

GIORDANO BRUNO E A METAMORFOSE DOS VALORES*

GIORDANO BRUNO AND THE METAMORPHOSIS OF VALUES

Celi Hirata

<https://orcid.org/0000-0003-0488-0677>

celi@ufscar.br

Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, Brasil.

RESUMO *Em “De Immenso et innumerabilibus”, Bruno refuta dois paradigmas teleológicos: o princípio aristotélico de que cada coisa, de acordo com a sua essência, aspira ao fim específico para o qual foi ordenada e a concepção platônica de arquétipo e de ideias transcendentais. O nolano pretende solapar as bases da teleologia escolástica e das hierarquias a ela associadas, de acordo com as quais cada ser possui o seu lugar e sua destinação determinada. Mas nem por isso se pode dizer que Bruno rejeita, pura e simplesmente, toda concepção valorativa e hierárquica da realidade. Antes, o que está em jogo, a nosso ver, é uma remodelação dos valores e o estabelecimento de uma certa concepção de perfeição e de finalidade na natureza, doravante atrelada ao infinito e à valorização da matéria e da vicissitude. O artigo abordará esse lugar ambíguo da finalidade e da teleologia no pensamento de Bruno, discutindo-o à luz não apenas de seus argumentos cosmológicos, como também de sua filosofia moral, apresentada em “Spaccio de la bestia trionfante”. Pretendemos indicar como são os mesmos valores que estão no fundamento tanto de sua concepção de natureza como de sua classificação das virtudes e dos vícios.*

* Artigo submetido em: 14/08/2025. Aprovado em: 09/04/2026.

Palavras-chave: *Teleologia. Infinito. Vicissitude. Virtudes.*

ABSTRACT In “*De Immenso et Innumerabilibus*”, Bruno dismantles two key teleological frameworks: the Aristotelian belief that each being, in accordance with its essence, is drawn toward a specific end, and the Platonic vision of archetypes and transcendent ideas. This amounts to a demolition of the foundations of scholastic teleology and the hierarchies associated with it, according to which each being has its predetermined place and destiny. However, this does not mean that Bruno simply rejects all value-oriented conceptions of reality. Rather, what is at stake, in our view, is a reconfiguration of values and the establishment of a certain notion of finality in nature —now linked to the infinite and to a positive valuation of matter and vicissitude. This article will address the ambiguous role of finality and teleology in Bruno’s thought, analyzing it not only in light of his cosmological arguments but also through his moral philosophy in “*Spaccio de la Bestia Trionfante*”. We suggest that a consistent set of values shapes both his conception of nature and his ethical framework of virtues and vices.

Keywords: *Teleology. Infinity. Vicissitude. Virtues.*

1. Preâmbulo¹

Parece-nos mais do que acertado o *topos* difundido entre os estudiosos do pensamento de Bruno, retomado por Nuccio Ordine em *A cabala do asno* (2008, p. 15), de que a pretensão de *sistematicidade* totalizante deve ser abandonada no exame da filosofia nolana. A complexidade de seu pensamento, a diversidade dos registros discursivos e dos métodos presentes em seus escritos, que viabilizam a pluralidade de interpretações,² a convergência de

1 Gostaria de agradecer aos pareceristas anônimos pelas preciosas contribuições ao artigo.

2 É notável a diversidade de gêneros literários e registros discursivos na obra de Bruno não apenas em diferentes obras, mas também em um mesmo escrito. Como o próprio filósofo escreve na epístola preambular de “Ceia de cinzas”, diante da multiplicidade e diversidade dos propósitos reunidos no livro em questão, o leitor pode ter a impressão de que “não se trata de uma ciência, mas ora parece ser um diálogo, ora uma comédia, ora uma tragédia, ora poesia, ora retórica, que aqui louva, ali vitupera, lá demonstra e ensina, onde se trata de física, de matemática, de moral ou de lógica; em suma, que não existe ciência alguma da qual não se encontre aqui algum traço [...]” (Bruno, 2012, p. 13). Em “A causa, o princípio e o uno”, Bruno especifica que a mescla de “propósitos graves e sérios, morais e naturais, ignóbeis e nobres, filosóficos e cômicos” tem como propósito se acomodar “aos estômagos e aos gostos contrários e diversos” (Bruno, 2014, pp. 39 e 40). Igualmente, em “Spaccio de la bestia trionfante”, Bruno especifica que a diversidade de registros se deve não à reunião de elementos de várias ciências num único tratado, mas sim ao leitor, sendo que cada um avalia o diálogo de acordo com a sua capacidade: apenas o sábio saberá encontrar os tesouros da verdade escondidos no

influências que, à primeira vista, pareceriam inconciliáveis, como a confluência do hermetismo, do neoplatonismo e da filosofia de Epicuro e Lucrécio, bem como as ambiguidades e formulações que, por vezes, parecem contraditórias em relação a uma mesma tese, parecem interditar uma interpretação sistemática de sua filosofia.

Por outro lado, não se pode dizer que o nolano não possuía nenhuma pretensão de *estruturar arquitetonicamente* seu pensamento. Na epístola preambular de “Acerca do infinito, o universo e os mundos”, no momento em que exalta a fecundidade de suas teorias, afirma que aqueles que são capazes “facilmente poderão, sobre esses alicerces, construir o edifício inteiro de nossa filosofia, cujos membros reduziremos à tão almejada perfeição, se assim agradar a quem nos governa e move, e se não for interrompida a empresa iniciada” (Bruno, 2016, p. 21). Igualmente, no *Spaccio de la bestia trionfante*, Bruno expõe o projeto de complementar as suas considerações sobre as virtudes e os vícios e desenvolver seu pensamento em outros diálogos, “nos quais a *arquitetura universal* de tal filosofia se tornará plenamente realizada e onde raciocinaremos de maneira mais definitiva” (Bruno, 2021, p. 74). Frequentemente, o autor remete seu leitor a outras obras suas, indicando que, para ele, há uma forte interdependência entre suas reflexões ontológicas, cosmológicas, epistemológicas, éticas, mágicas e mnemônicas.

Tendo em vista esse horizonte, mas também suas limitações, pretendemos, neste artigo, examinar a articulação, no pensamento de Bruno, entre a cosmologia infinitista, a crítica da teleologia platônica e aristotélica e a ética reformada e, ao mesmo tempo, indicar algumas ambiguidades e tensões de seus posicionamentos a respeito dos temas aqui tratados – tensões e ambiguidades que mostram como a linha argumentativa que defendemos perpassar algumas obras do nolano não é a única, tampouco esgota sua filosofia. A nossa tese interpretativa é a de que, embora os posicionamentos de Bruno impliquem a destruição de uma certa ordem hierárquica tanto na natureza como na ordem social, o filósofo nem por isso abandona uma concepção *valorativa e hierárquica* da realidade; antes, adota uma outra escala de valores que tem como fundamento uma concepção determinada sobre a potência e sobre a perfeição, que implicam a valorização da matéria e da vicissitude, por um lado, e o estabelecimento de um quadro de virtudes e vícios, por outro.

Há duas observações a respeito da abordagem aqui adotada. Primeiro, não examinaremos as fontes históricas de Bruno, o que ultrapassaria em muito o

presente escopo deste artigo, mas apenas nos limitaremos a indicações bastante pontuais a esse respeito. Segundo, embora no artigo sejam examinadas obras com diferentes estilos e modos de escrita (poemas, comentários, tratados e diálogos – os quais, por sua vez, abrigam uma diversidade de temas e gêneros), elas serão analisadas do ponto de vista argumentativo, reconstituindo um certo eixo teórico da filosofia bruniana, que se mantém a despeito das diferenças de período e dos adversários visados.

2. Introdução

Mesmo que Bruno não tematize a noção de *valor*, consideramos que esse conceito é fecundo para interpretar sua filosofia e as transformações que ele almejava introduzir tanto no campo da cosmologia quanto no da moral. Consciente da crise político-religiosa de seu tempo,³ o nolano se retrata como um pensador que transpõe as fronteiras impostas e os limites do mundo conhecido, libertando o espírito humano e a razão de seu encarceramento atual⁴ e promovendo uma revolução completa nos conhecimentos e nos valores até então habituais. Essa transposição de fronteiras e inversão dos valores aceitos nada têm a ver, como ele faz questão de explicitar em “A ceia de cinzas”, com as grandes navegações e com a violência perpetrada pelos europeus no Novo Mundo, que, por uma subversão dos costumes, destruíram a paz, introduziram vícios e foram a causa de inúmeros males.⁵ Muito pelo contrário. A seu ver, seu projeto vincula-se a um programa de libertação dos homens de uma dupla opressão: por um lado, da opressão da ignorância e dos limites da cosmologia aristotélico-ptolomaica, com suas quimeras e hierarquias; por outro, da opressão de uma moralidade depravada, calcada em uma falsa religião e em uma falsa

3 Para Hélène Védérine (2003, p. 98), Bruno teria sido o autor de seu tempo que mais teve consciência da crise político-religiosa que assolava a Europa do fim do século XVI.

4 Cf., por exemplo, “A ceia de cinzas”, primeiro diálogo (Bruno 2012, pp. 29-30); “Acerca do infinito, do universo e dos mundos”, quinto diálogo (Bruno 2016, pp. 189-190).

5 Em “A ceia de cinzas”, para explicitar a grandiosidade de seu projeto e o que está em questão nele, Bruno o contrasta com o empreendimento tanto de Tífis, timoneiro dos Argonautas, quanto de Colombo: “Os Tífis encontraram a maneira de perturbar a paz alheia, de violar os gênios ancestrais dos povos, de confundir o que a providente natureza separou, de duplicar os males do mundo com os efeitos do comércio, de acrescentar a uma geração os vícios da outra, de propagar com violência novas loucuras e plantar desordens insanas onde não havia, para, finalmente, concluir que é mais sábio quem é mais forte, mostrando novas formas, instrumentos e métodos de tiranizar e assassinar uns aos outros [...] Para produzir efeitos completamente diversos, o Nolano libertou o espírito humano e o conhecimento que estava enclausurado no estreitíssimo cárcere do ar turbulento [...]” (Bruno 2012 b, pp. 28-29). Nesta passagem Bruno se utiliza do mito da idade de ouro para censurar as ações violentas dos colonizadores nas américas. Esse mesmo mito será analisado de maneira oposta no “Spaccio de la bestia trionfante” e na “Cabala del cavallo Pegaseo”, como indicaremos na última seção deste artigo.

visão da relação entre os homens e o absoluto, de acordo com a qual os vícios são virtudes e as virtudes, vícios.

