UNIVERSIDADE FEDERAL DO TRIÂNGULO MINEIRO

DENILSON FACIOLI DE CARVALHO

EXPLORANDO O INFINITO: UMA INTERPRETAÇÃO SOBRE O UNIVERSO FILOSÓFICO DE GIORDANO BRUNO

UBERABA

2026

DENILSON FACIOLI DE CARVALHO

EXPLORANDO O INFINITO: UMA INTERPRETAÇÃO SOBRE O UNIVERSO FILOSÓFICO DE GIORDANO BRUNO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação em Ciências e Matemática.

Linha de Pesquisa: Cultura, Construção do conhecimento e suas interfaces com a Educação em Ciências e Matemática

Orientadora: Profa. Dra. Mônica de Cássia Siqueira

UBERABA
2026

Catalogação na fonte: Biblioteca da Universidade Federal do Triângulo Mineiro

C322e

Carvalho, Denilson Facioli de
Explorando o infinito: uma interpretação sobre o universo filosófico de Giordano Bruno / Denilson Facioli de Carvalho. -- 2026.
132 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências e Matemática) -- Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba, MG, 202
Orientadora: Prof. Dra. Mônica de Cássia Siqueira

1. Ciência - História. 2. Cosmologia renascentista. 3. Universo. 4. Ontologia. I. Siqueira, Mônica de Cássia. II. Universidade Federal do Triângulo Mineiro. III. Título.

CDU 5(091)

Mirtes Soares - Bibliotecária - CRB-6/2181

DENILSON FACIOLI DE CARVALHO

EXPLORANDO O INFINITO: UMA INTERPRETAÇÃO SOBRE O UNIVERSO FILOSÓFICO DE GIORDANO BRUNO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática, área de concentração “Ensino de Ciências e Matemática” (Linha de Pesquisa: Cultura, Construção do Conhecimento e suas interfaces com a Educação em Ciências e Matemática) da Universidade Federal do Triângulo Mineiro como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Uberaba, 20 de julho de 2026

Banca Examinadora:

Dra. Mônica de Cássia Siqueira – Orientadora
Universidade Federal do Triângulo Mineiro

Dr. Zaqueu Vieira Oliveira
Universidade Estadual Paulista – UNESP

Dr. Marcos Dionízio Moreira
Universidade Federal do Triângulo Mineiro

Documento assinado eletronicamente por **MONICA DE CASSIA SIQUEIRA**, **Professor do Magistério Superior**, em 23/07/2026, às 08:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 e no art. 34 da Portaria Reitoria/UFTM nº 215, de 16 de julho de 2024.

Documento assinado eletronicamente por **MARCOS DIONIZIO MOREIRA**, **Professor do Magistério Superior**, em 23/07/2026, às 13:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 e no art. 34 da Portaria Reitoria/UFTM nº 215, de 16 de julho de 2024.

Documento assinado eletronicamente por **Zaqueu Vieira Oliveira**, **Usuário Externo**, em 24/07/2026, às 13:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 e no art. 34 da Portaria Reitoria/UFTM nº 215, de 16 de julho de 2024.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.uftm.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1822332** e o código CRC **25F19CC4**.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho, primeiramente, a Deus, El Shaddai, Aquele que guia meus passos e está sobre o controle de tudo.

À minha maravilhosa esposa, Natália, companheira de todos os momentos, que com amor, paciência e cumplicidade tornou esta caminhada mais leve e mais bonita. Você é, e sempre será, parte essencial de tudo o que realizo.

Aos meus grandiosos pais, Valdemar e Danislea, que desde sempre me ensinaram o valor do estudo, do trabalho e da perseverança, e que nunca deixaram de acreditar em mim.

À minha famosa irmã, Ingrid, pelo apoio constante e pela presença em cada etapa importante da minha vida.

À minha amorosa sogra, Lúcia, e ao meu querido cunhado, Guilherme, que me acolheram como família e sempre estiveram presentes com carinho e incentivo.

À minha querida avó, Regina, que me ensinou o valor da humildade — lição que carrego em cada página deste trabalho.

A todos vocês, com gratidão e amor, dedico esta dissertação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, por ter sido a base de toda esta caminhada, dando-me forças, sabedoria, alegria e serenidade em todos os momentos.

À minha orientadora, Profa. Dra. Mônica de Cássia Siqueira, pela orientação cuidadosa, pela paciência e pelas valiosas contribuições que foram fundamentais para o desenvolvimento e o refinamento desta pesquisa. Sua experiência e seu olhar atento foram essenciais para que este trabalho chegasse a este resultado.

À minha esposa, Natália, pelo amor, pelo incentivo constante e pela compreensão nos momentos de ausência dedicados a esta pesquisa. Sua presença foi fundamental para que eu seguisse firme até o fim deste percurso.

À minha família pelo apoio incondicional e por sempre acreditarem em mim e nos meus sonhos, muito obrigado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de mestrado, que viabilizou a dedicação necessária à realização desta pesquisa.

À Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) e ao Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática (PPGECM), pela formação e pela estrutura oferecidas ao longo deste percurso.

"Aonde fores irei,
onde ficares ficarei!
O teu povo será o meu povo
e o teu Deus será o meu Deus!"

Rute 1:16

RESUMO

Esta dissertação investiga a visão cosmológica e ontológica de Giordano Bruno (1548–1600) a partir da análise direta de duas de suas obras, *De l'infinito, universo e mondi* (1584a) e *De la causa, principio et uno* (1584b), ambas publicadas em Londres em 1584. O objetivo central é compreender como Bruno articula sua descrição do universo — infinito, sem centro fixo e habitado por inúmeros mundos — com sua concepção filosófica sobre a natureza de Deus. A metodologia adotada é qualitativa, bibliográfica e histórica, fundamentada nos princípios de Marc Bloch expostos em Apologia da História ou o Ofício de Historiador (1944), com ênfase na análise das fontes primárias em italiano e na contextualização histórica do pensamento bruniano, sem projeções anacrônicas sobre o passado. Ao longo dos capítulos, a pesquisa traz o contexto biográfico, intelectual e institucional de Bruno no século XVI europeu; descreve sistematicamente a estrutura e a argumentação dos dez diálogos das obras analisadas; e desenvolve uma análise filosófica do modelo de universo de Bruno em seus dois livros organizada em três partes: o modelo aristotélico-ptolomaico que Bruno rejeita; o modelo que ele propõe, com base em citações diretas dos textos; e uma síntese que articula os elementos do sistema. Os resultados mostram que a infinitude do universo é, para Bruno, uma consequência necessária da natureza infinita de Deus, e que cada proposição cosmológica encontra seu fundamento em uma proposição ontológica correspondente. A dissertação contribui para ampliar a produção acadêmica brasileira sobre Bruno e para o campo da história da ciência no contexto da educação em ciências e matemática.

Palavras-chave: Giordano Bruno. Cosmologia renascentista. Infinitude do universo. Ontologia. História da ciência.

ABSTRACT

This dissertation investigates the cosmological and ontological vision of Giordano Bruno (1548–1600) through the direct analysis of two of his works, *De l'infinito, universo e mondi* (1584a) and *De la causa, principio et uno* (1584b), both published in London in 1584. The central objective is to understand how Bruno articulates his description of the universe — infinite, without a fixed center, and inhabited by countless worlds — with his philosophical conception of the nature of God. The methodology adopted is qualitative, bibliographical and historical, grounded in the principles of Marc Bloch as set out in The Historian's Craft (1944), with emphasis on the direct analysis of primary sources in Italian and on the historical contextualization of Brunian thought, without anachronistic projections onto the past. Throughout the chapters, the research reconstructs the biographical, intellectual, and institutional context of Bruno in sixteenth-century Europe; systematically describes the structure and argumentation of the ten dialogues of the analyzed works; and develops a philosophical analysis of Bruno's model of the universe in his two books, organized into three parts: the Aristotelian-Ptolemaic model that Bruno rejects; the model he proposes, based on direct quotations from the texts; and a synthesis that articulates the elements of the system. The results show that the infinitude of the universe is, for Bruno, a necessary consequence of the infinite nature of God, and that each cosmological proposition finds its foundation in a corresponding ontological proposition. The dissertation contributes to expanding Brazilian academic production on Bruno and to the field of the history of science in the context of science and mathematics education.

Keywords: Giordano Bruno. Renaissance cosmology. Infinitude of the universe. Ontology. History of science.

PREFÁCIO

Minha jornada acadêmica, que culmina nesta dissertação, começou muito antes de eu atravessar os portões de uma universidade. A paixão pela astronomia, hoje traduzida neste trabalho, nasceu ainda no ensino médio, quando um bimestre dedicado ao cosmos, nas aulas de Geografia do professor Gilberto, revelou-me um universo de possibilidades. Aquele momento foi um divisor de águas: transformou um simples interesse em verdadeira vocação.

Diante da escassez de cursos de Astronomia no Brasil, a graduação em Física na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) tornou-se o caminho natural para desvendar os mistérios do universo. Foi ali que pude participar e, posteriormente, liderar o projeto de extensão em Astronomia, experiência que solidificou meu entusiasmo e me proporcionou as primeiras alegrias da divulgação científica.

Dois marcos da graduação foram decisivos para moldar os rumos desta pesquisa. O primeiro foi a imersão no estudo da "Evolução do Conceito de Inércia", trabalho que me permitiu acompanhar, ao longo do tempo, o desenvolvimento de uma ideia fundamental da física, a Inércia, de René Descartes (1596-1650) a Isaac Newton (1643-1727). O segundo foi meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), uma *Revisão Integrativa Sobre Modelos Cosmológicos Alternativos*, que me levou a explorar as diversas formas como a humanidade concebeu o universo ao longo da história. Foi nesse mergulho na história e na epistemologia da ciência que percebi: a história da astronomia era, de fato, a área que me chamava.

A ideia inicial para o mestrado era ambiciosa: cobrir a evolução da astronomia entre os séculos XIII e XVIII, período efervescente marcado por gigantes como Galileu, Descartes e Newton. No entanto, após a aprovação no Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática (PPGECM) da UFTM, a orientação da Professora Doutora Mônica de Cássia Siqueira foi decisiva para refinar esse foco. Sua sugestão de delimitar o escopo à Renascença e de me concentrar em um único pensador conduziu-me a um nome que já me cativava: Giordano Bruno (1548-1600).

A escolha de Bruno não foi casual. Durante a pesquisa do TCC, sua trajetória e sua visão cosmológica já haviam me impactado profundamente. Em uma época dominada pela ideia de um universo finito e geocêntrico, Bruno concebeu um cosmos infinito, descentralizado e repleto de mundos habitados. Mas, mais do que a originalidade de sua obra, o que mais me marcou foi sua integridade intelectual diante da perseguição, da prisão, da tortura e, por fim, da execução na fogueira, por recusar-se a renegar suas ideias.

Esse mergulho no universo bruniano revelou-se um campo de descobertas contínuas. A complexidade de sua concepção de um Deus imanente, bem como as influências do *Corpus*

Hermeticum — que aproximam Bruno de estudos sobre magia e filosofia oculta — ampliaram minha compreensão sobre a riqueza de seu pensamento. Embora esses aspectos não constituam o foco central desta dissertação, eles ilustram bem como a pesquisa acadêmica está em constante redefinição de horizontes. A percepção de uma lacuna na literatura brasileira sobre Bruno, em contraste com a vasta produção italiana, reforçou ainda mais a relevância deste estudo no contexto nacional. Assim, esta dissertação é, antes de tudo, um convite a explorar a mente de um pensador que, com sua visão audaciosa, continua a inspirar a busca por conhecimento e a reflexão sobre o nosso lugar no cosmos.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 11

2 METODOLOGIA 17

2.1 ESCOLHA E IMPORTÂNCIA DOS TEXTOS ORIGINAIS E ABORDAGEM METODOLÓGICA . 21
2.2 JUSTIFICATIVA METODOLÓGICA E CONTEXTO HISTORIOGRÁFICO 24

3 GIORDANO BRUNO: VIDA, OBRA E LEGADO 25

3.1 FORMAÇÃO INTELECTUAL E TRAJETÓRIA PELA EUROPA 33
3.2 A ITINERÂNCIA EUROPEIA (1576–1585) 38
3.3 PEREGRINAÇÃO ALEMÃS COM RETORNO A ITÁLIA 41
3.4 O PROCESSO INQUISITORIAL 43
3.5 LEGADO E INFLUÊNCIA 46

4 ESTRUTURA DAS OBRAS *DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI* E *DE LA CAUSA, PRINCIPIO ET UNO* 49

4.1 ESTRUTURA E CONTEÚDO DAS DUAS OBRAS 49
4.2 DESCRIÇÃO DETALHADA DE DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI 53
4.2.1 Prefácio 53
4.2.2 Primeiro Diálogo 56
4.2.3 Segundo Diálogo 61
4.2.4 Terceiro Diálogo 65
4.2.5 Quarto Diálogo 71
4.2.6 Quinto Diálogo 75
4.3 DESCRIÇÃO DETALHADA DE DE LA CAUSA, PRINCIPIO ET UNO 79
4.3.1 Prefácio 80
4.3.2 Primeiro Diálogo 82
4.3.3 Segundo Diálogo 86
4.3.4 Terceiro Diálogo 91
4.3.5 Quarto Diálogo 96
4.3.6 Quinto Diálogo 100

5 A VISÃO ONTOLÓGICA/COSMOLÓGICA DE BRUNO 104

5.1 A CRÍTICA AO MODELO ARISTOTÉLICO-PTOLOMAICO 104
5.2 O UNIVERSO SEGUNDO GIORDANO BRUNO: INFINITO E COM INÚMEROS MUNDOS 108
5.3 CONCLUSÃO ACERCA DO MODELO COSMOLÓGICO/ONTOLÓGICO DE GIORDANO BRUNO 122

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS 125

REFERÊNCIAS 129

1 INTRODUÇÃO

Quem nunca se perguntou quanto à origem de tudo? Qual o futuro cósmico? De onde tudo vem? O que havia antes? Um dia tudo terá um fim? Estas são questões que alimentam a curiosidade humana desde tempos imemoriais. É possível observar que em todas as civilizações, em todos os tempos, houve uma busca acerca da compreensão das origens (Martins, 2012). Este esforço em compreender toda história por trás do início de tudo é intrínseco ao ser humano, pois assim como o homem faz parte do Universo, o Universo faz parte do homem. De acordo com Martins (2012, p. 3), "possuir alguma concepção sobre o Universo parece ser importante para que possamos nos situar no mundo, compreender nosso papel nele".

A busca incessante pela compreensão da origem e da natureza do cosmos tem sido uma força motriz na história do pensamento humano, moldando civilizações e impulsionando o avanço do conhecimento. Esta dissertação insere-se nesse vasto panorama, dedicando-se a explorar a visão cosmológica e ontológica[1] de Giordano Bruno (1548-1600), um pensador renascentista que também exerceu o sacerdócio, e que propôs uma cosmologia que se distanciava dos paradigmas de sua época e cujas ideias ressoam até os dias atuais[2].

Para entender o que Bruno propôs, é preciso primeiro conhecer o que ele encontrou ao olhar para o céu e para as universidades de sua época. O modelo de cosmos que dominava a Europa do século XVI era uma herança combinada do filósofo grego Aristóteles (384-322 a.E.C.[3]) e do astrônomo alexandrino Ptolomeu (c. 100 – c. 170 E.C.). Nessa visão de mundo, conhecida como modelo aristotélico-ptolomaico, o universo era finito, hierarquicamente organizado e centrado na Terra. Em torno dela giravam, presas a esferas de cristal, a Lua, Mercúrio, Vênus, o Sol, Marte, Júpiter e Saturno. É preciso notar que, nesse sistema, a Terra não era considerada um planeta, pois ocupava uma categoria à parte, imóvel e central, enquanto o termo "planeta" (corpo errante) se aplicava exclusivamente aos sete corpos que se moviam ao

[1] Cosmologia é o estudo da estrutura e da origem do universo; ontologia é o estudo da natureza do ser, de Deus, aquilo que existe, e como existe.

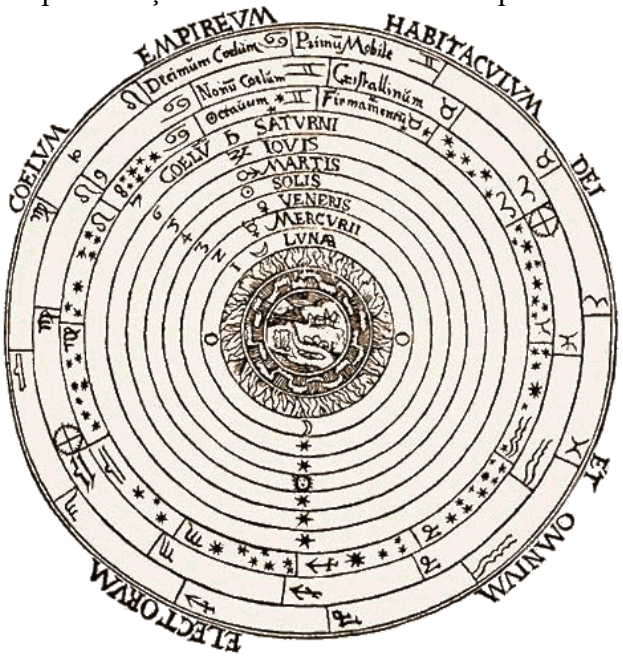
[2] Giordano Bruno acreditava em um Universo infinito, descentralizado e cheio de vida. Ao olharmos para o atual modelo cosmológico, ΛCDM, vemos que este concebe um Universo espacialmente finito, mas que cresce infinitamente. Apenas o Universo Observável possui uma área de cerca de 100 bilhões de anos-luz, que é um tamanho inimaginável ao cérebro humano. Assume-se também que ele é descentralizado e que dentro desse Universo há por volta de dezenas de sextilhões de estrelas. Para mais, imagina-se que em várias destas há planetas, no qual podem abrigar vida e a ciência vem buscando por sinais de vida extraterrestre. Ou seja, um universo extremamente grande, descentralizado e cheio de vida (teoricamente), próximo a concepção cosmológica de Bruno.

[3] Optou-se pela notação a.E.C. (Antes da Era Comum) e E.C. (Era Comum) em substituição às tradicionais a.C. e d.C., por buscar maior neutralidade em relação à nomenclatura de origem confessional, sem alteração na contagem cronológica.

seu redor. Além dessas esferas, uma última camada reunia as estrelas fixas, e o universo terminava ali. O que havia além? Nada, ou, segundo a concepção cristã que absorveu esse modelo, a morada de Deus (Pinto, 2012, p. 75). Esse universo pequeno, ordenado e com a Terra no centro dominou como paradigma cosmológico na Europa por aproximadamente treze séculos, desde Ptolomeu até Bruno, sustentado pelo apoio da Igreja Católica, que via no geocentrismo — Terra como centro do Universo — uma confirmação de seus princípios: o homem, criatura privilegiada de Deus, habitando o centro de tudo (Gomes, 2006; Delbem, 2010).

Esta visão de cosmos aristotélica-ptolomaica pode ser melhor compreendida ao observarmos a imagem aqui representada na Figura 1 que ilustra este modelo.

Figura 1: Representação do cosmos aristotélico-ptolomaico



Fonte: Peter Apian

Nesta figura é possível observar a Terra no centro, a qual é composta por 4 elementos. Estes 4 elementos são, em ordem, Terra, Água, Ar e Fogo. Após o nosso mundo, orbitando-nos, está, respectivamente, a Lua (*LVNA*), Mercúrio (*MERCVRII*), Vênus (*VENERIS*), Sol (*SOLIS*), Marte (*MARTIS*), Júpiter (*IOVIS*), Saturno (*SATVRNI*) e as estrelas do céu agrupadas em constelações. O universo termina após essa redoma em que estão fixas as estrelas e, além dela, fora do nosso universo, estaria a Morada de Deus (*COELVM EMPYREVM HABITACVLVM DEI ET OMNIVM ELECTORVM* – "Céu Empíreo, habitação de Deus e de todos os eleitos").

Foi nesse pano de fundo que Giordano Bruno formulou uma visão radicalmente diferente. Ele propôs um universo espacialmente infinito, sem centro fixo, povoado por uma quantidade ilimitada de mundos habitados, em que as estrelas visíveis no céu noturno eram outros sóis com seus próprios planetas ao redor. Essa ideia não surgiu inteiramente do nada. Pensadores da Antiguidade como Anaxágoras (c. 500 – c. 428 a.E.C.) já haviam sugerido que o Sol era uma estrela próxima, e Aristarco de Samos (c. 310 – c. 230 a.E.C.) havia especulado sobre o heliocentrismo, isto é, a ideia de que o Sol, e não a Terra, está no centro do sistema planetário. No século XVI, o astrônomo polonês Nicolau Copérnico (1473-1543) retomou o heliocentrismo em bases matemáticas mais elaboradas, publicando em 1543 o *De revolutionibus orbium coelestium*. Mas Copérnico ainda mantinha o universo finito, delimitado por uma esfera de estrelas fixas. Bruno foi além, integrando a ideia de que as estrelas são outros sóis em um sistema filosófico e cosmológico coeso que tornava o universo verdadeiramente infinito e sem fronteiras (Baracat Filho, 2009, p. 19; Pinto, 2012, p. 87).

O que tornava a proposta de Bruno especialmente provocadora não era apenas sua dimensão cosmológica, mas a forma como ela se conectava com sua filosofia sobre Deus e sobre a natureza do ser. Para Bruno, a infinitude do universo não era apenas uma hipótese astronômica, era uma consequência necessária da infinitude divina. Um Deus onipotente e onipresente não poderia estar contido em um cosmos limitado. Um universo finito seria uma manifestação insuficiente de uma potência infinita. Por isso, sendo Deus infinito, o universo que expressava sua potência também deveria ser infinito. Essa ligação direta entre a natureza de Deus e a estrutura do cosmos é o eixo central que conecta a cosmologia de Bruno — exposta no livro *De l'infinito, universo e mondi* (Sobre o Infinito, o Universo e os Mundos, 1584a) — com sua ontologia — desenvolvida no livro *De la causa, principio et uno* (Sobre a Causa, o Princípio e o Uno, 1584b). São precisamente essas duas obras que constituem o objeto de análise desta dissertação (Pinto, 2012, p. 87; Gatti, 1999).

A visão de Bruno colidia frontalmente com dois pilares da ordem intelectual e religiosa de seu tempo: a cosmologia aristotélico-ptolomaica, que as universidades ensinavam há séculos como verdade estabelecida, e a doutrina da Igreja Católica, que havia integrado essa cosmologia à sua teologia. A Igreja, que desempenhava naquele período não apenas um papel religioso, mas também político e intelectual, via nas ideias de Bruno uma ameaça à sua autoridade e ao seu modo de compreender a relação entre Deus, o cosmos e a humanidade (Delbem, 2010). O confronto foi profundo e, para Bruno, custou caro. Após percorrer por mais de quatorze anos as principais cidades e cortes da Europa em busca de um ambiente intelectual que tolerasse suas ideias, retornou à Itália em 1591 e foi preso pela Inquisição veneziana em maio de 1592.

Transferido para Roma, permaneceu encarcerado por sete anos. Em 17 de fevereiro de 1600, foi executado na fogueira em Campo de' Fiori, em Roma, por recusar-se a retratar suas ideias (Knox, 2024; O'Connor; Robertson, 2002). Ao vermos um homem formado dentro da Igreja tendo sido por ela executado é, em si, um dado que revela a intensidade do conflito entre suas ideias e a ortodoxia de seu tempo.

Esta dissertação investiga a interconexão entre a visão cosmológica e a ontológica de Giordano Bruno, a partir da análise direta das obras *De l'infinito, universo e mondi* e *De la causa, principio et uno*, ambas publicadas em italiano em 1584. O objetivo principal é entender como Bruno conecta suas ideias sobre a natureza fundamental da realidade, sua ontologia, com sua visão sobre a estrutura do universo, sua cosmologia. Em outras palavras, como a forma que Bruno entendia Deus influenciava e sustentava sua descrição de um cosmos infinito.

