seres existentes (*existentibus*) compreendam que se trata sobretudo da vontade de Deus.»³⁸

³⁶ AGOSTINHO, *De immortalitate animae*, XI, 18 (PL 32, 1030): «Sed si per se ipsum est, quoniam ipse sibi causa existendi est, et numquam se deserit, numquam interit, ut supra etiam disputavimus».

³⁷ AGOSTINHO, *Opera omnia, De Genesi ad litteram*, V, 16, 34 (BAC, 820): «Quamvis ergo illa aeterna incommutabilisque natura, quod Deus est, habens in se ut sit, sicut Moysi dictum est, *Ego sum qui sum*; longe scilicet aliter quam sunt ista quae facta sunt: quoniam illud vere ac primitus est, quod eodem modo semper est, nec solum non commutatur, sed commutari omnino non potest; nihil horum quae fecit existens, et omnia primitus habens, sicut ipse est».

³⁸ AGOSTINHO, *Trindade*, III, 9, 19, ed. bilingue, coord. Arnaldo do Espírito Santo, Paulinas, São Paulo, 2007, 264: «Exceptis igitur illis quae usitatissimo transcurso temporum in rerum naturae

Porém, a natureza da existência da criatura racional não é a mesma que caracteriza a natureza existente do Verbo de Deus. Por isso Agostinho afirma que ao Verbo engendrado, não lhe foi dado ser, como se já existisse antes mesmo (*iam existenti*) de ser gerado pelo Pai, ou como se lhe faltasse algo, para poder existir. Mas é antes, porque lhe foi dado o ser que o Pai o engendra. Isto significa que o Pai ao dar ser ao Verbo engendra-O enquanto Existente³⁹. É claro, portanto, para o bispo de Hipona, que o Verbo já existia (*iam existens*) antes mesmo que o Pai lhe desse a própria vida, apesar do Verbo ser a própria vida. No *Tratado sobre o Evangelho de S. João* Agostinho define a existência dada pelo Pai ao Verbo e a existência dada à criatura.

«O Pai é vida, mas não ao nascer; o Filho é vida ao nascer. O Pai não vem de nenhum pai; o Filho vem de Deus Pai. O Pai não existe a partir de nada; ora o que o Pai é, é por causa do Filho. Ao contrário, o Filho e o que ele é, é-o por causa do Pai; e o que é, é pelo Pai. Por isso, o Pai afirma: deu a vida ao Filho para que a tivesse em si mesmo, como se dissesse: O pai que é em si mesmo a vida, engendra o Filho que também é vida. Pela palavra engendrou quis dizer: deu. É como se disséssemos a alguém: Deus deu-te o ser. Deu a quem? Se deu a alguém que já existia, então, não lhe deu o ser porque já existia antes que lhe fosse dado, aquele que o poderia receber. Logo, quando ouves: *Ele deu-te o ser*, não quer dizer que tu já existias para o receber e que já o sendo recebeste existência. O arquitecto dá a esta casa a existência. Mas o que é que ele dá? A existência da casa. A quem a dá? A esta casa. Porque a dá? A existência da casa. De que modo pode dar à casa o ser que a casa é? Verdadeiramente, se a casa já existia a quem daria a existência da casa, quando ela já existe? O que é que significa dar o ser que a casa é? É fazer com que a casa exista. O que é que o Pai deu ao Filho? Deu-lhe o ser Filho e engendrou-o para que fosse a vida»⁴⁰.

ordine corporaliter fiunt, sicuti sunt ortus occasusque siderum, generationes et mortes animalium, seminum et germinum innumerabiles diuersitates, nebulae et nubes, niues et pluuiae, fulgura et tonitrua, fulmina et grandine, uenti et ignes, frigus et aestus, et omnia talia; exceptis illis quae in eodem ordine rara sunt, sicut defectus luminum et species inusitatae siderum et monstra et terrae motus et similia; exceptis ergo istis omnibus quorum quidem prima et summa causa non est nisi uoluntas dei – unde in Psalmo cum quaedam huius generis commemorata essent: «ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis, ne quis ea uel fortuitu, uel causis tantummodo corporalibus uel etiam uel etiam spiritalibus tamen praeter uoluntatem dei existentibus agi crederet». Tradução ligeiramente modificada por nós.

³⁹ AGOSTINHO, *Trindade*, I, 12, 26, 88: «in quo uult intellegi quod eum genuerit pater, ut non tamquam iam existenti et non habenti dederit aliquid, sed ipsum dedisse ut haberet, genuisse est ut esset».

⁴⁰ AGOSTINHO, *Opera omnia, In Joannis Evangelium tractatus*, 19, 13 (PL 35 1550-51): «Pater uita est non nascendo; Filius uita est nascendo. Pater de nullo patre, Filius de Deo Patre. Pater quod est,

Neste contexto, «dar o ser a alguém» que já existe implicaria, necessariamente, que não lhe desse ser, porque já existia. Contudo, é necessário que o Verbo receba uma existência, ou seja, uma vida, e que por ela, Ele entre na história da criação e na história humana. É este «dar ser» a alguém que ainda não existe na ordem da criação, mas cujo ser é-o desde sempre na ordem divina, que significa o carácter existencial do Verbo⁴¹.

2.2. A determinação da *Ecstasis*

Nas *locuções ao Heptateuco* Agostinho traduz a expressão grega ὄν pela expressão latina *essens*. De facto, Agostinho parece desconhecer completamente o termo *ens*, para além de preferir a tradução latina de ὄν por *essente* e não pela expressão existente.

