

# ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## EUGEN FINK Força e Movimento na Filosofia Aristotélica<sup>1</sup>

Tradução de Francisco José Dias de Moraes  
UFRRJ

A teoria aristotélica do espaço, do tempo e do movimento forma uma totalidade onde todos os momentos encontram-se tão mutuamente implicados que toda a consideração que quisesse isolar um só deles seria sempre por demais restritiva; todos esses momentos se esclarecem uns aos outros. Ademais, essa teoria não se apresenta como uma sequência perfeita de proposições, as quais poderiam ser tomadas como conclusões definitivas e conceitualmente fixadas. Trata-se antes de uma teoria que é um encaminhamento, um movimento do pensar; é o desenvolvimento de uma questão, e ela é extensa sem ser vazia. Pelo contrário, tal teoria possui a acuidade do trabalho intelectual, sendo uma construção intelectual do mais alto nível. Além disso, a interpretação especulativa mantém-se numa tal proximidade do fenômeno, ou seja, do ente que se mostra por si mesmo, que ela pode parecer uma descrição imediata das “coisas mesmas”, quando na verdade essa “proximidade-dos-fenômenos” é somente a consequência de uma decisão fundamental do pensamento, decisão segundo a qual o ser consiste no aparecer (*Erscheinen*). A presença (*Anwesen*) como surgimento e como vinda para o aberto da luminescência (*ins Offene der Lichtung*) é o traço principal daquilo que Aristóteles compreende por “ser”. É por isso que a coisa finita, delimitada, que se acha inscrita na firme delimitação do aspecto (*Aussehen*), tem para ele um privilégio decisivo: o *horisménon* é o paradigma do *ón*. Mas isso não significa que Aristóteles conheça unicamente ‘coisas’. Ele compreende o ser-coisa a partir de sua construção

---

<sup>1</sup> O texto que ora traduzimos corresponde à décima nona e última lição de um curso ministrado por E. Fink em

Moraes, Francisco José Dias de (trad.)

Fink, Eugen: Força e Movimento na Filosofia Aristotélica

ontológica como ‘fundada’ sobre princípios e causas (*aitíai kai archai*); de diversas maneiras ele reconduz aquilo que se acha presente à presença: os *physei onta* à *physis*, a coisa como *érgon* ao ser como *enérgeia*, as coisas tomadas uma a uma ao *cosmos*. Isso significa que é uma simplificação mais do que duvidosa querer extrair algumas instigações intelectuais da gigantesca arquitetura da filosofia aristotélica. Além do que, em tal simplificação, não há qualquer apresentação suficiente de nenhuma teoria. Quanto a nós, tratar-se-á de uma perspectiva bem determinada: importa-nos compreender em que medida seus conceitos de espaço, de tempo e de movimento são condicionados pelo fato de estarem ancorados *ontologicamente*; dizendo de outro modo, trata-se de saber em que medida cada *momento do mundo* (*Weltmoment*) *cai sob a dominação da ousía*. O espaço compreendido como espaço-lugar, como *topos*, representa para Aristóteles o limite *imóvel* exterior do corpo, aquilo que o cerca de todos os lados, – e isso, para aquele que se acha em movimento; o tempo é o número do movimento segundo o anterior e o posterior. Espaço e tempo não são nada de ‘autônomo’, nada que exista por si; eles são apenas em relação ao movimento e ao movido, eles são momentos estruturais (*strukturelle Momente*) do movimento, as condições do movimento. Mas eles não se encontram diretamente sobre a coisa movida, eles são mais precisamente seu domínio de movimento e constituem *o espaço de jogo do movimento*. Esse ponto de ancoragem mostra claramente que Aristóteles não faz do espaço e do tempo as marcas das coisas que são, assim como ele não os reconhece apenas como simples marcas do mundo; eles são antes, por assim dizer, híbridos entre mundo e coisa. O limite *imóvel* exterior que envolve o corpo é o envoltório exterior do firmamento. O *oúranos*, o céu, não é uma coisa, pois ele não se acha em nenhum lugar, mas, não obstante isso, ele é concebido como o maior corpo envolvente: o *periéchon*. Da mesma forma, o tempo é, em última instância, o número do movimento da revolução celeste, ele é enquanto número do céu. O *oúranos* é, para Aristóteles, o envoltório exterior *imóvel* e eterno, o ente no qual e sob o qual tudo que se move se move. Sob a órbita celeste acha-se o lugar-do-mundo que junta e reúne tudo quanto se acha em movimento. Na medida em que o céu *impercível* é, tudo aquilo que turbilhona abaixo dele, tudo aquilo que aparece e desaparece, cresce e morre, se metamorfoseia e muda de lugar, tudo isso é abrigado e retido no ser: a teoria aristotélica do espaço, como a do tempo e a do movimento, encontra o seu acabamento em uma teoria do céu.