A fim de alcançar esse objetivo geral, a pesquisa persegue três objetivos específicos: (i) analisar como a concepção de um Deus infinito leva, em Bruno, à ideia de um universo infinito; (ii) investigar como Bruno concilia a unidade fundamental do ser com a existência de múltiplos mundos; e (iii) verificar o papel da concepção de Deus na articulação entre ontologia e cosmologia. Esses três objetivos específicos são retomados nas Considerações Finais, onde se avalia em que medida foram alcançados ao longo da pesquisa.

Vale notar que a classificação filosófica da visão de Deus em Bruno é um tema que os estudiosos debatem. Alguns o associam ao panteísmo, isto é, a crença de que Deus e o universo são uma só coisa; outros preferem o termo panenteísmo, em que o universo está contido em Deus, mas que Deus também o transcende, existindo além dele; outros ainda falam em pandeísmo, no qual creem que Deus, ao criar o universo, tornou-se o próprio universo, sem continuar a existir como entidade separada (Greenberg; Nolan, 2023; Mason, [s.d.]). Independentemente do rótulo, o que importa para esta dissertação é examinar como Bruno articula, nos seus próprios termos e no vocabulário filosófico do século XVI, a relação entre o princípio divino e o cosmos infinito.

A metodologia que orienta a pesquisa é historiográfica, fundamentada nos princípios propostos por Marc Bloch (1886-1944) em sua obra Apologia da História ou o Ofício de Historiador (2001). Bloch, um dos fundadores da corrente historiográfica conhecida como Escola dos Annales, defendia que o conhecimento histórico se constrói a partir da análise criteriosa dos chamados vestígios do passado tal como os documentos, textos e demais fontes que chegaram até nós. Seguindo esse princípio, a presente pesquisa privilegia a análise direta dos textos originais de Bruno como base empírica da investigação, sem substituí-los por interpretações secundárias. Bloch também alertava contra o anacronismo que ele considerava o

mais grave dos pecados metodológicos para uma ciência do tempo (2001, p. 144). Ou seja, não podemos cair no erro de projetar sobre o passado valores, categorias e expectativas próprias do presente. Essa preocupação é especialmente relevante no caso de Bruno, cuja obra tem sido objeto de interpretações diversas ao longo dos séculos, por vezes transformando-o em um precursor da ciência moderna, por vezes em um símbolo político da liberdade de pensamento, nem sempre com atenção ao que ele de fato escreveu e ao contexto em que escreveu. Desta forma, ao reconstruirmos o cenário vivenciado pelo pensador antes de analisarmos em si suas obras, ajudamos a entender de que maneira a ciência evolui através do tempo.

O processo de análise envolveu a leitura integral das obras selecionadas em suas edições críticas em italiano, organizadas pelo especialista Giovanni Aquilecchia e disponibilizadas digitalmente pela associação cultural *Liber Liber* por meio de seu *Progetto Manuzio*. A tradução dos trechos citados para o português variou conforme a natureza de cada passagem: em alguns casos, buscou-se uma correspondência o mais próxima possível do vocabulário e da estrutura do original italiano; em outros, priorizou-se a clareza do sentido filosófico em português, ainda que isso exigisse reorganizar a construção da frase. Como recurso auxiliar, utilizou-se a tradução portuguesa de *De l'infinito, universo e mondi* produzida pela Fundação Calouste Gulbenkian (2016), sem que ela substituísse a centralidade da análise direta do texto original. Os termos filosóficos específicos de Bruno são explicados ao longo do texto, à medida que aparecem, de forma que o leitor possa acompanhar a argumentação sem precisar de formação prévia em filosofia.

Esta pesquisa busca também contribuir para a literatura brasileira sobre Bruno. A produção acadêmica sobre o filósofo nolano[4] é vasta em italiano e em outras línguas europeias, mas permanece relativamente escassa em português. Preencher parte dessa lacuna, oferecendo uma análise fundamentada nas fontes primárias e contextualizada historicamente, é um dos objetivos que justificam esta dissertação no campo da história da ciência e da educação em ciências e matemática. O intuito é compreender a lógica interna de seu sistema filosófico em seu próprio tempo, reconhecendo tanto sua originalidade quanto os limites e as condições de sua produção.

A dissertação está estruturada da seguinte forma. O Capítulo 2 descreve toda a metodologia utilizada para análise dos dois livros em seu original italiano. O Capítulo 3 apresenta a trajetória biográfica de Bruno dentro do cenário em que o filósofo viveu. O Capítulo

[4] Giordano Bruno nasceu em 1548 na pequena cidade de Nola, localizada na atual Itália. Por ter nascido nessa pequena cidade, mais tarde, o filósofo seria eternamente associado à sua terra natal, sendo conhecido como "*Il Nolano*" (O Nolano).

4 descreve em detalhe a estrutura e o conteúdo dos prefácios e dos diálogos das duas obras, expondo os argumentos de Bruno tal como ele os organizou em cada texto. O Capítulo 5 realiza a análise propriamente dita do modelo cosmológico e ontológico de Bruno, articulando os elementos dispersos pelos dez diálogos em um quadro interpretativo coerente. As Considerações Finais retomam os resultados da análise e propõem uma síntese sobre o que o sistema filosófico de Bruno representa no contexto do pensamento do século XVI e para a história das ideias cosmológicas.

2 METODOLOGIA

A presente investigação teve como ponto de partida uma análise das obras de Giordano Bruno buscando compreender como ele defendia seu sistema de mundo. Esta etapa inicial, de caráter exploratório, foi fundamental para a delimitação do objeto de estudo, que se configurou como a relação intrínseca entre cosmologia e ontologia nas obras do filósofo nolano. A partir dessa definição conceitual, a etapa subsequente consistiu na seleção do corpus primário que serviria de base empírica para a pesquisa.

Giordano Bruno deixou um legado de escritos que abrangem uma vasta gama de temas e gêneros literários. Para os propósitos específicos desta dissertação, uma análise preliminar considerou quatro obras potencialmente relevantes: *De l'infinito, universo e mondi*, *La Cena de le Ceneri* (A Ceia das Cinzas), *De la causa, principio et uno* e *De immenso et innumerabilibus* (Sobre o Universo Infinito e os Mundos Inumeráveis). A escolha final do corpus, portanto, incorporou aspectos práticos e estratégicos, como a acessibilidade linguística das fontes e sua disponibilidade. Bruno, em sua produção, utilizou tanto o latim, geralmente empregado em debates acadêmicos mais formais e direcionados a um público erudito, quanto o italiano, língua que elegeu para dialogar com um público não especializado, incluindo nobres e outros letrados fora do ambiente estritamente acadêmico e disseminar suas ideias de forma mais acessível. A decisão de concentrar a análise nas obras em italiano fundamentou-se em três pilares: a maior proximidade linguística com o português, o que facilitaria a compreensão direta do texto original; a oportunidade de aprimoramento linguístico do pesquisador em um idioma central para os estudos brunianos; e a constatação de que grande parte da produção acadêmica atual sobre Bruno é publicada em italiano, o que tornaria o domínio desse idioma um ativo para o desenvolvimento e aprofundamento da pesquisa.

Com base nesses critérios, o corpus primário foi delimitado a duas obras basilares: *De l'infinito, universo e mondi* (1584a) e *De la causa, principio et uno* (1584b). Ambas as obras foram publicadas em Londres no ano de 1584. A seleção dessas obras justifica-se pela sua complementaridade temática – a primeira debruça-se sobre as concepções cosmológicas de Bruno, enquanto a segunda explora suas ideias ontológicas – e por compartilharem características formais e contextuais, como o período de escrita, o público-alvo e o idioma, o que favorece uma análise comparativa e integrada. A abordagem metodológica que guiou a análise desses textos fundamentou-se nos princípios historiográficos de Marc Bloch (2001), um dos fundadores da Escola dos Annales, conforme delineado em sua obra "Apologia da História ou O Ofício de Historiador". Adotamos o rigor do ofício de historiador, priorizando: a análise

dos textos em seu contexto histórico original, buscando evitar anacronismos e projeções de visões contemporâneas sobre o passado; a valorização das fontes primárias como a base para a construção de interpretações, sem a intermediação de leituras pré-concebidas; e a consideração do intrincado tecido histórico, filosófico, religioso e econômico no qual as obras foram concebidas, bem como o público a que se destinavam. Essa perspectiva contextualizada permitiu uma análise multifacetada do universo intelectual de Giordano Bruno, buscando compreender suas ideias em sua própria temporalidade e complexidade.

O acesso às fontes primárias foi essencial para o desenvolvimento da pesquisa, seguindo a abordagem historiográfica. A consulta aos textos originais foi feita por meio de edições críticas digitais em italiano, disponibilizadas gratuitamente pela associação cultural *Liber Liber* através de seu *Progetto Manuzio*[5]. As capas das versões online utilizadas podem ser visualizadas por meio da Figura 2 a seguir:

Figura 2: Capas dos livros: *De l'infinito, universo e mondi* (1584a) e *De la causa, principio et uno* (1584b)



Fonte: Liber Liber.

A escolha por estas versões digitais das obras *De l'infinito, universo e mondi* (1584a) e *De la causa, principio et uno* (1584b) – em vez de uma reprodução exata do livro – justifica-se por razões de praticidade e eficiência operacional na pesquisa: o formato PDF facilita a leitura fluida, a marcação de trechos e a anotação sistemática dos textos originais. É essencial destacar que estas edições foram preparadas sob a curadoria de Giovanni Aquilecchia, um renomado

[5] O *Progetto Manuzio* é uma iniciativa da *Liber Liber* que consiste no oferecimento de uma biblioteca virtual gratuita e acessível a todos, com o objetivo de democratizar o acesso à cultura, disponibilizando obras literárias em formato eletrônico.

especialista na obra de Bruno, o que garante a fidelidade e a substância textual do conteúdo filosófico.

Ao utilizar essas edições, o trabalho se alinha ao princípio metodológico da análise direta dos escritos de Bruno, buscando uma compreensão mais fidedigna de seu pensamento, e demonstra concordância com a necessidade de o historiador ser transparente em relação aos seus materiais. A praticidade do formato digital, portanto, não compromete o rigor conceitual exigido pela análise. Em nome da transparência acadêmica e para possibilitar a verificação das fontes por parte do leitor, as obras podem ser acessadas diretamente através dos links fornecidos na seção de Referências.

O processo de análise das obras originais desdobrou-se em um esforço duplo e complementar: o aprendizado progressivo da língua italiana, que se tornou uma ferramenta indispensável para a compreensão direta dos matizes conceituais e linguísticos de Bruno, e o estudo minucioso dos textos. A tradução dos trechos retirados das obras de Giordano Bruno para o português constituiu um ato de responsabilidade metodológica diante da complexidade do italiano renascentista. A abordagem adotada variou conforme a natureza do desafio imposto pelo texto original. Nas passagens em que os termos filosóficos centrais precisavam ser preservados com precisão, optou-se por uma tradução próxima do vocabulário e da estrutura usados por Giordano Bruno, mantendo, sempre que possível, os termos originais. Já nas passagens de sintaxe mais complexa ou ambígua, em que a prioridade era transmitir com clareza o sentido filosófico, optou-se por reformular a frase em um português mais acessível, de modo a tornar explícito o significado pretendido pelo autor.

Nas passagens que trazem termos centrais acerca da visão de universo (cosmologia) e da natureza da existência (ontologia) de Bruno, optou-se por uma tradução o mais próxima possível do original, preservando a escolha vocabular e, sempre que viável, a estrutura sintática do texto italiano — elementos essenciais para compreendermos a forma como Bruno desenvolve seus argumentos. Esse cuidado exige, contudo, um procedimento complementar: a explicação imediata desses conceitos. Para isso, apresentamos o significado desses termos conforme o próprio autor os descreve e segundo o contexto do século XVI. Optamos por descrever e esclarecer sobre esses conceitos no corpo do texto, como forma de evitar que o leitor se perca e para facilitar o progressivo entendimento do sistema bruniano.

Por outro lado, nos trechos cuja sintaxe renascentista é complexa ou ambígua, optou-se por reorganizar a construção da frase em um português contemporâneo. Nesses momentos, o foco reside na transmissão clara e acessível do sentido filosófico da passagem, priorizando a fluidez do português moderno. Essa variação no tratamento dado a cada trecho é transparente e

consciente, garantindo que a tradução final reflita o significado pretendido por Bruno, ao mesmo tempo em que facilita a leitura sem comprometer o rigor conceitual da argumentação.

Para apoiar essa jornada, a tradução portuguesa de *De l'infinito, universo e mondi* feita pela Fundação Calouste Gulbenkian (2016) foi utilizada como um recurso auxiliar, fornecendo um guia inicial para a compreensão do conteúdo, sem substituir a centralidade da análise direta do texto original em italiano. Ressaltamos que, as notas de rodapé dessa tradução revelaram-se um recurso para a compreensão do contexto histórico e filosófico de Bruno, fornecendo informações sobre referências implícitas, debates contemporâneos e tradições filosóficas com as quais o autor dialogava.

A análise textual, por sua vez, foi conduzida por um processo articulado em etapas que se complementavam e se aprofundavam mutuamente. Iniciou-se com uma leitura integral dos originais, com especial foco nas escolhas lexicais, nas nuances semânticas e na arquitetura argumentativa de Bruno. Em seguida, procedeu-se a um estudo contextualizado dos termos e conceitos empregados, buscando compreender seu significado específico no século XVI e no cenário do Renascimento italiano. A identificação e análise das referências, tanto explícitas quanto implícitas, a outros autores e tradições filosóficas, permitiu compreender o diálogo intelectual em que Bruno estava inserido. A compreensão do contexto filosófico mais amplo, com as correntes de pensamento que Bruno abraçava ou refutava, foi igualmente crucial para situar suas ideias. A estrutura argumentativa dos textos, com suas particularidades formais – notadamente o formato dialógico, tão presente nas obras selecionadas – foi objeto de análise. Por fim, elaboraram-se anotações e sínteses progressivas das ideias, com o objetivo de reconstruir os modelos cosmológico e ontológico do autor a partir dos elementos dispersos em seus diálogos, buscando a coerência interna de seu estudo.

Este processo analítico apresentou desafios inerentes à natureza dos textos brunianos. O formato dialógico, no qual o autor expressa suas ideias por meio de personagens criados para discutir sobre o tema, impõe uma demanda particular ao leitor contemporâneo, que está, provavelmente, mais habituado a exposições lineares e sistemáticas. Nas obras de Bruno, as ideias não se revelam de forma explícita e direta, mas emergem gradualmente da interação entre os personagens. Além disso, a abordagem filosófica de Bruno, fundamentada em argumentos racionais e especulativos, com um recurso limitado à observação empírica representa um modo de pensamento distinto do paradigma científico contemporâneo. Essa diferença epistemológica demandou um esforço para evitar a aplicação anacrônica de critérios de cientificidade atuais aos textos do século XVI, buscando compreendê-los em sua própria lógica interna.

Paralelamente à análise das obras selecionadas, foi elaborado um panorama biográfico de Giordano Bruno. O capítulo biográfico teve como objetivo apresentar alguns fatos sobre a vida de Bruno, de contextualizar estes fatos e obras no Renascimento tardio, período de transformações culturais, científicas e religiosas. O processo de pesquisa bibliográfica secundária seguiu uma abordagem dinâmica em que cada obra consultada indicava novas referências, presentes em notas de rodapé, citações ou bibliografias. Este método permitiu a ampliação progressiva do *corpus* secundário da pesquisa, incorporando diversas perspectivas sobre as ideias de Bruno contidas em seus escritos e seu complexo contexto histórico-filosófico, contribuindo para uma compreensão mais abrangente do autor e de sua época.

2.1 ESCOLHA E IMPORTÂNCIA DOS TEXTOS ORIGINAIS E ABORDAGEM METODOLÓGICA

Esta pesquisa fundamenta-se na análise direta das obras originais de Giordano Bruno, especificamente de *De l'infinito, universo e mondi* e *De la causa, principio et uno*, ambas publicadas em italiano em 1584. A escolha por trabalhar com os textos originais, ainda que em edições modernas, representa uma decisão metodológica que alinha-se aos princípios da historiografia contemporânea que privilegia o retorno às fontes primárias como base para qualquer interpretação histórica.

A decisão de acessar os textos originais de Giordano Bruno, ambas escritas em italiano, é a base desta investigação. Essa escolha alinha-se à metodologia historiográfica de Marc Bloch (2001), que estabelece que o conhecimento se dá através de "vestígios" (p. 8), os quais devem ser a base de qualquer interpretação histórica. De acordo com Bloch (2001, p.78), essa aproximação permite que o historiador se liberte dos "preconceitos, das falsas prudências, das miopias" das gerações passadas, conseguindo "saber sobre ele [o passado] muito mais do que ele julgara sensato nos dar a conhecer". Desta forma, ao nos debruçarmos sobre os escritos do próprio Bruno, a pesquisa visa uma aproximação mais fidedigna ao seu pensamento, evitando as camadas interpretativas que tendem a se sobrepor nos comentários secundários, e cumprindo o dever de rigor imposto pelo ofício do historiador.

Para que essa análise seja eficaz, o método exige uma abordagem ativa da fonte. Os documentos, por mais que pareçam claros e complacentes, "não falam senão quando sabemos interrogá-los" (p.79). A investigação não pode ser passiva; ela "supõe, desde seus primeiros passos, que a busca tenha uma direção" (p.27). Bloch (2001, p. 79) resume essa exigência metodológica com a máxima: "No princípio, é o espírito". Essa frase indica que o historiador

deve formular problemas e perguntas antes de começar a coleta de dados, pois a "observação passiva" nunca gera algo "fecundo".

Essa orientação metódica garante que a pesquisa sobre Bruno seja contextualizada. Ela nos obriga a situar suas ideias dentro do horizonte intelectual do Renascimento, evitando assim o anacronismo, que Marc Bloch (2001, p. 144) considerava o mais imperdoável dos pecados para uma ciência do tempo. Desse modo, a pesquisa se dedica à "compreensão" do pensamento do autor em seu contexto, recusando-se a tomar a atitude de juiz, que, segundo Bloch (2001, p. 125), tende a "distribuir o elogio ou o vitupério aos heróis mortos". Bloch defendeu que o historiador deve buscar "Compreender portanto, e não julgar" (p. 30), o que é essencial para abordar a complexidade de um pensador como Bruno.

A busca pelos materiais originais envolveu um processo meticuloso de pesquisa em bibliotecas digitais especializadas, acervos universitários e bases de dados de obras renascentistas. Foram consultadas edições críticas, que são textos estabelecidos por especialistas como Giovanni Aquilecchia, que preservam o texto original em italiano e oferecem um aparato crítico com notas e variantes para auxiliar na compreensão de termos e expressões específicas do século XVI. Este processo de busca e seleção das fontes primárias constitui, por si só, parte importante da metodologia, pois estabelece as bases documentais sobre as quais se desenvolve toda a investigação.

O trabalho com os textos originais de Bruno apresenta desafios específicos, relacionados tanto à linguagem quanto ao contexto histórico-filosófico em que foram produzidos. O italiano do século XVI utilizado por Bruno possui particularidades lexicais e sintáticas que exigem atenção especial, além de referências a debates filosóficos e científicos da época que necessitam ser compreendidos em seu próprio horizonte histórico. Para enfrentar esses desafios, a pesquisa apoia-se em estudos filológicos e históricos sobre o período, bem como em dicionários especializados e glossários de termos filosóficos renascentistas.

A metodologia adotada inspira-se nos princípios da história das ideias e da análise conceitual, com particular atenção à proposta de Marc Bloch sobre a necessidade de compreender os textos históricos em seu próprio contexto, buscando evitar anacronismos e interpretações descontextualizadas. Bloch (2001, p. 65) adverte que "a incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado", princípio que orienta esta investigação no sentido de situar o trabalho de Bruno no contexto filosófico, científico e religioso do Renascimento. Esta perspectiva metodológica, desenvolvida pela Escola dos Annales, da qual Bloch foi um dos fundadores, contribuiu com a historiografia ao propor uma abordagem mais ampla e interdisciplinar dos fenômenos históricos.

A análise dos textos segue uma abordagem hermenêutica, buscando identificar e compreender os conceitos-chave da ontologia e da cosmologia bruniana, bem como as relações que o autor estabelece entre esses dois domínios. Esta abordagem envolve um movimento constante entre a análise detalhada de passagens específicas e a compreensão global das obras, num processo que Hans-Georg Gadamer (2015) denominou "círculo hermenêutico". Através desse movimento interpretativo, busca-se apreender tanto a estrutura argumentativa quanto os pressupostos implícitos que sustentam as ideias defendidas por Bruno, revelando as conexões internas entre sua ontologia e sua cosmologia.

O processo de análise textual inicia-se com uma leitura integral e sistemática das obras selecionadas, com atenção especial aos trechos em que Bruno desenvolve sua concepção do ser e sua visão cosmológica. Esta leitura preliminar permitiu identificar os temas recorrentes, os conceitos estruturantes e as linhas argumentativas principais que atravessam os textos. Em seguida, procedeu-se à identificação e análise dos conceitos fundamentais que estruturam as ideias de Bruno contidas nos seus livros, como infinito, unidade, multiplicidade, causa, princípio, entre outros. Cada conceito é examinado em seu contexto específico de ocorrência e em suas relações com os demais conceitos que compõem o sistema filosófico bruniano.

A contextualização histórica e filosófica das ideias de Bruno constitui outro momento da análise, situando-as no debate cosmológico e ontológico do Renascimento. Esta contextualização envolve o estudo das fontes filosóficas que podem ter influenciado Bruno (como o neoplatonismo, o aristotelismo, o hermetismo e o atomismo antigo), bem como das controvérsias científicas e filosóficas de seu tempo, especialmente aquelas relacionadas à recepção do copernicanismo e à crítica da cosmologia aristotélica-ptolomaica.

A análise comparativa entre as duas obras selecionadas constitui outro procedimento metodológico, permitindo identificar continuidades, desenvolvimentos e possíveis tensões no pensamento do autor. *De la causa, principio et uno* e *De l'infinito, universo e mondi*, embora publicadas no mesmo ano e compartilhando muitos pressupostos filosóficos, apresentam ênfases distintas: a primeira concentra-se mais nos fundamentos ontológicos e metafísicos, enquanto a segunda desenvolve as implicações cosmológicas desses fundamentos. A comparação sistemática entre essas obras permite compreender como Bruno articula sua ontologia e sua cosmologia, estabelecendo pontes conceituais entre esses dois domínios do saber.

2.2 JUSTIFICATIVA METODOLÓGICA E CONTEXTO HISTORIOGRÁFICO

A escolha por uma metodologia centrada na análise direta dos textos originais e na contextualização histórica das ideias justifica-se pela natureza do objeto de estudo. Marc Bloch defende que o trabalho do historiador deve partir de um questionamento do presente e evitar projetar categorias contemporâneas sobre o passado. Seguindo esta orientação, a presente pesquisa busca compreender o modelo de Bruno em seus próprios termos, evitando interpretações anacrônicas que o reduziriam a um precursor da ciência moderna ou a um mártir do livre pensamento. Esta preocupação com o anacronismo, central na metodologia histórica proposta por Bloch, é relevante no estudo de um pensador como Bruno, cuja obra tem sido objeto de interpretações diversas e, por vezes, contraditórias ao longo dos séculos.