«Falando do leproso é dito: *o impuro será chamado impuro*, como se não bastasse chamar uma só vez, será chamado impuro. Todavia, alguns manuscritos afirmavam assim, mas num manuscrito grego encontramos uma só vez: *será chamado impuro*. De igual modo, pouco depois, é afirmado: *sendo imundo será imundo*; esta frase não se pode traduzir do grego em latim, tal como é enunciado. Em grego, diz-se: ἀκάθαρτος ὢν ἀκάθαρτος ἔσται, como se dissesse: *imundo será imundo*. Mas *existens* não significa o que diz em grego ὄν mas se pudéssemos dizer-se-ia, *essente (essens) derivado de ser (esse), e não de existir (existere)*»⁴².

a nullo est; quod autem Pater est, propter Filium est. Filius vero et quod Filius est, propter Patrem est; et quod est, a Patre est. Hoc ergo dixit, *Vitam dedit Filio, ut haberet eam in semetipso*; tanquam diceret, Pater qui est vita in semetipso, genuit Filium qui esset vita in semetipso. Pro eo enim quod est genuit, voluit intelligi *dedit*. Tanquam si cuiquam diceremus, dedit tibi Deus esse. Cui dedit? Si alicui jam existendi dedit esse, non ei dedit esse; quia erat, antequam ei daretur, qui posset accipere. Cum ergo audis, dedit tibi esse, non eras qui acciperes, et existendo accepisti ut esses. Dedit structor domui huic ut esset. Sed quid ei dedit? Ut domus esset. Cui dedit? Huic domui. Quid ei dedit? Ut domus esset. Quomodo potuit dare domui ut domus esset? Etenim si domus erat; cui daret, ut domus esset quando jam domus erat? Quid est ergo, dedit ei ut domus esset? Fecit ut domus esset. Quid ergo Filio dedit? Dedit ei ut Filius esset, genuit ut vita esset».

⁴¹ AGOSTINHO, *In Joannis Evangelium Tractatus*, 54, 7 (PL 35, 1783): «nam et vita est, et accepit uitam utique nascendo, non prius sine vita existendo».

⁴² AGOSTINHO, *Opera omnia, Locutionum in heptateuchum*, III, *Loc. Levi*. loc. 32 (PL 34, 519): «De leproso cum loqueretur, ait, et *imundus immundus vocabitur*; quasi non satis esset semel dicere, *imundus vocabitur*. Qanquam nonnulli codices ita habeant, in alio graeco ita invenimus semel dictum *immundus vocabitur*. Item Paulo post dicit cum sit immundus erit; quod in latinum de graeco non sicut positum exprimi potuit: ait enim Graecus, ἀκάθαρτος ὢν ἀκάθαρτος ἔσται: quasi diceret, immundus existens, immundus erit: sed non hoc est existens, quod graecus ὄν, sed si dici posset, *essens*, ab eo quod est esse, non ab eo quod est existere».

Este é o único contexto em que Agostinho fala expressamente deste conceito, apontando para a opção na sua tradução, contrariando, quer a tradição platónica instaurada por Calcídio, que traduz precisamente por *existens*, quer a tradição latina do gramático Prisciano que traduz precisamente por *ens*⁴³.

Mas o bispo de Hipona, ao não conceber a tradução de *ὄν* por *existens*, será que estará a recusar dar à existência o seu lugar devido na galeria dos conceitos fundamentais do vocabulário e da compreensão filosófica? Não nos parece. Trata-se isso sim, de iniciar uma temática claramente de índole metafísica e gnoseológica que até então, tinha sido inexplorada. Nas *Confissões*, por exemplo, Agostinho interroga-se sobre os três tipos de questões que determinam a natureza essencial de alguma coisa:

«Mas, porém, quando ouço dizer que há três espécies de questões: se uma coisa é (*an sit*); o que é (*quid sit*); e como é (quale sit), relembro as imagens dos sons de que se compõem estas palavras e sei que elas passaram pelo ar, com ruído, e já não existem. Mas as próprias coisas que são significadas por esses sons não as atingi por nenhum sentido do corpo, nem as vi em lugar algum, fora do meu espírito, e guardei no fundo da memória não as suas imagens, mas as próprias coisas»⁴⁴.

Apesar de expressar o modo essencial de conhecimento de um ser ou de algo, de uma forma distinta daquela que é colocada segundo a formulação técnica própria à especulação metafísica grega, dada pela essência, não deixa, porém, de a formular a seu modo, ainda que sob os traços da cultura das artes liberais.

Mas a existência ganha novos contornos quando a pensamos segundo a noção que deriva desta, como é o caso do vocábulo *ecstasis* ou *ekstasis*. De facto, este substantivo feminino deriva directamente do verbo ἐξίστεμ. Na *enarratio* 30 Agostinho dá a seguinte definição:

«A palavra grega *ecstasis* tanto quanto é possível entender em latim pode ser traduzida por uma palavra, dizendo-se ‘saída’ (*excessus*): ora, chama-se habitualmente e propriamente ‘saída’ da mente à *ecstasis*. Na ‘saída’ são

⁴³ PRISCIANO, *Institutionum Grammaticarum*, XVIII, 8. 75, vol. II, ed. M. Herz, Leipzig, 1858, 239: «Graeci autem participio utuntur substantive.... quo nos quoque secundum analogiam possemus uti, nisi usus deficeret participii frequens. Quamvis Caesar non incongruere protulit ens a verbo sum, es, quomodo a verbo possum, potes: potens».