Em seu entendimento, ao filósofo cabe tanto a tarefa de conhecer a verdade relativa à natureza, pela qual aperfeiçoa o entendimento humano, como a de reformar a moral,⁶ que é uma das maneiras de cooperar com a natureza. Ao desbravamento do céu e à reestruturação do cosmos corresponde uma reforma nas constelações dos vícios e das virtudes, baseada em uma outra relação dos homens com o universo. É este o empreendimento que Bruno se propõe em “Spaccio de la bestia trionfante”. Como Lucrécio (2021, p. 35) e Epicuro, que pretendiam libertar os seres humanos das superstições da religião por meio do conhecimento da natureza, Bruno, a partir do conhecimento da realidade natural e do universo infinito, pretende desvencilhar os homens dos limites da ação impostos pela moral católica e protestante, propondo uma outra concepção do papel da religião e estabelecendo uma nova escala de valores.

Como pretendemos indicar, essa reforma dos valores não diz respeito apenas aos costumes e às ações humanas ou à classificação das virtudes e dos vícios, mas também, de maneira mais fundamental, às concepções de *bem*, *perfeição* e *conveniência*, das quais, a nosso ver, aquelas são uma decorrência. Bruno desenvolve uma crítica às concepções de perfeição e de finalidade provenientes tanto de uma linhagem aristotélica quanto platônica, desenvolvendo uma outra noção dessas.

3. A crítica ao princípio teleológico aristotélico

Em “De Immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis”, publicado em 1591, Bruno estabelece como dever da filosofia o conhecimento da imensidade do mundo e a consideração da incompatibilidade da limitação das coisas e da matéria com a *potência divina ativa* e a *potência passiva da natureza* (2000a, p. 156). Neste prosímétrico filosófico⁷, que constitui a obra

6 “[...] De todas as espécies de filosofia, a melhor é aquela que realiza de modo mais apropriado e mais elevado a perfeição do intelecto humano, aquela que está mais de acordo com a verdade da natureza, e que na medida do possível nos permite atuar com a natureza, como quando praticamos a adivinhação (digo, de acordo com a ordem da natureza e em razão da vicissitude, e não de acordo com o instinto animal, como fazem os animais selvagens e aqueles que lhe são semelhantes; não por inspiração de bons ou maus demônios, como fazem os profetas; não por entusiasmo melancólico, como fazem os poetas e outros contemplativos), ou quando instituímos leis e reformamos os costumes, ou quando praticamos a medicina, ou ainda quando conhecemos e vivemos uma vida mais feliz e divina.” (Bruno 2014, p. 117, terceiro diálogo).

7 Como Bombassaro (2014, pp. 208-9) indica, o estilo literário do “De immenso”, junto com o dos outros poemas latinos de Bruno publicados em 1591 em Frankfurt (“De triplici mínimo et mensura” e “De innumerabilibus, immenso et infigurabili”), se deve em grande parte a uma influência de Lucrécio. São poemas filosóficos e argumentativos.

mais extensa da produção bruniana, o autor retoma e desenvolve ulteriormente as argumentações expostas em “A causa, o princípio e o uno”, e nas obras cosmológicas “A ceia de cinzas” e “Acerca do infinito, do universo e dos mundos”, em favor da teoria copernicana e da tese de que o universo é necessariamente infinito. Grande parte do livro é consagrada à refutação dos argumentos apresentados por Aristóteles em “Do Céu”, e em outras obras, de que o universo é finito, dividido em duas regiões heterogêneas e ocupado, em seu centro, pela Terra. Para esse fim, Bruno redefine e refuta diversos conceitos da filosofia aristotélica, tais como espaço, lugar, pesado, leve e movimento, dentre outros. Mas um dos principais argumentos, senão o principal, na defesa do universo infinito repousa em uma nova correlação entre a *perfeição* e a *potência infinita divina* e a *infinitude do mundo* – argumento que havia sido capital em “Acerca do infinito, do universo e dos mundos”⁸, de 1584.

Não é por acaso, pois, que Bruno inicia o “De immenso” por aquilo que identifica como lugar-comum da concepção teleológica que embasa a visão cosmológica aristotélica e escolástica, a saber, a opinião de que cada coisa possui o seu fim próprio e específico em virtude de sua essência. É a partir desse princípio que Aristóteles estabeleceu a correlação entre corpos, lugares e movimentos e fundamentara a tese do universo finito e hierarquizado.

É uma opinião muito repisada que todas as coisas, de acordo com a sua essência, aspiram para seu próprio fim para o qual são ordenadas. Cada coisa procura o bem tanto mais eminentemente e eficazmente quanto mais perfeita é a natureza que possui. Eis por que as coisas simples pretendem atingir o simples, as corporais, o corpóreo, as divinas, o divino (Bruno, 2000a, p. 148).

Em contraste com esse adágio, Bruno instaura uma nova relação entre *fim*, *perfeição* e *limite*, colocando em xeque a concepção mesma de que cada coisa possui um fim e um limite determinados. A nosso ver, não está em questão a rejeição pura e simples da concepção de finalidade e da causa final⁹ – Bruno não segue a via que será trilhada por Hobbes e Espinosa, que veementemente rejeitam qualquer concepção teleológica da realidade. Antes, o que está em jogo é uma *remodelação da finalidade*, doravante atrelada ao *infinito* e à *valorização da matéria e da vicissitude* – uma concepção de finalidade que

8 Este argumento é desenvolvido em especial no primeiro diálogo dessa obra e é bem sintetizado na seguinte passagem: “Como seria mal que este espaço não fosse pleno, isto é, que este mundo não existisse, não o seria menos, se todo o espaço não fosse *pleno*, em virtude da sua igualdade; e por consequência, o universo será de dimensão infinita, e os mundos inumeráveis [...] se há razão para que exista um *bem finito*, um perfeito terminado, há também razão para que exista um *bem infinito*, porquanto, onde o bem finito existe por *conveniência e razão*, o infinito existe por absoluta *necessidade*” (Bruno, 2016, pp. 34-5).

9 Discutirei o estatuto dessa remodelação da finalidade mais adiante.

leva à destruição de uma determinada concepção teleológica e das hierarquias a ela associadas, de acordo com as quais cada coisa possui o seu lugar e a sua destinação determinada. Assim, à opinião repisada, recapitulada na citação acima, Bruno contrapõe primeiro a condição *humana* e, em seguida, a natureza da *matéria* e das coisas particulares, como se pode acompanhar nesse mesmo primeiro capítulo do primeiro livro do *De immenso*.

O homem, posto entre o mundo inteligível e o sensível, entre o modelo e o modelado, é dúplice: é dotado não apenas de desejos corporais, mas também de desejos intelectuais. A natureza não lhe dá apenas sustento ao corpo, mas também é objeto de sua contemplação. Procedendo por graus, o homem se alça da contemplação das espécies de coisas particulares a um outro mundo superior, interpretando a natureza como pintura, livro ou espelho no qual se encontram a marca, a lei e a imagem do *sumo bem*.

Considerando que deve alcançar a verdade primeira e o sumo bem, o intelecto e a vontade humanas nunca se satisfazem. Assim, é evidente que o homem não aspira a um *bem* e a uma *verdade particulares*, a um *telos* determinado. Ao contrário, sempre procura *novas verdades* e *novos bens* – o seu desejo é o de abraçar a *totalidade* e a sua condição é de incessante *insatisfação*. Nenhuma verdade limitada, tampouco qualquer bem limitado, pode extinguir a aspiração do ser humano a algo ulterior (Bruno, 2000a, pp. 148-149).

Esse mote fora amplamente explorado por Bruno alguns anos antes, em “De gli eroici furori”, de 1585, no qual transpõe o gênero do amor cortês – no qual a amada é posta como objeto de amor impossível e de uma conquista difícil e perigosa – para o plano do amor espiritual. Bruno afirma, nesse diálogo, que é natural que o infinito seja perseguido sem fim e que o intelecto queira sempre mais do que possui (Bruno, 1999, pp. 212-214), jamais se satisfazendo com uma verdade compreendida, mas perseguindo incessantemente outras: não há objeto que possa satisfazê-lo e a felicidade é descrita não como a tranquilidade da alma, mas como movimento e progresso incessantes.¹⁰ Apenas o estulto se satisfaz com a apreensão de uma verdade limitada.

10 “C: Se o intelecto humano é natureza e ato finito, como e por que é dotado de potência infinita? T: Porque é eterno e seu deleite, isto é, a *felicidade não tem fim nem medida*; e porque, finito em si, é infinito em seu objeto.” (Bruno, 1999, p. 284).

Cf. igualmente “Degli eroici furori”, segunda parte, terceiro diálogo (p. 396): “Olhos em lágrimas: significam a difícil separação da coisa desejada daquele que deseja, a qual, a fim de que o desejante não esteja farto e se enfaste, apresenta-se como *esforço infinito*, sempre em posse e sempre em procura pelo objeto, visto que a *felicidade* dos deuses é descrita pelo beber, não por ter bebido em néctar, pelo saborear, não pelo ter saboreado a ambrosia, pelo *afeto contínuo* pelo alimento e pela bebida e não pelo estar farto e sem desejo destes. De maneira que a saciedade se dá para eles como *movimento e apreensão*, não como repouso e apreensão; não estão fartos sem apetite, nem possuem afeto sem estarem, de certa maneira, fartos.”

Se, em “Degli eroici furori”, o tema do desejo incessante e do furor se inscreve na descrição da atividade dos furores heroicos e da relação entre o humano e o divino, no “De immenso” essa reflexão sobre a condição humana serve para desmentir aquele lugar comum de que cada coisa possui um fim *unívoco, determinado e limitado* de acordo com a sua natureza. Mais do que isso, essas reflexões sobre a multiplicidade e a *ilimitação* do desejo e da *finalidade* não se restringem apenas ao ser humano, mas se aplicam à *matéria*, tanto incorpórea quanto corpórea:

Da mesma maneira [que o homem, o qual não se satisfaz com o limitado], a matéria particular, seja corpórea ou incorpórea, desde a eternidade, nunca se satisfaz com as formas particulares obtidas, e permanece concupiscente da mesma maneira por toda a eternidade, não se contentando com aquelas que serão obtidas (Bruno, 2000a, p. 150).