Aristóteles elabora sua filosofia travando uma discussão ativa com Platão. A problemática platônica achava-se largamente regida pela questão de saber o que é a natureza

Moraes, Francisco José Dias de (trad.)

Fink, Eugen: Força e Movimento na Filosofia Aristotélica

daquilo que é e, ao mesmo tempo, não é, isto é, pela questão de saber o que é o ser das coisas sensíveis, as quais a maior parte dos homens toma pelo ente verdadeiro. Mas o pensamento não pode sustentar semelhante exigência. Aquilo que se toma por ser se revela um *mè on*, um ser que é nada, e Platão caracteriza esse nada de ser com a expressão *ón gignoménon*. Mas esta não é somente a caracterização das coisas que nascem e morrem e que nós reconhecemos como tais. *On gignoménon* é uma fórmula especulativa; ela contém a oposição do ser e do devir. Para Aristóteles, o problema do ser das coisas sensíveis consiste no problema do movimento. *Ousía* e *kinèsis* se encontram em uma relação de tensão conceitual, e esta tensão constitui precisamente a extensão e o alcance da filosofia aristotélica. Como o ser e o devir podem andar juntos? Isso leva, por um lado, a interpretar a *ousía* ela mesma, o ente que se mantém por si, como movimento, como movimento do crescimento a partir da matéria e da forma, e, por outro lado, a alojar o movimento no ser. A característica platônica do *mè ón* encontra seu acabamento ontológico em Aristóteles na distinção fundamental entre *dynamis* e *enérgeia*, a possibilidade de ser e a efetividade de ser.

O ente determinado pelo movimento, o movido (*tò kinoûmenon*), é, fundamentalmente, determinado pela *falta*; o que quer que seja ele, o movido carece daquilo que por ora não passa de possível. Ser movido significa passar da *dynamis* à *enérgeia*. A questão de saber o que é o movimento toma o seu ponto de partida naquela de saber o que é a natureza, a *physis*. *Physis*: essa palavra originária (*Urwort*) da filosofia pré-socrática guarda em Aristóteles uma sonoridade misteriosa, enigmática; como palavra, ela se recolhe em uma última ambiguidade. Com frequência, a *physis* parece coincidir com as coisas que são por natureza (*phusei onta*); em seguida, é a força produtiva (*hervorbringende Macht*) que faz com que as coisas sejam aquilo que elas são. O conceito de *physis* reluz em todo o seu mistério, significando, ao mesmo tempo, a quintessência daquilo que se acha aí presente diante de nós (*des Vorhandenen und Awesenden*) e o fazer-ser (*Seinlassen*) pelo qual aquilo que se acha presente pode aceder ao ser. A *physis* é aquilo que está no fundamento (*Zugrundeliegende*) de tudo quanto já se encontra por si mesmo no fundamento, como uma substância, como uma coisa no fundamento de suas determinações. Da mesma forma que os estados e as propriedades estão nas coisas, as coisas são ultimamente para ou na *physis*. É muito significativo que Aristóteles exponha a problemática do movimento como aquela do *ser-movido*, e não como aquela do mover. É somente percorrendo essa problemática que ele chega à sua teoria do mover e do motor, que conclui sua teoria do movimento. Os *physei ónta*,

Moraes, Francisco José Dias de (trad.)