⁴⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, X, 10, 17, tradução e notas de A. Espírito Santo, J. Beato e M. C. Sousa Pimentel, CLCPB/INCM, Lisboa, 460.

entendidas duas coisas: ou o medo ou a vontade das coisas do alto, a ponto de desaparecer de certa forma, a memória das coisas terrenas»⁴⁵.

Já na *enarratio* 103, Agostinho explica que a noção *ecstasis* vem dos gregos. Todavia, quando se trata de justificar a origem desta palavra, Agostinho dirá que ela significa em latim *excessus* ou ainda *mentis alienatio*⁴⁶, não dando muitas explicações sobre esta utilização nos pensadores gregos⁴⁷. Aqui mesmo é explicado o sentido deste ‘arrebamento’, que consiste na saída do espírito do seu hábito natural e corporal, para se projectar numa contemplação desligada da existência actual. Por várias vezes Agostinho realça a *ecstasis* como uma das características próprias da existência do ser humano. Isto deve-se à sua natureza, que é corporal e espiritual. Segundo o bispo de Hipona, quando se trata de compreender o dinamismo da acção criadora do mundo natural e material do universo, concorre, simultaneamente, uma acção externa e interna de Deus que as originou, mas que, intrínseca e incorporeamente as torna melhores no seu próprio dinamismo. Desta feita, o próprio Deus torna-se assim um agente que não só cria mas que governa e apoia intrinsecamente as coisas que foram produzidas por Ele na natureza e no Universo⁴⁸. Já a criatura que tem natureza material e espiritual, também ela é ajudada intrínseca e incorporeamente, não só para que exista, mas para que seja sábia (*sapiens*). Esta ajuda não lhe vem nem dos órgãos dos sentidos, nem das imagens representadas pelo espírito, como formas semelhantes aos corpos, nem das representações dadas em sonhos, nem sequer por qualquer arrebamento do espírito (*ekstasis*), mas ao contrário, a criatura é ajudada interna e intrinsecamente pela eternidade (*aeternitas*), pela verdade (*veritas*) e pela caridade (*caritas*) do Criador⁴⁹. Agostinho discute a natureza da *ekstasis*. Ela é

⁴⁵ AGOSTINHO, *Opera Omnia, Enarrationes in Psalmos*, 30, en. 2, 2 (PL 36, 230): «Verbum ecstasis graecum, latine, quantum datur intelligi, verbo uno exponi potest, si dicatur excessus: excessus autem mentis proprie solet ecstasis dici. In excessu vero mentis duo intelliguntur, aut pavor, aut intentio ad superna, it ut quodam modo de memoria labantur inferna».

⁴⁶ AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 103, ser. 3, 2 (PL 37, 1358-59): «Hoc in Actibus Apostolorum omnibus bene legentibus et bene audientibus notum est. Illo igitur orante facta est illi mentis alienatio, quam Graeci ecstasin dicunt; id est, aversa est mens eius a consuetudine corporali ad visum quemdam contemplandum, alienata a presentibus».

⁴⁷ A noção *ekstasis* aparece quer em Platão, quer em Aristóteles, quer em Plotino. Todavia, o sentido agostiniano desta noção está muito mais próxima de Platão e de Plotino do que da de Aristóteles. Cf. Platão, *Fedro*, 244 a; *Íon*, 534 b-d; Aristóteles, *De anima*, 406 b 13; *Categorias*, 8 a 1; Plotino, *Enéadas* 4, 8, 1; 6, 7, 22; 9, 11.

⁴⁸ AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram*, VIII, 25, 46 (BAC 1000): «Natura igitur universitatis corporalis non adiuatur extrinsecus corporaliter. Neque enim extra eam ullum corpus, alioquin non est universitas. Intrinsicus autem adiuatur incorporaliter, Deo id agente ut omino natura sit; quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Partes vero eiusdem universitatis et intrinsicus incorporaliter adiuatur, vel potius fiunt, ut natura sint».

⁴⁹ AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram*, VIII, 25, 56 (BAC 1000): «Spiritualis autem creata natura si perfecta atque beata est, sicut Angelorum sanctorum, quantum attinet ad seipsam, quo sit, sapiensque

uma visão *ekstática*, que, embora sendo transmitida à alma de forma mais interna que aquela que é dada pelos órgãos dos sentidos, contudo é mais externa do que a visão da mente racional e intelectual, que contempla na verdade imutável. Por este facto, a visão *ekstática* deve ser considerada uma visão extrínseca⁵⁰.

Para Agostinho, parece evidente que jamais existe *ekstasis* ao nível do Ser puro de Deus, ainda que se a possa aplicar ao Verbo divino. Todavia, a existência pode e deve significar a pureza e a excelência de um Deus na íntima cooperação das Pessoas. A grande confrontação entre Agostinho e Mário Victorino ao nível da concepção da existência reside no facto de que para o primeiro o ser puro de Deus, enquanto Existência, é um ser de pura indeterminação, ao passo que para Agostinho a Existência excelsa de Deus é uma Trindade concebida na sua natureza intrínseca e comum, sendo por isso, inseparável e, na sua natureza distinta e Pessoal, separável.