Bruno se contrapõe à apreciação dos aristotélicos sobre a matéria. A esse respeito, é preciso salientar que a sua compreensão de “matéria” é polissêmica¹¹ e não se identifica nem com as concepções epicureana e lucreciana, nem com as concepções modernas que serão desenvolvidas no século posterior por Descartes e outros autores (que a reduzem a algo corpóreo), nem com a concepção advinda da tradição aristotélica. Em comum com esta última, a matéria é caracterizada pelo *nolano* como *substrato* e sujeito e como *potência* e aptidão. Mas é a partir dessas caracterizações que Bruno subverte o estatuto que a matéria possuía na tradição aristotélico-escolástica. É justamente por ser substrato e por ser aquilo que persiste através das mudanças que a matéria é substancial, e não

11 O conceito de matéria, em Bruno, comporta uma série de distinções, que são expostas de maneira desenvolvida no terceiro e quarto diálogos de “A causa, o princípio e o uno”. Em primeiro lugar, Bruno distingue entre a matéria nas coisas *naturais* e a matéria dos *artefatos*. Pitagóricos, platônicos e peripatéticos concebiam a matéria a partir de uma analogia com a arte: assim como esta, a natureza precisa de matéria para as suas operações (Bruno, 2014, p. 107). A matéria nas coisas naturais seria, de acordo com essa aceção, uma espécie de substrato no qual a natureza efetua as suas operações. Na sequência, Bruno apresenta os limites dessa analogia, pois a *matéria natural*, que ele identifica à *matéria prima* dos aristotélicos, ao contrário daquela que subjaz aos produtos artificiais, não é sensível, pois não tem nenhuma forma determinada. Por isso, se o substrato da arte é visível aos olhos sensíveis, aquele da natureza só o é aos olhos da razão. Além disso, enquanto o artista trabalha apenas na superfície das coisas, a matéria natural opera de dentro. Enquanto na arte há vários substratos, na natureza há um só indiferenciado, uma matéria una que varia ao infinito e que não poderia ser corpo nem se mostrar como corporal. Bruno distingue, assim, a *matéria prima* ou *absoluta* da matéria *contraída*, que se particulariza em razão de alguma forma determinada. Por fim, no quarto diálogo, o *nolano* distingue a *matéria* das coisas *corporais*, que é substrato das transformações particulares e é parte dos compostos, tornando-se sucessivamente diferentes coisas, da *matéria incorpórea*, que é una e possui nela tudo o que pode ter e é tudo o que pode ser, unindo as formas entre si, para além daquela que é variada e multiforme. É a própria *natureza* (Bruno, 2014, p. 175), enquanto substrato e potência que faz tudo brotar de seu seio e que realiza todas as coisas de seu íntimo, permanecendo, contudo, constante, una e imóvel (Bruno, 2000a, pp. 649-650).

algo incompleto.¹² Por coincidir com a potência ativa, ao menos no plano do uno *complicato*, a matéria, enquanto potência passiva infinita, não se associa à privação, à carência, à incompletude e à indeterminação, mas, ao contrário, caracteriza-se pela fecundidade. Por ser potência para todas as formas, a matéria não é privação de todas as formas, mas, exatamente o contrário disso: contendo-as todas de maneira latente em si, as produz por si mesma. A matéria não se caracteriza mais pela passividade, mas é, antes, fonte de *atividade*. No plano do uno absoluto, matéria e forma não são duas substâncias distintas, mas antes são aspectos de uma mesma realidade. A matéria não é carente de forma, mas é pura atividade e causa imanente de suas próprias determinações: “a matéria produz as formas como que a partir dela mesma e não as recebe de fora” (Bruno, 2014, p. 145). Como indicam Carannante e Matteoli, Bruno julga o vínculo entre a matéria e a dimensão da potencialidade não mais no sentido de um déficit ontológico, de uma incompletude que a subordina a um ato que lhe é extrínseco, mas, ao contrário, ao fazer incidir na matéria a reformulação à qual é sujeita a categoria de potência, considera que ela possui *virtù* e eficácia (2019, p. 40).

Embora a divinização propriamente se aplique apenas à matéria incorpórea e absoluta, a valorização e a dignificação também recaem sobre a *matéria particular e contraída*, que é objeto da passagem citada acima do “De immenso”. Nessa, a potência passiva e a potência ativa não coincidem, de tal modo que cada porção sua não é tudo o que pode ser, nem contém todas as formas simultaneamente, mas adquire diferentes formas sucessivamente. Não obstante, embora não coincida absolutamente com o ato, nem por isso essa matéria consiste em potencialidade enquanto sinônimo de passividade e indeterminação; ao contrário, ela se caracteriza pela *atividade incessante*. É fonte das formas e da vida nas coisas e princípio de suas próprias determinações.¹³ A *vicissitude* e a *variação*, no que dizem respeito ao universo explicado e às suas

12 Segundo Hélène Védrine, as reflexões de Bruno a respeito da matéria se inserem numa corrente comum a averroístas, platônicos e naturalistas da Itália meridional. Nesta, o problema da individuação, que era central para Aristóteles, passa para o segundo plano (e por isso a noção de forma substancial perde sua importância) e a pesquisa pelo *substrato* passa a ser privilegiada (1967, p. 270). Em consonância com essa nova linha de pensamento, Bruno identifica o real com o substrato e privilegia a persistência na sua análise do que é substância, ao passo que, para Aristóteles, a substância designa o sujeito e aquilo que possui em si seu princípio de movimento, denotando sobretudo os indivíduos – que são inessenciais do ponto de vista do *nolano* (p. 274). Com isso, como Bárbara Amato comenta na introdução ao *Camoeracensis acrotismus*, Bruno acaba por identificar a natureza mais com a matéria do que com a forma, ao passo que Aristóteles a identifica com a forma (2009, p. 33).

13 A concepção bruniana de matéria nada tem a ver com a concepção de matéria dos mecanicistas modernos. É uma matéria que é animada por si mesma, na medida em que produz as formas e a vida de seu seio.

partes, não são signos de imperfeição, mas o oposto disso,¹⁴ pois a *perfeição* não consiste na realização de uma única forma (como defende aquela opinião remoída), mas na *realização da ordem vicissitudinal imanente da substância universal* (Amato, 2009, p. 31). Bruno não se limita a rebater a depreciação do devir, da vicissitude e da transformação, reputados por parte importante da tradição filosófica como signos da imperfeição e da carência, mas avança para além disso, dignificando-os: “longe portanto de exprimir uma característica negativa, ou um processo físico neutro que está para além ou aquém do bem e do mal, as vicissitudes concretizam as formas na natureza tendendo-a para o bem ideal” (Santos, 2019, pp. 119-120).

Assim, *é o fim limitado e finito que passa a ser atrelado à imperfeição*. Por isso, o medo da morte e o desejo de se perpetuar na forma presente se explicam pela ignorância e pela incapacidade de compreender simultaneamente todos os atos. O homem que se transforma em deus, ao contrário, tenta se tornar tudo, assim como Deus é tudo. Discorrendo sobre a composição e a dissolução dos corpos e a mudança de aspecto dos inumeráveis mundos no universo, Bruno afirma, no quinto capítulo do segundo livro do “De immenso”, que a matéria, cansada da espécie antiga, brame por uma espécie nova, porque deseja se tornar todas as coisas (Bruno, 2000a, p. 219).¹⁵

Em “A ceia de cinzas”, diálogo no qual defende a causa copernicana, Bruno afirma, em prol do movimento da Terra, que tudo deve se renovar e renascer constantemente, que a matéria deve ser, em todas as suas partes, sujeito de todas as formas, para que se torne tudo, de modo sucessivo e por vicissitude. Todas as coisas experimentam todas as vicissitudes de domínio e de servidão, felicidade e infelicidade, vida e morte, pois não há nada que convenha ser eterno, exceto a própria substância que é a matéria (prima e absoluta), cujas partes estão em contínua mutação (2012, p. 140).

Assim, longe de a perfeição de cada coisa estar atrelada a um fim unívoco e determinado, para Bruno não se pode dizer que algo é perfeito porque é feito perfeito (*factum perfectum*), ou porque é completo, ou porque alcançou a própria meta, ou ainda porque é definido segundo uma medida determinada, segundo os mesmos critérios com os quais estamos acostumados a dizer que

14 A nosso ver, na filosofia de Bruno coexistem a valorização de inspiração parmediniana do uno e do imutável, no que diz respeito ao plano do absoluto e do infinitamente infinito, e a valorização da mudança, variedade e vicissitude no plano do universo sob o modo explicado. Não nos parece que Bruno não atribui valor ao devir em si mesmo, porque o devir seria inessencial, como defende Hélène Védrine (1967, p. 296).

15 “Materies veterem speciem pertasarentem
Ancupet aljdué, fieriquod cuncupit omne,
Viribu proque suis omni enti consimilari:
Qualem Anaxagoras intelligit esse.” (Bruno, 2000a, p. 219).

algo é perfeito. O nolano rompe com uma tradição que remonta a Aristóteles e é retomada por Tomás de Aquino, segundo a qual o universo não poderia ser infinito em razão de uma certa concepção teleológica da realidade. Nessa linha de pensamento, a perfeição estaria, nas coisas materiais, ligada a uma ordem estabelecida e a um limite determinado, sendo descabida a concepção de um bem e de um *telos* atrelado tanto ao infinito material quanto aos processos inacabados (Aquino, 2001, pp. 211-217).¹⁶ Para Bruno, ao contrário, a *perfeição* consiste na *ausência de limitação* e se diz que é perfeito o que não é limitado em relação a outro (2000a, pp. 248-258). Nesse sentido, apenas o infinitamente infinito é absolutamente perfeito, pois apenas este é absolutamente ilimitado, estando contidas nele todas as coisas. Mas há uma *perfeição relativa* nas coisas singulares de acordo com esse mesmo critério, que consiste justamente em que *cada coisa não se limite a uma única forma e determinação*, mas se transforme continuamente, desenvolvendo as potencialidades da matéria no tempo.