A abordagem metodológica adotada permite, assim, investigar como Bruno articula sua ontologia e sua cosmologia dentro do horizonte intelectual do Renascimento, com suas tensões entre tradição e inovação, entre filosofia natural e especulação metafísica, entre visão religiosa e investigação racional do mundo. Esta contextualização histórica não implica, contudo, um relativismo que negaria a possibilidade de compreender as ideias defendidas por Bruno a partir de nossa própria situação histórica. Como observa Gadamer em *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (2015), toda compreensão histórica envolve uma "fusão de horizontes", em que o horizonte do intérprete e o horizonte do texto interpretado se encontram e se modificam mutuamente.

A metodologia histórico-filosófica aqui adotada insere-se, ainda, numa tradição de estudos sobre a história da ciência e da filosofia que, desde Alexandre Koyré (1892–1964) e Thomas Kuhn (1922–1996), tem enfatizado a importância de compreender as teorias científicas e filosóficas em seu contexto histórico e conceitual específico. Esta tradição, que se opõe tanto ao presentismo quanto ao positivismo na história das ideias, busca reconstruir os sistemas de pensamento do passado em sua coerência interna e em suas relações com o contexto cultural mais amplo em que emergiram. Aplicada a este estudo, esta abordagem permite compreender como sua cosmologia do universo infinito se articula com sua ontologia da unidade e da infinitude divina, num sistema filosófico que, embora distinto da ciência moderna em seus pressupostos e métodos, representa uma contribuição significativa para a história das ideias cosmológicas.

3 GIORDANO BRUNO: VIDA, OBRA E LEGADO

A trajetória de Giordano Bruno é indissociável do cenário do Renascimento tardio, que ocorreu aproximadamente entre 1550 e 1620. Para compreender as duas obras de Giordano Bruno aqui analisadas, foi necessário conhecer um pouco do mundo em que ele viveu. Isso significa olhar tanto para os fatos de sua biografia, como também para o conjunto de forças e circunstâncias que moldaram sua época, tais como as guerras que dividiam a Europa, as instituições que controlavam o saber, as crenças religiosas que definiam os limites do pensável e as condições econômicas que determinavam quem podia estudar e publicar. Como advertia o historiador Marc Bloch, a ignorância do passado compromete a compreensão do presente e, por isso, o historiador não pode isolar um fato de sua teia de relações no tempo (Bloch, 2001, p. 65).

O século XVI foi dominado pela convulsão religiosa da Reforma Protestante e pela subsequente reação da Igreja Católica, a Contrarreforma. Bruno viveu em meio a essa intensa polarização, que resultou em conflitos armados e em uma crescente intolerância dogmática (Knox, 2024; Blum, [s.d.]). Sua própria vida é um reflexo dramático dessa realidade, tendo sido excomungado por três confissões cristãs de sua época: a Católica Romana, a Calvinista e a Luterana (Knox, 2024; Blum, [s.d.]; Del Giudice, 2023; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022). Essa série de excomunhões sublinha sua recusa em se submeter a qualquer ortodoxia e também evidencia a rigidez das instituições religiosas da época, que viam em qualquer desvio doutrinário uma ameaça à sua autoridade e à ordem social. Suas ideias sobre a coexistência pacífica de diferentes igrejas cristãs, que hoje seriam consideradas progressistas, eram então vistas como perigosas e subversivas (Blum, [s.d.]).

No plano acadêmico e filosófico, o período era caracterizado pela hegemonia do aristotelismo, especialmente em sua vertente escolástica, que havia sido integrada ao pensamento cristão por figuras como Tomás de Aquino (c. 1225-1274) (Knox, 2024; Blum, [s.d.]; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022). A escolástica, um método de pensamento crítico que dominou as universidades medievais, buscava conciliar a fé cristã com a razão aristotélica. Bruno, no entanto, emergiu como um crítico ferrenho dessa tradição. Ele ridicularizava o aristotelismo e seus adeptos contemporâneos (Knox, 2024), buscando uma "nova filosofia" que desafiasse os pilares do pensamento estabelecido (Knox, 2024; Blum, [s.d.]; O'Connor; Robertson, 2002). Sua busca por posições universitárias era constante, mas seu temperamento combativo e suas visões heterodoxas frequentemente o colocavam em rota de colisão com a elite acadêmica, como evidenciado por suas disputas em Oxford e Paris (Knox,

2024; Blum, [s.d.]; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022). Ele criticou a pedanteria dos doutores de Oxford (Aquilecchia, 2025).

Paralelamente à sua crítica ao aristotelismo, sua filosofia era uma complexa síntese de neoplatonismo e hermetismo, buscando resgatar uma "verdadeira" sabedoria antiga que, em sua visão, havia sido obscurecida pela escolástica (Knox, 2024; Witkoski, 2022). O neoplatonismo, uma corrente filosófica que se desenvolveu a partir das ideias de Platão, enfatizava a existência de uma realidade transcendente e a busca pela união com o divino. O hermetismo, por sua vez, era um corpo de ensinamentos esotéricos e filosóficos atribuídos a Hermes Trismegisto, que abrangia temas como alquimia, astrologia e magia. Essa fusão de elementos diversos, embora por vezes mística, representava uma tentativa de construir um sistema de pensamento mais abrangente e dinâmico do que o oferecido pela filosofia dominante.

No campo da astronomia e da cosmologia, a publicação póstuma de *De revolutionibus orbium coelestium* (Sobre as Revoluções dos Orbes Celestes) de Nicolau Copérnico em 1543 foi o evento intelectual de maior consequência para situar a obra de Bruno. Copérnico, que havia passado anos estudando astronomia na Itália, propôs que o Sol, e não a Terra, estava no centro do sistema planetário. A proposta era motivada por simplificar os cálculos necessários para prever as posições dos planetas, eliminando alguns dos artifícios matemáticos mais complicados do sistema ptolemaico. Mas Copérnico foi um pensador cauteloso, manteve o universo finito, delimitado pela esfera das estrelas fixas, e dedicou sua obra ao papa Paulo III em um gesto de deferência às autoridades eclesiásticas (Kuhn, 1957, p. 185-189). A proposta copernicana não foi imediatamente condenada pela Igreja e circulou nos meios acadêmicos como uma hipótese matematicamente útil, sem necessariamente implicar que a Terra realmente se movia. Bruno conheceu a proposta copernicana e dela tirou consequências filosóficas que o próprio Copérnico não havia ousado formular, tal como a infinitude do Universo.

Politicamente, a Europa do século XVI era um mosaico de monarquias em consolidação, muitas delas envolvidas em conflitos religiosos e territoriais. A vida de Bruno foi marcada pela busca de patrocínio em diversas cortes europeias, onde a figura do intelectual e do sábio ainda desempenhava um papel importante. Sua capacidade de impressionar monarcas como Henrique III da França, que o nomeou Leitor Real e o enviou a Londres, e sua presença na corte da Rainha Elizabeth I na Inglaterra, demonstram a relevância que o conhecimento e a erudição ainda possuíam para o poder político (Knox, 2024; Blum, [s.d.]; Del Giudice, 2023; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022). No entanto, essa dependência do patrocínio real também o expunha aos caprichos dos governantes e às instabilidades políticas, como as lutas religiosas em Toulouse que o forçaram a se deslocar (Knox, 2024; Blum, [s.d.]).

É nesse emaranhado de transformações que a filosofia de Bruno nasceu e, por fim, foi julgada e condenada. Portanto, o presente capítulo se dedica a descrever a trajetória biográfica e intelectual de Giordano Bruno dentro do seu próprio contexto. Para tal, isto inclui analisar sua vida desde os primeiros anos em Nola e Nápoles até a sua execução em Roma, passando pelos longos anos de itinerância pela Europa. A narrativa biográfica aqui descrita busca interligar a trajetória deste filósofo ao ambiente em que está inserido. Pois, como informa Marc Bloch (2001, p.54), o historiador não trabalha com abstrações, mas com homens no tempo, e é sempre por intermédio de pessoas concretas que as estruturas históricas se manifestam. Desta forma, a abordagem aqui escolhida busca contextualizar sua trajetória em meio às redes de fatores sociais, políticos, religiosos e culturais que moldaram a Europa do século XVI.

Para tal narrativa biográfica, a pesquisa integra e sintetiza informações provenientes de fontes acadêmicas como a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Knox, 2024), a *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Blum, s.d.), o site giordanobruno.info (Del Giudice, 2023), o *MacTutor History of Mathematics* (O'Connor e Robertson, 2002), a *Encyclopædia Britannica* (Aquilecchia, 2025; Witkoski, 2022) e a EBSCO *Research Starters* (Witkoski, 2022). O objetivo deste capítulo é apresentar a figura de Giordano Bruno em seu próprio tempo, explorando a complexidade de suas ideias manifestas em suas duas obras, com a premissa de evitar anacronismos ou juízos de valor que possam distorcer a realidade histórica de sua existência e obra. Para isso, o capítulo traça um panorama biográfico de Bruno, contextualizando sua trajetória em meio a Europa do século XVI.

A fim de facilitar a visualização dos fatos biográficos e dos deslocamentos de Giordano Bruno, que serão abordados em detalhe nas subseções seguintes, e para cumprir o objetivo de apresentar sua figura em seu próprio tempo, criamos uma linha do tempo de sua trajetória no formato de uma tabela e pontuamos sua trajetória em mapa por meio do *Google My Maps*. A cronologia, apresentada na Tabela 1, sintetiza os locais de sua peregrinação pela Europa e os eventos chave que guiaram sua vida e a produção de sua obra no contexto do século XVI. Na sequência, inserimos o mapa da região europeia, apresentado na Figura 3, no qual estão marcadas as cidades que Giordano Bruno visitou ao longo da sua vida. Por meio desse mapa, podemos observar o quanto Bruno se esforçou em busca de refúgio e de algum lugar que aceitasse suas concepções. Considerando apenas suas viagens de uma cidade a outra, Bruno percorreu aproximadamente dez mil quilômetros transitando pelas principais cortes e academias europeias. Vejamos:

Tabela 1 - Linha do tempo da trajetória de Giordano Bruno

Período (Aprox.)	Localização	Eventos Chave / Contexto
Janeiro/Fevereiro de 1548	**Nola**, Reino de Nápoles (atual Itália)	Nascimento de Filippo Bruno, que seria conhecido como *Il Nolano*
c. 1562 (c. 14 anos)	**Nápoles**	Início dos estudos formais em humanidades, lógica e dialética; influência do professor Giovan Vincenzo de Colle, que o introduziu ao averroísmo
1565 (17 anos)	**Nápoles** (Convento dominicano de *San Domenico Maggiore*)	Ingresso na Ordem Dominicana, adotando o nome de irmão Giordano
1572	**Nápoles**	Ordenado sacerdote católico e início dos estudos formais em teologia.
Julho de **1575**	**Nápoles**	Obtém licença em teologia.
Fevereiro de **1576**	**Roma**	Fuga do convento diante da abertura de processo de heresia pela Igreja
Abril de **1576**	**Roma** e norte da Itália	Nova fuga, agravada por falsa acusação de assassinato; abandona definitivamente o hábito dominicano — excomunhão católica
1576 a **1579**	**Noli, Savona, Turim, Veneza, Pádua, Bérgamo, Brescia** (Itália)	Itinerância pelo norte da Itália; lecionou latim e astronomia em Noli
1579	**Genebra** (Suíça)	Abraçou temporariamente o calvinismo; foi preso e excomungado pelo Consistório calvinista — excomunhão protestante
1579 a **1581**	**Toulouse** (França)	Lecionou filosofia na universidade local; partiu com o recrudescimento das guerras de religião
1581 a **1583**	**Paris** (França)	Destacou-se na Universidade de Paris; nomeado leitor real por Henrique III (1582); publicou *De umbris idearum e Ars memoriae* (1582)
Abril de **1583** a Outubro de **1585**	**Londres** (Inglaterra)	Período de intensa produção filosófica sob proteção do embaixador Michel de Castelnau; apresentado à corte de Elizabeth I; tentou lecionar em Oxford (disputas com professores locais); publicou os cinco diálogos italianos, entre eles *De l'infinito, universo e mondi* e *De la causa, principio et uno* (ambos em 1584)
Outubro de **1585** a **1586**	**Paris** (França)	Retorno a Paris; disputas abertas com aristotélicos; ambiente hostil forçou nova partida
1586 a **1588**	**Marburgo e Wittenberg** (Sacro Império)	Marburgo recusou sua solicitação de lecionar; ensinou em Wittenberg por dois anos; proferiu o *Oratio valedictoria* ao deixar a universidade (1588)
1588	**Praga** (Sacro Império)	Buscou patronato do imperador Rodolfo II; publicou textos filosóficos em latim
Janeiro de **1589**	**Helmstedt** (Sacro Império)	Hospedado pelo duque de Braunschweig-Wolfenbüttel; excomungado pela Igreja Luterana local — sua terceira e última excomunhão

Período (Aprox.)	Localização	Eventos Chave / Contexto
1589 a **1591**	**Frankfurt** (Sacro Império)	Residiu em convento carmelita; buscou publicar obras latinas nas feiras livreiras de Frankfurt
1591	**Veneza** (Itália)	Aceitou convite do nobre Giovanni Mocenigo; retornou à Itália após quinze anos de itinerância
Maio de **1592**	**Veneza**	Denunciado à Inquisição veneziana por Mocenigo; preso
Setembro de **1592**	**Veneza / Roma**	A Inquisição Romana, sob influência do cardeal Roberto Bellarmino, solicitou formalmente sua extradição
Fevereiro de **1593**	**Roma**	Extradição concedida por Veneza; transferido para as prisões do Santo Ofício Romano
1593 a **1600**	**Roma** — Prisões do Santo Ofício	Sete anos de processo inquisitorial; recusou consistentemente a abjurar suas posições filosóficas
14 de Janeiro de **1599**	**Roma**	A Congregação do Santo Ofício aprovou lista de oito proposições heréticas e exigiu abjuração
21 de Dezembro de **1599**	**Roma**	Bruno declarou perante o tribunal que não necessitava, não desejava e não tinha motivos para se retratar
20 de Janeiro de **1600**	**Roma**	Papa Clemente VIII ordenou que todas as obras de Bruno fossem incluídas no *Index Librorum Prohibitorum*; Bruno foi entregue às autoridades seculares como herege impenitente
17 de Fevereiro de **1600**	**Roma** — *Campo de' Fiori*	Executado na fogueira. Suas cinzas foram lançadas no rio Tibre

Fonte: do autor.

Para compreender por que a trajetória de Bruno foi possível — ou seja, por que um filósofo expulso de conventos e universidades em um território podia encontrar abrigo temporário em outro território a poucos dias de caminhada —, é preciso ter em vista a configuração religiosa da Europa do século XVI. A Figura 3 apresenta um mapa histórico do continente europeu nesse período, com a indicação das confissões cristãs predominantes em cada região. O que esse mapa revela de imediato é uma fragmentação que não existia um século antes. Enquanto no início do século XV a Europa ocidental era, ao menos formalmente, uma cristandade católica unificada sob a autoridade do papa de Roma, em meados do século XVI ela havia se dividido em um mosaico confessional que agrupava, no mesmo continente, territórios católicos, luteranos, calvinistas, anglicanos e outros. Essa fragmentação foi o resultado direto da Reforma Protestante iniciada por Martinho Lutero em 1517 e das diversas correntes reformadoras que dela se desdobraram ao longo das décadas seguintes (Ozment, 1980, p. 89-95).

Figura 3: Religiões dominantes na Europa do século XVI



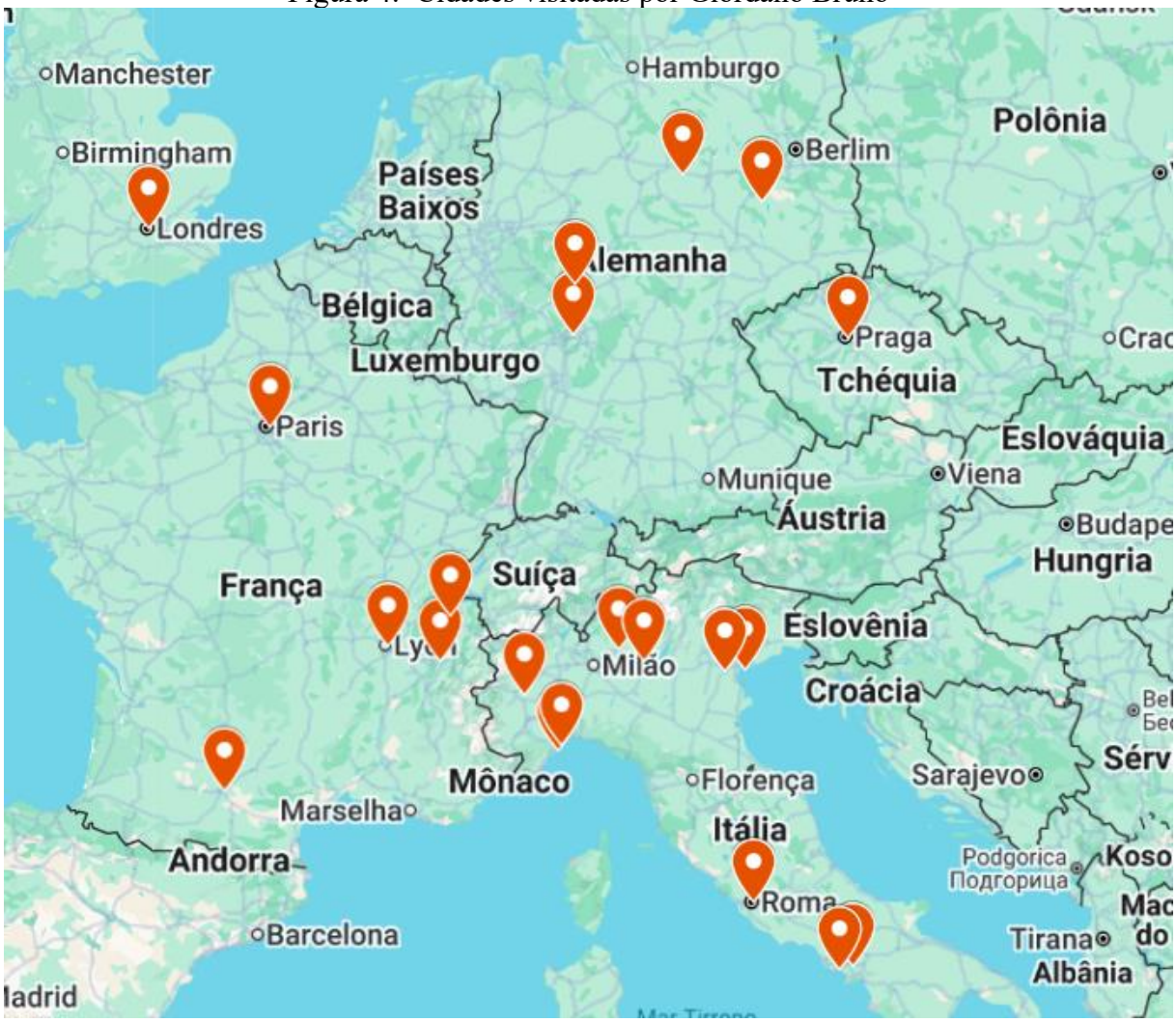
Fonte: Worldhistory.org

A Paz de Augsburgo, assinada em 1555 — quando Bruno tinha cerca de sete anos —, formalizou juridicamente essa realidade, consagrando o princípio *cuius regio eius religio*: cada governante territorial definia a confissão de seus súditos. O que para os contemporâneos era uma fonte permanente de conflito e de guerra, criava, paradoxalmente, um espaço de mobilidade para intelectuais heterodoxos. Um filósofo perseguido pela Inquisição Romana em território católico podia, em princípio, cruzar uma fronteira e encontrar-se sob jurisdição luterana ou calvinista, onde a autoridade de Roma não alcançava. É precisamente essa realidade que o mapa da Figura 3 permite visualizar: a Europa em que Bruno viveu não era um espaço uniforme de vigilância, mas um território dividido em zonas de autoridade confessional distintas, cujas fronteiras podiam ser aproveitadas como rotas de fuga e de sobrevivência.

A Figura 4 a seguir apresenta um mapa atual com a rota percorrida por Bruno ao longo de sua peregrinação europeia entre 1576 e 1591. A opção por um mapa contemporâneo, em vez de um mapa do período, deveu-se à dificuldade de localizar, nas fontes disponíveis, cartografia histórica do século XVI que reproduzisse com precisão suficiente as cidades e os territórios que Bruno percorreu e que pudesse ser utilizada neste trabalho. O mapa atual cumpre, portanto, uma

função de referência geográfica para o leitor: permite acompanhar, sobre uma base cartográfica reconhecível, o percurso que vai de Nola a Gênova, de Gênova a Veneza, de Veneza a Genebra, de Genebra a Lyon, de Lyon a Paris, de Paris a Londres, e de Londres à Alemanha, até o retorno à Itália em 1591. Lido em conjunto com o mapa histórico da Figura 3, esse percurso revela algo que nenhum dos dois mapas mostra isoladamente: Bruno não percorreu um espaço neutro, mas cruzou repetidamente as fronteiras confessionais que o mapa da Figura 3 indica. Passando de territórios católicos a calvinistas, de calvinistas a luteranos, de luteranos à Inglaterra anglicana e de volta a territórios católicos. Cada uma dessas travessias tinha implicações concretas para sua segurança, para suas possibilidades de ensino e para as reações que suas ideias despertavam.

Figura 4: Cidades visitadas por Giordano Bruno



Fonte: Google My Maps[6]

[6] Para visualização desse mapa com as marcações personalizadas por onde Giordano Bruno passou ao longo de sua vida, acesse: <https://www.google.com/maps/d/u/1/edit?mid=1rLZv9PnG8oY3TrwRVke7Oa4VJs4SxWk&usp=sharing>

Adicionalmente, para entendermos melhor seu contexto tanto histórico e religioso, como também astronômico e científico, criamos uma segunda tabela (Tabela 2) com algumas informações relevantes para o contexto de Giordano Bruno. Nela se encontram alguns eventos históricos, religiosos e "científicos" que ocorreram aproximadamente durante a vida de Bruno, fazendo parte de seu contexto geral. Esperamos que, com ela, possamos ilustrar melhor o período do Renascimento Tardio em que o autor estava inserido, vejamos:

Tabela 2 - Linha do Tempo do Contexto de Giordano Bruno

Ano	Eventos
1473	Nascimento de Nicolau Copérnico
1517	Martinho Lutero publica as 95 teses em Wittenberg; início da Reforma Protestante
1534	Reforma Henriquiana na Inglaterra; Henrique VIII rompe com Roma e funda a Igreja Anglicana
1540	Fundação da Companhia de Jesus (Jesuítas) por Inácio de Loyola
1543	Copérnico publica *De revolutionibus orbium coelestium*; proposta heliocêntrica — o Sol no centro do sistema planetário
1545 a 1563	Concílio de Trento; definição das doutrinas da Contrarreforma Católica; criação dos seminários para formação do clero
1548	Nascimento de Giordano Bruno
1555	Paz de Augsburgo; consagração do princípio *cuius regio eius religio* — cada governante define a religião de seus súditos
1559	Primeira edição do *Index Librorum Prohibitorum*; lista oficial de livros proibidos pela Igreja Católica
1562 a 1598	Guerras de Religião na França entre católicos e protestantes (huguenotes)
1572	Massacre de São Bartolomeu em Paris; assassinato em massa de protestantes franceses
1573	Tycho Brahe publica *De Nova et Nullius Aevi Memoria Prius Visa Stella*; a observação de uma nova estrela em 1572 indica que o mundo supralunar não é imutável, como ensinava Aristóteles
1576	Thomas Digges publica *A Perfit Description of the Caelestiall Orbs*; propõe extensão infinita das estrelas fixas dentro do modelo copernicano
1577	Tycho Brahe observa um cometa e calcula que sua trajetória cruzaria as esferas cristalinas aristotélicas — nova evidência contra o modelo das esferas sólidas
1582 a 1584	Bruno publica suas principais obras: *De umbris idearum* (Paris, 1582) e os cinco diálogos italianos em Londres (1584), entre eles *De l'infinito, universo e* mondi e *De la causa, principio et uno*
1592	Prisão de Bruno em Veneza
1596	Kepler publica *Mysterium Cosmographicum*, seu primeiro trabalho de astronomia

1600	Execução de Giordano Bruno em Roma
1609	Galileu Galilei aponta telescópio para o céu pela primeira vez; início das observações astronômicas sistemáticas
1610	Galileu publica *Sidereus Nuncius*; confirmação observacional dos satélites de Júpiter e das fases de Vênus

Fonte: do autor.