3. A *existentia* nos medievais

O verbo ‘existo’ aparece na linguagem de alguns autores medievais mantendo a sua significação vulgar e corrente. Basta-nos referir o caso de Tomás de Aquino que emprega fortemente, quer a forma verbal, quer o substantivo feminino *existentia*, mas este último, sem o veicular ao vocabulário metafísico de uma maneira precisa. Por isso, declara E. Gilson que «os termos *existentia* e *existere* parecem não pertencer à linguagem de São Tomás, que utiliza *esse*, descrevendo a composição de ser com *essentia*»⁵¹. De facto, a *existentia*, parece não pertencer ao vocabulário de Tomás de Aquino, todavia, ela está presente, ainda que o doutor angélico não lhe dê uma exacta posição no seu sistema metafísico. A questão que podemos colocar é a de saber, por que razão, não utiliza ele o termo *existentia* quando quer falar da relação entre existência e essência, mas emprega tão somente o verbo *esse*, traduzindo ambiguamente, quer por ser,

sit, nonnisi intrinsecus incorporaliter adiuvatur. Intus ei quippe loquitur Deus miro et ineffabili modo, neque per scripturam corporalibus instrumentis affixam, neque per voces corporalibus auribus insonantes, neque per corporum similitudines, quales in spiritu imaginaliter fiunt, sicut in somnis, vel in aliquo excessu spiritus, quod graece dicitur ekstasis, et nos eo verbo iam utimur pro latino: quia et hoc genus visionum, quamvis interius fiat quam sunt ea quae animo per sensu corporis nuntiantur; (...) Creatura ergo spiritualis et intellectualis perfecta et beata, qualis Angelorum est, sicut dixi, quantum attinet ad seipsam quo sit, sapiensque ac beata sit nonnisi intrinsecus adivatur aeternitate, veritate, charitate Creatoris».

⁵⁰ AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram*, VIII, 25, 46 (BAC 1000): «tamen quia simile est eis, ita ut cum fit, discerni ab eis aut omnino non possit, aut certe vix et rarissime possit, et quia exterius est quam illud quod in ipsa incommutabili veritate mens rationalis et intellectualis intuetur, eaque luce de his omnibus iudicat: inter illa quae extrinsecus fiunt arbitrator esse deputandum».

⁵¹ E. GILSON, *Notes sur le vocabulaire de l'Être*, op. cit., 157.

ou pelo que tem ser, quer por aquilo que existe? O caso de Boécio é, também a este respeito, peculiar. O termo *existentia* é praticamente inexistente, e quando aparece, é só na forma verbal do verbo 'existir'. Regista-se a sua ocorrência na *Consolatio Philosophiae*, no comentário ao *Peri hermeneias* de Aristóteles e nalguns dos seus opúsculos teológicos. O vocabulário filosófico fixado por Boécio centra-se, essencialmente, nos conceitos de *essentia*, *ens* e *substantia*. Parece, portanto, escapar a Boécio este vocábulo filosófico enquanto forma técnica e precisa. Mas se assim é, será que Boécio e outros que se lhe seguiram, destinaram à *existentia* aquilo mesmo que ela é: expressar unicamente o modo de ser no mundo do homem, na sua situação e na sua circunstância, não lhe dando 'cidadania' alguma no plano da compreensão metafísica fundamental? E se assim é, estará a existência limitada a uma compreensão do ser do homem na sua mundaneidade e segundo 'categorias' que o definem mais na sua fragilidade e na sua irrecusável experiência de ser e de viver, segundo as suas circunstâncias? Será a existência aplicada unicamente ao ser contingente e limitado e nunca a Deus? Já vimos que na linha do doutor africano Mário Victorino e de uma certa corrente neoplatónica, isso mesmo não acontece. O mesmo se pode dizer de Agostinho, que destina a noção de existência quer à natureza do Verbo, quer à natureza distinta das Pessoas da Trindade. Notemos por exemplo o facto de que a distinção boeciana entre o ser e 'o que é', reside no facto de que o ser (*esse*) é distinto do que é (*quod est*) porque ainda não é, quer dizer, ainda não existe. Esta distinção será aquela que deverá ocorrer posteriormente entre a essência e a existência. Além do mais, 'o que é' recebe uma forma de ser e nisso reside a sua subsistência. Ora essa subsistência efectua-se através da substância⁵². Sendo assim, há lugar para perguntar se na obra de Boécio encontramos uma distinção, como o que fez Mário Victorino, entre substância e existência aplicada à natureza de Deus? No seu opúsculo sobre a *Trindade* Boécio distingue claramente ao nível do ser divino e da sua predicação, que Ele não pode ser entendido apenas como substância, mas como o que está «para além da substância» (*ultra substantiam*)⁵³. Mas então, como podemos nós falar da natureza de Deus, entendida como, para além da substância, quando não temos outro conceito que não seja o da substância? Talvez que o que se deve entender, como «para além da substância» signifique que o modo de Existência deste ser não está sujeito e não está sob certas condições de subsistência. Por outro lado, quando, porém intentamos compreender qualitativamente e entitativamente as qualidades deste Ser, então compreendemos o quanto a sua substância se entende perfeitamente enquanto

⁵² BOÉCIO, *Opera omnia, Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*, (PL 64, 1311): «at vero quod est; accepta essendi forma, est atque consistit».