Ao rejeitar o princípio segundo o qual para cada coisa cabe um fim determinado de acordo com a sua essência, o nolano nega igualmente a tese de que a natureza *erra* e produz *monstros*. No oitavo capítulo do segundo livro da “Física” (199a33-199b7), Aristóteles afirmara que, assim como nas coisas que advêm da técnica, nas quais o erro ocorre quando o artífice não emprega os meios adequados para atingir o *fim* proposto, também na natureza os monstros são falhas em relação ao fim ou acabamento esperado de acordo com a sua natureza. Os monstros seriam, de acordo com essa concepção, fruto

16 Na questão sete da primeira parte da “Suma Teológica, Tomás de Aquino precisa dar conta de duas posições que parecem ser antagônicas quanto à questão de saber *se Deus é infinito*. Por um lado, Aristóteles afirmara que não há infinito atual, sendo todo infinito potencial, de tal maneira que a infinitude “tem razão de parte e de matéria”, e diz respeito a coisas imperfeitas, incompletas, sem acabamento determinado. Como Deus é absolutamente perfeito, não poderia ser infinito a partir dessas considerações. Por outro, Damasceno, entre outras autoridades cristãs, afirmara que Deus é infinito, eterno e sem limites. A fim de satisfazer a ambas afirmações canônicas, Tomás recorre à *assimetria entre matéria e forma*. Diz-se que algo é infinito por não ser finito, sendo que a matéria se torna finita pela forma e a forma, pela matéria. Enquanto a limitação da matéria pela forma a torna mais *perfeita*, já que a matéria é indeterminada e consiste na potencialidade a muitas formas, tornando-se determinada e inteligível apenas a partir da limitação pela forma, a forma torna-se mais *imperfeita* a partir de sua limitação da matéria. Por isso, quanto à *forma*, o infinito tem razão de *perfeito*, e se pode dizer que Deus, pura forma, é infinito e sumamente perfeito. Dessa maneira, o vínculo entre *infinitude* e *imperfeição* só se aplica à *matéria*, sendo que a beleza e a perfeição do mundo criado estão atreladas à *finitude*. Aliás, uma vez que o mundo natural é uma criação divina a partir de fins estabelecidos por um autor sumamente sábio, as coisas criadas não podem ser infinitas. A questão “é possível haver nas coisas o infinito quanto à multidão?”, São Tomás responde que “tudo aquilo que é criado está compreendido em determinada *intenção* do criador, pois um agente nunca age em vão. Assim, é necessário que o conjunto das coisas criadas esteja compreendido num determinado número” (Aquino, 2001, p. 218). Como Aristóteles, Tomás de Aquino circunscreve o estabelecimento de fins e de causas finais a um termo, a um *acabamento*, o que é incompatível com um mundo infinito com infinitos seres. Como o estagirita afirma na “Metafísica”, aqueles que suprimem o termo suprimem a inteligência nas ações e a natureza do bem, pois todo ser inteligente opera em função de um fim, de maneira que um processo ao infinito é incompatível com a finalidade (Aristóteles, 2015, p. 77, 994b9-17). Nessa perspectiva, um universo material teleologicamente determinado só pode ser finito.

ou do acaso e de uma causa accidental ou da corrupção que frustra o efeito visado e a atualização da forma. Em oposição a essa teoria, Bruno afirma que *a natureza não erra jamais*, nem em geral, nem nas coisas particulares. Erraria apenas se agisse de modo diverso do que age e se não produzisse jamais o que aos nossos olhos são monstros,¹⁷ como argumenta no artigo treze de “Camoeracensis acrotismus” (Bruno, 1879a, p. 107),¹⁸ obra de 1588 na qual comenta e refuta a física aristotélica. A potência e a vontade da natureza seriam justamente frustradas se o universo não fosse infinito, com toda a sua riqueza e variedade de manifestações (Bruno, 2000a, p. 190; 2016, pp. 34-35). Assim, Bruno inverte o juízo aristotélico a respeito dos monstros, interpretando-os como frutos da *exuberância* da natureza, que realiza todas as variedades. Aquilo que consideramos erros e imperfeições só o são do ponto de vista do finito e do limitado. *Nada é absolutamente contra a natureza, nem para além da natureza*¹⁹. *Nada é, em sentido absoluto, imperfeito ou mau, sendo todo ser bom em sentido absoluto.*²⁰ A natureza e as diversas manifestações da matéria são medidas de si mesmas.

4. O erro de Palingênio e a crítica à teoria platônica das ideias transcendententes

Bruno refuta não apenas o princípio que fundamenta a concepção teleológica aristotélica, mas também a teoria platônica das ideias transcendententes, que constitui o alicerce do paradigma platônico de teleologia.

No oitavo livro do “De Imenso”,²¹ o nolano se volta à teoria de Marcelo Palingênio,²² exposta no “Zodiacus Vitae”, e aos seus fundamentos platônicos. Embora tenha admitido que o universo é infinito, esse conterrâneo de Bruno defende que o mundo material é limitado: para além do mundo conhecido

17 É verdade que no terceiro diálogo de “A causa, o princípio e o uno”, Bruno interpreta de outra maneira a morte, o vício e os monstros, que seriam decorrentes da impotência das coisas singulares, que não são tudo o que podem ser e se esforçam em ser o que podem ser. Não podendo ser todas as coisas, perdem um ser para ter um outro, confundem um com outro – assim às vezes são mutiladas em razão da incompatibilidade de um ser com o outro (2014, p. 122).

18 “Nunquam natura errat: sique interdum monstra non produceret, erraret.” (Bruno, 1879a, p. 107).

19 “Si in natura nil frustra, contra naturam, citra naturam et certe tale ultra naturae vires nunquam intendatur oportet” (Bruno, 1879a, p. 118).

20 “Nihil est absolute imperfectum, malum; sed ad aliquid tantum: omnis substantia absolute est bona.” (Bruno, 2000a, p. 258).

21 As referências ao “De imenso”, nesta seção, sempre remetem ao oitavo livro.

22 Trata-se de Pier Angelo Manzolli (1500-1543), poeta italiano que assumiu esse pseudônimo em “Zodiacus Vitae”, obra na qual aborda a felicidade humana na forma de um poema didático em doze livros, um para cada signo do Zodíaco.

haveria, segundo Palingênio, não um universo material infinito, mas sim uma luz pura e infinita sem qualquer corpo.²³

Na opinião de Bruno, o que impediu Palingênio de defender o universo infinito não apenas incorpóreo, mas também corpóreo, e de chegar à verdadeira concepção das coisas foi o preconceito arraigado proveniente da filosofia platônica. O paraíso de luz pura concebido pelo poeta napolitano nada mais seria, na sua interpretação, do que outra formulação do mundo inteligível dos platônicos (Bruno, 2000a, pp. 632-3). Em oposição a um e a outro, Bruno defende que o universo não é cindido. Essa opinião da heterogeneidade do mundo, que caracteriza tanto a cosmologia aristotélica quanto a ontologia platônica e, segundo Bruno, o universo de Palingênio, provém de uma falsa suposição de que a vontade do eficiente quis *distinguir o digno do indigno* (Bruno, 2000a, p. 653). Bruno, ao contrário, pretende “explicitar a unidade do infinito em todos os planos, evitando as cisões que caracterizam a filosofia tradicional, seja neoplatônica ou aristotélica.” (Védrine, 1967, p. 295). Como a potência do espaço e a do eficiente permanecem sempre a mesma, há um único aspecto, disseminado segundo um único princípio numa ordem contínua, a fim de que não haja vazio sem corpos (Bruno, 2000a, p. 639). A matéria do mundo é infinita: a perfeição do universo implica a infinitude da matéria, tanto incorpórea como corpórea.

Para Bruno, não se pode aceitar um ato e uma forma privadas de matéria, ou luz sem corpo, como Palingênio fizera, pois a matéria é o substrato de todas as modificações, e a potência ativa coincide com a potência passiva. Bruno exorta, no sexto capítulo, para que se abandonem o *ato puro*, os *entes separados*, os *arquétipos* que não existem, as *ideias indeterminadas* e todo modelo de natureza *abstrato*:

Reprovamos tais ato e formas sem matéria, a saber, a luz sem corpo, defendida por Palingênio e outros semelhantes a ele. Não se pode pensar de outra maneira.

23 No livro XII (“Peixes”) do “Zoadicus Vitae”, Palingênio refuta aqueles que defendem não haver nada para além do céu (Palingênio, 1722, versos 20-30, p. 385), argumentando, de maneira semelhante a Bruno, que Deus faz tudo o que pode. Por conseguinte, se o universo fosse finito, uma parte da potência divina seria frustrada. Mas, ao contrário do nolano, Palingênio se apoia na tese aristotélica de que não pode haver um corpo finito para especificar que esse mundo infinito para além do céu só pode ser *incorpóreo*: “Portanto, tudo que Deus pode, também o faz,/ para que a sua capacidade [virtus] não seja vã tampouco permaneça estéril./ Mas visto que podia fazer [a natureza] infinita, deve-se julgar/ que a tenha feito infinita e que tenha exercido plenamente a sua força/ e que não tenha conservado em si nada que fosse vão e inútil./ Contudo, que possa haver um corpo infinito/ o douto Aristóteles negou; e nisso concordo com ele./Pois, para além dos limites do céu, não colocamos/ corpo algum, mas uma luz pura, imensa e sem corpo,/ luz em comparação com a qual a luz do nosso Sol é de longe menor; / luz que os olhos terrenos não podem perceber; / luz infinita que Deus de si mesmo difunde,/ na qual habitam, com o seu Rei, os deuses mais nobres.” (Palingênio, 1722, p. 387, versos 66-78). No seu exame crítico da obra de Palingênio, Bruno interpretará essa tese mais como consequência do platonismo do autor do que de sua filiação à doutrina aristotélica, como se indicará mais adiante.

[...] Abandona os campos Elísios,
 vastos campos de centenas de milhares de acres,
 concebidos sem matéria nem espaço, sem corpo, peso ou volume [*mole*],
 sem medida nem número, nos quais as espécies se distribuiriam.
 Abandona os atos puros; despreza esses
 primeiros entes inapreensíveis a qualquer sentido,
 que tanto mais abundantemente participam da fonte do Belo e do Bem
 quanto mais puros e tênues são.
 Abandona os modelos da natureza abstrata, os grandes
 arquétipos, que nunca existiram,
 e as ideias separadas. (Bruno, 2000a, p. 641)

Consequência dessa posição do nolano é que, para ele, não há uma *justiça separada* para além das coisas justas, assim como não há *sabedoria* para além dos sábios; a *essência* não é nada para além das coisas naturais, e a *bondade* não é nada fora das coisas boas.²⁴ Bruno argumenta que tudo isso não passa de *reificações de abstrações lógicas* que não existem na realidade. Trata-se de uma confusão entre o plano da *lógica* com o plano da *realidade* – confusão que, no seu parecer, é frequente na filosofia aristotélica, que erige categorias lógicas em categorias ontológicas. Além disso, Bruno afirma que os conceitos de ato puro, de entes separados e arquétipos se distanciam da *verdadeira beleza e bondade*. Bruno compara a natureza inteligível e a luz sem corpo com a palavra sem significado e a voz sem sentido, na medida em que nenhuma delas satisfaz a *potência* do espaço (Bruno 2000a, p. 652).

Com a rejeição das ideias transcendentais enquanto formas separadas para além do mundo corpóreo está em jogo o *paradigma platônico de teleologia*. De acordo com esse, os arquétipos exerceriam a função de *modelos* a partir dos quais as coisas devem ser valoradas e realizadas. Elas servem tanto como parâmetros a partir dos quais o mundo é constituído como medidas pelas quais se distinguem as virtudes dos vícios. Em oposição a essa teoria das ideias separadas e de sua relação com o universo material, Bruno evoca a antiga e consagrada *distinção entre a natureza e a arte*,²⁵ afirmando que aquela não é como esta, que precisa de um *modelo*, mas é guiada pelo *sentido interno*.