A fim de organizar as informações de sua biografia, este capítulo está organizado em quatro seções. A primeira narra a trajetória de Bruno desde sua formação intelectual em Nápoles até seus últimos anos de itinerância na Alemanha. A segunda apresenta alguns aspectos específicos do cenário intelectual do Renascimento tardio que têm importância direta para a compreensão de suas obras. A terceira narra o processo inquisitorial romano e a execução em 1600. A quarta, por fim, examina o legado e a recepção posterior de Bruno na filosofia, na história da ciência e na cultura europeia.

3.1 FORMAÇÃO INTELECTUAL E TRAJETÓRIA PELA EUROPA

Filippo Bruno[7], imagem representada na Figura 5, nasceu em janeiro ou fevereiro de 1548, na pequena cidade de Nola, situada a aproximadamente 20 quilômetros a nordeste de Nápoles, no então Reino de Nápoles, atual Itália, aqui representada na Figura 6. Filho de Giovanni Bruno (também referido como Juano Bruno), um soldado de modestos recursos, e Fraulissa Savolina. Bruno carregaria para sempre a marca de sua terra de origem, em que seria identificado ao longo de toda a sua trajetória europeia como *Il Nolano* (O Nolano), que ele próprio adotou como uma espécie de assinatura filosófica, evocando-o nas páginas de seus diálogos. O Reino de Nápoles era uma das regiões mais populosas da Europa, governada por vice-reis espanhóis e marcada por uma rígida hierarquia social em que a nobreza fundiária dominava a vida do campo (Knox, 2024; Blum, [s.d.]; Del Giudice, 2023; O'Connor; Robertson, 2002; Aquilecchia, 2025; Witkoski, 2022).

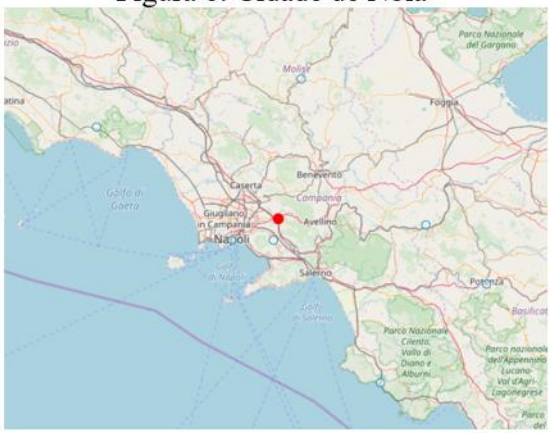
[7] Este é nome de batismo do filósofo, no qual, mais adiante, ficaria conhecido como frade Giordano (Aquilecchia, 2025).

Figura 5: Giordano Bruno



Fonte: MacTutor [a].

Figura 6: Cidade de Nola



Fonte: MacTuror [b].

Nápoles, a capital do reino, era uma das maiores cidades da Europa ocidental no século XVI, com população estimada em mais de duzentos mil habitantes (Burke, 1987, p. 22). Apesar da subordinação política à Espanha desde 1503, a cidade mantinha uma intensa vida cultural e intelectual: abrigava universidades, conventos com ricas bibliotecas e uma tradição filosófica que incorporava tanto o humanismo renascentista quanto correntes mais heterodoxas.

Como já mencionado, Filippo Bruno nasceu em um lar em que seu pai atuava como soldado profissional a serviço da coroa espanhola, o que colocou sua família em uma rede particular de interações sociais, conhecida como clientelismo militar. Ou seja, a fidelidade a um senhor se trocava por emprego, proteção e algum prestígio (Rowland, 2008, p. 19-21). Era uma posição social modesta, nem nobre de linhagem estabelecida nem simplesmente plebeia, colocando o jovem Filippo em um estrato intermediário da hierarquia social no sul da Itália. Nessa posição intermediária, as opções de ascensão eram limitadas. Bruno poderia optar por adentrar o exército, o comércio de pequena escala, a administração local ou o ingresso em uma ordem religiosa. Dentre as opções, ingressar em uma ordem religiosa era a via mais valorizada para os dotados de inteligência e disposição para o estudo. Os conventos dominicanos, franciscanos e jesuítas ofereciam algo que a família de um soldado dificilmente poderia proporcionar por seus próprios meios, que é a formação intelectual de alto nível, acesso a bibliotecas extensas e inserção em redes de relações que se estendiam por toda a Europa (De Miranda, 2002, p. 134-140).

Foi nesse ambiente que o jovem Filippo, por volta de 1562, aos 14 anos, começou seus estudos formais, dedicando-se à gramática, à lógica e à dialética, matérias que formavam a base da educação intelectual da época. Nesse período formativo, Bruno foi influenciado por Giovan Vincenzo de Colle (falecido em 1574), um de seus professores, que o introduziu ao averroísmo, a corrente filosófica baseada nas interpretações do filósofo árabe Averróis (1126-1198) sobre

Aristóteles. Essa corrente postulava a superioridade da razão e da filosofia sobre a fé e o conhecimento revelado, uma perspectiva que viria a moldar a abordagem de Bruno ao conhecimento estabelecido e à base de seu pensamento crítico desde cedo. Vale ressaltar, que o averroísmo havia exercido grande influência nas universidades italianas ao longo dos séculos XIV e XV, e colocava em questão pontos centrais da teologia cristã, como a imortalidade da alma individual, que Averróis considerava filosoficamente insustentável dentro do sistema de Aristóteles (Nardi, 1958, p. 34-40). Para o jovem Filippo, essa introdução à filosofia natural não escolástica antes de entrar no convento abriu um horizonte de problemas que o acompanharia por toda a vida (Blum, [s.d.]; O'Connor; Robertson, 2002; Aquilecchia, 2025; Witkoski, 2022).

Outro aspecto interessante de ser observado, é que Nápoles oferecia nesse período algo além das universidades e dos seminários formais. Oferecia também ambientes de circulação de ideias que escapavam ao controle eclesiástico direto. O médico e filósofo Giovan Battista Della Porta (1535 - 1615) reunia em sua casa a *Accademia dei Segreti*, uma das primeiras academias científicas documentadas da Europa. Esta era dedicada ao estudo das chamadas ciências ocultas, em que se investigava a magia natural, alquimia, astrologia e os chamados simpatia e antipatia dos elementos (Musi, 2007, p. 134-139). A magia natural não era entendida, no século XVI, como uma prática sobrenatural ligada aos demônios, isto é, a magia demoníaca que é condenada pela teologia. A magia natural era a investigação das forças ocultas da natureza, das propriedades medicinais das plantas, das influências astrológicas sobre os seres vivos, das forças de atração e repulsão que ligariam os diferentes elementos do cosmos entre si. Era uma forma de conhecimento da natureza que coexistia com a filosofia natural aristotélica, às vezes em concorrência, às vezes em complementação.

Nesses ambientes, circulavam correntes filosóficas que a universidade escolástica havia, em geral, marginalizado. Um deste era o hermetismo, uma corrente derivada de um conjunto de textos tardo-antigos atribuídos ao mítico Hermes Trismegisto, um suposto sábio egípcio a quem a tradição atribuía uma sabedoria anterior a Moisés e a Platão. Esses textos, conhecidos como *Corpus Hermeticum*, haviam sido traduzidos para o latim pelo humanista florentino Marsilio Ficino (1433-1499) em 1463, a pedido de Cosimo de Medici (1389-1464), e difundidos por toda a Europa culta. Ensinavam que o cosmos era um ser vivo e animado, perpassado por forças de correspondência entre o macrocosmo, o universo, e o microcosmo, o ser humano, e que uma sabedoria antiga e universal estava à disposição de quem soubesse buscá-la por caminhos que transcendiam o raciocínio escolástico (Walker, 1958, p. 67-72).

Outra corrente filosófica era o neoplatonismo que, por sua vez, na Antiguidade tardia, havia retomado as ideias de Platão propondo que toda a realidade emanava de um princípio supremo, o Uno, em diferentes graus de perfeição. Ficino e Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) haviam revivido esse pensamento na Florença do século XV, articulando-o com o hermetismo e com a cabala judaica para construir uma filosofia que pretendia encontrar a unidade profunda de todas as tradições de sabedoria (Kristeller, 1943, p. 230-235). O jovem Bruno absorveu essas correntes e as articulou, ao longo de sua trajetória, com as críticas que desenvolveu ao aristotelismo que aprendia simultaneamente dentro do convento.

Em 1565, aos 17 anos, Filippo ingressou no convento dominicano de *San Domenico Maggiore*, em Nápoles, adotando o nome de irmão Giordano. Os dominicanos, conhecidos por Pregadores, tinham uma tradição intelectual particularmente densa. Este convento estava ligado à memória de Tomás de Aquino (c. 1225-1274), que havia ensinado ali antes de se tornar o maior sistematizador da escolástica medieval. Para mais, a biblioteca do convento era uma das mais ricas da região, e o currículo dominicano combinava a lógica e a filosofia natural aristotélica com a teologia tomista e a prática da pregação pública (Grendler, 2002).

A formação filosófica que Bruno recebeu dentro do convento era, portanto, fundamentalmente escolástica. Baseava-se no comentário das obras de Aristóteles, em especial os tratados de lógica, física, metafísica e ética, por meio das grandes sínteses medievais, em particular a Suma Teológica de Tomás de Aquino. O método central de ensino era a *disputatio*, um debate formal e público em que os estudantes defendiam teses filosóficas usando argumentos rigorosamente estruturados e respondiam às objeções dos opositores segundo regras precisas (Kristeller, 1964, p. 35-40). Esse método marcou profundamente o estilo filosófico de Bruno, onde, mesmo quando atacava o aristotelismo, ele o fazia com os instrumentos conceituais que havia aprendido dentro do sistema que criticava.

Dentro do convento, não demorou para que Bruno manifestasse um crescente desconforto com certos aspectos do ensino cristão. Sua mente questionadora não se conformava com as limitações dogmáticas, e ele expressaria mais tarde que tal ensino "…tentava me afastar de ocupações mais dignas e elevadas, acorrentar meu espírito e, de homem livre a serviço da virtude, fazer-me escravo de um sistema miserável e tolo de engano" (O'Connor; Robertson, 2002).

Sua postura crítica e desafiadora manifestou-se em incidentes específicos que chamaram a atenção das autoridades eclesiásticas. Ele foi investigado pelo seu Provincial, que era o superior da ordem em uma província eclesiástica, por suas visões heréticas que provavelmente incluíam questionamentos a respeito da Trindade, um tópico delicado na Europa da Reforma

(Knox, 2024). Além disso, Bruno gerou suspeitas por desfazer de algumas imagens de santos, como a de Santa Catarina de Siena e talvez a de Santo Antonino, mantendo apenas um crucifixo. Para complementar, também repreendeu um noviço por ler um livro piedoso em louvor à Virgem Maria e foi investigado por seu superior por possuir livros de Erasmo de Roterdã, livros estes que foram anotados como proibidos pelo Index[8] (Blum, [s.d.]; Witkoski, 2022).

Esses episódios, em retrospectiva, podem ser interpretados como indicativos de sua crítica ao culto dos santos, o que ia contra o costume católico da época, aproximando-o da crítica protestante ao culto de imagens (Blum, [s.d.]; Witkoski, 2022). Todavia, estas investigações foram feitas sob um contexto de forte vigilância e controle doutrinário. Quando um frade questionava a Trindade ou circulava com livros de Erasmo, não estava violando apenas uma norma interna da ordem, ele estava potencialmente atravessando uma fronteira que a Contrarreforma Católica (processo de renovação e endurecimento doutrinário da Igreja em resposta à Reforma Protestante) havia marcado com clareza entre o pensamento aceitável e o pensamento herético. A acusação inicial relacionada aos questionamentos sobre a Trindade e a crítica ao culto dos santos foi retirada, mas o processo formal foi reaberto anos depois com novas acusações (Blum, [s.d.]; Witkoski, 2022). Entretanto, a experiência das investigações dentro do convento ensinou a Bruno, ainda jovem, algo sobre os limites dentro dos quais o pensamento podia se mover nas instituições eclesiásticas de seu tempo.

Em 1572, Bruno foi ordenado sacerdote católico e, no mesmo ano, iniciou formalmente seus estudos em teologia, obtendo sua licença em julho de 1575 (Blum, [s.d.]; Del Giudice, 2023; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022). Esses anos de formação teológica aprofundaram seu domínio das Escrituras, da teologia patrística e das questões filosófico-teológicas que eram objeto de debate no ambiente dominicano. Ao mesmo tempo, seus estudos independentes o levavam cada vez mais para os textos que escapavam ao cânone escolástico oficial, tal como os escritos herméticos, as obras neoplatônicas e os textos de filosofia natural que questionavam o modelo aristotélico do cosmos.

Em sequência, Bruno se envolveu em discussões com outros frades sobre a argumentação escolástica[9] e a possibilidade de expressar temas teológicos em outras formas de argumentação, citando Ário (c. 256–336) como exemplo (um antigo herege que negava a natureza dual de Jesus como homem e Deus). A investigação resultante tocou nos fundamentos

[8] Aqui refere-se ao "*Index Librorum Prohibitorum*", uma expressão em latim que significa Índice dos Livros Proibidos. Esta era uma lista de publicações proibidas pela Igreja Católica por serem consideradas heréticas, anticlericais ou pecaminosas (Domingues, 2024)

[9] A argumentação escolástica debatida por Giordano Bruno consiste no método filosófico e teológico dominante da época em que era baseado na lógica aristotélica.

da teologia católica (Blum, [s.d.]; Witkoski, 2022). Sua busca por conhecimento o levou a ler diversos textos proibidos e a discutir abertamente o arianismo, uma prática herética, uma vez que questionava a divindade de Cristo, o que logo o colocaria em rota de colisão com as autoridades eclesiásticas (Knox, 2024; Blum, [s.d.]; Del Giudice, 2023; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022).

Em fevereiro de 1576, motivado por um processo de heresia iniciado pela Igreja, fugiu para Roma. Esta fuga marcou o ponto de partida de sua peregrinação, no qual a situação se agravou com uma falsa acusação de assassinato em Roma envolvendo um colega do convento, forçando-o a uma nova fuga em abril do mesmo ano para evitar a iminente excomunhão, isto é, a exclusão formal da Igreja Católica (Blum, [s.d.]; O'Connor; Robertson, 2002). Rompendo com a ordem dominicana, Bruno iniciou uma jornada que o levaria a percorrer quase dez mil quilômetros pelas principais cortes e academias europeias ao longo de aproximadamente quatorze anos. Essa distância era vencida pelos meios de transporte do século XVI: trechos a pé, a cavalo ou de carruagem pelas estradas europeias, e travessias marítimas nos pontos em que o percurso exigia atravessar um braço de mar, como o Canal da Mancha. Eram viagens lentas e custosas, sujeitas às condições climáticas e à obtenção de salvo-condutos — documentos emitidos por uma autoridade local que garantiam ao viajante permissão para atravessar um território sem ser detido ou hostilizado — necessários para cruzar fronteiras políticas e religiosas (Knox, 2024; Del Giudice, 2023; Witkoski, 2022).

3.2 A ITINERÂNCIA EUROPEIA (1576–1585)

Devido sua fuga de Roma, em um curto período Giordano Bruno passou por diversas cidades italianas, como Noli, Savona, Torino, Veneza e Pádua, além de breves estadias em Bergamo e Brescia. Mais tarde, passou também por cidades suíças, francesas, inglesas e alemãs. Esta longa peregrinação de Bruno pela Europa ao longo de aproximadamente quatorze anos, só foi possível porque a Europa do século XVI era um continente confessionalmente fragmentado. Cada território professava a religião de seu governante. Este foi o princípio consagrado pela Paz de Augsburgo em 1555 com a formulação de "*cuius regio eius religio*" ("de quem é a região, é a religião"). Isto significava que um intelectual expulso ou indesejável em um território católico podia, dependendo da situação, encontrar abrigo temporário em uma corte protestante, e vice-versa (Press, 1991, p. 45-52). A fragmentação religiosa criava, ao lado de guerras e perseguições, brechas por onde pensadores heterodoxos podiam se mover. Bruno tirou partido sistemático dessas brechas, construindo uma trajetória que só fazia sentido no interior desse mosaico confessional europeu.

Olhando para as cidades que Bruno passou no norte da Itália, vemos que em Noli, uma pequena cidade costeira, há registros que ele lecionou latim para estudantes e astronomia elementar para “certos cavalheiros” (Knox, 2024; Del Giudice, 2023). Em Veneza, entrou brevemente em contato com o ambiente editorial da cidade, onde também iniciou um texto sobre a arte da memória que não chegou a publicar. Estes trabalhos ilustram sua adaptabilidade e a natureza de seus primeiros serviços como fugitivo. Sem o apoio familiar ou recursos próprios, Bruno dependia exclusivamente de sua inteligência e capacidade de adaptação. Ao olharmos para a natureza dos serviços, vemos que seu objetivo maior era ensinar filosofia sem as amarras das verdades reveladas, preferencialmente em uma universidade.

Sua busca por um ambiente de maior liberdade intelectual o conduziu a Lyon, depois a Chambéry e, finalmente, a Genebra. No entanto, sua esperança de encontrar tolerância foi frustrada. Em Genebra, Bruno se aproximou do calvinismo, converteu-se temporariamente e ingressou na comunidade reformada da cidade. Mas a relação logo se deteriorou. Ele publicou um panfleto criticando um professor local — Antoine de la Faye (1540-1615) —, apontando erros em suas aulas. Ao realizarem uma assembleia formal, consideraram o gesto como uma violação das normas de conduta. Por conta disso, prenderam Bruno, que foi excomungado pelos próprios calvinistas (Blum, [s.d.]; O'Connor; Robertson, 2002). Depois de um processo de conciliação parcial, Bruno foi liberado e deixou a cidade. (Knox, 2024; Blum, [s.d.]; Del Giudice, 2023; O’Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022).

Após sua saída de Genebra, Bruno obteve um posto como professor de filosofia e lecionou em Toulouse, na França, por cerca de dois anos. Toulouse era então uma das cidades mais importantes do sul da França e sede de uma das universidades mais antigas do continente. Era também, naquele momento, uma cidade situada no epicentro das chamadas guerras de religião francesas, no qual foi marcada por conflitos armados entre católicos e protestantes calvinistas que assolou a França entre 1562 e 1598 (Holt, 1995, p. 34-40). Logo, Bruno foi forçado a partir devido ao recrudescimento das lutas religiosas (Blum, [s.d.])

Já em Lyon, ele escreveu Clavis Magna (A Grande Chave, sobre a arte da memória) (O’Connor; Robertson, 2002). Chegou a Paris em 1581, local em que, por um breve período, encontrou um ambiente mais propício ao seu trabalho. Na capital francesa, Bruno destacou-se como professor de filosofia na Universidade de Paris, desenvolvendo e ensinando sua arte de treinamento da memória, uma habilidade que fascinava a corte. O rei Henrique III (1551–1589), que governava a França desde 1574 em meio às guerras de religião, era atraído por estudiosos das artes da memória, da astrologia e das tradições filosóficas esotéricas. Em 1582, nomeou

Bruno leitor real, uma posição que lhe dava acesso ao Collège Royal e alguma proteção institucional (Knox, 2024; O'Connor; Robertson, 2002).

Vale ressaltar que, diferentemente das universidades tradicionais, o Collège Royal, não conferia graus acadêmicos formais e seus professores podiam lecionar matérias proibidas ou ignoradas pelas universidades regulares, tais como o hebraico, o grego antigo, a matemática e a filosofia natural não aristotélica (Lefranc, 1893, p. 145-150). A posição de leitor no Collège Royal era cobiçada precisamente porque combinava prestígio intelectual com uma certa proteção frente ao rigor de outras universidades que recebiam diretamente patrocínio real.

Desta forma, Bruno adentra em um sistema de patronato que o sustentou em Paris. Este sistema era, ao mesmo tempo, uma proteção e uma dependência. O patronato era a prática pela qual intelectuais dependiam da proteção e do financiamento de poderosos para publicar suas obras e obter postos de ensino. Este era o principal mecanismo de sustento para os filósofos e literatos do período. Ao olharmos para as obras de Bruno, tais como as analisadas aqui na dissertação, vemos claramente as dedicatórias que o autor fazia aos seus patrocinadores.

No ano seguinte, em 1583, Bruno foi enviado a Londres como parte da comitiva do embaixador francês Michel de Castelnau, munido de uma carta de apresentação do próprio rei, iniciando um dos períodos mais produtivos de sua vida (Blum, [s.d.]; Del Giudice, 2023; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022). Este período, que se estendeu de abril de 1583 a outubro de 1585, foi de intensa produção intelectual para Bruno. Durante esse tempo, o filósofo hospedou-se em Londres na residência de Michel de Castelnau, o embaixador francês que era também seu patrono. Nesta cidade, foi introduzido à corte da Rainha Elizabeth I e estabeleceu contato com figuras influentes como Sir Philip Sidney (1554-1586) e Robert Dudley (1532-1588), conde de Leicester (Blum, [s.d.]; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022).

Foi nesse ambiente que conseguiu completar a maior parte de suas obras em italiano, que representam a primeira exposição sistemática de sua filosofia (O'Connor; Robertson, 2002). A escolha de escrever em italiano vernáculo e não em latim, a língua acadêmica universal, não era casual. O latim era a língua dos especialistas, dos professores universitários, dos clérigos e dos médicos. O italiano era a língua de um público mais amplo, tal como os cortesãos, nobres, literatos e mercadores instruídos que não necessariamente dominavam o latim técnico-filosófico, mas que tinham acesso às tradições humanistas e à literatura italiana. Ao escrever em italiano, Bruno se inscrevia na tradição literária de Dante (1265-1321), Petrarca (1304-1374) e Boccaccio (1313-1375), que ele conhecia e citava, e se dirigia ao tipo de leitor culto, mas não necessariamente universitário que frequentava as cortes e as academias (Ciliberto, 1990, p. 89-95).

Outro ponto interessante, é que a decisão por publicar em Londres não foi aleatória. Havia uma razão prática de peso. A imprensa londrina era menos submetida ao controle da Inquisição Romana do que as italianas, espanholas ou francesas. Depois que o Index foi instituído em 1559 e progressivamente expandido, as tipografias dos territórios católicos passaram a operar sob uma vigilância crescente. Os editores que publicassem obras de autores listados no Index podiam ser punidos pelas autoridades eclesiásticas. A Inglaterra, por sua vez, ficava fora dessa jurisdição. Assim, obras como *De la causa, principio et uno* e *De l'infinito, universo e mondi*, que seriam impossíveis de publicar em Nápoles, Roma ou Milão, puderam vir à luz em Londres sem obstáculos imediatos (Gaskell, 1972, p. 145-152).

Em Oxford, por sua vez, Bruno tentou lecionar e defender suas proposições filosóficas, mas a recepção foi muito diferente da que encontrara na corte de Londres. Por ser uma Universidade dominada pelo aristotelismo escolástico, as ideias do nolano e, principalmente, sua atitude desafiadora, foram consideradas inaceitáveis pelos acadêmicos locais, forçando-o a retornar a Londres (Blum, [s.d.]; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022).