⁵³ BOÉCIO, *Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii* (PL 64, 1252): «nam substantia in illo [Deus] non est vere substantia, sed ultra substantiam».

substância, e por outro, o quanto a sua substância se diz melhor segundo a sua Existência. Exemplifiquemos:

«quando, pois, dizemos ‘substância’ como homem ou Deus, diz-se assim, como se aquilo de que se predica fosse, a própria substância: como a substância ‘homem’ ou ‘Deus’. Porém há uma distinção, porque o homem não é inteiramente o próprio homem e, por isso, não é substância pois o seu ser deve-o a outros, que não são o homem, ao passo que Deus é isto mesmo que é, Deus; só Ele é o que é e por isso Ele é o próprio Deus. E é justo, que é qualidade, a ponto de se dizer que Ele é aquilo do qual se predica, isto é, como quando dizemos ‘homem justo’ ou ‘Deus é justo’ consideramos que o próprio homem ou o próprio Deus são justos; mas há uma diferença, pois o homem é diferente do ser justo, ao passo que Deus é idêntico ao ser que é justo. Também quando se afirma do homem ou de Deus que é ‘grande’, diz-se como se o próprio homem fosse grande ou Deus fosse grande; mas o homem é apenas grande, ao passo que Deus existe (*exsistit*) como o próprio ser grande»⁵⁴.

Já no opúsculo *A fé católica* Boécio, uma vez mais em contexto trinitário e na controvérsia doutrinal, salienta que os sabelianos sustentam que há uma só natureza divina e que não há distinção de Pessoas. Boécio para reafirmar o carácter existente de cada Pessoa fala em *tres existentes personas*, de forma a poder contrariar o carácter peremptório da indistinção de cada uma delas⁵⁵.

Mas a entrada da noção de existência será feita de um modo particular, em pleno século XII através de um dos mestres da escola dos Victorinos, Ricardo de São Victor († 1173), na sua obra *A Trindade*. Por um lado, a reflexão de Ricardo de São Victor mantém-se na mesma linha, desenvolvida pelo seu predecessor Hugo de São Victor. O traço característico desta escola é a sua fidelidade ao espírito agostiniano. Por outro, acentuando o carácter especulativo a respeito

⁵⁴ BOÉCIO, *Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii*, (PL, 64, 1252): «Nam cum dicimus substantia, ut homo vel Deus, hoc ita dicitur quasi illud de quo predicatur ipsum sit substantia, ut substantia homo vel Deus. Sed distat, quoniam homo non integre ipsum homo est ac per hoc nec substantia. Quod est enim, aliis debet quae non sunt homo: Deus vero, hoc ipsum quod est Deus est; nihil enim aliud est nisi quod est ac per hoc ipsum Deus est. Rursus justus, quod est qualitas, ita dicitur quasi ipse hoc sit de quo praedicatur, id est si dicamus, homo justus, vel Deus justus, ipsum hominem vel Deum justos esse proponimus; sed differt, quoniam homo alter, alter est justus; Deus vero, idem ipsum est, quod est justum. Magnus etiam homo vel Deus dicitur, atque ita quasi ipse sit homo magnus vel Deus magnus; sed homo tantum magnus, Deus vero ipsum magnus exsistit».

⁵⁵ BOÉCIO, *Brevis fidei christianae complexio* (PL 64, 1333): «Sabelliani quoque non tres existentes Personas sed unam ausi sunt adfirmare, eundem dicentes Patrem esse qui Filius est eundemque Filium qui Pater est atque Spiritum sanctum eundem esse qui Pater et Filius est; ac per hoc unam dicunt esse personam sub uocabulorum diuersitate signatam».

da existência de Deus e das respectivas provas da sua existência, apoiadas na razão, sustenta, quer na linha agostiniana, quer na linha anselmiana, a natureza imutável de Deus que se apreende ontologicamente na sua essência, mas à qual pertence, igualmente, a existência. Declara Ricardo de S. Victor num dos capítulos da *Trindade*:

«Ora podemos subentender pelo nome de existência cada uma destas considerações, tanto a que pertence à razão da essência, como aquela que pertence à razão da posse. Refiro, tanto aquela, na qual é questionada como o que ela é, a respeito de qualquer coisa, antes daquela na qual é questionada donde ela tem ser. O nome de existência deriva do verbo que significa existir. Pode-se notar que o verbo *sistere* pertence tanto a uma reflexão por meio da adição de uma preposição 'ex', como pode pertencer a outra. Por aquilo que se diz existir em alguma coisa (*sistere*), primeiro, removem-se tanto as coisas que não têm em si o ser, como as que existem em algo; não 'existe', a ponto de eu dizer que não 'existe' (*insistere*), como 'existe em', isto é, pertence a algum sujeito. Ora, o que é dito 'existir' parece pertencer a cada um deles; quer àquilo que é de um outro modo, quer àquilo que de nenhum modo tem subsistência, tanto ao que é naturalmente necessário ser sujeito como àquilo que absolutamente não é sujeito. De facto, o que é incriado consiste em existir nele próprio, de modo que nada reside nele como num sujeito. O que é dito, portanto, 'estar' (*sistere*) tanto diz respeito à razão da essência criada como incriada. Ora, diz-se *existere*, subentendendo-se não só o que tem ser, mas também, de outra maneira, o que tem ser a partir de algo. Com efeito, a junção da própria preposição 'ex' dá a entender a composição do verbo. O que é que significa *existere* senão que permanece a partir de algo, isto é que existe substancialmente a partir de algo? De facto, só pode ser dado a entender portanto este verbo, *existere*, num só, ou sob o único nome de existência, que é entendida como posse, quer aquela consideração que pertence à qualidade da coisa, quer aquela outra que pertence à origem da coisa»⁵⁶.