24 “Em parte alguma a essência é distinta do ser. No infinito, um e outro são completamente uma coisa só. A natureza não é senão a força intrínseca às coisas e a lei pela qual todos os entes realizam o seu curso próprio. Mais ainda, um [ente] abstrato, proveniente da razão lógica, não existe na realidade. A justiça é aquilo pela qual as coisas são justas; a bondade, pela qual são boas, a sabedoria, pela qual são sábias. Não há uma deidade ou uma animalidade pelas quais os deuses e os animais existem, tampouco uma luz pela qual as coisas luzentes luzem, assim como não há uma sombra pela qual se originam as tolices, as trevas, os fantasmas e futilidades.” (Bruno, 2000a, p. 647). A mesma argumentação se estende no capítulo seguinte (cap. X do oitavo livro do “De immenso”): “Assim, não existe uma essência fora e acima dos seres, ou uma natureza para além das coisas naturais; a bondade não é nada fora da coisa boa.” (Bruno, 2000a, 649).

25 Sobre os lugares comuns no que diz respeito à relação entre arte e natureza e suas origens, cf. Close, 1969. Agradeço ao parecerista anônimo pela indicação desse artigo.

Enquanto a arte maneja uma matéria estranha e atua discursivamente, a natureza opera intensivamente e maneja a própria matéria – mais do que isso, a natureza é a própria matéria (Bruno, 2000a, pp. 649-650). Não existe um critério normativo extrínseco à natureza que a organize, mas ela se basta por completo.

No final do “De immenso”, o nolano defende que não existe um artífice que presida do alto e predisponha e configure a matéria de seu exterior (Bruno 2000a, p. 649).²⁶ Deus é infinito no infinito: não está para além nem fora do ser, mas lhe é absolutamente íntimo, estando em todas as coisas (Bruno 2000a, pp. 648-9). A excelência da natureza divina, como expõe no décimo capítulo, encontra-se “na sagrada lei da natureza, no escrúpulo da alma bem disposta para essa mesmíssima lei, no esplendor do Sol, na espécie das coisas que se geram da víscera desta nossa mãe, na sua verdadeira imagem explicada no modo corpóreo na face dos inumeráveis seres animados [...]” (Bruno, 2000a, p. 653).

Dessa maneira, na sua polêmica contra os defensores do mundo finito, Bruno repudia tanto o modelo de causalidade final imanente das formas aristotélicas, de acordo com o qual cada coisa possui um fim unívoco e definido em função de sua essência, como o modelo platônico baseado na teoria dos arquétipos separados, a partir do qual o mundo sensível teria sido ordenado com base em arquétipos transcendentais.

5. A remodelação da finalidade

A despeito de seu distanciamento crítico em relação aos modelos aristotélico e platônico da concepção teleológica da realidade, Bruno não deixa de endossar, em momentos de sua obra, uma hierarquia de valores que dialoga com a tradição platônica e plotiniana. É o que se evidencia em certos momentos de “*Degli eroici furori*”, quando descreve o itinerário do sábio que aspira ao uno como um caminho que transita por uma “escala de coisa superiores e inferiores” (Bruno, 1999, p. 201) ou quando afirma, em “*A causa, o princípio e o uno*”, que “as perfeições que se encontram nas naturezas inferiores devem ser mais altamente atribuídas e reconhecidas nas naturezas superiores” (Bruno, 2014, p. 80).

26 A nosso ver, essa crítica aos arquétipos da filosofia platônica compromete em parte a interpretação de Arthur Lovejoy, em “*The Great Chain of Being: a study of the history of an idea*”, de que a concepção de bem em Bruno é tributária da concepção princípio platônico de plenitude. Para uma crítica à posição de Lovejoy, cf. Papi, 2006, pp. 17 e 18.

Além dessa terminologia, a obra bruniana está repleta de expressões e imagens que parecem fazer desse autor um defensor convicto de uma certa concepção teleológica do universo. Podemos encontrá-las em diversos momentos de argumentação em “Acerca do infinito, universo e mundos”, “A causa, o princípio e o uno”, “A ceia de cinzas” e “De imenso” (em especial nos capítulos 6 e 9 do primeiro livro), quando utiliza as noções de *sumo bem*, *bondade* e *vontade divinas*, *providência*, *perfeição*, *conveniência*, *fim* e *causa final* para defender sua visão cosmológica, de acordo com a qual o universo é infinito e repleto de mundos animados, cada um com seu movimento próprio.

Ora, essas argumentações que correlacionam a perfeição e a infinitude conduzem Bruno a uma posição *necessitarista*: seria um mal se a potência passiva não coincidissem com a potência ativa, e se tudo o que pode ser realizado não fosse realizado. *Impelido pela necessidade da natureza, Deus age para o bem e para o melhor*, e nele é uma mesma coisa *ser, poder, fazer, querer*, de maneira que a *vontade divina* não apenas é necessária, mas a própria *necessidade*.²⁷ A liberdade divina se distingue, assim, da nossa liberdade de agir, que é imperfeita e se refere a coisas obscuras. Se os homens tivessem um conhecimento perfeito, agiriam para o melhor (Bruno 2000a, p. 193).²⁸

A *providência*, companheira da verdade, identifica-se não só com a *liberdade*, mas também com a *necessidade* (Bruno, 2021, p. 156). Bruno valora a *necessidade*, associando-a ao *bem*, ao passo que a contingência e a impossibilidade estariam ao lado do defeito, feiura e falsidade (Bruno, 2021, p. 81; p. 156). Quer dizer, no parecer do filósofo, a necessidade não só não é incompatível com o estabelecimento de bens (como o é para boa parte da tradição), como, mais do que isso, é o próprio bem.²⁹ Isso porque a *potência*

27 “Infinita virtus sineque a se ipsa finitur nec ab alio, tunc necessitate sue naturæ agit: Non agit necessitate naturæ alia a se et sua voluntate, in eorum morem quæ necessitati subsunt; sed ipsa est (ut sæpe dicimus) necessitas [...] Quia non coactus agit, libere agit; et voluntas cum bonitate, et bonitas cum necessitate concurrit.” (Bruno, 2000a, p. 192-3). A mesma argumentação aparece no terceiro diálogo de “A causa, o princípio e o uno” (Bruno, 2014, p. 120), no terceiro diálogo da primeira parte de “Degli eroici furori” (“Necessità, fato, natura, consiglio, volontà, nelle cose giustamente e senza errore ordinate, tutti concorreno in uno”, Bruno, 1999, p. 149) e no primeiro diálogo de “Acerca do infinito, do universo e dos mundos”: “Decerto, não é sujeito de possibilidade ou de potência o que nunca existiu, não existe nem nunca existirá; e, na verdade, se o primeiro eficiente não pode querer outra coisa senão o que quer, também não pode fazer coisa diferente da que faz. Não vejo, pois, como alguns entendem o que afirmam acerca da potência ativa infinita, a que não corresponde potência passiva infinita, pretendendo que Deus, que no infinito e imenso pode fazer inúmeras, faça apenas um e finito, tendo a sua ação o atributo de necessidade, pois procede de tal vontade que, por ser imutabilíssima, antes, a própria imutabilidade, é ainda a própria necessidade; logo, são a mesma coisa liberdade, vontade, necessidade, e ainda o fazer, querer, poder e ser.” (Bruno, 2016, p. 41).

28 Bruno parece nesse ponto correlacionar a necessidade com a finalidade dependente da inteligência, ao contrário do que defende Tristan Dagron (1999, p. 126).

29 Conferir também o quarto diálogo de “A ceia de cinzas”, texto no qual Bruno defende que é igualmente “possível, conveniente, verdadeiro e necessário que a Terra mova-se em torno de seu próprio centro” (Bruno, 2012, p. 114).

*infinita é a própria bondade e a bondade sem limites é a própria potência.*³⁰ Essa identificação do *bem* e da *potência*, que, por sua vez, resulta na identificação do bem e da *necessidade* está no fundamento da rejeição bruniana da distinção medieval entre *potência absoluta* e *potência ordenada* divinas (Bruno, 2000a, p. 267),³¹ bem como de um certo tipo de *teleologia*.

De fato, Bruno critica os pressupostos tanto da teleologia platônica quanto da aristotélica, como indicado nas seções precedentes. O nolano rechaça a concepção de ideia transcendente e de arquétipo da filosofia platônica: a teoria das formas separadas é fruto da reificação de abstrações lógicas que não existem na realidade. Além disso, tais formas estão distantes da verdadeira beleza e bondade, porquanto essa teoria provém da desvalorização da matéria. Negando a realidade de tais ideias que serviriam como normas das coisas, Bruno afirma, em “Camoeracensis acrotismus”, que, embora dirija cada coisa para um fim determinado, *a natureza não se guia por nenhuma escolha ou deliberação*.³²

O nolano nega o acaso e defende que a natureza produz todas as coisas, e não algumas sim e outras não. Não há modelos e ideias a partir das quais Deus deliberaria e escolheria quais coisas deveriam existir e quais não:

Sem dúvida, tudo o que a natureza faz, propõe-se e propunha-se a fazer possui, sob todos os aspectos, causas certas e determinadas e um fim certo e determinado. O que se diz ser fortuito não advém, de modo algum, do acaso, mas de este ou aquele evento incerto, inesperado e imprevisto. Mas, para uma resolução mais ampla da questão, deve-se notar que a natureza produz tudo, e não apenas algumas coisas sim e outras não, e que todas as coisas são uma única substância, que não é produzida, mas é. [...] Com efeito, se a substância de todas as coisas é uma, um único sujeito, uma única natureza, então tudo o que se predica do uno se realiza. Apenas quando se imagina que a natureza se encontra fora da substância das coisas, como alguma coisa existente por si e separada, seria razoável perguntar se ela produz em vista de um determinado fim ou de outro fim contrário. Mas como é a própria substância universal das coisas e o próprio ser, a natureza certamente assume denominações e modos de ser diversos e contrários, uma vez admitidos os diferentes e contrários modos de ser (Bruno, 1879a, pp. 108-9).³³

Além desse tipo de teleologia transcendente ao mundo material, Bruno critica, como expusemos, a concepção aristotélica de um fim imanente aos corpos que seria unívoco e limitado pela essência de cada coisa. Se, no infinitamente

30 “Anteventens ergo naturam illam, necessitatem et volutatem et potentiam nihil esse potest, quominus procedat secundum totam potentiam quae est ipsa bonitas, aut nihil, et secundum totam bonitatem quae est ipsa potentia aut nihil [...]”. (Bruno, 2000a, pp. 192-3).