Fink, Eugen: Força e Movimento na Filosofia Aristotélica

os entes que são por natureza, estão “*em movimento*”, eles são movidos. Mas a forma segundo a qual a coisa natural é movida não é aquela segundo a qual a coisa da *technè* é movida. A coisa técnica não tem em si mesma a origem do movimento pelo qual ela nasce e devém; ela tem a sua origem em um outro: o pote tem a sua origem no oleiro, a casa no arquiteto e nos pedreiros. Um pote não pode produzir um outro pote; quem o produz é um outro de um gênero distinto dele. Uma coisa da *technè* não pode produzir nada por si mesma. A coisa natural, pelo contrário, como diz Aristóteles, tem a origem de seu movimento nela mesma. Aristóteles começa por elucidar esse ponto fazendo apelo aos seres vivos, dos quais dizemos, com efeito, que se movem. Mas pela mobilidade própria e particular às coisas naturais, Aristóteles não entende apenas o fenômeno do movimento biológico que nós constatamos nas plantas, nos animais e nos homens; este não é senão um ponto de partida. O movimento das coisas naturais ‘inanimadas’ tem igualmente nele mesmo a sua *arché*. A coisa natural enquanto tal é aquela que tem a origem de seu movimento em si mesma, e não em um outro que pertence a um gênero diferente dela. Para caracterizar a mobilidade das coisas naturais segundo o princípio de ter em si mesmo a origem do movimento, Aristóteles parte das coisas naturais animadas: o fenômeno da ‘vida’ fornece a ele o *modelo de estrutura*. Mas no interior do percurso que tenta formular essa compreensão do movimento, a questão como que se inverte: a mobilidade de *todas* as coisas naturais é determinada como ‘vida’(zôè). De início, era o movimento que era interpretado a partir da ‘vida’; depois, é a ‘vida’ que é interpretada a partir do movimento. Tomemos, por exemplo, o início do oitavo livro da *Física*: aí está dito do conjunto do movimento das coisas naturais que “ele mesmo nem nasce nem morre, mas sempre era e será... como algo imortal e perpétuo para as coisas que são, como, por assim dizer, uma ‘vida’ (*zôè tis*) para todas as coisas que são por natureza”<sup>2</sup>. A filosofia aristotélica do movimento *começa com o movimento que é movido e termina com o movimento que move*. Fundamentalmente, o *physei on* é um movido, é um *kinoûmenon*, mesmo que ele possua em si mesmo a origem do movimento. Este ponto de partida é da maior importância. Tal como ele aparece desde o início, o movimento se identifica com o próprio ente: a *kinesis* se identifica com a *ousía*, ou pelo menos está em relação direta com a *ousía*. A coisa natural está em movimento; seu ser é um “ser-em-movimento” (*InBewegungsein*). O movimento não é de início considerado na medida em que é por ele que o ente acede à existência (*Dasein*), ou que o ente é produzido, mas ele é tematizado unicamente como movimento *fenomenal* que advém

---

<sup>2</sup> 250 b 11-15.

Moraes, Francisco José Dias de (trad.)

Fink, Eugen: Força e Movimento na Filosofia Aristotélica

com as coisas e com elas coincide. Vemos as coisas tomadas por múltiplos movimentos e de muitas formas; entre o céu e a terra há um turbilhonamento imprevisível de movimentos, um tumulto incessante. As águas do mar ondeiam e se quebram, as montanhas da terra erodem, o vento sopra sobre a terra e sobre o mar, a luz alterna com a obscuridade; os rochedos se destacam dos cimos e rolam nos vales, as plantas saem da terra em direção à luz o dia, os animais cassam e fogem, os homens fundam lares, cidades e impérios, se elevam à glória ou soçobram na infâmia. Há muitos tipos de movimento. Cada domínio do ente possui uma maneira que lhe é própria do ser-movido (*Bewegtsein*); ele é diferente no caso das pedras, das plantas, dos animais ou dos homens.