⁵⁶ RICARDO DE S. VICTOR, *Opera omnia, De Trinitate*, (PL 196, 937-38): «Possumus autem sub nomine existentiae utramque considerationem subintelligere, tam illam scilicet quae pertinet ad rationem essentiae, quam scilicet illam quae pertinet ad rationem obtinentiae. Tam illam, inquam, in qua quaeritur quale quid sit de quolibet, antequam illam in qua quaeritur unde habeat esse. Nomen existentiae trahitur verbo quod est *existere*. In verbo *sistere* notari potest quod pertinet ad considerationem unam, similiter per adjunctam praepositionem, *ex*, notari potest quod pertinet ad aliam. Per id quod dicitur aliquid *sistere*, primum remouentur ea quae non tam habent in se esse quam alicui inesse, non tam *sistere*, ut sic dicam, quam *insistere*, hoc est alicui subjecto inhaerere. Quod autem *sistere* dicitur, ad utrumque se habere videtur, et ad id quod aliquo modo, et ad id quod nullo modo habet subsistere, tam ad id videlicet quod oportet, quam ad id quod omnino non oportet subjectum esse. Unum enim est creatae, alterum increatae naturae. Nam quod increatum

Como podemos constatar pelo texto do mestre da escola dos Victorinos a existência poderá ser entendida segundo o ser de Deus. Todavia a existência implica, essencialmente, que o ser de algo provém a partir de algo extrínseco a si próprio. Segundo Ricardo de São Victor a existência pode ser aplicada, quer a Deus, quer ao homem. Quando se entende o que significa aplicar-se a noção de existência a Deus, isso significa que Deus não é de forma alguma um 'sujeito' e que o seu ser não provém a partir de algo extrínseco a si próprio, mas que Ele existe em si próprio enquanto acto de existir e de estar propriamente n'Ele. Já a existência do homem significa que ela provém de algo extrínseco, e por isso, mantém-se o sentido de «saída», cuja proveniência do seu ser já não é por ele próprio.

Alexandre de Hales (1185-1245), o primeiro mestre franciscano na Universidade de Paris, na sua *Summa Theologica*, dedica uma questão à atribuição do nome *existentia* a Deus. A questão que se coloca é a de saber se se pode aplicar a noção de *existentia* a Deus, da mesma maneira que se aplica a noção de *essentia*. O doutor *irrefragabilis* não utiliza, neste contexto, o verbo *esse* para definir a existência. É certo, porém, que a sua análise sobre a *existentia* não é tão desenvolvida quanto a da *essentia*. Para além disso, Alexandre de Hales parece por vezes associar directamente *essentia* e *existentia*, como uma dupla face da mesma coisa. Por isso questiona: «pergunta-se se o nome existência se relaciona imediatamente com o nome de essência»⁵⁷. Retomando Ricardo de São Victor, Alexandre de Hales expõe os dois sentidos essenciais da noção de existência:

«Ricardo de São Victor no seu livro *A Trindade* declara: «O que se diz do existir, entende-se, não só o que tem ser, mas também, diferentemente, isto é, que tem ser por outro». Se portanto, o ser por outro ou de outro, de modo algum, convém à essência, logo, não lhe convém existir. Portanto, nem o nome de existência será essencial»⁵⁸.

est, sic consistit in seipso, ut nihil ei insit velut in subjecto. Quod igitur dicitur sistere, tam se habet ad rationem creatae quam increatae essentiae. Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito ex adjuncta sibi praepositione. Quid est enim existere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse? In uno itaque hoc verbo existere, vel sub uno nomine existentiae, datur subintelligi posse, et illam considerationem quae pertinet ad rei qualitatem et illam quae pertinet ad rei originem».

⁵⁷ ALEXANDRE DE HALES, *Suma Theologica*, I, pars II, Inq. II, tratct. 1, q. 1, n. 344, ed. Quaracchi, Florentia, 1924, 512: «quaeritur de hoc nomine 'existentia', quod videtur immediate se habere ad hoc nomen essentia».

⁵⁸ ALEXANDRE DE HALES, *Suma Theologica*, I, n. 349, 517: «Richardus de S. Victore, in libro De Trinitate, dicit: "Quod existere dicitur, non solum intelligitur quod habeat esse" sed etiam aliunde, hoc est ex alio habeat esse. Si ergo esse aliunde vel esse ex alio nullo modo convenit essentiae, ergo nullo modo convenit ei existere; ergo nec nomen existentiae erit essentiale».

Esta co-naturalidade entre essência e existência, ao nível do ser de Deus, é perfeitamente habitual. A nota particular da existência reside na designação que efectuamos da natureza de Deus na sua essência comum, ou seja, na sua existência incomunicável. Também é de notar a linha agostiniana de Alexandre de Hales ao fundamentar a existência de forma essencial e não accidental. Na verdade, a existência está para as Pessoas, assim como a essência está para o ser substancial de Deus. Será que a distinção entre essência e existência é única e exclusivamente pensada em Deus como uma distinção formal? E será que a distinção real entre essência e existência só se verifica na natureza do homem e que a sua existência é entendida como algo de accidental? Mas a existência não só é aplicada às Pessoas da Trindade como também à natureza humana e à natureza angélica.

«Podemos, de facto, distinguir na natureza humana, que conhecemos por experiência, a existência das pessoas, tanto segundo a sua qualidade, como segundo a sua origem. Certamente que em toda a pessoa humana existe a qualidade singular e própria através da qual, sem qualquer ambiguidade, ela difere de uma outra. Assim também em qualquer ser singular existe a origem própria, distinta de todas as outras, por uma propriedade singular distinta»⁵⁹.