31 Sobre esse ponto, conferir o artigo de Miguel Granada (1994, pp. 495-532).

32 Quae [natura] quamvis ad certum finem omnia dirigat, nulla tamen imaginatione consultationeve ducitur.” (Bruno, 1879a, p. 80).

33 Sobre a relação de Bruno com a filosofia dos contrários de Nicolau de Cusa em “A douta ignorância”, cf. Blum (2021), Dagron (1999, pp. 323-246).

infinito, potência e ato coincidem, no infinito *explicato*, a *vicissitude* reina e cada porção da matéria aspira à mudança, não para se tornar algo determinado e fixo, mas para se tornar diversas coisas sucessivamente.

Por fim, vale indicar que a tese da infinitude do universo – fundamentada, como se indicou, em uma argumentação de cunho teleológico que identifica o bem e o infinito – tem como decorrência a supressão das hierarquias da cosmologia ptolomaico-aristotélica. Como o universo é infinito, não há mais um centro, tampouco periferia. O conceito de lugar natural perde o seu sentido, assim como a distinção entre mundo sublunar e supralunar. O infinito cria as condições para tornar as diferenças de certo modo insignificantes:

E se, no infinito, não há diferenças, tanto no todo como na parte e de igual modo em um e em outro, certamente o infinito é uno [...] A proporção, a similitude, a união e a identidade com o infinito não as alcanças melhor por seres *homem* e não *formiga*, uma estrela e não um homem; porque daquele ser não te aproximais mais por seres Sol e Lua do que um homem ou uma formiga; isto porque *no infinito estas coisas são indiferentes*. (Bruno, 2014, pp. 156-7).

Comentando essa passagem de “A causa, o princípio e o uno”, Fulvio Papi destaca dois de seus aspectos: primeiro, o seu teor claramente anti-humanista; segundo, a correlação entre a concepção bruniana de uno, a valorização do infinito e a dissolução de hierarquias:

O conceito de Uno bruniano dissolve qualquer hierarquização ou graduação dos seres que corresponda a uma ordem de valores no quadro do universo. [...] Em todos os seres reside uma raiz metafísica comum. A autofinalidade do universo é princípio de autofinalização de cada vivente. Essa raiz metafísica comum permite considerar autonomamente o campo da natureza que, enquanto vida temporal, zona vicissitudinal de organismos animados e vivos, não corresponde a nenhum desígnio espiritual ou supramundano. (Papi, 2006, p. 77).,

O tipo de finalidade que Bruno está atribuindo à realidade implica rejeitar os modelos platônico e aristotélico-escolástico (nos termos indicados nas seções precedentes), além de um determinado sistema de hierarquias. E essa supressão das hierarquias, a partir de uma concepção monista da realidade, também têm lugar no plano das *relações humanas*.

É verdade que Bruno, em vários momentos de sua obra, hierarquiza os seres humanos e enfatiza a superioridade de uns em relação a outros no que diz respeito à sabedoria e à ignorância.³⁴ Com base na antiga representação

34 Agradeço ao parecerista anônimo que chamou atenção para essa questão, a quem devo também as indicações dos textos aqui citados.

da espécie humana como microcosmo do universo³⁵, Bruno afirma em “A causa, o princípio e o uno” (por meio da voz de Heliotrópio, interlocutor de Filóteo no diálogo) que os indivíduos se assemelham a diferentes animais, com comportamentos distintos diante da luz: enquanto aqueles que se assemelham às toupeiras e às aves noturnas se recolherão diante dos raios de Sol (tal como os praticantes da filosofia vulgar, acostumados que estão com as trevas), aqueles que nasceram para contemplar a luz regozijam-se com o conhecimento (Bruno, 2014, pp. 33-35). Na opinião do nolano, raríssimos são os humanos aptos à filosofia:

As coisas ordinárias e fáceis são para o vulgo e para a gente comum. Os homens raros, heroicos e divinos passam por esse caminho da dificuldade para que a necessidade seja forçada a lhes conceder a palma da imortalidade [...] Todas as coisas preciosas são difíceis de obter; estreito e espinhoso é o caminho da beatitude (Bruno, 2012, pp. 52-3).³⁶

Ademais, tanto na “Ceia de cinzas” quanto em “De umbris idearum”, Bruno defende não só que o conhecimento (no caso, a argumentação teórica que fundamenta a arte mnemotécnica) é acessível a poucos, mas também que ele não deve ser divulgado a todos, mas transmitido conforme o mérito e a capacidade de cada um (Bruno, 2012, p. 34; 2004, pp. 34-36). O autor está, assim, muito distante de uma posição igualitária no que diz respeito aos seres humanos sob certos aspectos.

Não obstante, no “Spaccio de la bestia trionfante”, Bruno depreende de sua concepção monista da realidade o parecer de que não há uma hierarquia entre os seres humanos que justifique um tratamento diferenciado entre eles. Essa argumentação se encontra no discurso da Fortuna (segunda parte do segundo diálogo), que é retratada de maneira muito favorável nesta obra,³⁷ sendo designada pelos deuses a ocupar todas as estrelas e seus mundos na constelação de virtudes. No momento em que pretende se defender da acusação de que é injusta por favorecer quem não merece e desfavorecer quem é virtuoso, a deusa faz o seu pronunciamento:

35 Bruno desenvolve essa concepção do homem como microcosmo e de sua relação com os diversos temperamentos e inclinações no início do “De vinculis in genere” (Bruno, 2000b, p. 414).

36 Cf. também a primeira parte do segundo diálogo do “Spaccio de la bestia trionfante”, em que Bruno afirma que a verdade odeia a multidão e tem por companhia apenas um pequeno número de sábios, permanecendo oculta à maioria (Bruno, 2021, p. 155). Curiosamente uma conjunção semelhante entre ontologia monista, a tese de que são poucos os que podem alcançar o verdadeiro conhecimento e a correlação entre raridade e preciosidade se encontra em Espinosa, cuja *Ética* se encerra justamente com esta sentença: “tudo o que o precioso é tão difícil como raro.” (Espinosa, 2007, p. 411).

37 Sobre o retrato bruniano da Fortuna no “Spaccio”, cf. a introdução de Nuccio Ordine a esta obra da editora Belles Lettres (1999) e a introdução de Luiz Carlos Bombassaro à tradução do discurso da Fortuna (2024).

Como todos são principal, real e finalmente um só ente, uma mesma coisa (porque o ente, o uno e o verdadeiro são uma mesma coisa), eu também tenho que colocar todos numa certa igualdade, estimar todos como iguais, considerar todas as coisas como uma só e não estar mais disposta a olhar, a chamar a um que a outro; nem mais disposta a dar a um do que a um outro, nem estar mais inclinada ao próximo do que ao distante. Não vejo mitras, togas, coroas, artes, engenhos; não distingo méritos e deméritos, porque ainda que esses existam, não são coisas de uma ou outra natureza neste ou naquele indivíduo, mas certamente se encontram e se manifestam neste ou naquele de acordo com as circunstâncias e as ocasiões ou acidentes que acontecem. (Bruno, 2024, p. 7).

Por essa razão, a Fortuna lida com todos de maneira igual, misturando a sorte de todos na urna sem distingui-los entre si. A concepção monista e infinita do universo fundamenta, assim, a visão de que os seres humanos são, ao menos por natureza, *iguais*. Além disso, graças ao movimento de vicissitude propagado pela Fortuna, todas as coisas se igualam por uma sucessão incerta das sortes (Bruno, 2021, p. 197).

A filosofia de Bruno implica assim a eliminação de uma certa concepção de mundo hierarquizado e a refutação das teleologias platônica e aristotélica. Mas, como estamos argumentando, essa refutação não significa o repúdio a qualquer tipo de finalismo e de hierarquia. Muito pelo contrário, *também é fruto de uma escala de valores*: outra escala de valores que opera tanto no plano *cosmológico* quanto *moral*, e que tem como eixo uma outra concepção de perfeição e implica a valorização da vicissitude no âmbito das coisas naturais e humanas. É por essa via que se pode compreender o discurso polêmico de “Spaccio de la bestia trionfante”, a ser analisado a seguir.

6. A reforma dos valores morais em *Spaccio de la bestia trionfante*

No comentário “Nascita dello ‘Spaccio’: Bruno e Lutero”, Michele Ciliberto defende que este diálogo é uma “obra de ocasião” (2021, p. 7). Inicialmente imprevista pelo pensador, junto com o “Cabala del caballo Pegaseo”, o “Spaccio” constituiria uma interrupção no programa filosófico precedentemente elaborado em “A causa” e “Acerca do infinito”. Tal mudança de curso teria sido ocasionada por uma polêmica com o protestantismo, em especial, com Lutero,³⁸ polêmica que envolve tanto o contexto político-religioso da Inglaterra tudoriana quanto a contenda de Bruno com o teólogo de Oxford John Underhill. Ciliberto defende que o “Spaccio” é, essencialmente, a refutação do “De servo arbítrio” e que, sem esse pano de fundo litigioso, Bruno

38 Vale observar, todavia, que quatro anos após a publicação de “Spaccio”, quando estava em Wittenberg, Bruno elogia Lutero em “Oratio Valedictoria” (Bruno, 1879b, pp. 20-21).

não teria entrado no terreno da religião,³⁹ já que nos diálogos cosmológicos anteriores Bruno havia delimitado e separado os campos da verdade e da lei, da filosofia e da ética e religião, em contraste com o “Spaccio”, no qual esses dois níveis da experiência humana – civil e natural – unificam-se.⁴⁰ A crítica à *justitia solo fide* não seria, para o estudioso, o ponto de partida de Bruno, mas uma consequência. Seu combate principal seria a tese da finitude do mundo, mas, devido ao seu confronto com os teólogos (até então evitado pelo filósofo), o tema da reforma ético-religiosa toma corpo, já que se torna condição para o desenvolvimento do conhecimento (pp. 27-29).

Mas, embora defenda que o “Spaccio” seja uma inflexão na trajetória de Bruno e constitua uma ruptura em seu projeto filosófico anteriormente traçado e posteriormente retomado nos poemas latinos de Frankfurt, Ciliberto não deixa de reconhecer que nesse diálogo “se desenvolvem e se liberam as potências operativas e ‘reformadoras’ que estavam na base da filosofia nolana” (2021, p. 56). Ademais, como indicamos no preâmbulo deste artigo, Bruno via a sua teoria das virtudes e dos vícios desenvolvida no “Spaccio” como parte de seu projeto filosófico – tanto quanto a cosmologia exposta no “Acerca do infinito”, por mais que posteriormente tenha renegado o “Spaccio” junto com o “Cabala” em Veneza (Ciliberto, 2021, p. 23). Há um terreno teórico comum entre as obras cosmológicas e esse diálogo moral que justifica sua análise integrada, por mais que os adversários dos textos sejam diferentes: ora os escolásticos e os aristotélicos, bem como todos os defensores da tese da finitude do universo, de um lado, ora Lutero e os teólogos e os representantes de uma certa filosofia moral, de outro. Foi nesse sentido que, na seção precedente deste artigo, argumentamos como o discurso da fortuna apresentado no segundo diálogo do “Spaccio” pode ser interpretado como uma decorrência da ontologia bruniana desenvolvida nos textos cosmológicos para o campo das relações humanas. Já, nesta seção, o exame do discurso bruniano sobre as virtudes e os vícios auxiliará a precisar melhor a posição do filósofo quanto à perfeição, à finalidade e à teleologia – questão que está no centro do nosso artigo.