Esta diferença não é central para Aristóteles; importa-lhe bem mais depreender a estrutura da mobilidade de todos os entes naturais. Pedra, planta, animal ou homem, pouco importa! Todas essas coisas possuem fundamentalmente uma mesma constituição de mobilidade. Aristóteles depreende esta última a partir de sua explicação ontológica da coisa. A coisa é determinada em seu ser-coisa (*Dingsein*) pela estrutura categorial. Aristóteles conhece dez categorias. A primeira categoria é a *ousía*. A *ousía* significa o *ente ele mesmo*, a coisa. (Deixemos de lado aqui a distinção que ele estabelece, e a forma como ele o faz, entre “primeira” e “segunda” *ousía*.) Mas a coisa é determinada também pela maneira como ela é constituída, pela grandeza e pelo lugar (*póion, póson, poû*). Essas quatro categorias formam os horizontes possíveis do movimento. Uma coisa pode ser movida segundo sua entidade (*Wesenheit*), segundo seu *ti*: como ser (*Wesen*), ela pode nascer e desaparecer (*Génesis – phthorá*). Ela pode também ser movida segundo o *poion*, ou *kata to pathos*: chamamos então um tal movimento de mudança (*alloiôsis*); ela pode ser movida igualmente segundo a grandeza, pode aumentar e diminuir (*aúxesis – phtísis*); enfim, ela pode ser movida *katà tópon*, segundo o onde da mudança de lugar, a *phorá*. Segundo as outras categorias, diz Aristóteles, não há movimento. Por que não? Qual é a razão dessa afirmação? Aristóteles o diz de forma indireta: não há movimento de movimento. Não há e não pode haver movimento para as seis categorias restantes, pois estas são elas mesmas a estrutura constitutiva (*Strukturgefüge*) do movimento. Todo movimento é uma relação de alguma coisa em vista de alguma coisa e contém, portanto, o *pros ti* nele mesmo; todo movimento se passa no tempo (*pote*), todo movimento traz consigo a diferença de fazer e sofrer (*poieîn – páschein*), bem como a diferença entre possuir e ser possuído (*échein – keîsthai*). Segundo as categorias que

Moraes, Francisco José Dias de (trad.)  
Fink, Eugen: Força e Movimento na Filosofia Aristotélica

constituem o espaço de jogo do movimento de uma coisa, não pode haver novamente um movimento.

Aristóteles utiliza o conceito de movimento, de *kinesis*, em um sentido amplo e em um sentido estrito. Não é o caso aqui de uma terminologia vaga e imprecisa, pois tal uso esconde um problema importante. O conceito de *kinesis*, em sentido amplo, engloba os quatro tipos de movimento dos quais se falou há pouco; em sentido estrito, ele exclui o nascimento e o perecimento (*gênesis e phthorá*). Os três outros movimentos: a mudança, o crescimento e o decréscimo, o transporte, possuem em comum o fato de serem movimentos de um *ente já existente*; nesses movimentos, a coisa permanece no momento mesmo em que ela se move: ela se torna outra, aumenta ou diminui, muda de lugar. Pelo contrário, quando falamos de nascimento queremos dizer que alguma coisa vem a ser unicamente no movimento de nascer, e não desaparece senão no movimento do perecer.

O nascimento e o perecimento constituem a dificuldade típica da teoria aristotélica do movimento. É impossível apresentar aqui o andamento complexo da reflexão de Aristóteles. Isso exigiria uma interpretação de conjunto da *Física*. Contentemo-nos com mencionar o fato de que a mudança, a *alloiôsis*, fornece o modelo de partida e que, finalmente, o nascimento e o perecimento serão compreendidos como uma espécie de *alloiôsis*. Por isso, sem dúvida, esse conceito de *alloiôsis* deve ser alargado ao ponto de tornar-se completamente formal. Todos nós conhecemos a mudança; vimo-la já incontáveis vezes. Mas dizer o que ela é, qual é a sua estrutura, eis o que permanece extremamente difícil.

Tomemos um caso simples. Uma folha desbota: de verde escuro ela se torna vermelho escarlata e depois enfim marrom claro. De uma coisa vem a ser outra: a partir do verde, o vermelho; a partir do vermelho, marrom. Temos uma mudança em sentido próprio, uma *matabolè*. Mas o que significa a proposição: a partir do verde vem a ser o vermelho? O verde não vem a ser, ele se apaga, desaparece, e o vermelho não vem a ser idêntico ao verde, mas ele vem a ser aí onde havia o verde, ele nasce ou aparece. O verde e o vermelho não são destruídos como postos de guarda, mas o verde desaparece no vermelho. Aquilo de que se diz que veio a ser alguma coisa outra não permanece no devir: aqui há uma mudança que é o desaparecimento de um e o aparecimento do outro. Mas o verde e o vermelho não são nada de autônomo, são cores *em estado* de folha. Quando nós dizemos de uma folha que ela se torna vermelha, vemos bem que na mudança de cor ela *permanece*, e mesmo que ela deve permanecer a fim de tornar possível essa mudança. No movimento mesmo da alteração,

Moraes, Francisco José Dias de (trad.)