A linguagem de Ricardo de S. Victor a respeito da existência humana, passa a ser entendida não tanto segundo o modo de composição dos atributos essenciais e substanciais mas antes, pelo carácter intrínseco e existente da pessoa, na sua singularidade e na sua individualidade, quer dizer na sua *existentia qualitatis* e na sua *existentia originis*.

Já para Egídio Romano (1247-1316), discípulo de São Tomás mas cuja reflexão nem sempre se mantém na fidelidade ao seu mestre, intenta efectuar uma distinção entre *esse* e *existere*, no sentido de mostrar a diferença entre existência e essência, ainda que ambas estejam muito interligadas, sobretudo, para conhecermos a natureza da substancia composta:

«Voltemos à proposição que diz que toda a coisa é ente por sua essência, embora, porque a essência da coisa criada não se diz acto completo mas está em potência para o ser, por isso, não é suficiente que uma coisa tenha essência para existir em acto, a não ser que lhe seja acrescentado alguma existência que

⁵⁹ RICARDO DE S. VICTOR, *De Trinitate*, IV, 14, 938: «In humana pro certo natura, quam per experientiam novimus, personarum existentiam tam secundum personarum qualitatem, quam secundum ipsarum originem variari videmus. Certe omni humanae personae est qualitas singularis et propria per quam absque omni ambiguitate differt a qualibet alia. Sic etiam singulis quibuscunque est origo propria, ab omnibus aliis diversa, et singulari proprietate discreta».

é o acto e o complemento da essência. Portanto, as coisas existem por meio do ser [existência] acrescentado à essência ou natureza. A partir daqui torna-se claro como o ente considerado por si, distingue-se da existência. Mas, visto que, muitas das vezes, usamos como queremos as palavras, encontramos, muitas das vezes, o ente e a existência segundo este modo plurívoco de falar, em que o ente primeiro é por sua essência e as outras coisas são entes por participação»⁶⁰.

De facto, a existência actualiza a essência, mas essa actualização em acto faz-se por meio do modo de ser que lhe é dado. O ser existe em virtude da adição da sua existência (*esse*) à sua essência (*essentia*)⁶¹. É na sequência desta questão que surgirá a controvérsia, posteriormente, com Henrique de Gand sobre o *esse essentiae* e o *esse existentiae* a partir da qual se vulgarizará o termo existência. Contrariamente ao seu mestre, Tomás de Aquino, Egídio Romano estabelece a relação intrínseca entre essência e existência por meio do ser (*esse*). Já para Tomás de Aquino existência passa a ser entendida segundo os princípios da essência⁶².

A distinção entre essência e existência acentuar-se-á nos inícios da modernidade, a tal ponto que, Descartes distingue claramente a essência da existência, mantendo a leitura tradicional dos escolásticos, considerando, todavia, que essa diferença se não aplica a Deus, a ponto de afirmar que Deus poderá ser *pensado* como não existente⁶³. Todavia, Deus é entendido como o ente supremo perfeito que inclui a existência.

Curiosamente, os traços da *ekstasis* agostiniana parecem ter-se perdido na consideração cartesiana da existência. Porém, o valor intrínseco do *sum* poderá afigurar-se como a exteriorização da *cogitatio*, e neste sentido ela representa o acto específico da saída de si⁶⁴.

⁶⁰ Egídio ROMANO, *Theoremata de esse et essentia*, XIII, ed. E. Hocedez, S.J., Louvain, 1930, 83: «Redeamus ergo ad propositum et dicamus quod quaelibet res est ens per essentiam suam tamen quia essentia rei creatae non dicit actum completum sed est in potentia ad esse, ideo non sufficit essentia ad hoc quod res actu existat nisi ei superaddatur aliud esse quod est essentiae actus et complementum. Existunt ergo res per esse superadditum essentiae vel naturae. Patet itaque quomodo differat ens per se acceptum et existens. Verum quia nominibus utimur ut volumus, multotiens pro eodem accipitur ens et existens, secundum quem modum loquendi multotiens invenitur quod Primum est ens per essentiam suam, caetera vero sunt entia per participationem».

⁶¹ Egídio ROMANO, *Theoremata de esse et essentia*, XIX, 130: «(...) et faciunt quandam essentiam compositam quae essentia non potest actu existere nisi ei superaddatur actualitas quedam quae dicitur esse».

⁶² E. GILSON, *L'être et l'essence*, op. cit., 77.

⁶³ R. DESCARTES, *Meditationes*, V, 65.

⁶⁴ A definição que Descartes dá da *existentia*, foi retomada de Eustáquio de S. Paulo Cf. E. GILSON, *Index Scolastico-Cartésien*, Librairie Félix Alcan, Paris, 110. Cf. EUSTÁQUIO DE S. PAULO, *Summa philosophica*, IV, 37, C. Castellain, Paris, 1611. A existência deverá ser entendida como o que sai para

4. A neoplatónica existência em Heidegger

No pensamento contemporâneo a filosofia de Heidegger representa uma das mais importantes reflexões sobre a existência. Em *Ser e Tempo*, toda a sua analítica do *Dasein* se desenvolve conjugando a ontologia aristotélica com a antropologia agostiniana⁶⁵. Alguns consideram que podemos encontrar no pensamento agostiniano uma ideia semelhante àquela que encontramos em Heidegger, quando fala de «existenciais»⁶⁶. Todavia, existirá talvez uma certa dificuldade na sistematização desses supostos existenciais, na sinuosa reflexão agostiniana.