Como Ciliberto (2021, p. 53) indica em seu comentário, no “Spaccio”, em especial no segundo diálogo, Bruno subverte por completo o que Lutero defende no “De servo arbitrio”, invertendo a relação entre interior e exterior: o que para o reformador é causa de decadência e perversão é, para o nolano, razão

39 Ciliberto especifica, contudo, que em “Spaccio” Bruno retoma motivos anteriormente esboçados em “Sigillus sigillorum”, de 1583.

40 Na leitura de Papi, por sua vez, há uma continuidade no discurso de Bruno a respeito da religião, que se caracterizaria por um certo “averroísmo”. A esse respeito, conferir o capítulo sete, “La civiltà come dignità dell’uomo e la religione” (2006).

de grandeza e desenvolvimento da república. O filósofo combate vigorosamente a moral protestante e o mote de que as obras não têm valor algum para a salvação, mas só importam a fé e o vínculo individual e interior de cada um com Deus. Júpiter, que preside a reforma das constelações de virtudes e vícios no “Spaccio”, admira-se de que, para alguns, “deve ser estimada como a máxima religião aquela que tem por mínimo, vil e erro a ação e o ato de boa operação, dizendo que os deuses não se importam com essas” (Bruno, 2021, p. 161). Ao contrário, a avaliação das *virtudes* e dos *vícios* deveria se dar em função dos *efeitos* na sociedade e não em vista do que é de foro íntimo ou das boas intenções: é nesse sentido que Júpiter ordena explicitamente que não se julgue o que cada um pensa, conquanto as palavras e as ações não atentem a ordem pública, pois apenas as ações contam no que diz respeito à moral (Bruno, 2021, p. 162). Assim, “os pecados internos só devem ser julgados pecados quando produzem ou podem produzir um efeito exterior” (Bruno, 2021, p. 164). Ou seja, não tem importância uma *potencialidade que não se realiza nem produz efeitos na exterioridade*, mas apenas as obras.

A própria *religião* só é boa na medida em que auxilia na coesão social. Como Lucrécio, Bruno defende que os deuses são completamente indiferentes aos cultos prestados (Lucrécio, 2022, p. 29, I, v. 44-49). A lei e a religião não foram criadas para os deuses, mas sim para os homens, só contando os atos que têm efeitos positivos sobre as relações civis. Os deuses não se interessam por outra coisa senão pelo que interessa aos homens – não se encolerizam pelo que é pensado, dito ou feito contra eles, senão na medida em que afetam o respeito pelo qual as repúblicas se mantêm (Bruno, 2021, p. 163). E, assim como Maquiavel (2007, p. 49), o nolano considera que a religião está intimamente ligada à vida civil. Não existe religião verdadeira ou falsa, apenas religiões que favorecem as relações civis e outras que destroem a paz. “Nesse sentido, as decisões relativas a qual seria a melhor religião se dão a partir dos mesmos critérios gerais que fundamentam a lei civil e a função do Estado.” (Papi, 2006, p. 277). É nesse quesito que a moral do protestantismo é censurável: além de destruir a unidade política do Estado, não só não promove as virtudes cívicas como as vitupera. Os protestantes dizem se preocupar apenas com as coisas invisíveis, e que, para obtê-las, basta o desígnio, graças a certas disposições íntimas, independentemente das ações, já que, segundo a sua doutrina, tudo está fixado pelo destino e não há livre-arbítrio (Bruno, 2021, p. 136).⁴¹ Ou melhor,

41 Bruno condena a concepção de servo-arbítrio em Lutero. Embora defenda uma concepção necessitarista da realidade, ao afirmar que, no infinitamente infinito, tudo o que pode ser produzido se produz, no plano da ação humana, o nolano defende o livre-arbítrio. Em “Acerca do infinito, do universo e dos mundos”, no momento

mais do que pregar a indiferença das ações, “reprovam os efeitos e frutos, denominando-nos como defeitos e vícios” (Bruno, 2021, p. 135). Alegam que agradamos aos deuses não fazendo o bem, mas esperando e crendo segundo o seu catecismo, com todo o prejuízo que isso acarreta à sociedade humana (Bruno, 2021, p. 134).

Na “Cabala del caballo Pegaseo”, Bruno intensifica a sua crítica ao protestantismo e ao Cristianismo em geral, com um tom ainda mais mordaz do que no “Spaccio”, identificando nessa religião a causa de uma decadência histórico-universal (Ciliberto, 2021, pp. 40-1). Segundo o filósofo, trata-se de uma religião que defende uma ética do desprezo pelo mundo e pela vida, ressuscitando os mortos e matando os vivos: “Entram no reino dos céus aqueles que, por desprezo do mundo e de suas pompas, pisoteiam as vestimentas, eliminam todos os cuidados com o corpo e da carne que envolve esta alma” (Bruno, 1864, p. 15).

Ao contrário da religião dos egípcios antigos, que cultuavam animais e vegetais como divindades (no que, na opinião do nolano, não se enganavam, já que Deus está em tudo), a religião cristã idolatra, no culto das relíquias, excrementos e coisas mortas (Bruno, 1864, p. 14) – justamente onde Deus reside menos. É uma religião que, na visão de Bruno, promove a *inversão dos valores morais*, exortando a pobreza de espírito, a humildade e a renúncia à razão e a todo conhecimento: a loucura e a ignorância se tornam sabedoria, e a sabedoria e os atos heroicos se transformam em vícios (Bruno, 1864, p. 17).

A valorização da ação, do empreendimento e da realização de feitos é uma constante na reforma bruniana das constelações de virtudes e vícios, na qual ganham destaque virtudes como *fattica*, *diligenza*, *sollecitudine*, *fervore*, *vigilanza*, *negocio* e seus efeitos, as invenções. Bruno critica o *mito da idade de ouro*,⁴² ao qual ele associa o mito cristão do paraíso perdido e a concepção cristã de trabalho como punição.

Pleiteando um lugar no céu, a personagem *Ócio* afirma, em “Spaccio”, que a idade de ouro foi mantida por sua lei. Tratava-se de uma era na qual todos

em que afirma que tudo que é possível se realiza, esclarece que “jamais se encontrou filósofo, sábio ou homem de bem que, sob qualquer pretexto, quisesse tirar de tal proposição a necessidade dos atos humanos, destruindo o livre-arbítrio. Como, entre outros, Platão e Aristóteles, que, pelo fato de considerarem em Deus a necessidade e a imutabilidade, não deixaram de considerar a liberdade moral e a nossa faculdade de deliberar; pois que sabem e podem compreender bem como *esta necessidade e esta liberdade são compatíveis*.” (Bruno, 2016, p. 43). Como indica Papi (2006, p. 246), “a necessidade bruniana é uma necessidade que não anula a contingência e a variabilidade. Do ponto de vista do ser, a variedade e a diferença são inessenciais, mas do ponto de vista do número finito que é *esplicato* da unidade infinita, variedade e diferença são a sua vida concreta, a margem de autonomia na qual o vivente derivado encontra a sua função vital.”

⁴² Essa crítica aparece tanto na “Cabala” (Bruno, 1864, p. 16), como de maneira mais desenvolvida no discurso do Ócio apresentado na primeira parte do terceiro diálogo de “Spaccio”, e que será examinado a seguir.

viviam em repouso e tranquilidade, satisfeitos com pouco e contentes com sua vida presente – era que foi extinta pela ambiciosa *Sollecitudine* e pela curiosa *Fattica*, que incutiram o amor pela *novidade* e pela *glória*. A *Fattica* criou a propriedade, produzindo a desigualdade e a miséria, em contraste com a idade de ouro, na qual havia bastante para todos. Ela teria criado leis que beneficiam apenas alguns a partir da ideia de que é proprietário legítimo o mais forte, astucioso e industrioso, ao passo que Deus deu tudo a todos. Além disso, abriu os mares para violar a lei de natureza, misturando os povos e propagando os vícios (Bruno, 2021, pp. 221-225).⁴³

A esse discurso, Júpiter responde que Deus deu inteligência e mãos aos homens tornando-os semelhantes a ele, dando-lhe um poder de agir não apenas segundo a ordem da natureza, mas também para além de suas leis, pelo qual podem formar outras naturezas. A providência determinou que os homens se entregassem à ação pelas suas mãos e à contemplação por sua inteligência, de maneira a não contemplar sem agir, nem agir sem contemplar (Bruno, 2021, p. 227). O rei entre os deuses inverte o sentido do mito da idade de ouro:

Na idade de ouro os homens não eram, com seu Ócio, mais virtuosos do que as bestas o são no presente, e talvez fossem mais estúpidos do que muitas destas. Ora, tendo, pela emulação dos atos divinos e acomodação a afetos mais vivazes, surgido para eles dificuldades e ressurgido necessidades, os engenhos tornaram-se mais agudos, a indústria foi inventada, as artes, descobertas; e, dia após dia, por meio da indigência, novas e maravilhosas invenções foram despertadas das profundezas da inteligência humana. Consequentemente, em virtude de ocupações zelosas e urgentes, afastaram-se cada vez mais do ser bestial e se aproximaram do ser divino. Não te debes admirar com a injustiça e a malícia que crescem junto com a indústria, porque se os bois e os macacos tivessem tanta virtude e engenho quanto os homens, teriam os mesmos temores, os mesmíssimos afetos e vícios [...] *Há uma grande diferença entre não ser vicioso e ser virtuoso* (Bruno, 2021, pp. 228-9)⁴⁴

Na concepção do nolano, os caracteres exaltados pela moral cristã – que estão mais ligadas à *abstinência*, à *continência* e à *renúncia* de si e de seus próprios desejos do que à *ação*, tais como a *castidade* e a *humildade* – não são verdadeiras virtudes. Assim, a *virgindade* não é em si uma virtude, mas, ao contrário, pode se tornar uma falta e uma impotência (Bruno, 2021, p. 257).

43 Bruno coloca na boca de Ócio o argumento que utilizara em “A ceia de cinzas” para condenar a violência dos colonizadores espanhóis nas Américas. No *Spaccio de la bestia trionfante*, esse discurso será, ao contrário, rechaçado. Cf. a nota 5 deste artigo.