Fink, Eugen: Força e Movimento na Filosofia Aristotélica

devemos distinguir, de um lado, o que permanece-ao-fundo (*tò hypoménon*), isto é, aquilo que mudando se mantém através do movimento, e, de outro lado, suas determinações que mudam uma na outra. Pode-se fazer inclusive a distinção terminológica entre mudança (*Veränderung*) e alteração (*Änderung*). O verde se altera em vermelho: na alteração, aquilo de que se fala desaparece. Na mudança, aquilo que muda deve precisamente subsistir e sustentar as alternâncias: é isso mesmo que torna possível a mudança. A mudança que tem lugar na alteração remete à persistência imutável do sujeito da mudança. A mobilidade mesma da mudança não é uma nada; ela deve fazer-se idêntica a um estado. Mudança e não mudança, movimento e persistência estão assim ligados um ao outro. O sujeito das determinações (a folha) deve possuir um aspecto, um *eidos*, isto é, realçar, em cada determinidade, o domínio das cores. Uma vez determinado, um espaço de jogo de outras determinações possíveis lhe faz face: outras cores que poderiam ser o objeto de uma alternância fazem face à cor que o determina agora. Uma vez determinada, a folha acha-se privada de outras determinações possíveis. Aquilo que faz face se diz em grego *tò enántion*, e a privação se diz *steresis*. A compreensão aristotélica da mudança gira em torno dos conceitos de subjacente (*hypoménon*), de *enántion*, de *stéresis* e de alternância. E a forma segundo a qual esses conceitos fundamentais são pensados, articulados e acionados, a forma com que eles adquirem, ao longo da investigação, uma significação sempre mais sutil, a forma segundo a qual eles são postos em relação com as outras formas de movimento, e a forma segundo a qual eles se metamorfoseiam em cada etapa da reflexão, meditar sobre tudo isso comporta um intenso prazer intelectual, e é sem dúvida um exercício difícilimo e uma grande escola de pensamento especulativo. E se pensarmos que estas eram lições públicas dadas por Aristóteles, – mas paremos por aqui...

A compreensão aristotélica do movimento, como já dissemos, parte dos fenômenos, mas não se detém aí, por maior que seja, mesmo nesse nível, a dificuldade da problemática. A partir do movimento fenomenal (ou do movimento ôntico), ele reconduz à questão da mobilidade por intermédio da qual toda coisa natural nasce e cresce a partir de uma forma e de uma matéria, de um *eidos* e de uma *hylè*. A imensa dificuldade dessa problemática mais radical do movimento reside no princípio metodológico da *analogia*. É graças a esse princípio que Aristóteles pode passar da mobilidade *ôntica* das coisas para a mobilidade *ontogônica*, que encontra o seu acabamento no ser-ente das coisas; o perigo seria negligenciar essa diferença decisiva que traça a analogia. Mas o movimento pelo qual a coisa nasce da forma e

Moraes, Francisco José Dias de (trad.)