É interessante notar que Francis Godwin (1562-1633), um estudante que assistiu às suas palestras em Oxford, mais tarde escreveu *The Man in the Moone*, a primeira história de viagem espacial na literatura inglesa (O'Connor; Robertson, 2002), conectando Bruno a um legado literário e científico indireto. Durante sua estadia na capital inglesa, Bruno publicou seis diálogos italianos, divididos em três cosmológicos e três morais (Knox, 2024; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022). Em outubro de 1585, Bruno retornou a Paris, onde a situação política já não lhe era tão favorável. Após uma disputa pública com os aristotélicos, em que publicou, inclusive, cento e vinte teses contra a física de Aristóteles, deixou a França e iniciou uma nova fase de peregrinação pela Alemanha. Dessa forma, buscava um ambiente que lhe permitisse desenvolver e divulgar suas ideias, apesar das constantes resistências e incompreensões que enfrentava (Knox, 2024; Blum, [s.d.]; O'Connor; Robertson, 2002).

3.3 PEREGRINAÇÃO ALEMÃS COM RETORNO A ITÁLIA

Nos anos seguintes, Bruno peregrinou por diversas cidades alemãs, incluindo Marburgo, Wittenberg, Praga, Helmstedt e Frankfurt, sempre buscando um ambiente propício para desenvolver e divulgar suas ideias. Em cada uma dessas cidades, enfrentou resistências e incompreensões. Entretanto, também encontrou interlocutores e admiradores que o ajudaram a refinar e expandir seu pensamento (Knox, 2024).

Vale ressaltar que o Sacro Império Romano-Germânico que Bruno percorreu entre 1586 e 1591 era um mosaico político. O Império era composto por centenas de entidades políticas

relativamente autônomas, onde cada uma tinha seu próprio parlamento local, suas próprias leis e, a partir da Paz de Augsburgo de 1555, sua própria confissão religiosa. Ou seja, territórios luteranos, calvinistas e católicos coexistiam, frequentemente com fronteiras comuns, cada um subordinado a seus próprios príncipes e às suas próprias igrejas territoriais (Press, 1991, p. 45-52). Dessa forma, para um peregrino como Bruno, cada travessia de fronteira era potencialmente uma mudança de regras.

A primeira parada de Bruno neste Império, foi em Marburgo numa universidade local. Nesta instituição de ensino recusaram a solicitação de Bruno para lecionar provavelmente devido à sua formação e posições filosóficas. Esta recusa foi o primeiro sinal de uma dificuldade que se repetiria em outros lugares. As universidades protestantes alemãs, embora opostas ao catolicismo romano, não eram espaços de liberdade filosófica irrestrita. Tinham seus próprios dogmas acadêmicos, seus próprios cânones intelectuais e seus próprios mecanismos de exclusão de quem não se enquadrasse neles.

De Marburgo, Bruno seguiu para Wittenberg, a cidade simbolicamente mais importante do luteranismo, associada ao nome de Martinho Lutero. As ideias reformadoras de Lutero estavam presentes e haviam feito uma reinterpretação da filosofia de Aristóteles compatibilizada com a teologia luterana. (Kusukawa, 1995, p. 89-95). Em outras palavras, em Wittenberg o aristotelismo não havia sido derrubado pela Reforma, mas apenas reformado.

Nesta cidade, o nolano lecionou entre 1586 e 1588, obtendo inicialmente um acolhimento razoável. Durante esse período, publicou vários textos em latim e deu aulas que, segundo fontes da época, atraíam auditórios numerosos. O contrato de Bruno em Wittenberg não foi renovado, mas, ainda assim, este foi um dos períodos mais estáveis de sua vida itinerante, e produziu uma série de obras em latim que desenvolviam sua filosofia da natureza (Ricci, 1990, p. 134-139).

Em seguida, foi para Praga em busca de patrocínio, mas não obteve o resultado que esperava. Dessa forma, caminhou para Helmsetdt. Nesta cidade alemã, Bruno lecionou por alguns meses, mas em janeiro de 1589 foi excomungado pela Igreja Luterana local. Aqui recebeu sua terceira e última excomunhão formal, que encerrava simbolicamente seu percurso pelas confissões cristãs do continente (Blum, [s.d.]).

Em Frankfurt, a partir de 1590, Bruno residiu em um convento carmelita enquanto buscava publicar uma série de obras em latim que sintetizavam sua filosofia da natureza — o *De triplici minimo et mensura* (Triplo Mínimo e da Medida), *o De monade, numero et figura* (Da Mônada, Número e Figura) e o *De immenso et innumerabilibus* (Sobre o infinito, o universo e os mundos) (Blum, [s.d.]; O'Connor; Robertson, 2002). Embora Frankfurt fosse uma cidade

com uma grande indústria tipográfica e sede de grandes feiras de livros, Bruno não foi bem-vindo, onde apenas permaneceu no convento carmelita, sem qualquer bens ou propriedades e continuava a lecionar em busca de salários temporários uma vez que não conseguira patrocínios permanentes (Blum, [s.d.]; O'Connor; Robertson, 2002).

Por fim, em 1591, enquanto ainda estava em Frankfurt buscando um editor para suas obras, Bruno recebeu uma carta do nobre veneziano Giovanni Mocenigo (1558-1607), convidando-o a retornar à Itália para lhe ensinar a arte da memória e as técnicas filosóficas que lhe eram atribuídas. A carta chegou em um momento em que Bruno parecia estar considerando um retorno à Itália de qualquer forma. Há indícios de que estava interessado em candidatar-se a uma cátedra de matemática em Pádua, que havia ficado vaga com a partida de Galileu Galilei para Florença (Del Giudice, 2023; O'Connor; Robertson, 2002). Os historiadores têm oferecido diferentes explicações para a decisão de retornar, tal como uma possível saudade do ambiente cultural e linguístico italiano, esperança de obter uma posição universitária estável em Pádua, uma forte confiança na proteção de Mocenigo ou ainda uma avaliação de que Veneza ofereceria proteção suficiente (Mendoza, 2000, p. 112-115). Qualquer que fosse o cálculo, ele se revelaria equivocado de maneira fatal.

3.4 O PROCESSO INQUISITORIAL

O retorno de Giordano Bruno à Veneza, na Itália, em 1591, após anos de peregrinação pela Europa, revelou-se uma decisão de consequências trágicas. Convidado pelo nobre veneziano Giovanni Mocenigo para ensinar-lhe a arte da mnemônica e sua filosofia, Bruno viu-se rapidamente em uma armadilha (Del Giudice, 2023; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022).

Ao chegar em Veneza, instalou-se na casa de Giovanni Mocenigo. As expectativas que o nobre nutria em relação a Bruno são devido ao tipo de fama que o filósofo havia adquirido ao longo de sua itinerância europeia. Mocenigo, aparentemente, esperava que Bruno lhe ensinasse técnicas de magia prática, tais como a arte de criar amor e memória artificialmente, habilidades que a reputação de Bruno como mnemotécnico e filósofo oculto havia sugerido que ele possuía. O que Mocenigo recebeu, em vez disso, foram aulas de filosofia e de arte da memória em seu sentido mais teórico e especulativo, que foi claramente decepcionante para o anfitrião. Desta forma, a relação entre Bruno e Mocenigo deteriorou-se progressivamente ao longo dos meses seguintes. Quando Bruno anunciou que pretendia partir para Frankfurt, Mocenigo decidiu agir. Na noite de 22 para 23 de maio de 1592, fez prender Bruno em sua própria casa e, no dia seguinte, enviou ao Santo Ofício veneziano uma denúncia formal acusando o filósofo de

heresia, de blasfêmia e de práticas mágicas (Del Giudice, 2023; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022)

Preso e entregue ao Santo Ofício veneziano, Bruno se submeteu a uma série de interrogatórios conduzidos pelo tribunal local. Sua estratégia de defesa foi consistente, em que admitiu ter sustentado proposições filosóficas não convencionais, mas argumentou que essas proposições eram de natureza filosófica, não teológicas. Havia, de fato, uma ambiguidade jurídica real sobre como enquadrar suas ideias. A distinção entre o que pertencia ao domínio da fé e o que pertencia ao domínio da razão filosófica, era um terreno tecnicamente disputável. As proposições cosmológicas de Bruno, tais como a infinitude do universo e a existência de outros mundos habitados, não haviam sido expressamente condenadas pelo Concílio de Trento, que se havia concentrado em questões sacramentais e eclesiológicas, e não em cosmologia. Logo, mesmo preso, Bruno defendeu suas ideias, argumentando que não contradiziam os dogmas católicos (Del Giudice, 2023).

No entanto, a Inquisição Romana, conhecida por sua rigidez e determinação em combater a heresia, interveio no processo. Sob a influência do Cardeal Roberto Bellarmino (1542-1621), teólogo e futuro inquisidor de Galileu Galilei, a Inquisição Romana solicitou a extradição de Bruno para Roma em setembro de 1592 (Knox, 2024; Del Giudice, 2023; O'Connor; Robertson, 2002). Essa intervenção transformou o que poderia ter sido um julgamento menos severo em Veneza em um confronto direto com o poder central da Igreja Católica. Em setembro de 1592, o Santo Ofício romano solicitou formalmente a extradição de Bruno para Roma. A extradição de Bruno ocorreu em fevereiro de 1593 e marcou o início de um longo e complexo processo inquisitorial que se estenderia por sete anos (Knox, 2024; Del Giudice, 2023; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022). Durante esse período, Bruno permaneceu detido nas prisões do Santo Ofício, submetido a interrogatórios e pressões para que abjurasse suas ideias. Este seria seu último deslocamento ao longo de sua trajetória (Del Giudice, 2023; Witkoski, 2022).

Os documentos do processo, embora parcialmente perdidos, revelam que Bruno foi acusado de diversas heresias, incluindo a negação da Trindade, da divindade de Cristo, da transubstanciação[10], a negação da virgindade de Maria e a defesa de um universo infinito com infinitos mundos habitados (Knox, 2024; O'Connor; Robertson, 2002). Essas acusações questionavam tanto sua concepção teológica e filosófica, que se afastava radicalmente da ortodoxia católica, como também representavam uma ameaça direta à visão de mundo

[10] Transubstanciação é a crença católica de que, durante a Eucaristia, o pão e o vinho se transformam substancialmente no corpo e sangue de Cristo.

geocêntrica e antropocêntrica defendida pela Igreja. O processo que se iniciou com uma denúncia formal de Mocenigo, seguia-se a fase de interrogatórios em que o réu era sistematicamente questionado sobre suas crenças e práticas religiosas, e a tortura podia ser aplicada, sob condições formalmente reguladas, para obter confissões que o réu se recusasse a dar voluntariamente (Del Giudice, 2023; Witkoski, 2022).

Bruno, no entanto, persistia. Ao longo de anos de pressão e de múltiplas listas de proposições heréticas que lhe foram apresentadas para abjuração, ele oscilou entre concessões parciais e recusas firmes, nunca chegando a uma capitulação completa que satisfizesse o tribunal. Sua persistência em suas convicções, mesmo diante da ameaça de tortura e morte, atestava sua fé em suas próprias ideias e em seu sistema filosófico, recusando-se a renunciar aos seus princípios, mesmo sob a mais extrema pressão (Del Giudice, 2023; Witkoski, 2022).

Em 14 de janeiro de 1599, após quase sete anos de processo, a Congregação do Santo Ofício aprovou uma lista de oito proposições heréticas atribuídas a Bruno e exigiu que ele as abjurasse formalmente. Bruno pediu um prazo de quarenta dias para considerar a questão. Ao final do prazo, declarou que não reconhecia as proposições listadas como heréticas, o que equivalia a uma recusa de abjurar. Em 21 de dezembro de 1599, declarou perante o tribunal, com notável firmeza, "não precisava nem desejava retratar-se, que não tinha nada a retratar, que não tinha motivos para retratar-se, e não sabia sobre o que deveria retratar-se" (O'Connor; Robertson, 2002). Essa recusa, mantida com consistência ao longo de anos de pressão, foi determinante para o desfecho do processo.

Em 20 de janeiro de 1600, o Papa Clemente VIII ordenou que todas as obras de Bruno fossem colocadas no *Index Librorum Prohibitorum* e que ele fosse entregue às autoridades seculares de Roma como herege impenitente, pertinaz e obstinado (Knox, 2024; O'Connor; Robertson, 2002). Em 17 de fevereiro de 1600, ele foi levado ao *Campo de' Fiori*, em Roma, onde foi queimado vivo (Knox, 2024; Blum, [s.d.]; Del Giudice, 2023; O'Connor; Robertson, 2002; Witkoski, 2022). O *Campo de' Fiori* era um espaço público de grande visibilidade, uma praça de mercado frequentada diariamente por toda a população da cidade. A escolha do local não era casual, as execuções eram eventos públicos deliberadamente encenados em espaços centrais, visíveis ao maior número possível de pessoas. Esta era uma demonstração de poder perante a comunidade, uma afirmação dos limites dentro dos quais era permitido pensar e agir.

Uma placa de metal foi presa em sua língua para impedi-lo de falar, e suas cinzas foram dispersas no rio Tibre, em um gesto simbólico que visava apagar sua memória e impedir qualquer culto a seus restos mortais (Knox, 2024; Del Giudice, 2023). Suas últimas palavras antes de ser amordaçado foram, segundo relatos: "*Avete più paura voi nel pronunciare questa*

sentenza, che io nell'ascoltarla!" (Vocês têm mais medo de proferir esta sentença do que eu de ouvi-la!) (Del Giudice, 2023).

3.5 LEGADO E INFLUÊNCIA

O legado de Giordano Bruno na história do pensamento ocidental é complexo, marcado tanto por períodos de esquecimento e incompreensão quanto por momentos de redescoberta e revalorização. Sua influência estende-se por diversos campos do saber, desde a filosofia e a ciência até a literatura e a política, assumindo diferentes formas e significados ao longo dos séculos (Witkoski, 2022). Compreender o que Bruno realmente representa exige, precisamente, o esforço que ele mesmo reclamava para si: a disposição de olhar para além das aparências, de resistir às explicações fáceis (Witkoski, 2022).

A morte de Bruno na fogueira contribuiu para transformá-lo em um símbolo da liberdade de pensamento e da resistência à opressão intelectual (Del Giudice, 2023; Aquilecchia, 2025; Witkoski, 2022). Sua figura foi imediatamente percebida como emblemática da liberdade de pensamento contra a intolerância dogmática (Aquilecchia, 2025). Ao longo dos séculos seguintes, sua figura seria reivindicada por diferentes movimentos intelectuais e políticos: os iluministas do século XVIII o viam como precursor da razão crítica; os anticlericais do século XIX o usaram como estandarte contra o poder papal; os românticos encontraram nele o arquétipo do gênio incompreendido; e os positivistas, um mártir da ciência contra a superstição (Knox, 2024; Del Giudice, 2023). Cada geração, como é próprio dos grandes símbolos, projetou sobre Bruno os seus próprios valores, o que nem sempre foi feito com fidelidade ao que ele de fato pensou e escreveu.

Essa apropriação póstuma, se por um lado contribuiu para manter viva a memória de Bruno, por outro muitas vezes distorceu o sentido original de seu pensamento, reduzindo-o a um precursor da ciência moderna ou a um mártir da liberdade de consciência, quando na verdade sua filosofia é muito mais complexa e multifacetada (Del Giudice, 2023).

No campo da ciência, a influência de Bruno é indireta, mas considerável. Sua defesa do heliocentrismo copernicano e sua concepção do universo infinito contribuíram para criar um clima intelectual favorável ao desenvolvimento da astronomia moderna, embora suas ideias cosmológicas não tenham sido imediatamente aceitas pelos cientistas de seu tempo. Galileu Galilei que havia, ironicamente, candidatado-se à mesma cátedra de Pádua que Bruno ambicionava em 1591, evitou sistematicamente associar-se publicamente às teses brunianas sobre a infinitude do universo e a pluralidade de mundos habitados. O processo de Bruno, ocorrido em 1600, era uma memória muito recente, e Galileu tinha boas razões para manter

distância das posições filosóficas que haviam custado a vida ao filósofo nolano. Johannes Kepler (1571-1630), o astrônomo que descobriu as leis do movimento planetário, era explicitamente crítico da ideia de um universo infinito e sem centro, que ele via como filosoficamente perturbadora e teologicamente inaceitável (Knox, 2024). No entanto, a visão bruniana de um universo homogêneo e infinito, regido pelas mesmas leis em todas as suas partes, antecipa aspectos importantes da cosmologia moderna, como o princípio cosmológico e a concepção do espaço como isotrópico e homogêneo (Knox, 2024). Witkoski (2022) ressalta que suas ideias prefiguraram conceitos modernos de relatividade e universo infinito, influenciando tanto o pensamento científico quanto o discurso mais amplo sobre compreensão humana.

Na filosofia, a influência de Bruno manifesta-se de forma mais direta. Nos posteriores a sua execução, o nome de Giordano Bruno circulou sobretudo nos circuitos filosóficos mais radicais da Europa. Baruch Spinoza (1632-1677), filósofo neerlandês de origem judaica que desenvolveu um sistema monista em que Deus e a Natureza são a mesma coisa, partilhava com Bruno a convicção de que a substância era una e de que a divindade era imanente ao mundo, ainda que chegasse a essas conclusões por caminhos diferentes. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), filósofo e matemático alemão que desenvolveu a teoria das mônadas, unidades simples e indivisíveis a partir das quais toda a realidade se compõe, havia lido Bruno e estava familiarizado com o conceito de mínimo que o filósofo nolano desenvolvera em suas obras latinas (Knox, 2024). Em ambos os casos, a influência de Bruno é direta, mas complexa. Sua influência se manifesta mais como um conjunto de problemas e de intuições retomadas e transformadas do que como uma adesão explícita a suas teses.

Na literatura e nas artes, a figura de Bruno inspirou obras que o retratam como um herói trágico, um mártir da liberdade de pensamento, um visionário incompreendido por seu tempo. Poetas como Giacomo Leopardi (1798-1837) e Victor Hugo (1802-1885), romancistas como James Joyce (1882-1941) e Umberto Eco (1932-2016), dramaturgos como Bertolt Brecht (1898-1956), encontraram na vida e no pensamento de Bruno material para reflexões sobre temas como a liberdade, a verdade, o conflito entre o indivíduo e a sociedade (Knox, 2024).

No campo da política, o episódio mais visível da figura de Bruno foi a inauguração de uma estátua em seu nome no *Campo de' Fiori*, em Roma, em 9 de junho de 1889, exatamente no local onde havia sido executado, quase três séculos antes. A estátua, obra do escultor Ettore Ferrari (1848-1929), foi erguida em um contexto específico, o da chamada *Questione Romana*. Este era um período de conflito entre o estado italiano recém-unificado e o papado, que havia perdido seus territórios históricos no processo de unificação concluído em 1870. Vemos então

Bruno, queimado por ordem do papado no lugar onde agora se erguia uma estátua paga pelo estado laico italiano, tornando-se um símbolo perfeito desse confronto. O Vaticano protestou formalmente contra a inauguração, mas a estátua foi mantida e permanece no *Campo de' Fiori* até hoje, com a inscrição "*A Bruno, il secolo da lui divinato, qui dove il rogo arse*" ("A Bruno, o século por ele adivinhado, aqui onde a fogueira ardeu") (Knox, 2024).

No século XVIII, os iluministas redescobriram Bruno como um precursor da razão crítica e da liberdade de pensamento. Voltaire (1694-1778) e outros iluministas franceses o citaram como exemplo de um pensador que havia pagado com a vida a ousadia de pensar contra as ortodoxias estabelecidas. No século XIX, historiadores como Jacob Burckhardt (1818-1897) e filósofos como Friedrich Schelling (1775-1854) contribuíram para uma reavaliação mais profunda e contextualizada do pensamento bruniano, reconhecendo sua originalidade e sua importância na transição do mundo medieval para o moderno (Del Giudice, 2023). Schelling reconhecia explicitamente a influência bruniana em sua própria concepção de uma Natureza animada e auto-organizada

No século XX, a pesquisa histórica e filosófica sobre Bruno ganhou uma profundidade e um rigor. Frances Yates (1899-1981), em *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964), foi a pioneira de uma nova leitura que colocava Bruno no contexto das tradições filosóficas renascentistas, assim como o hermetismo, o neoplatonismo e a cabala, em vez de transformá-lo em precursor da ciência moderna ou símbolo do livre pensamento. A proposta de Yates foi influente, mas não foi aceita sem críticas. Vários estudiosos posteriores, como Alexandre Koyré, argumentaram que ela subestimava a contribuição filosófica e cosmológica de Bruno em favor de sua dimensão mágico-religiosa. Outros, como Paul-Henri Michel (1894-1964), Michele Ciliberto (1945-) e Miguel Ángel Granada (1949-), desenvolveram análises mais equilibradas que tentavam fazer justiça tanto à dimensão hermética quanto à dimensão filosófico-natural do pensamento bruniano (Granada, 1994; Ciliberto, 1990).

O legado de Bruno permanece, assim, vivo e fecundo, continuando a inspirar reflexões sobre questões fundamentais como a natureza do universo, a relação entre o uno e o múltiplo, a busca do conhecimento, o conflito entre tradição e inovação. Sua figura, ao mesmo tempo histórica e mítica, continua a fascinar e a desafiar, lembrando-nos dos riscos e das recompensas da busca da verdade para além dos limites estabelecidos pela tradição e pela autoridade (Knox, 2024).

4 ESTRUTURA DAS OBRAS *DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI* E *DE LA CAUSA, PRINCIPIO ET UNO*

Este capítulo evidencia a estrutura geral das obras *De l'infinito, universo e mondi* e *De la causa, principio et uno* e como estas foram escritas. Inicialmente, será delineado os propósitos destes dois livros e seus personagens. Em seguida, será realizada uma descrição detalhada dos prefácios e diálogos de cada livro, explorando o propósito de sua escrita e a argumentação utilizada por Bruno para defender seu modelo de universo.

4.1 ESTRUTURA E CONTEÚDO DAS DUAS OBRAS

No contexto intelectual da segunda metade do século XVI, Giordano Bruno publicou em Londres, no ano de 1584, duas obras que mostram sua visão sobre o universo e seus fundamentos metafísicos: *De l'infinito, universo e mondi* (1584a) e *De la causa, principio et uno* (1584b). Estas obras, escritas em italiano e não em latim – escolha significativa que demonstra a intenção do autor de alcançar um público não especializado, incluindo nobres e outros letrados fora do ambiente estritamente acadêmico –, integram o conjunto conhecido como "diálogos londrinos" ou "diálogos italianos", produzidos durante o período em que Bruno esteve sob a proteção do embaixador francês Michel de Castelnau (1520-1592), a quem, não por acaso, dedicou estas duas obras.

Acerca da estrutura geral dessas duas obras, ambas seguem uma estrutura similar, característica dos diálogos italianos de Bruno. A organização formal é composta por uma *Epistola Proemiale* (Epístola Proemial; ou, alternativamente, Prefácio) inicial, que serve como dedicatória e introdução retórica, seguida pela apresentação dos *Argumentos* (Argumentos) de cada um dos cinco diálogos, e finalmente, os *Dialogos* (Diálogos) propriamente ditos, onde a discussão filosófica se desenrola.

Em termos quantitativos, a *obra De l'infinito, universo e mondi* totaliza 55 argumentos distribuídos ao longo de seus cinco diálogos: o primeiro diálogo possui 20 argumentos, o segundo contém 4, o terceiro e o quarto apresentam 10 argumentos cada, e o quinto diálogo conclui com 11 argumentos.