Heidegger declara, no início da sua analítica do *Dasein* que a sua essência reside na sua existência⁶⁷. O *Dasein* deve, portanto, exprimir o modo excelente da *Eksistenz*, quando todos os outros entes só expressam o modo de ser tradicional da *existencia*, que é entendida segundo a *Vorhandenheit*. Ora a *Vorhandenheit*, significa o modo de ser que se entende segundo a substância. Na verdade, para Heidegger, a antiga concepção *existencia* está para a *Vorhandenheit*, assim como a nova compreensão do *Dasein* está para a sua *Eksistenz ekstática*. É por esta razão que, segundo o filósofo a *Existência (Existenz)* deverá traduzir melhor o modo de ser do *Dasein*. Para além disso, a analítica do *Dasein* expressa o carácter próprio do modo *existentiale*, mais do que o modo *existentielle*. Por isso, o filósofo alemão declara que a existência só poderá ser regulada pela própria existência⁶⁸. Mas, afinal que «Existência» é esta que determina o *Dasein* melhor do que outra existência qualquer? Não será que ela possui um modo de ser tão excelente que os seus atributos lhe advêm daquilo que ela já não é? Se a *existência ekstática* do *Dasein* é aquela que determina o modo de ser autêntico da sua existência, donde lhe vem, então, que a sua essência seja a sua existência, quando esta se projecta para fora de si, sem conseguir identificar-se completamente com a sua essência? Por outras palavras, como pode a sua essência se deixar determinar tão-somente pela sua *eksistenz ekstática* quando esta está num contínuo sair de si própria? E para percebermos bem o alcance que Heidegger quis dar à *Eksistenz*, bastaria lembrarmos o repto que ele lançou ao existencialismo quando afirmou que, ao contrário do que este considera, que é a existência da realidade humana que

fora e se manifesta. Todavia, Descartes define a existência em Deus, retomando o pensamento de Tomás de Aquino. Cf. *Oeuvres de Descartes, Objections*, ed. C. Adam et P. Tannery, vol. VII, Librairie Philosophique J. Vrin, 1964, 98-99.

⁶⁵ Veja sobretudo o § 42 de *Sein und Zeit*, 264. Consulte-se a este respeito, M. M. Brito MARTINS, *L'Herméneutique originnaire d'Augustin en relation avec une ré-appropriation heideggerienne*, Fundação Engenheiro António de Almeida, 380-384.

⁶⁶ A. SOLIGNAC, *L'existencialisme de saint Augustin*, op. cit., 3.

⁶⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 9, Bd. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 56.

⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 4, 17.

precede a essência, trata-se antes de entender que é a essência do *Dasein* que reside na sua *ek-sistência*⁶⁹. Na verdade, a recusa de um existencialismo que se confina ao único critério das condições de existência do homem, que se ultima numa determinada essência metafísica, alicerçada fundamentalmente na subjectividade, não satisfaz o filósofo de Friburgo. Daí que a necessidade de repensar a existência na base das questões constitutivas e antropológicas do homem, quer dizer, na base de um humanismo, não é suficiente para podermos entender o ser próprio do homem e da sua relação com o ser. Assim sendo, todo o desafio está precisamente nesta fronteira que faz apelo a uma nova configuração da existência com a essência.

A linha do pensamento heideggeriano inspira-se claramente no pensamento agostiniano a respeito da existência e mais particularmente na existência enquanto fenómeno da temporalidade, entendida como saída de si e como projecção. Neste preciso ponto, a confrontação que Heidegger empreende entre «existenciais» e «categoriais» deverá poder revelar as duas formas possíveis do *Dasein*. De facto, a relação que o filósofo empreende entre os existenciais e as categorias, e que será crucial ao longo de toda a obra de *Ser e Tempo*, expressa, em suma, como ambas as estruturas, representam o culminar de todo o legado da tradição filosófica metafísica e existencial. As categorias expressam o modo representativo e cognitivo da apreensão do ser, quando os existenciais representam o modo particular como certo ser se deixa mostrar no seu modo de ser existencial. Neste confronto e nesta relação estrutural, a invocação agostiniana é decisiva.

Porém, o pensamento heideggeriano não se limita a esta única orientação. A intuição mais forte de Heidegger, a respeito da existência inspira-se, directamente, da compreensão da existência do ser puro entendido como *ὑπαρξις*, tal como o entendia Mário Victorino. Por um lado, o Ser revela, na sua máxima expressão o carácter indiferente da sua natureza absoluta e transcendente, mas, por outro, revela igualmente que a determinação da sua existência nos entes, em particular, no ente primeiro, só se efectua enquanto existente. Encontramos, portanto, em Heidegger, esta reapropriação, quer da vertente agostiniana da existência, quer da victorina. De facto, as aporias e as semelhanças entre Heidegger e Plotino a respeito do ser e da sua absoluta transcendência foram já assinaladas por Pierre Hadot⁷⁰. Todavia, muito falta por dizer e entender sobretudo, a respeito desta existência que, ora se faz na absoluta compreensão do horizonte dos entes reais, ora do ente supremo por excelência, enquanto acto puro de Ser.

⁶⁹ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, bd. 9, 334.

⁷⁰ P. HADOT, *Heidegger et Plotin*, in *Critique*, n° 15 (1959), 539-556.