Fink, Eugen: Força e Movimento na Filosofia Aristotélica

da matéria é também fundamentalmente compreendido por Aristóteles como um movimento movido. Também na ontogonia o ente é um *kinouménon*. Somente na teoria do ‘motor imóvel’, que conclui sua filosofia do movimento, aquilo que coloca em movimento a mobilidade do ente torna-se um objeto temático de investigação. Mas para poder compreender essa teoria, mesmo que de forma provisória, devemos de início explicitar a distinção ontológica que domina e conduz o pensamento aristotélico: a distinção entre *dynamis* e *enérgeia*. É difícil traduzir corretamente esses dois termos. *Dynamis* é, ao mesmo tempo, o poder, a capacidade, a força; *enérgeia* significa o ser-em-obra (*das Am Werksein*). Poder e ser-em-obra são duas modalidades fundamentais da força. Uma capacidade pode estar em repouso, isso quer dizer que ela não é exercida no momento: mesmo quando dorme, um ser vivo dotado de olhos tem a *dynamis*, a capacidade de ver. De forma geral, as forças podem permanecer inatualizadas, permanecer sem exercício. O poder, as capacidades são, no momento, não efetivas (*unbetätigt*). Mas elas podem sê-lo. A efetividade (*Betätigung*) é o ser-em-obra da força. A força possui dois estados: o repouso e o ser-em-obra, a força latente e a força patente. Há forças em jogo, ‘em obra’, quando há coisas em movimento; o ser movido das coisas é geralmente compreendido a partir do ser-em-movimento da força. De início, a força se dá de múltiplas maneiras, há forças no plural; há numerosos tipos de força: a gravitação, o instinto de reprodução, a vontade, para não nomear senão esses três domínios. Se se reflete sobre a essência da força, descobre-se nela a diferença entre o repouso e o ser-em-movimento. É a partir do repouso e do movimento que é preciso compreender a força em sua forma dupla. Aristóteles utilizará então o *conceito de força* a fim de poder fazer compreender a *essência do ser* (*das Wesen des Seins*). Doravante, não se trata mais de forças particulares que certas coisas podem possuir, trata-se agora da *força de ser* (*Seinskraft*) de um ente. Esta não pode mais estar no plural; ela não pode estar senão no singular. A coisa é. Mas isso não significa que ela seja como uma totalidade e segundo todas as suas marcas, que ela seja, em todo momento, tudo o que ela *pode ser*; isso significa que ela possui certas determinações e não possui outras que ela poderia também possuir. Ela poderia possuí-las no caso justamente em que ela *mudasse*, em que ela *alternasse*, em que ela *se movesse*. O ser de uma coisa é fundamentalmente determinado pelo movimento. Isso significa que a coisa é determinada pela *falta* daquilo que ela tem também a possibilidade de ser, daquilo que ela tem a capacidade de ser. O poder-ser pertence ao ser da coisa: ela é aquilo que ela ‘pode ser’, mas

Moraes, Francisco José Dias de (trad.)

Fink, Eugen: Força e Movimento na Filosofia Aristotélica

precisamente *segundo a possibilidade*; aquilo que ela é efetivamente é o ser-em-obra presente de sua força de ser, é sua *enérgeia*.

Aristóteles elabora essa distinção ontológica entre *dynamis* e *enérgeia* a partir do modelo de uma força particular em proveito da força de ser de um ente como tal; ele a retoma agora para interpretar o movimento. Para um ente, o movimento consiste na passagem de um estado de poder-ser ao ser realizado (*das verwirklichte Sein*), a passagem da *dynamis* à *enérgeia*. Nascer ou aparecer não quer dizer surgir a partir do ‘nada’, mas significa o surgimento de uma coisa a partir de uma outra na qual ela já existia enquanto possibilidade, como a casa já existia nos materiais de construção e nos construtores, o filhote em seus genitores, etc. Na mudança, a coisa já é segundo a *enérgeia*, mas não segundo todas as suas marcas, pois falta a ela algumas dessas: o que agora é pequeno pode mais tarde ser grande, etc. Todas as coisas finitas, precisamente enquanto *kinoûmena*, são uma mistura de *enérgeia* e de *dynamis*, elas não são nunca puras e completas *enérgeia*, pois permanecem sempre na alternativa das oposições: quente ou frio, grande ou pequeno, aqui ou lá. A cisão em *dynamis* e *enérgeia* pertence essencialmente ao ser-movido como tal. O *kinoumênon* acha-se ‘entre o ser-realizado e o ser-possível’; ele está sempre a caminho. Em *Metafísica* XII, Aristóteles conclui sua exposição do desdobramento do móvel a partir do primeiro movente, do *próton kinoûn*. Eis aqui o percurso seguido por ele: Aristóteles começa distinguindo três substâncias: a substância sensível e perecível, isto é, a coisa finita; a substância sensível, mas imperecível: a órbita celeste; a substância espiritual e imperecível: o *noûs*<sup>3</sup>. A substância sensível é determinada pelo movimento, pela *metabolè*. Ora, toda *metábole* é ‘passagem do ente possível ao ente realizado’. “A mudança é sempre mudança de alguma coisa por alguma coisa e em alguma coisa”, escreve Aristóteles<sup>4</sup>. Tirando as conseqüências especulativas desse traço fundamental, deve-se dizer que se existem três substâncias e se duas delas são determinadas pelo movimento, deve restar uma que seja imperecível e imóvel. Com efeito, segundo Aristóteles, a possibilidade do movimento depende dessa substância imóvel. O movimento, em sua totalidade, não pode ter aparecido por si mesmo, e ele não pode desaparecer; ele é sempre, como o tempo; ora, o tempo coincide com o movimento: do ser-sempre (*Immersein*) do tempo segue-se o ser-sempre do movimento. Mas o ser-sempre do tempo requer o movimento circular que unicamente pode ser regular e contínuo. Ora, um tal movimento