Já a obra *De la causa, principio et uno* totaliza cerca de 48[11] argumentos distribuídos da seguinte forma: o primeiro diálogo possui 1 argumento, que serve como apologia; o segundo e

[11] Há uma variação na contagem de argumentos do livro *De la causa, principio et uno*, ficando entre 47 e 49. Isto deve-se a interpretação do termo *Ultimo* que encerra dois dos diálogos (Os Diálogo II e III). Este termo pode ser traduzido tanto como "Finalmente" quanto como "Último argumento", influenciando nesta contagem dos argumentos. Aparentemente, esse termo, de alta complexidade interpretativa do italiano renascentista, sugere a intenção do autor de incluir uma última proposição.

o terceiro diálogos apresentam a variação de 13 ou 14 argumentos cada; o quarto diálogo contém 7 argumentos; e o quinto diálogo conclui com 13 argumentos. Além dessa estrutura dialógica, a obra é precedida por quatro sonetos, cujos títulos são: *Al Principi De L'Universo* (Aos Princípios Do Universo), *Al Proprio Spirto* (Ao Próprio Espírito), *Al Tempo* (Ao Tempo) e *De L'Amore* (Do Amor). Esses poemas estabelecem o tom poético e filosófico da obra. Essa organização demonstra o método de Bruno de apresentar de forma organizada e sequencial as teses centrais de sua cosmologia (nos Argumentos) para depois desenvolvê-las e defendê-las em profundidade (nos Diálogos).

A inclusão dos "Argumentos" antes de cada diálogo é uma estratégia retórica e filosófica no método de Bruno. Eles são um sumário programático das teses centrais que serão desenvolvidas, defendidas e demonstradas ao longo da discussão. Ao listar essas proposições de forma concisa e numerada, Bruno estabelece o roteiro lógico do debate, permitindo que o leitor tenha uma visão estruturada das conclusões que serão alcançadas. O diálogo subsequente, portanto, é o processo de demonstração e aprofundamento dessas teses previamente anunciadas, defendendo-as contra as objeções dos interlocutores.

Vale observar que, estes argumentos são utilizados também como uma forma do próprio autor não se esquecer das teses que quer defender em cada um de seus diálogos. Servem, desta forma, como um norteador para os diálogos, no qual Bruno, olhando para seus argumentos, consegue lembrar de tudo que gostaria de registrar em cada um de seus *Dialogos*.

Embora estes dois livros sejam escritos por meio de diálogos de personagens criados por Giordano Bruno, o autor apresenta num primeiro momento a "*Proemiale Epistola*", isto é, algo semelhante a um prefácio. Neste trabalho adotaremos o nome de prefácio, para nos referirmos à esta parte do texto. Este prefácio consiste em um texto introdutório que aparece antes da narrativa principal, no qual o autor contextualiza o leitor acerca do que está vivendo e comenta algo acerca da obra e sua intencionalidade em escrevê-la. Vale ressaltar que ambas as obras possuem como destinatário o senhor Michel de Castelnau, que foi capitão de cinquenta homens armados e embaixador junto da rainha Elizabeth I (1533 – 1603) da Inglaterra.

Ao analisarmos *De l'infinito, universo e mondi*, vemos que o livro é composto por cinco diálogos, nos quais estão descritas conversas entre os personagens Albertino, Elpino, Filoteo, Fracastório e Búrquio. De acordo com as notas da tradução deste livro feita pela Fundação Calouste Gulbenkian (2016) e pela análise feita do livro, temos que:

- Filoteo: Identifica-se como o próprio Giordano Bruno; atua como o protagonista e porta-voz da nova filosofia, sendo o responsável por apresentar e defender as teses da infinitude do universo e da existência de mundos inumeráveis;
- Elpino: Representa a figura de um aluno ou discípulo; embora inicialmente apresente as dúvidas e objeções do pensamento tradicional aristotélico, ele se mostra um ouvinte atento que acaba convencido pela lógica dos argumentos de Filoteo ao longo dos diálogos;
- Fracastorio: Refere-se a Girolamo Fracastoro (1478-1553), um poeta e autor real do livro de astronomia Hemocentrica, cujos estudos Bruno conhecia; no diálogo, ele é retratado como um interlocutor equilibrado, culto e aberto à argumentação racional;
- Burchio: Personifica o erudito tradicionalista de Oxford, imbuído de preconceitos aristotélicos e do senso comum; é um personagem criado para representar a resistência dogmática, frequentemente reagindo com ceticismo, zombaria e incompreensão diante das novas teorias;
- Albertino: É um novo interlocutor que aparece apenas no Quinto Diálogo; descrito como um personagem de "feliz engenho", ele representa o erudito que, apesar de sua formação na doutrina contrária, possui a honestidade intelectual e a capacidade de julgamento necessárias para se corrigir ao compreender a verdade; estudiosos sugerem que ele pode referir-se ao jurista Alberico Gentile (1552-1608).

Vale ressaltar que *De l'infinito, universo e mondi* possui um enfoque mais diretamente cosmológico, deixando o desenvolvimento das implicações da ontologia na sua outra obra (*De la causa, principio et uno*). Acerca dos diálogos contidos no livro, o primeiro dedica-se à refutação dos argumentos aristotélicos contra a infinitude do universo; o segundo desenvolve argumentos positivos em favor dessa infinitude; o terceiro aborda a unidade da matéria celeste e terrestre, rompendo com a distinção aristotélica entre mundo sublunar e supralunar; o quarto examina a pluralidade dos mundos; e o quinto discute questões relacionadas ao movimento dos corpos celestes no contexto de um universo infinito. A progressão dos diálogos revela um movimento argumentativo que parte da crítica à cosmologia tradicional para a construção de uma nova visão do cosmos, fundamentada tanto em princípios metafísicos quanto em considerações físicas e astronômicas.

Em relação ao segundo livro, *De la causa, principio et uno*, este também se apresenta estruturado em cinco diálogos, nos quais Bruno estabelece os fundamentos ontológicos e metafísicos que sustentarão sua cosmologia. Através das vozes de alguns personagens, o

filósofo nolano desenvolve uma crítica sistemática à ontologia aristotélica, propondo em seu lugar uma concepção do ser como unidade infinita e imanente. Apresentando estes personagens, temos:

- Filoteo (ou Teofilo): Este personagem, que se identifica como o próprio Giordano Bruno, assume o nome de Filoteo no primeiro diálogo e, a partir do segundo até o quinto, é referido como Teofilo[12]. Ele atua como o protagonista intelectual, cuja função é distinguir, definir e demonstrar os conceitos filosóficos centrais da obra. Vale ressaltar que este mesmo personagem é utilizado no livro *De l'Infinito, Universo e Mondi*;
- Dicsono: Refere-se a um amigo real de Bruno, descrito como um homem culto, honesto e fiel, a quem o autor estima profundamente; sua função nos diálogos é fornecer o material e as perguntas que servem de base para as considerações de Teofilo;
- Polihimnio (ou Poliinnio): É um personagem criado para encarnar o "pedante sacrílego" e censor rígido dos filósofos; ele representa o academicismo aristotélico tradicional da época, sendo caracterizado por sua preocupação excessiva com a gramática e o uso de dicionários em detrimento da essência das coisas;
- Gervasio: Representa uma figura que não é filósofo de profissão, mas participa das conferências por curiosidade e passatempo; simboliza o "senso comum" e frequentemente serve de escada para as exposições de Teofilo ou se diverte com o pedantismo de Polihimnio;
- Elitropio e Armesso: São interlocutores que aparecem apenas no primeiro diálogo; Elitropio utiliza metáforas sobre a luz e a escuridão para descrever a recepção da filosofia de Bruno, enquanto Armesso expressa preocupações práticas e sociais sobre como os discursos do filósofo são interpretados pela sociedade.

Através desses personagens, Bruno expõe sua filosofia e a situa no contexto das controvérsias intelectuais de seu tempo. Em relação aos diálogos deste livro, vemos que o primeiro funciona como uma introdução geral e uma defesa contra seus detratores em Oxford; o segundo aborda a natureza da causa eficiente universal; o terceiro examina a causa formal ou

[12] A alternância e a semelhança fonética entre esses nomes, tanto em português quanto em italiano, sugerem um jogo de palavras intencional por parte do autor. Mais significativamente, ambos os nomes derivam do grego antigo: *Theophilos* e *Philotheos*. A análise etimológica revela que *Theophilos* é composto por *theos*, que significa "Deus", e *philos*, que pode ser traduzido como "amigo", "amado" ou "querido". Assim, *Theophilos* significa "amigo de Deus" ou "amado por Deus". De forma análoga, *Philotheos* inverte a ordem dos componentes, mantendo o mesmo campo semântico de "amigo de Deus" ou "amante de Deus". Dessa forma, acreditamos que a escolha por esses nomes não é meramente casual, mas sim uma decisão deliberada que ressalta a profunda conexão do personagem – e, por extensão, do próprio Bruno – com o divino e a busca pelo conhecimento sagrado, refletindo a natureza teológica e cosmológica de sua filosofia.

alma do mundo; o quarto investiga a relação entre matéria e forma; e o quinto culmina na exposição da unidade fundamental do ser, onde matéria e forma, potência e ato, são compreendidos como aspectos de uma mesma realidade infinita.

A relação entre estas duas obras são de complementaridade e coerência sistemática. *De la causa estabelece os fundamentos ontológicos* – a concepção do ser como unidade infinita, a imanência divina, a relação entre uno e múltiplo – sobre os quais se ergue a cosmologia desenvolvida em *De l'infinito*. A visão bruniana do universo infinito é tanto tese astronômica que nasce como consequência necessária de sua ontologia da infinitude divina. Como ele mesmo afirma no segundo diálogo de *De l'infinito*, seria contraditório conceber uma causa primeira infinita (Deus) cujo efeito (o universo) fosse finito. A natureza, compreendida como representação ou espelho da divindade, deve necessariamente partilhar de sua infinitude.

4.2 DESCRIÇÃO DETALHADA DE DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI

Este tópico tem como objetivo aprofundar a compreensão da obra *De l'infinito, universo e mondi* de Giordano Bruno por meio de uma descrição detalhada de seu prefácio e de cada um dos cinco diálogos que a compõem. Desta forma, buscamos revelar a intenção do autor ao escrever este livro, o público a quem se destinava e como a sua revolucionária Cosmologia é desenvolvida ao longo da narrativa. A análise apresentará, sequencialmente, o prefácio e cada um dos diálogos. Para cada diálogo, serão identificados os interlocutores, o tema central e o desenvolvimento da argumentação, incluindo trechos originais em italiano com suas respectivas traduções para o português, a fim de trazer os pontos principais contidos nessas partes centrais do seu livro.

4.2.1 Prefácio

Neste prefácio, Giordano Bruno apresenta-se ao embaixador Michel de Castelnau como um pensador que enfrenta o isolamento por ter escolhido um caminho de investigação radical. A narrativa inicia-se com Bruno estabelecendo uma divisão social e intelectual profunda: de um lado, a vida tranquila dos que se dedicam a ofícios manuais e vulgares; do outro, o martírio de quem ousa desvendar os segredos da natureza.

De acordo com o autor, essa perseguição é justamente por ele ser um estudioso do campo da natureza, da alma, do espírito e do intelecto humano. Se ele fosse um homem simples, que trabalhasse com coisas ordinárias como arar o campo, apascentar um rebanho, cultivar uma horta ou remendar roupas, ninguém o perseguiria e ele poderia facilmente agradar a todos.

Todavia, por ser "delineador do campo da natureza", ele se torna alvo de ameaças e ataques daqueles que não suportam a luz da razão.

> *Se io, illustrissimo Cavalliero, contrattasse l'aratro, pascesse un gregge, coltivasse un orto, rassettasse un vestimento, nessuno mi guardarebbe, pochi m'osservarebono, da rari sarei ripreso e facil- mente potrei piacere a tutti. Ma per essere delineatore del campo de la natura; sollecito circa la pastura de l'alma, vago de la coltura de l'ingegno e dedalo circa gli abiti de l'intelletto, ecco che chi adocchiato me minaccia, chi osservato m'assale, chi giunto mi morde, chi compreso mi vora; non è uno, non son pochi, son molti, son quasi tutti.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 4)
>
> Tradução:
>
> Se eu, ilustríssimo Cavaleiro, manejasse o arado, apascentasse um rebanho, cultivasse uma horta, consertasse uma vestimenta, ninguém me olharia, poucos me observariam, por raros seria repreendido e facilmente poderia agradar a todos. Mas por ser delineador do campo da natureza; solícito acerca do alimento da alma, ávido pelo cultivo do engenho e artífice acerca dos hábitos do intelecto, eis que quem me vê me ameaça, quem me observa me assalta, quem me alcança me morde, quem me compreende me devora; não é um, não são poucos, são muitos, são quase todos.

Bruno prossegue sua narrativa explicando que esse ódio decorre de sua recusa em seguir o "vulgar" e o comum. Ele explica ao embaixador que sua resiliência provém de um amor absoluto por algo que o deixa completamente apaixonado: a verdade que liberta o espírito. Ele ama o que é magnânimo, longânimo, esplêndido e a ciência. Para o nolano, a verdadeira tragédia é a condição daqueles que vivem com o espírito deprimido pelo erro e pela mente em letargo. Essa paixão pela verdade faz com que ele se sinta rico mesmo na maior das pobrezas (no original ele se refere a indigência), vivo mesmo frente à morte e contente mesmo enquanto cumpre pena ou sofre perseguições. Em particular, ele se considera um ambicioso que prefere o risco de buscar por novas teorias do que a falsa segurança de defender as antigas tidas como verdadeiras.

> *Se volete intendere onde sia questo, vi dico che la caggione è l'universitade che mi dispiace, il volgo ch'odio, la moltitudine che non mi contenta, una che m'innamora: quella per cui son libero in suggezione, contento in pena, ricco ne la necessitade e vivo ne la morte; quella per cui non invidio a quei che son servi nella libertà, han pena nei piaceri, son poveri ne le ricchezze e morti ne la vita.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 4)
>
> Tradução:
>
> Se quereis entender de onde vem isto, digo-vos que a causa é a generalidade dos homens, que me desagrada; o povo, que odeio; a multidão, que não me contenta; e algo que me enamora: aquilo pelo qual sou livre na sujeição, contente na dor, rico na necessidade e vivo na morte; aquilo pelo qual não invejo os que são servos na liberdade, sofrem nos prazeres, são pobres nas riquezas e estão mortos na vida."

Neste ponto, Bruno aborda as acusações que frequentemente lhe eram lançadas: a de ser um "sofista" ambicioso ou um "espírito inquieto" que busca apenas fundar novas seitas para

obter glória. Ele rebate essas críticas afirmando que seu tormento não é a busca por uma vitória retórica vazia, mas a verdadeira contemplação. Para Bruno, qualquer reputação que não esteja ancorada na verdade é "vilíssima" e inimiga de Deus. Ele estabelece aqui um padrão ético para o filósofo: o esforço intelectual deve ser um ato de devoção à sabedoria, e não um instrumento de vaidade acadêmica.

> *[...] e, parlando e scrivendo, non disputo per amor de la vittoria per se stessa (perché ogni riputazione e vittoria stimo nemica a Dio, vilissima e senza punto di onore, dove non è la verità), ma per amor della vera sapienza e studio della vera contemplazione m'affatico, mi crucio, mi tormento.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 4)
>
> Tradução:
>
> [...] e, falando e escrevendo, não discuto por amor da vitória por si mesma (porque toda reputação e vitória estimo inimiga de Deus, vilíssima e sem ponto de honra, onde não é a verdade), mas por amor da verdadeira sabedoria e estudo da verdadeira contemplação me afadigo, me crucio, me atormento.

Após essa defesa, Bruno faz uma oração a Deus e escreve que, à frente, irá trazer os argumentos para sua especulação acerca do infinito, do universo e dos inumeráveis mundos. O autor defende que esses argumentos são descrições precisas de suas reflexões, as quais foram construídas na busca da verdade, precedendo um julgamento concreto e fundamentado. Ele reafirma que não está se entregando a fantasias ou erros intencionais; tudo o que faz é por amor ao verdadeiro saber.

> *[...] non disputo per amor de la vittoria per se stessa (perché ogni riputazione e vittoria stimo nemica a Dio, vilissima e senza punto di onore, dove non è la verità), ma per amor della vera sapienza e studio della vera contemplazione m'affatico, mi crucio, mi tormento. Questo manifestaranno gli argumenti demostrativi, che pendeno da vivaci raggioni, che derivano da regolato senso, che viene informato da non false specie che, come veraci ambasciatrici, si spiccano da gli suggetti de la natura, facendosi presenti a quei che le cercano, aperte a quei che le rimirano, chiare a chi le apprende, certe a chi le comprende.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 4)
>
> Tradução:
>
> [...] não discuto por amor da vitória por si mesma (porque toda reputação e vitória estimo inimiga de Deus, vilíssima e sem ponto de honra, onde não é a verdade), mas por amor da verdadeira sabedoria e estudo da verdadeira contemplação me afadigo, me crucio, me atormento. Isso manifestarão os argumentos demonstrativos, que dependem de razões vivazes, que derivam de um sentido regulado, que é informado por espécies não falsas que, como verazes embaixatrizes, se destacam dos sujeitos da natureza, fazendo-se presentes àqueles que as procuram, abertas àqueles que as admiram, claras a quem as apreende, certas a quem as compreende.

Para assegurar ao seu protetor que suas teses não são devaneios, Bruno reforça que seu método depende desse "sentido regulado" informado pela própria natureza. A verdade, para o autor, apresenta-se clara a quem a busca com o intelecto despido de preconceitos aristotélicos.

> *Questo manifestaranno gli argumenti demostrativi, che pendeno da vivaci raggioni, che derivano da regolato senso, che viene informato da non false specie che, come veraci ambasciatrici, si spiccano da gli suggetti de la natura, facendosi presenti a quei che le cercano, aperte a quei che le rimirano, chiare a chi le apprende, certe a chi le comprende.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 4)
>
> Tradução:
>
> Isso manifestarão os argumentos demonstrativos, que dependem de razões vivazes, que derivam de um sentido regulado, que é informado por espécies não falsas que, como verazes embaixatrizes, se destacam dos sujeitos da natureza, fazendo-se presentes àqueles que as procuram, abertas àqueles que as admiram, claras a quem as apreende, certas a quem as compreende.

A epístola encerra-se com um apelo quase religioso. Bruno entrega a Castelnau sua contemplação sobre a infinitude do universo e a pluralidade dos mundos, desejando que este trabalho atue como um fruto útil capaz de despertar os espíritos privados de luz. Ele roga aos astros e à divindade que sua semente caia em campo fértil, reafirmando que sua missão é abrir o sentimento humano para a vastidão de um cosmos que não conhece limites. Esta entrega solene marca o início da jornada intelectual que os cinco diálogos seguintes irão detalhar.

> *[...] cossí mi sia propicio sempre il mio Dio [...] cossí gli astri mi faccian tale il seme al campo ed il campo al seme ch'appaia al mondo utile e glorioso frutto del mio lavoro con risvegliar il spirto ed aprir il sentimento a quei che son privi di lume: [...] vi porgo la mia contemplazione circa l'infinito, universo e mondi innumerabili.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 4)
>
> Tradução:
>
> [...] assim me seja propício sempre o meu Deus [...] assim os astros me façam tal a semente ao campo e o campo à semente que apareça ao mundo útil e glorioso fruto do meu trabalho com despertar o espírito e abrir o sentimento àqueles que são privados de luz: [...] ofereço-vos minha contemplação sobre o infinito, universo e mundos inumeráveis.

Em suma, neste prefácio, Giordano Bruno apresenta-se como um homem que aceita ser odiado e perseguido por causa de sua dedicação aos estudos da natureza e da mente. Ele explica que prefere o risco de buscar novas teorias do que a falsa segurança de defender ideias antigas só para agradar aos outros. Bruno afirma que seus esforços não buscam fama ou vitória em discussões, mas nascem de um amor sincero pela verdade. Ao final, ele entrega ao seu protetor sua obra sobre o universo infinito e os muitos mundos como um fruto de seu trabalho, esperando que essas ideias ajudem a despertar o espírito das pessoas que ainda vivem na ignorância.

4.2.2 Primeiro Diálogo

Interlocutores: Elpino, Filoteo, Fracastorio, Burchio.

Tema Central: A infinitude do universo e a crítica à cosmologia finita de Aristóteles.

Desenvolvimento do Diálogo:

O primeiro diálogo de *De l'infinito, universo e mondi* serve como uma introdução à cosmologia de Giordano Bruno. A cena se abre com Elpino, um interlocutor que representa o pensamento tradicional e cético, questionando a possibilidade de um universo infinito. Sua pergunta reflete a visão aristotélica predominante na Europa do século XVI, que concebia um cosmos finito e esférico. Filoteo, o porta-voz de Bruno e a voz da nova filosofia, responde com uma contra-pergunta que inverte o ônus da prova e desafia a própria base do pensamento convencional:

> *Elpino: Come è possibile che l'universo sia infinito?*
>
> *Filoteo: Come è possibile che l'universo sia finito?*
>
> (Bruno, 1584a, p. 13)
>
> Tradução:
>
> Elpino: Como é possível que o universo seja infinito?
>
> Filoteo: Como é possível que o universo seja finito?

Por meio dessa troca retórica, vemos que Bruno, através de Filoteo, não se limita a apresentar uma nova teoria, mas busca desmantelar as premissas que sustentam a cosmologia aristotélica. A presença de Fracastorio, um personagem mais ponderado e aberto à argumentação racional, e Burchio, que encarna o ceticismo popular e zombeteiro, apegado ao senso comum e pronto para ridicularizar o que não compreende, enriquece o debate, mostrando as diferentes reações às ideias de Bruno.

Filoteo, então, inicia sua argumentação desqualificando a validade dos sentidos como juízes da questão da infinitude. Ele argumenta que o infinito, por sua natureza, não pode ser um objeto da percepção sensorial. Tentar compreender o infinito através dos sentidos seria como tentar ver a essência ou a substância das coisas com os olhos. Os sentidos, para Bruno, têm uma função importante, mas limitada, servindo apenas como um ponto de partida para a razão. Vejamos a seguinte argumentação de Filoteo:

> *Filoteo: Ad eccitar la raggione solamente, ad accusare, ad indicare e testificare in parte, non a testificare in tutto, né meno a giudicare, né a condannare. Perché giamai, quantunque perfetti, son senza qualche perturbazione. Onde la verità, come da un debile principio, è da gli sensi in picciola parte, ma non è nelli sensi.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 13)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Apenas para excitar a razão, para acusar, para indicar e testemunhar em parte, não para testemunhar em tudo, nem menos para julgar, nem para condenar. Porque jamais, ainda que perfeitos, estão sem alguma perturbação. Donde a verdade, como de um débil princípio, provém dos sentidos em pequena parte, mas não está nos sentidos.

Para Filoteo, a verdade reside no intelecto e na mente, que processam os dados dos sentidos através da razão. Os sentidos são falhos e limitados; eles podem nos dar informações sobre o mundo empírico, mas não podem apreender conceitos metafísicos como o infinito. A verdadeira compreensão vem da razão, que é capaz de ir além das aparências sensíveis. Ele então direciona sua crítica à concepção aristotélica de que o mundo é finito e está contido "em si mesmo". Se o universo é finito e não há nada fora dele, ele não estaria em lugar nenhum, o que é um absurdo lógico. Se, para evitar o vácuo, se postula que um "ente intelectual e divino" (Deus) é o lugar do mundo, surge um problema insolúvel: como algo incorpóreo e sem dimensão pode conter um universo corpóreo e dimensionado? Essa é uma das primeiras rachaduras na cosmologia geocêntrica e finita.