44 Nesse ponto, como aponta Ciliberto (2021, p. 41), Bruno retoma e inverte o irônico discurso da loucura sobre a idade de ouro e o desenvolvimento das artes e das ciências no “Elogio da Loucura”, de Erasmo (cf. Erasmo, 1979, pp. 51-57). Na hipótese de Papi, essas passagens do “Spaccio” seriam uma resposta de Bruno ao ensaio “Canibais”, de Montaigne e um elogio da *civiltà*, em oposição a uma crítica da civilização como fonte da corrupção moral (2006, pp. 310-315).

No lugar da *humildade*, Bruno glorifica a *glória*, que incita os homens às boas obras e às ações heroicas, tão importantes no fortalecimento das repúblicas (Bruno, 2021, p. 162). *As verdadeiras virtudes são inseparáveis da ação e da produção de efeitos*. A suposta idade de ouro não é de ouro, porque seria um tempo de *potencialidade sem ato*, de *estagnação*.

Na filosofia de Bruno, a exaltação da glória e de outras virtudes não provém de uma raiz propriamente humanista. Tampouco é fruto apenas da valorização renascentista dos gregos e dos romanos, culturas que, no reconhecimento de Bruno, legaram um verdadeiro modelo de virtudes cívicas (Bruno, 2021, p. 249), mas também de sua ontologia. Como indicamos anteriormente, as partes do universo não são tudo o que podem ser, mas desenvolvem-se no tempo. Ao contrário do que cabe ao infinitamente infinito, que é eterno, uno e imutável, aos entes singulares convêm a *vicissitude* e a *transformação* constantes, tornando-se tudo o que podem ser sucessivamente. Como diz Sofia no primeiro diálogo de “Spaccio”: “se nos corpos, na matéria e nos entes não houvesse mudanças, variedade e vicissitude, não haveria nada de conveniente, nem bom, nem deleitável. [...] Vemos que todo deleite não consiste senão em certa passagem, caminho e movimento” (Bruno, 2021, p. 91).⁴⁵

Enquanto parte da natureza, ao homem cabe o mesmo.⁴⁶ Se, por um lado, a filosofia de Bruno proporciona a eliminação de uma determinada concepção de hierarquia natural, por outro, abre espaço para uma *outra escala de valores*, como esclarece Papi (2006, p. 77): “a diferença dos seres não reside no arranjo hierárquico do universo, mas no tipo de produtividade objetivada que a estrutura corpóreo espiritual de cada ser está em condições de explicar: trabalho ou magia.” O repouso, a inatividade, o ócio e a quietude são, nessa perspectiva, vícios. “O ócio se configura como raiz unitária de uma concepção viciosa do homem e da natureza, de Deus e da realidade.” (Ciliberto, 2021, p. 28). O nolano, como comenta Nuccio Ordine, combate a ideologia da *permanência* e da *estagnação* (2019). Bruno inverte o sentido do mito da idade de ouro e do paraíso perdido, afirmando que o trabalho e o esforço não são punições, mas instrumentos para conquistar o saber. Em contraste com a tradição estoica, a

45 A valorização da vicissitude e da passagem entre contrários e a sua correlação com o prazer e até mesmo com a felicidade é desenvolvida por Bruno, principalmente no “De gli eroici furori”.

46 Segundo Bombassaro, a concepção bruniana de que a vicissitude caracteriza tanto a natureza e o cosmos como a cultura e a vida humana é uma herança lucreciana: “Se a vicissitude é intrínseca ao movimento da natureza, muito mais o será ao se tratar do movimento inerente à cultura e a vida social, pois a própria civilização é a existência natural do homem. Entendido agora desde uma perspectiva histórico-antropológica, o tema da vicissitude lucreciana dominará o polêmico diálogo bruniano. Isso se evidencia especialmente quando Bruno formulará uma crítica radical da cultura fundada sobre o mito da idade de ouro e mostrará como o desenvolvimento da humanidade está vinculado, por um lado, ao movimento vicissitudinal de todas as coisas, e por outro, a atividade do intelecto e das mãos humanas.” (Bombassaro, 2014, p. 220).

felicidade não reside na tranquilidade da alma, mas é atividade e progressão sem fim, sem termo nem medida.⁴⁷

Na interpretação de Hélène Védrine (2003), a *exaltação da ação e da fática*, bem como a subordinação da religião ao âmbito civil, é consequência da rejeição das ideias transcendentais e dos valores supranaturais. Na ausência de um *telos* determinado, de uma história providencial e teleológica, abrir-se-ia espaço para a transformação humana. Bruno substituiria a representação escatológica do tempo e da história pela imagem de uma humanidade criadora da história e de suas formas sociais de existência, na qual a operatividade humana ganharia o primeiro plano.

Mas não só. A nosso ver, a valorização da *fática* e de outras virtudes semelhantes assim como a crítica do mito da idade de ouro não são frutos da pura e simples destruição de certos valores transcendentais e de um certo vácuo moral, mas antes de uma crítica dos valores de uma determinada tradição e de sua transformação e substituição por outros. A moral proposta por Bruno, com sua classificação de virtudes e vícios, não deixa de repousar naqueles valores fundamentais que embasam a sua argumentação de que o universo é infinito com inúmeros mundos: *assim como seria um mal que a potência infinita divina não se efetivasse por completo, também é viciosa toda capacidade que não se traduz em ações e efeitos sucessivos*. O que, no plano do uno absoluto, implica o infinitamente infinito eterno e imutável, implica, nas coisas particulares, a vicissitude e a transformação constantes, que não são apenas necessárias, mas desejáveis por si mesmas.

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

A autora declara que não há conflito de interesses.

Editor responsável:

Mauro Luiz Engelmann

47 Cf. nota 10 deste artigo.

Referências

- AMATO, B. “Introdução a Acrostismo cameracense”. Pisa: Frabizio Serra, 2009.
- ANSALDI, S. “Giordano Bruno : une philosophie de la métamorphose”. Paris: Classiques Garnier, 2010.
- AQUINO, T. Aquino. “Suma Teológica”, Vol I. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARISTÓTELES. “Física I-II”. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- _____. “Metafísica”. São Paulo: Loyola, 2015.
- BLUM, P. “Two kinds of infinity: Nicholas of Cusa and Giordano Bruno.” In: Di Cristo, M. (ed.) *Giordano Bruno: law, philosophy and Theology in the early modern era*. Paris: Garnier, 2021. pp. 195-204.
- BOMBASSARO, L. C. “Natureza e vicissitude – Giordano Bruno, leitor de Lucrecio”. In: *Hypnos*, Vol. 33, 2014, pp. 204-226.
- _____. “Giordano Bruno e o discurso da fortuna”. *Revista De Filosofia Aurora*, 36, 2024.
- BRUNO, G. “Cabala del cavallo Pegaseo”. Milão: G Daelli, 1864.
- _____. “Acrotismus cameracensis. In: *Opera latine conscripta*, Vol. 1. Nápolis: 1879a.
- _____. “Oratio Valedictoria”. In: *Opera latine conscripta*, Vol. 1. Nápolis: 1879b.
- _____. “De gli eroici furori”. Paris: Belles Lettres, 1999.
- _____. “De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis”. In: *Poemi filosofici latini*. Editado por Eugenio Canone. Roma: Agorà Edizioni, 2000a.
- _____. “De vinculis in genere”. Editado por M. Ciliberto. In: *Opere magiche*. Milão: Adelphi Edizioni, 2000b.
- _____. “De umbris idearum”. Editado por M. Ciliberto. In: *Opere mnemotecniche*, Vol 1. Milão: Adelphi Edizioni, 2004.
- _____. “A ceia de cinzas”. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2012.
- _____. “A causa, o princípio e o uno”. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2014.
- _____. “Acerca do infinito, do universo e dos mundos”. Tradução de Aura Montenegro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2016.
- _____. “Spaccio de la bestia trionfante”. Paris: Belles Lettres, 2019.
- _____. “Spaccio de la bestia trionfante”. Milão: Bur Rizzoli, 2021.
- _____. “Giordano Bruno e o discurso da fortuna”. Tradução de L. C Bombassaro. *Revista De Filosofia Aurora*, 36, 2024.
- CAEANNANTE, S., MATTEOLI, M. “Materia”. In: CILIBERTO, M (org.). *Giordano Bruno: Filosofia, magia e scienza*. Pisa: Edizioni dela Normale, 2019.
- CILIBERTO, M. “Nascita dello ‘Spaccio’: Bruno e Lutero”. In: *Spaccio de la bestia trionfante*. Milão: Bur Rizzoli, 2021.
- CLOSE, A. J. “Commonplace Theories of Art and Nature in Classical Antiquity and in the Renaissance”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 30, Nr. 4, 1969, pp. 467-486.
- COPÉRNICO, N. “A revolução dos orbes celestes”. Tradução de A. Gomes e G. Domingues. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014.

DAGRON, T. “Unité de l’être et dialectique. L’idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno”. Paris: Vrin, 1999.

ERASMO. “Elogio da loucura.” Tradução de Paulo Oliveira. São Paulo: Abril, 1979. (Col. Pensadores).

GRANADA, M. . “Il rifiuto della distinzione fra ‘potentia assoluta’ e ‘potentia ordinata’ di Dio e l’affermazione dell’universo infinito in Giordano Bruno.” *Rivista di storia della filosofia*, 49, 1994, pp. 495-532.

LOVEJOY, A. “The Great Chain of Being: a study of the history of an idea”. Harvard University Press, 1936.

LUCRÉCIO. “Sobre a natureza das coisas”. Tradução de Rodrigo Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MAQUIAVEL, N. “Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio”. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ORDINE, N. “Introdução”. In: BRUNO, G. *Spaccio de la bestia trionfante*. Paris: Belles Lettres, 2019.

_____. “A cabala do asno”. Tradução de F. Coelho, F. Caruso e L. Panizza. Caxias do Sul: Educs, 2008.

PALINGÊNIO, M. “Zodiacus Vitae, id est, de hominis vita, studio, ac moribus optime instituendis”. Rotterdam, 1722.

PAPI, F. “Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno”. Nápolis: Liguori Editore, 2006.

SANTOS, W. “Natura est deus in rebus: a filosofia da natureza de Giordano Bruno e a ideia de mínimo.” Tese de doutorado, UFMG, 2019.

VÉDRINE, H. “La conception de la nature chez Giordano Bruno”. Paris: Vrin, 1967.

_____. “Giordano Bruno et l’histoire”. In: VÉDRINE, H., DAGRON, T. (orgs.) *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*. Paris: Vrin, 2003. pp. 97-109.