<sup>3</sup> Cf. 1, 1069 a 30 ss. (correção da citação no texto alemão)

<sup>4</sup> *Pân gàr metabállei ti kai hypò tinós kai eis ti* – 1, 1969 b 36 – 1070 a 1.

Moraes, Francisco José Dias de (trad.)

Fink, Eugen: Força e Movimento na Filosofia Aristotélica

circular, a *kyklophoria* da revolução celeste, tem necessidade de um primeiro motor: e este não pode mais ser ele mesmo ‘movido’. De início não se vê como Aristóteles pode tirar essa consequência. O primeiro motor não pode estar ele mesmo em movimento, pois então ele seria um *kinoûmenon*; ora, pertence essencialmente à constituição do móvel ser cindido segundo a diferença entre aquilo que está em *enérgeia* e aquilo que está em *dynamis*. Um móvel não pode ser senão aquilo que se acha cindido e decomposto, pois o movimento é uma passagem da *dynamis* à *enérgeia*. Portanto, segue-se da natureza mesma do móvel e do movido, do *kinoûmenon*, que o primeiro movente não possa ser ele mesmo movido. O primeiro movente deve ser um *poiètikon*, um ser que ‘produz’, sem que sua produção tenha o caráter de um movimento colocado em movimento: não se pode compreendê-lo segundo o exemplo da ação e do trabalho. É uma incompreensão de Aristóteles ver no primeiro motor algo como uma efetuação (*Tätigkeit*) ininterrupta e sem repouso, como uma potência criadora. O primeiro motor não é nenhum efetuator (*Täter*) e não pode ser compreendido segundo as categorias do efetuar (*Tat*): trata-se antes de um tranquilo permanecer, de um puro estado, – e não de um movimento. Ele não é determinado por nenhuma *dynamis*, e deve ser uma pura *enérgeia*. Ele não pode carecer de nada e nem tampouco ser determinado por alguma deficiência. Nesta ordem de fundação, Aristóteles faz avançar uma razão que pode parecer, de início, puramente formal. Há movido: as coisas; em seguida há alguma coisa que é, ao mesmo tempo, movida e que se encontra por si mesma em movimento: a revolução do céu, que põe em movimento os movimentos sob a órbita celeste, enquanto ela mesma permanece em movimento circular perpétuo e incessante. Pelo fato de que há um movido e, em seguida, um movimento ele mesmo movido, deve finalmente haver um movente que não seja movido. Pertence à natureza mesma do movimento, à sua estrutura fundamental como *kinoûmenon* e *kinoûn*, a necessidade do primeiro motor, ou seja, daquilo que não pode, por seu turno, ser movido. Assim, as três substâncias da metafísica aristotélica correspondem à tripla estrutura do movimento.

A forma segundo a qual o primeiro motor move sem ser ele mesmo movido será exposta por Aristóteles tendo em vista a quádrupla distinção ontológica dos princípios. Quando falamos de ‘mover’, são de preferência as imagens do fazer, do agir, do efetuar que se apresentam aos nossos olhos. Temos a impressão de que a causa primeira do ente em sua totalidade e em todo o seu movimento é uma produção do tipo da *causa eficiente*. Mas, para Aristóteles, é a *causa final* o modelo a seguir. Assim como o que é desejado e amado provoca

Moraes, Francisco José Dias de (trad.)