É neste ponto que Filoteo desenvolve seus argumentos em favor da infinitude, sendo o primeiro e mais poderoso o Argumento do Vácuo. Ele desafia a ideia de uma fronteira ou limite para o universo, uma "muralha cósmica", e questiona o que existiria além dela. Se for o nada, então temos o vácuo, algo que os próprios peripatéticos (seguidores de Aristóteles) negavam. A ideia de um universo finito leva a contradições lógicas e a dificuldades que a razão não pode aceitar. Bruno utiliza um argumento de Lucrécio para ilustrar a impossibilidade de um limite. Vejamos a seguir Bruno citando Lucrécio no seu 8º argumento do seu primeiro diálogo:

> *Nimirum si iam finitum constituatur / omne quod est spacium, si quis procurrat ad oras / Ultimus extremas iaciatque volatile telum, / Invalidis utrum contortum viribus ire / Quo fuerit missum mavis longeque volare, / An prohibere aliquid censes obstareque posse? / Nam sive est aliquid quod prohibeat officiatque, / Quominu' quo missum est veniat finique locet se, / Sive foras fertur, non est ea fini profecto.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 5)
>
> Tradução:
>
> Com efeito, se já se estabelece que todo o espaço é finito, se alguém correr até as últimas extremidades e lançar um dardo voador, preferes que, lançado com forças inválidas, vá para onde foi enviado e voe longe, ou pensas que algo pode impedi-lo e obstruí-lo? Pois se há algo que o impede e obstrui, para que não chegue aonde foi enviado e se coloque no fim, ou se é levado para fora, não é esse o fim, de fato.

Este trecho poético de Lucrécio, do *De rerum natura*, é um clássico argumento contra a finitude do universo. Ele demonstra que, se houvesse um limite, seria sempre possível imaginar algo além dele, seja um dardo que o atravessa ou um espaço vazio. Isso leva à conclusão de que o universo não pode ter um limite físico, pois a própria ideia de um limite implica a existência de algo (mesmo que seja o nada) além dele. A mente humana, por sua própria natureza, não pode conceber um fim absoluto para o espaço.

Outro argumento crucial é o da Potência e do Ato, ligado à natureza da divindade. Filoteo sustenta que a potência divina, sendo infinita, não pode ser "ociosa" ou "invidiosa" (no

sentido de retentora, que não se doa plenamente). Ela deve necessariamente se manifestar em um efeito infinito. Um universo finito seria uma limitação injustificável da capacidade criadora de Deus. A perfeição divina se manifesta de forma mais completa em infinitos mundos do que em um único, tornando o universo infinito uma representação mais adequada da divindade infinita. Podemos observar essa sua defesa de um universo por meio do seu 14º argumento do primeiro diálogo:

> *Filoteo: ...se la potenza infinita attiva attua l'esser corporale e dimensionale, questo deve necessariamente essere infinito; altrimente si deroga alla natura e dignitade di chi può fare e di chi può essere fatto.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 6)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: ...se a potência infinita ativa atualiza o ser corporal e dimensional, este deve necessariamente ser infinito; de outro modo, se derroga a natureza e a dignidade de quem pode fazer e de quem pode ser feito.

Bruno argumenta que a onipotência divina não pode ser limitada a uma criação finita. Se Deus é infinitamente poderoso, Ele deve ter criado um universo que reflita essa infinitude. Limitar a criação de Deus a um único mundo finito seria diminuir Sua grandeza e Sua capacidade. A infinitude do universo, portanto, não é apenas uma possibilidade, mas uma necessidade lógica e teológica, uma manifestação da perfeição divina.

Bruno também utiliza o Argumento da Bondade Divina: assim como é bom que este nosso mundo exista, é igualmente bom que existam infinitos outros. A bondade de Deus não se esgotaria em uma única criação, mas se difunde infinitamente. Cada mundo, com sua existência, contribui para a plenitude do ser. A multiplicidade de mundos é um testemunho da generosidade divina, e não uma redundância. A ideia de que a bondade divina se manifesta em uma infinidade de mundos é uma extensão natural da ideia de um Deus infinito e infinitamente bom. No trecho abaixo vemos a argumentação de Bruno, por meio de Filoteo, demonstrando esse aspecto:

> *Filoteo: Per tutte le raggioni, dunque, per le quali se dice esser conveniente, buono, necessario questo mondo compreso come finito, deve dirse esserno convenienti e buoni tutti gli altri innumerabili; a li quali, per medesima raggione, l'omnipotenza non invidia l'essere; e senza li quali quella, o per non volere o per non possere, verrebe ad esser biasimata per lasciar un vacuo o, se non vuoi dir vacuo, un spacio infinito; per cui non solamente verrebe suttratta infinita perfezione dello ente, ma anco infinita maestà attuale allo efficiente nelle cose fatte se son fatte, o dependenti se sono eterne. Qual raggione vuole che vogliamo credere, che l'agente che può fare un buono infinito, lo fa finito? E se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere ed il fare tutto uno?*
>
> (Bruno, 1584a, p. 18)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Por todas as razões, portanto, pelas quais este mundo, entendido como finito, é dito ser adequado, bom e necessário, todos os outros inumeráveis devem ser ditos

> adequados e bons; pelas quais, pela mesma razão, a onipotência não inveja a existência; e sem as quais a onipotência, seja por não querer ou por não poder, seria censurada por deixar um vazio, ou, se preferirdes não dizer vazio, um espaço infinito; pelo qual não apenas a perfeição infinita do ser seria retirada, mas também a majestade real infinita do ser eficiente nas coisas criadas, se forem criadas, ou nas coisas dependentes, se forem eternas. Que razão nos obriga a crer que o agente que pode criar a bondade infinita também a torna finita? E se ele a torna finita, por que deveríamos crer que ele pode torná-la infinita, visto que nele o poder e o fazer são todos uma coisa só?

Após trazer seus argumentos acerca da Bondade Divina, Bruno tece críticas à astrologia e à visão limitada dos que se prendem a círculos imaginários e esferas móveis. E Elpino, que era inicialmente cético, vai se rendendo à força dos argumentos de Filoteo. Ele reconhece a fragilidade das respostas aristotélicas e a coerência da nova cosmologia. O diálogo termina com a promessa de continuar a discussão, deixando o leitor preparado para os aprofundamentos que virão nos diálogos seguintes, onde as implicações dessa nova visão de mundo – um universo infinito, homogêneo e animado – serão exploradas em detalhe.

> *Elpino. Or che tanto alta ed efficacemente mi hai tolta e risoluta questa difficoltà, io cedo a fatto al vostro giudizio, e spero oltre sempre da voi ricevere simili resoluzioni; perché, benché in poco sin ora io v'abbia pratticato e tentato, ho pur ricevuto e conceputo assai; e spero di gran vantaggio piú; perché, benché a pieno non vegga l'animo vostro, dal raggio che diffonde scorgo che dentro si rinchiude o un sole oppure un luminar maggiore. E da oggi in poi, non con speranza di superar la vostra sufficienza, ma con dissegno di porgere occasione a vostre elucidazioni, ritornarò a proporvi, se vi dignarete di farvi ritrovar per tanti giorni alla medesima ora in questo loco, quanti bastaranno ad udir ed intender tanto che mi quiete a fatto la mente.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 21)
>
> Tradução:
>
> Elpino: Agora que você removeu e resolveu essa dificuldade de forma tão altiva e eficaz, eu me rendo ao seu julgamento e espero sempre receber de você resoluções semelhantes. Embora eu tenha praticado e tentado pouco até agora, ainda assim recebi e compreendi muito, e espero ganhar muito mais. Embora eu não perceba completamente o seu espírito, pelo raio que ele irradia, discirno que nele reside um sol ou uma luz maior. E a partir de hoje, não com a esperança de superar sua perícia, mas com a intenção de proporcionar uma oportunidade para seus esclarecimentos, retornarei para lhe propor, se você se dignar a me encontrar ao mesmo tempo neste lugar por tantos dias quantos forem suficientes para ouvir e compreender o suficiente para acalmar completamente minha mente.

Em suma, o primeiro diálogo de *De l'infinito, universo e mondi* encerra-se com uma mudança significativa na postura de Elpino, que, inicialmente cético e defensor das ideias tradicionais, rende-se à força da lógica e dos argumentos apresentados por Filoteo. Através de explicações que demonstram a contradição de um limite para o espaço e a necessidade de que uma causa divina infinita produza um efeito igualmente infinito, Bruno estabelece as bases de sua nova cosmologia. O debate deixa claro que a verdade sobre o universo não deve ser buscada apenas nos sentidos, que são limitados, mas sim na razão e no intelecto, capazes de compreender a infinitude. Ao final, a aceitação de Elpino prepara o caminho para as discussões seguintes,

nas quais os personagens explorarão em detalhe a existência de mundos inumeráveis e a vida que pulsa em um cosmos sem fronteiras.

4.2.3 Segundo Diálogo

Interlocutores: Elpino, Filoteo, Fracastorio, Burchio.
Tema Central: A demonstração da infinitude do universo como uma necessidade da onipotência divina e a destruição da física aristotélica (centro único, vácuo e gravidade absoluta).
Desenvolvimento do Diálogo:

O Segundo Diálogo de *De l'infinito* aprofunda os argumentos do primeiro, avançando da mera possibilidade à necessidade da infinitude do universo. Giordano Bruno, por meio de Filoteo, cria uma conexão indissociável entre a natureza divina e a extensão do cosmos. Para Bruno, a finitude do universo não é apenas uma limitação empírica ou lógica, mas uma ofensa à majestade e à onipotência de Deus. Este diálogo é um ataque direto à física aristotélica, em que busca desmontar seus pilares fundamentais: o centro único do universo, a negação do vácuo e a ideia de gravidade absoluta.

Filoteo abre o debate com uma premissa teológica central: a natureza de Deus não admite divisões. Como princípio fundamental, Bruno unifica todos os atributos divinos de forma inseparável. Se Deus tem uma potência infinita, ela não pode ser separada de Sua vontade ou ação. Portanto, restringir o universo seria aceitar uma imperfeição ou "ociosidade" em Deus, insinuando que Ele tem um poder que não se expressa plenamente. Para Bruno, a ideia de um Deus que pode criar um universo infinito, mas opta por um finito, é uma contradição teológica e filosófica. A perfeição divina exige a manifestação plena de Sua potência criadora.

> *Filoteo: Perché il primo principio è simplicissimo, però, se secondo uno attributo fusse finito, sarebe finito secondo tutti gli attributi; o pure, secondo certa raggione intrinseca essendo finito e secondo certa infinito, necessariamente in lui si intenderebe essere composizione. Se, dunque, lui è operatore de l'universo, certo è operatore infinito e riguarda effetto infinito; effetto dico, in quanto che tutto ha dependenza da lui.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 22)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Porque o primeiro princípio é simplicíssimo, portanto, se segundo um atributo fosse finito, seria finito segundo todos os atributos; ou então, sendo finito segundo uma certa razão intrínseca e infinito segundo outra, necessariamente nele se entenderia haver composição. Se, portanto, ele é operador do universo, certamente é um operador infinito e diz respeito a um efeito infinito; efeito digo, na medida em que tudo depende dele.

Dando continuidade ao raciocínio, o diálogo explora a capacidade da imaginação humana como um vestígio da verdade divina. Bruno argumenta que nossa imaginação não pode se estender mais do que a ação divina. Se nossa mente é capaz de adicionar número a número e grandeza a grandeza de forma ilimitada, isso não é apenas uma imaginação ou ilusão humana, mas um sinal de que a inteligência divina já concebe e realiza essa infinitude de forma plena. Filoteo utiliza essa premissa para mostrar que o infinito não é uma "potência" ou possibilidade, mas uma realidade atual na mente de Deus. Se podemos imaginar o infinito, é porque ele existe como representação da perfeição divina, e a capacidade humana de concebê-lo é uma prova de sua realidade.

> *Filoteo: Oltre, sicome la nostra imaginazione è potente di procedere in infinito, imaginando sempre grandezza dimensionale oltra grandezza e numero oltra numero, secondo certa successione e, come se dice, in potenzia, cossí si deve intendere che Dio attualmente intende infinita dimensione ed infinito numero.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 22)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Além disso, assim como nossa imaginação é potente para proceder ao infinito, imaginando sempre grandeza dimensional além da grandeza e número além do número, segundo uma certa sucessão e, como se diz, em potência, assim se deve entender que Deus atualmente entende dimensão infinita e número infinito.

Neste estágio, Bruno aprofunda a conexão ontológica, defendendo que a existência de um cosmos dimensionalmente infinito é uma realidade "mais necessária" do que as coisas finitas captadas pelos sentidos. Para o autor, o "poder fazer" (potência ativa) de Deus exige um "poder ser feito" (potência passiva) igualmente infinito no universo. O resultado dessa união é que o universo habita em Deus e Deus habita no universo de forma inseparável, sendo o cosmos a imensidão que reflete a unidade divina. Esta é uma visão panenteísta, onde Deus não está apenas no universo, mas o universo está em Deus, e ambos são manifestações de uma mesma realidade infinita.

> *Filoteo: [...] aviene che, come veramente è uno individuo infinito simplicissimo, cossí sia uno amplissimo dimensionale infinito, il quale sia in quello, e nel quale sia quello, al modo con cui lui è nel tutto, ed il tutto è in lui.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 22)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: [...] acontece que, assim como existe verdadeiramente um indivíduo infinito muito simples, também existe uma entidade dimensional infinita muito grande, que está nele, e na qual ele está, da mesma forma que está no todo, e o todo está nele.

Após fundamentar a infinitude na divindade, o diálogo transita para a física dos astros, estabelecendo a diferença entre "mundo" e "universo". Enquanto a tradição aristotélica via o "mundo" como um sistema único e fechado, Bruno define o universo como o todo infinito, o

“seio” ou “região etérea imensa” que contém inumeráveis mundos (astros, luas e sóis). Essa distinção é importante para Bruno, pois permite-lhe argumentar que a finitude de um único mundo (astro no geral) não implica a finitude do universo como um todo. O universo é a totalidade de todos os mundos, e essa totalidade é infinita.

Em seguida, Filoteo reinterpreta o vácuo não como um vazio absoluto, mas como um espaço preenchido por um "espírito" ou éter, uma substância sutil que envolve cada átomo e atua como meio de transmissão da vida e da alma universal. Por meio desse éter, mantém-se a unidade do universo, possibilitando a presença divina em cada detalhe da matéria. Bruno declara que o que denominamos "céu" refere-se a essa vasta área etérea onde flutuam inúmeros corpos, como a Terra, a Lua e o Sol, que são referidos como mundos compostos do todo e também do vácuo. Portanto, o éter não é um espaço vazio, mas um meio dinâmico, ativo e de suma importância que interliga todas as coisas no cosmos.

> *Filoteo: [...] diciamo esser un infinito, cioè una eterea regione inmensa, nella quale sono innumerabili ed infiniti corpi, come la terra, la luna ed il sole; li quali da noi son chiamati mondi composti di pieno e vacuo.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 23)
>
> Tradução:
>
> [...] dizemos ser um infinito, isto é, uma região etérea imensa, na qual estão inumeráveis e infinitos corpos, como a terra, a lua e o sol; os quais por nós são chamados mundos compostos de pleno e vácuo.

Desta forma, através desse éter, a unidade do cosmos é preservada e a divindade passa a estar presente em tudo. O éter que permeia todo o universo, conhecido como a alma do mundo, é o que estabelece o princípio vital que anima todo o universo, desde os maiores corpos celestes até as menores partículas.

> *Filoteo: [...] perché questo spirito, questo aria, questo etere non solamente è circa questi corpi, ma ancora penetra dentro tutti, e viene insito in ogni cosa.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 23)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: [...] porque este espírito, este ar, este éter não somente está ao redor destes corpos, mas ainda penetra dentro de todos, e torna-se inerente a cada coisa.

Com o espaço infinito definido e a presença do éter estabelecida, Bruno passa a atacar o pilar principal da astronomia antiga: a centralidade da Terra. Ele argumenta que, em um universo sem limites, o conceito de “centro” é puramente relativo ao observador. Para quem está na Terra, ela parece ser o centro; para quem estivesse na Lua, a Lua pareceria ser o centro. Bruno remove a Terra de seu posto privilegiado, transformando-a em apenas mais um astro livre no éter, sem qualquer distinção ontológica ou cosmológica que a coloque acima dos outros

corpos celestes. A ausência de um centro absoluto é uma consequência direta da infinitude do universo.

> *Filoteo: La terra, dunque, non è assolutamente in mezzo de l'universo, ma al riguardo di questa nostra reggione. [...] Perché chi dice l'inane, il vacuo, l'etere infinito, non gli attribuisce gravità, né levità, né moto, né regione superiore, né inferiore, né mezzana.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 26)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: A terra, portanto, não está absolutamente no meio do universo, mas em relação a esta nossa região. [...] Porque quem diz que o inane, o vácuo, o éter é infinito, não lhe atribui gravidade, nem leveza, nem movimento, nem região superior, nem inferior, nem mediana.

A consequência lógica dessa descentralização é que o movimento dos astros deve ser em ciclos, não porque estejam presos a esferas cristalinas, mas por sua própria natureza e pela ausência de um centro fixo. De acordo com o autor, os corpos celestes realizam movimentos em circuitos que retornam ao seu ponto de origem. Filoteo explica que todos os corpos fazem seus circuitos dentro do espaço infinito através de caminhos determinados, movendo-se livremente no éter. Essa visão antecipa a física moderna, que concebe os corpos celestes em movimento contínuo, sem a necessidade de esferas ou motores externos para impulsioná-los. O movimento é intrínseco aos corpos, uma manifestação de sua alma interna.

> *Filoteo: [...] e ponendo poi quelli in cotal spacio infiniti corpi [...] tutti fanno gli lor circuiti dentro questo spacio infinito per spacii finiti e determinati.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 25)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: [...] e pondo depois naquele espaço infinitos corpos [...] todos fazem os seus circuitos dentro deste espaço infinito por espaços finitos e determinados.

Bruno também ataca a noção aristotélica de gravidade e leveza absolutas. Em um universo infinito e homogêneo, não pode haver um "para cima" ou "para baixo" absolutos. A gravidade é redefinida como um impulso interno de "união": as partes de um corpo buscam o seu "todo" para se conservarem. Assim, a Terra atrai suas partes para si mesma, e o mesmo ocorre com os outros corpos celestes. Essa é uma concepção de gravidade que se aproxima da ideia de atração mútua, embora ainda não seja a gravitação universal de Newton. A leveza, por sua vez, não é uma propriedade intrínseca, mas a tendência de um corpo de se afastar de outro, em busca de seu próprio "todo".

O diálogo continua com Filoteo apresentando uma a visão vitalista[13] de todo o universo: o universo infinito é um "grande animal" animado por uma alma única. Essa alma universal permeia todas as coisas, desde os maiores astros até as menores partículas, conferindo-lhes vida e movimento. A distinção entre matéria e espírito é dissolvida, pois tudo é animado e participa da divindade. Essa concepção unifica o cosmos e o divino em uma única realidade infinita e viva.

> *Filoteo: [...] questo infinito ed inmenso è uno animale, benché non abia determinata figura e senso che si referisca a cose esteriori: perché lui ha tutta l'anima in sé, e tutto lo animato comprende, ed è tutto quello.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 33)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: [...] este infinito e imenso é um animal, embora não tenha figura determinada e sentido que se refira a coisas exteriores: porque ele tem toda a alma em si, e tudo o que é animado compreende, e é tudo aquilo.

O Segundo Diálogo, portanto, constrói uma nova visão do universo, baseada na infinitude divina e na vitalidade intrínseca de todas as coisas. Bruno apresenta um cosmos que é um organismo vivo, animado por uma alma universal, onde cada astro é um mundo em si mesmo, movendo-se livremente no éter infinito. Esta alma universal, por sua vez, é explicada através do éter que permeia e vivifica tudo ao conectar com Deus.

Elpino, que no início do diálogo ainda se mostrava cético, vai se rendendo à força dos argumentos de Filoteo. Ele reconhece a coerência da nova cosmologia e a fragilidade das respostas aristotélicas. A promessa de continuar a discussão, feita ao final do primeiro diálogo, é cumprida, e Elpino se mostra cada vez mais aberto à visão de Bruno. A transformação de Elpino simboliza a transformação que Bruno deseja operar na mente de seus leitores: a passagem da ignorância para o conhecimento, da finitude para a infinitude.

4.2.4 Terceiro Diálogo

Interlocutores: Elpino, Filoteo, Fracastorio, Burchio.

Tema Central: A negação das esferas celestes cristalinas, a demonstração da unidade da matéria em todo o cosmos e a habitabilidade de outros mundos.

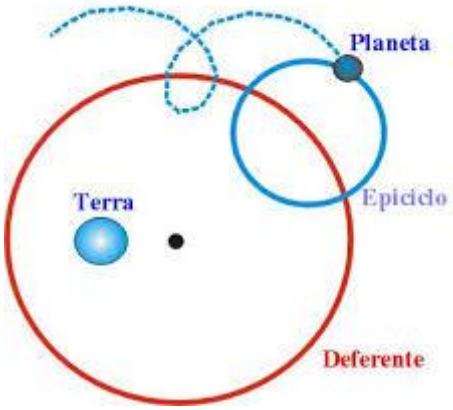
Desenvolvimento do Diálogo:

[13] Vitalismo é uma doutrina filosófica que acredita na existência de uma "força vital" ou "energia vital" especial, distinta das forças físicas e químicas, responsável por gerar e manter a vida nos organismos.

O Terceiro Diálogo de *De l'infinito, universo e mondi* aborda a constituição material do cosmos, negando a existência de esferas celestes sólidas e afirmando a unidade da matéria em todo o universo. O texto descreve o céu como um espaço etéreo no qual mundos flutuam.

Filoteo inicia o diálogo examinando a concepção de esferas deferentes, que eram entendidas como os grandes círculos orbitais centrados na Terra, e de epiciclos, círculos menores cujos centros se deslocavam ao longo das deferentes para justificar as irregularidades nos movimentos planetários. Vejamos a Figura 7 a seguir para entendermos melhor esses dois conceitos:

Figura 7: Movimento dos planetas por meio de epiciclos



Fonte: Leandro Lage e Carlos Koehler (2010)

Bruno argumenta que o "céu" não constitui uma estrutura mecânica composta por essas camadas sólidas ou círculos imaginários, mas sim um espaço imenso e etéreo, denominado "continente universal" ou região etérea. Segundo a perspectiva apresentada, a visão de um céu segmentado em orbes e engrenagens geométricas decorre de limitações na percepção e de uma interpretação equivocada dos fenômenos, que criava "fantasias" matemáticas para manter a ilusão de uma Terra imóvel. Para Bruno, essas construções da astronomia tradicional são como "medicinas" e "receitas" que causam náusea ao intelecto por não possuírem fundamento na realidade física da natureza.

> *Filoteo: Uno dunque è il cielo, il spacio immenso, il seno, il continente universale, l'eterea regione per la quale il tutto discorre e si muove. Ivi innumerabili stelle, astri, globi, soli e terre sensibilmente si veggono, ed infiniti raggionevolmente si argumentano. L'universo immenso ed infinito è il composto che resulta da tal spacio e tanti compresi corpi.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 35)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Um, portanto, é o céu, o espaço imenso, o seio, o continente universal, a região etérea pela qual tudo discorre e se move. Aí, inumeráveis estrelas, astros, globos, sóis e terras sensivelmente se veem, e infinitos razoavelmente se argumentam.

> O universo imenso e infinito é o composto que resulta de tal espaço e de tantos corpos compreendidos.

A partir dessa premissa, Bruno utiliza o modelo de Copérnico como uma prova física da liberdade dos astros. Ele argumenta que a ilusão de que o firmamento gira em torno da Terra é causada pelo movimento do nosso próprio planeta. Ao compreender que a Terra é um astro dinâmico, movido por sua própria alma e natureza intrínseca, as "adamantinas muralhas"[14] do cosmos aristotélico caem por terra. A Terra deixa de ser o centro imóvel e pesado para se tornar um viajante do éter.