Fink, Eugen: Força e Movimento na Filosofia Aristotélica

um movimento de desejo no outro, assim também o primeiro motor move a revolução do céu e, por intermédio dela, os movimentos das coisas. Aquilo que é amado, aquilo pelo que todas as coisas anseiam, é aquilo a que todas elas tendem. Este último move enquanto *agathón*: “ele move como um amado”<sup>5</sup>. Aquilo que todo ente ama, aquilo que todas as coisas desejam, as estrelas e os astros do firmamento, aquilo por causa de que e em vista de que eles perseguem infatigavelmente seu curso, é o *noûs*, que é a divindade que produz todas as coisas: o deus de Aristóteles. É quase incompreensível que se tenha podido, durante tantos séculos, confundir esse deus do filósofo com o Deus de Abraão e de Jacó. O *noûs* não é um criador do mundo; ele é aquilo que produz ou conduz todas as coisas ao aberto do aparecimento, na articulação e na ordem do contorno firme, na continuidade e na segurança (*das Verlässliche*) da ordem da mudança. Aristóteles atribui ao *noûs* a *zôè*, a ‘vida’ no sentido mais eminente. Isso parece, à primeira vista, estranho, pois a *zôè* começa por ser o modelo do princípio próprio ao movimento da natureza, de ter sua origem em si mesmo. Entrementes era o movimento, no sentido da mobilidade, que era compreendido como *zôè*; doravante, e isso significa algo bastante diverso, é o *noûs*! Por ‘vida’ queremos dizer habitualmente uma forma de ser-movido, um tipo de atividade. Como o primeiro motor poderia possuir uma ‘vida’? Para compreender isso, lembremos como Aristóteles determina a mobilidade. Ser-movido significa ‘ser em um lugar’, ‘ser determinado por um número do movimento’, isto é, pelo tempo. O que não é nem em um lugar nem em uma duração determinada não é, precisamente, um movido. O *noûs* não possui nenhum lugar que poderia contê-lo enquanto corpo envolvente; ele não possui, igualmente, nenhuma duração que devesse ser medida; ele é eterno (*aídios*). Não se pode compreender a determinação aristotélica do *noûs* como *zôè* senão quando se apreende corretamente o que representa o fato, essencial aos olhos de Aristóteles, de não possuir nem lugar nem duração. “Pois o ser-em-obra do *noûs* é a vida”<sup>6</sup>. Aristóteles tenta descrever a vida divina do *noûs* dizendo que ela é ininterrupta, por toda a eternidade e sempre o que, para o homem, ela é apenas raramente, em breves instantes de sua existência: o pensamento puro, o *theôrein*. Para os antigos, é a beatitude. Mas há um abismo entre o pensamento puro do *noûs* e aquele do homem; o *noûs* não pensa nada diverso dele mesmo, ele é o pensamento de pensamento (*noësis noëseôs*). Aristóteles determina assim por dois milênios o que é o absoluto. Aristóteles coloca, em seguida, a questão de saber como a natureza do todo (*è tou*

<sup>5</sup> *Kinei de hôs erômenon* – 7, 1072 b 3.

<sup>6</sup> 7, 1072 b 26-27.

Moraes, Francisco José Dias de (trad.)  
Fink, Eugen: Força e Movimento na Filosofia Aristotélica

*hólou physis*) possui o bem (*agathón*), se é uma ordem (*táxis*) que lhe é exterior ou imanente, ou bem os dois ao mesmo tempo, “como uma armada”: uma armada tem a ordem em si mesma tanto quanto o ordenador, o general<sup>7</sup>. Nenhuma outra metáfora poderia mostrar de forma mais impressionante e mais justa o quanto, em Aristóteles, o *princípio* de todas as coisas periga tornar-se ele mesmo um *ente*, um ente eminente, um deus, e o quanto, ao mesmo tempo, ele se recusa a isso.

Esta consequência reside já no ponto de ancoragem ontológico da compreensão aristotélica do movimento: o mundo é para Aristóteles um ente, de início o céu, em seguida o *noûs*, enfim um deus.

Talvez fosse preciso experimentar, refletir e colocar em questão essas decisões que tiveram lugar no apogeu da metafísica ocidental, a fim de poder apreender e meditar novamente a essência *escondida* da *physis*.

Certo, Aristóteles não sacrificou puramente e simplesmente a natureza ao deus: para ele, *physis*, *noûs* e *theós* convergem em um crepúsculo, em uma luz ambígua (*Zwielicht*), que reserva seu segredo. Se o pensamento humano que as reduz à unidade permanece com frequência vazio, – “O deus e a natureza não produzem nada em vão”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. 10, 1075 a 11-15.

<sup>8</sup> *O de theós kai è physis oudèn matèn poioûsin* – *Do céu*, A 4, 271 a 33.