> *Filoteo: Cosí comunmente si crede; ma questa immaginazione — compreso che sarà il moto di questo astro mondano in cui siamo, che, senza essere affisso ad orbe alcuno, per il generale e spacioso campo essagitato dall'intrinseco principio, propria anima e natura, discorre circa il sole e si versa circa il proprio centro — averrà che sia tolta: e s'aprirà la porta de l'intelligenza de gli principii veri di cose naturali ed a gran passi potremo discorrere per il camino della verità.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 35)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Assim se crê comumente; mas esta imaginação — uma vez compreendido o movimento deste astro mundano em que estamos, que, sem estar fixado a orbe algum, pelo campo geral e espaçoso, agitado pelo princípio intrínseco, alma e natureza próprias, discorre em torno do sol e gira em torno do seu próprio centro — será removida: e se abrirá a porta da inteligência dos verdadeiros princípios das coisas naturais e a grandes passos poderemos percorrer o caminho da verdade.

Com a queda das esferas, Bruno expande sua visão para as estrelas fixas, propondo que cada ponto de luz que brilha no firmamento é, na verdade, um Sol semelhante ao nosso. Ele defende que a estrutura do nosso sistema solar não é uma exceção milagrosa, mas a regra universal. Se existem infinitos sóis, devem existir também infinitas terras (planetas) orbitando esses sóis, participando do mesmo calor vital e da mesma ordem natural. A infinitude não é um vácuo estéril, mas uma plenitude povoada por sistemas vivos, onde a vida se manifesta em uma multiplicidade de formas análogas à que conhecemos.

> *Filoteo: Sono dunque soli innumerabili, sono terre infinite, che similmente circuiscono quei soli; come veggiamo questi sette circuire questo sole a noi vicino.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 36)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: São, portanto, sóis inumeráveis, são terras infinitas, que similarmente circundam esses sóis; como vemos estes sete [planetas] circundar este sol a nós próximo.

Dando sequência, Elpino questiona por que, se existem tantas terras, vemos apenas os sóis. Filoteo responde da seguinte forma: os sóis são imensos e possuem luz própria (são fogos),

[14] Adamantinas Muralhas é um termo que Bruno utiliza para descrever as rígidas e supostamente indestrutíveis esferas de cristal que a astronomia antiga acreditava prender os astros em órbitas fixas e finitas.

enquanto as terras são corpos menores e apenas refletem a luz (são águas). A enorme distância faz com que apenas o brilho intenso dos fogos estelares chegue aos nossos olhos, enquanto os pequenos planetas que os rodeiam permanecem ocultos nas sombras do espaço profundo. Essa distinção fundamenta o argumento de Bruno sobre a invisibilidade dos mundos distantes, que não nega sua existência, mas a justifica pela limitação dos nossos sentidos.

> *La raggione è, perché noi veggiamo gli soli, che son gli piú grandi, anzi grandissimi corpi, ma non veggiamo le terre, le quais, per esserno corpi molto minori, sono invisibili; come non è contra raggione, que sieno de altre terre ancora que versano circa questo sole, e non sono a noi manifeste o per lontananza maggiore o per quantità minore [...]*
>
> (Bruno, 1584, [a], p.36)
>
> Tradução:
>
> A razão é porque vemos os sóis, que são os maiores, ou melhor, grandíssimos corpos, mas não vemos as terras, as quais, por serem corpos muito menores, são invisíveis; como não é contra a razão que existam ainda outras terras que giram em torno deste sol, e não nos são manifestas ou por maior distância ou por menor quantidade [...]

A discussão avança para a distribuição do calor vital no universo infinito. Bruno explica que os planetas mais distantes compensam a frieza do espaço através de seus movimentos e da recepção do calor solar. Ele propõe uma física vitalista onde a natureza não é ociosa nem desperdiça energia. Cada astro encontra sua medida de participação na vida através do movimento e da distância correta em relação ao seu Sol. Quanto maior o círculo que um planeta percorre, mais lentamente ele se move, o que lhe permite resistir e absorver melhor os raios solares, mantendo o equilíbrio térmico necessário para sustentar a vida em sua superfície.

> *La raggione è, perché quanto piú sono lontani, fanno tanto maggior circolo; quanto piú gran circolo fanno, tanto piú tardi si muoveno circa il sole; quanto piú si muoveno tardi, tanto piú resisteno a gli caldi ed infocati raggi di quello.*
>
> (Bruno, 1584a, p.36)
>
> Tradução:
>
> A razão é porque, quanto mais estão longe, fazem um círculo tanto maior; quanto maior é o círculo que fazem, tanto mais tarde [lentamente] se movem em torno do sol; quanto mais lentamente se movem, tanto mais resistem aos quentes e infocados raios daquele.
>
> Original:
>
> *Filoteo: [...] quanto piú sono lontani, fanno tanto maggior circolo; quanto piú gran circolo fanno, tanto piú tardi si muoveno circa il sole; quanto piú si muoveno tardi, tanto piú resisteno a gli caldi ed infocati raggi di quello.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 36)
>
> Tradução:

> Filoteo: [...] quanto mais estão longe, tanto maior círculo fazem; quanto maior círculo fazem, tanto mais tarde se movem em torno do sol; quanto mais tarde se movem, tanto mais resistem aos quentes e infocados raios daquele.

Outro ponto central, e herético para sua época, encontrado neste diálogo é a negação da "quinta essência" divina de Aristóteles. Bruno afirma categoricamente que o Sol, a Lua e as estrelas são feitos dos mesmos quatro elementos que a Terra: terra, água, ar e fogo. Ele desafia a hierarquia que separava o mundo corruptível, o sublunar, do mundo eterno e perfeito, o supralunar. Neste último, tudo seria composto por essa "quinta essência", um elemento divino e perfeito que não se encontra na Terra. Para o Nolano, o Sol é um corpo sólido e radiante, semelhante a um metal em brasa, e não uma chama etérea e imaterial. Essa unificação da matéria celeste e terrestre estabelece uma nova física que retira a superioridade ontológica do céu sobre a Terra.

> *Cossí dunque non altrimente s'ingannano quelli che dicono gli circostanti luminosi corpi essere certe quinte essenze [...] che quei che dicessero il medesimo di una candela o di un cristallo lucente visto da lontano.*
>
> (Bruno, 1584a, p.39)
>
> Tradução:
>
> Assim, portanto, não de outro modo se enganam aqueles que dizem que os corpos luminosos circundantes são certas quintas essências [...] do que aqueles que dissessem o mesmo de uma vela ou de um cristal luzente visto de longe.
>
> Original:
>
> *Filoteo: [...] bisogna dunque al fine che li doi fondamenti de le due contrarie prime qualitadi attive sieno similmente constanti, e che il sole, secondo quelle parti che in lui son lucide e calde, sia come una pietra o un solidissimo infocato metallo.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 38)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: [...] é preciso, portanto, ao fim, que os dois fundamentos das duas contrárias primeiras qualidades ativas sejam similarmente constantes, e que o sol, segundo aquelas partes que nele são lúcidas e quentes, seja como uma pedra ou um solidíssimo metal infocado.

Neste momento, o personagem Burchio intervém com agressividade, acusando a nova filosofia de ser uma "sofística" perigosa que degrada a divindade dos astros ao compará-los à "vil" matéria terrestre. Fracastorio assume a defesa de Bruno, desafiando Burchio a provar por que a Terra seria menos divina que a Lua. Ele argumenta que, para um observador situado na Lua, a Terra brilharia como uma estrela magnífica no céu, provando que a "perfeição" ou "imperfeição" de um astro é apenas uma questão de perspectiva e distância, e não uma qualidade intrínseca.

> *Fracastorio: [...] vorrei sapere se, dopo ch'arrete ben considerato, giurareste questo corpo unico [...] non esser mobile cossí come gli altri astri mobili, posto che il moto di quelli non è sensibile perché ne siamo oltre certa distanza rimossi.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 39)
>
> Tradução:
>
> Fracastorio: [...] quereria saber se, depois de terdes bem considerado, juraríeis que este corpo único [a Terra] [...] não é móvel assim como os outros astros móveis, posto que o movimento daqueles não é sensível porque estamos removidos além de certa distância.

A desconstrução da física antiga prossegue com o ataque à ideia de uma hierarquia rígida de elementos, onde a terra estaria necessariamente no "fundo" e o fogo no "topo". Bruno afirma que o universo é uma mistura orgânica e que a famosa "escala da natureza" aristotélica é um "gentil sonho" de mentes cansadas. Ele defende que os mundos são "animais grandes e heterogêneos", compostos de partes diversas assim como o corpo humano que possui veias, ossos e humores. A unidade do cosmos reside na vida que circula em todos os seus membros, e não em uma organização geométrica estática e artificial.

> *[...] quel bell'ordine e scala di natura è un gentil sogno ed una baia da vecchie ribambite. [...] Cossí li mondi se intendeno essere questi corpi eterogenei, questi animali, questi grandi globi.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 8)
>
> Tradução:
>
> [...] aquela bela ordem e escala da natureza é um gentil sonho e uma conversa de velhas caducas. [...] Assim, os mundos entendem-se como sendo estes corpos heterogêneos, estes animais, estes grandes globos.

Bruno argumenta que a diversidade e a multiplicidade são marcas da perfeição divina. Um universo com apenas um mundo seria uma obra pobre para um Criador infinito. A existência de inumeráveis mundos, cada um com sua própria vida e habitantes, glorifica a Deus muito mais do que um sistema fechado e limitado. O filósofo propõe que a vida é onipresente: assim como a Terra está cheia de animais e plantas, não há razão para acreditar que os outros mundos sejam desertos estéreis. O espaço infinito é um campo povoado por seres que participam da mesma inteligência universal.

> *Ove son tutti que' mondi che non meno contegnono animali ed abitatori che questo contener possa, atteso che non hanno minor virtú né altra natura.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 8)
>
> Tradução:
>
> Onde estão todos esses mundos que não contêm menos animais e habitantes do que este pode conter, visto que não têm menor virtude nem outra natureza.

A habitabilidade de outros mundos é uma consequência lógica da unidade da matéria. Se os outros astros são feitos dos mesmos elementos que a Terra, eles possuem as condições necessárias para abrigar a vida. Bruno não descreve esses habitantes de forma detalhada, mas afirma sua existência como uma necessidade da plenitude do ser. O universo é um organismo vivo onde nada é ocioso. Cada astro, cada sol e cada terra cumprem um papel na economia vital do cosmos, servindo de morada para formas de vida que refletem a infinita criatividade da Causa Primeira.

Burchio, incapaz de aceitar que o homem não é o centro único da criação, retira-se enfurecido da discussão. Fracastorio encerra o diálogo reafirmando que a pluralidade de mundos não é um caos, mas a maior glória da divindade manifestada. Cada mundo é um centro em si mesmo, onde as partes concorrem para a conservação do todo. No universo de Bruno todos participam da mesma dignidade ontológica.

> *Fracastorio: Quello che voglio conchiudere è questo: che il famoso e volgare ordine de gli elementi e corpi mondani è un sogno ed una vanissima fantasia [...] Sí che ciascuno di questi mondi è un mezzo, verso il quale ciascuna de le sue parti concorre e ove si puosa ogni cosa congenea.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 44)
>
> Tradução:
>
> Fracastorio: O que quero concluir é isto: que a famosa e vulgar ordem dos elementos e corpos mundanos é um sonho e uma vaníssima fantasia [...] De sorte que cada um destes mundos é um centro, para o qual cada uma de suas partes concorre e onde repousa cada coisa congênere.

A conclusão do Terceiro Diálogo deixa o leitor diante de um universo vasto, vivo e unificado. Em suma, aqui foi descrito um universo unificado pela mesma matéria, onde a Terra é integrada a uma multiplicidade de mundos habitáveis e o céu é compreendido como um espaço físico regido por princípios naturais. Bruno termina este estágio de sua obra preparando o terreno para as discussões sobre o movimento e a alma universal que virão a seguir.

4.2.5 Quarto Diálogo

Interlocutores: Elpino, Filoteo, Fracastorio, Burchio.
Tema Central: A defesa da pluralidade de mundos contra as objeções de Aristóteles, a redefinição da gravidade como coesão local e o movimento dos astros como animais divinos.
Desenvolvimento do Diálogo:

O Quarto Diálogo de *De l'infinito, universo e mondi* explora questões físicas relacionadas à pluralidade de mundos. Bruno, por meio de Filoteo, analisa as objeções de

Aristóteles sobre o movimento natural e a gravidade. O texto propõe um modelo de universo onde cada astro funciona como um centro autônomo.

Filoteo inicia a discussão reafirmando que os mundos – estrelas, planetas e sóis – são inumeráveis e flutuam livremente em um campo etéreo único. Ele nega a imagem de uma Terra cercada por esferas de cristal, substituindo-a por uma visão onde cada astro possui um princípio interno de movimento. Para Bruno, cada corpo celeste é "digno de ser estimado um mundo", pois contém em si tudo o que é necessário para a geração, nutrição e manutenção da vida. Esta dignidade não é um privilégio da Terra, mas uma característica universal de todos os grandes corpos que povoam o éter infinito.

> *Filoteo: Non son dunque infiniti gli mondi di sorte con cui è imaginato il composto di questa terra circondato da tante sfere [...] atteso che il spacio è tale per quale possano discorrere tanti astri; ciascuno di questi è tale, che può da per se stesso e da principio intrinseco muoversi alla comunicazion di cose convenienti; ognuno di essi è tanto ch'è sufficiente, capace e degno d'esser stimato un mondo.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 47)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Não são, portanto, infinitos os mundos da sorte com que é imaginado o composto desta terra circundado por tantas esferas [...] visto que o espaço é tal pelo qual podem discorrer tantos astros; cada um destes é tal, que pode por si mesmo e por princípio intrínseco mover-se para a comunicação de coisas convenientes; cada um deles é tanto que é suficiente, capaz e digno de ser estimado um mundo.

Elpino introduz a principal barreira física da época: a objeção aristotélica de que, se existissem outras terras em outros mundos, elas deveriam, por natureza, se mover em direção ao centro da nossa Terra. Aristóteles argumentava que elementos da mesma espécie buscam o mesmo centro universal. Filoteo percebe que esse erro nasce de uma confusão semântica sobre o que significa "mundo". Para Bruno, Aristóteles está preso a uma definição que confunde o sistema local com o universo total, ignorando a autonomia física de cada sistema estelar independente.

> *[...] altro significato abbia questa voce mondo appresso Aristotele, altro appresso Democrito, Epicuro ed altri. Quello dal moto naturale e violento [...] vuole che l'una terra si derrebe muovere a l'altra.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 8)
>
> Tradução:
>
> [...] outro significado tem esta palavra mundo para Aristóteles, outro para Demócrito, Epicuro e outros. Aquele, pelo movimento natural e violento [...] quer que uma terra devesse mover-se para a outra.

Para resolver esse impasse, Bruno recorre a uma analogia biológica: ele trata cada astro como um "animal" individual e vivo. Assim como as partes de um animal (como o sangue ou os membros) pertencem apenas àquele indivíduo e não buscam se unir ao corpo de outro animal

da mesma espécie, as partes de uma Terra (pedras, águas, metais) pertencem apenas àquela Terra específica. A gravidade, portanto, não é uma força que puxa tudo para um único ponto no universo, mas um impulso interno de coesão local que mantém a integridade de cada mundo.

> *Filoteo: Cossí dunque, come le parti di un animale [...] giamai quelle di questi [...] hanno inclinazione al loco di quelle de gli altri [...] Cossí le parti di questo fuoco si muovono a questo fuoco come le parti di quello a quello; cossí le parti di questa terra a questa tutta, como le parti di quella terra a quella tutta.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 48)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Assim, portanto, como as partes de um animal [...] jamais as de um [...] têm inclinação para o lugar das partes de outros [...] Assim as partes deste fogo movem-se para este fogo como as partes daquele para aquele; assim as partes desta terra para esta toda, como as partes daquela terra para aquela toda.

Esta redefinição da gravidade como "apetite de conservação" é um dos pilares da física bruniana. Bruno argumenta que uma pedra cai na Terra não porque busca um "lugar natural" geométrico, mas porque busca o seu "todo" para se preservar. Em um universo infinito, nada é "pesado" ou "leve" de forma absoluta; essas qualidades são relacionais e limitadas à esfera de influência de cada astro. Cada mundo funciona como um centro de gravidade independente, permitindo a coexistência de infinitos sistemas sem que um interfira caoticamente no outro.

Bruno prossegue desconstruindo as noções de direção absoluta no cosmos. Em um espaço sem limites e sem um centro fixo, os conceitos de "em cima" e "embaixo" perdem qualquer sentido universal. Filoteo demonstra que cada astro cria o seu próprio sistema de coordenadas: o "baixo" é o seu centro interno de massa, e o "cima" é tudo o que se afasta dessa circunferência. Desta forma, a orientação espacial torna-se uma mera questão de perspectiva local.

> *Filoteo: Il giú e loco inferiore di questa terra non è alcun punto della regione eterea fuori ed extra di lei [...] ma è nel centro de la sua mole [...] Il su di questa terra è tutto quel ch'è nella sua circumferenza ed estra la sua circumferenza; però cossí violentemente le parti di quella si muoveno extra la sua circumferenza e naturalmente s'accoglieno verso il suo centro.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 48)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: O baixo e lugar inferior desta terra não é nenhum ponto da região etérea fora e extra dela [...] mas é no centro da sua massa [...] O cima desta terra é tudo o que está na sua circunferência e fora da sua circunferência; porém assim violentamente as partes daquela se movem fora da sua circunferência e naturalmente se acolhem em direção ao seu centro.

A autonomia dos mundos levanta a questão da sua distribuição no espaço. Elpino pergunta por que os mundos estão tão distantes uns dos outros. Bruno oferece uma explicação vitalista proporcionada oportunamente por Deus: a natureza dispôs os mundos a grandes

distâncias para que a influência destrutiva de elementos opostos (como o calor intenso de um Sol e a frieza de uma Terra) não aniquilasse a vida. A distância é a garantia da harmonia cósmica, permitindo que os astros interajam de forma benéfica, fomentando a vida uns dos outros através de uma troca regulada de calor e luz.

> *Elpino: Di questo il contrario ha disposto la provida natura, perché, se ciò fusse, un corpo contrario destruggerebe l'altro; il freddo e umido s'ucciderebono col caldo e secco: de quali, però a certa e conveniente distanza disposti, l'uno vive e vegeta per l'altro.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 50)
>
> Tradução:
>
> Elpino: Disso o contrário dispôs a próvida natureza, porque, se isso fosse, um corpo contrário destruiria o outro; o frio e úmido se matariam com o quente e seco: dos quais, porém dispostos a certa e conveniente distância, um vive e vegeta pelo outro.

Para ilustrar como o movimento é regido por esse "apetite de conservação", Filoteo propõe um experimento mental: o que aconteceria com uma pedra situada exatamente entre duas Terras idênticas? Bruno defende que a matéria possui uma vontade intrínseca. Se a pedra estiver em um ponto de equilíbrio perfeito, ela permaneceria imóvel devido à dúvida da resolução. No entanto, ao menor sinal desequilíbrio, a pedra se moveria pelo caminho mais curto em direção ao corpo que melhor contribua para sua conservação. O movimento é, portanto, uma expressão da inteligência interna da matéria.

> *Filoteo: Dico che la pietra [...] dal dubio della resoluzione ed equal raggione a doi termini oppositi accaderebe che si rimagna [...] Ma, se l'uno gli è piú congeneo e connaturale, e gli è piú o simile o atto a conservarla, se determinarà per il piú corto camino rettamente di rapportarsi a quello.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 50)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Digo que a pedra [...] pela dúvida da resolução e igual razão a dois termos opostos aconteceria que ficasse [...] Mas, se um lhe é mais congênere e conatural, e lhe é mais ou semelhante ou apto a conservá-la, determinar-se-á pelo mais curto caminho retamente a reportar-se àquele.

Bruno também utiliza o fenômeno dos cometas para atacar a física aristotélica. Enquanto os seguidores de Aristóteles descreviam os cometas como vapores atmosféricos inflamados, Bruno afirma que eles são astros reais com movimentos próprios. Ele usa os cometas para provar que a gravidade só atua dentro de limites próximos (as "regiões" dos astros) e que, além dessas fronteiras, os corpos movem-se livremente no éter. Esta observação demonstra que o espaço entre os mundos é um campo aberto e não um sistema de travas mecânicas.

> *[...] comete esser specie di astro, come bene dissero ed intesero gli antichi [...] e non si muove circa la terra; ma il suo moto proprio è quello [...] a fine che com il lume di tal contemplazione con piú sicuri passi procediamo alla cognizion della natura.*

(Bruno, 1584a, p. 51)

Tradução:

[...] os cometas são uma espécie de astro, como bem disseram e entenderam os antigos [...] e não se movem em torno da terra; mas o seu movimento próprio é aquele [...] a fim de que com a luz de tal contemplação com mais seguros passos procedamos ao conhecimento da natureza.

Aprofundando a análise do peso, Filoteo apresenta uma visão quase matemática da gravidade local. Ele explica que o peso é uma qualidade transitória: uma pedra no centro de um astro ou muito longe de sua atmosfera não possui peso. O peso é o esforço da parte para retornar ao seu todo quando dele foi afastada. Dessa forma, o universo não é regido por uma lei de queda universal para um único ponto, mas por infinitas leis de coesão local.

O diálogo caminha para uma reflexão metafísica sobre a imortalidade da substância. Bruno explica que, embora os corpos compostos se dissolvam e as partes se movam em trajetórias finitas, o "espírito" ou "alma do mundo" que anima a matéria é eterno. Este princípio ligado à vida está sempre presente, transmutando-se de uma forma para outra em novas composições infinitas. Cada mundo é finito em sua extensão regional, mas o universo que os abriga é uma plenitude viva onde nada se perde, apenas se transforma sob a regência de uma inteligência única e onipresente.

Filoteo: [...] de infiniti mondi ciascuno è finito ed ha regione finita, cossí a ciascuno di quei convegnono prescritti termini del moto suo e de sue parti. Ma [...] quel spirto [...] che fa ed incorre a questa composizione [...] può essere e sarà sempre in altre ed altre infinite.

(Bruno, 1584a, p. 53)

Tradução:

Filoteo: [...] de infinitos mundos cada um é finito e tem região finita, assim a cada um daqueles convêm prescritos termos do seu movimento e de suas partes. Mas [...] aquele espírito [...] que faz e ocorre nesta composição [...] pode ser e será sempre em outras e outras infinitas.

Ao final do diálogo, vemos que Bruno apresentou uma física que permite a existência de um universo infinito sem o risco de colapso ou caos. Ao descentralizar a gravidade e o movimento, ele deu a cada astro a autonomia necessária para ser um "mundo" completo. A Terra foi integrada a esse vasto cosmos, onde a vida e a ordem não dependem de uma hierarquia externa, mas de um princípio vital interno.

4.2.6 Quinto Diálogo

Interlocutores: Elpino, Filoteo, Fracastorio, Burchio.

Tema Central: A refutação das doze objeções finais contra a pluralidade de mundos, a conversão do filósofo tradicionalista e a síntese final da unidade e infinitude do cosmos.

Desenvolvimento do Diálogo:

O Quinto Diálogo de *De l'infinito, universo e mondi* apresenta a conclusão da demonstração cosmológica de Bruno. Neste diálogo, o filósofo introduz o personagem Albertino, que representa o erudito educado na tradição aristotélica, mas aberto à argumentação racional. Este diálogo aborda as últimas objeções à pluralidade de mundos.

Albertino inicia o debate questionando se as ideias de Bruno são inovações ou resgates de filosofias antigas. Embora utilize termos cautelosos para descrever as teses de Filoteo, ele se dispõe a analisar os argumentos com rigor.

> *Albertino: Vorrei sapere che fantasma, che inaudito mostro, che uomo eteroclito, che cervello estraordinario è questo; quai novelle costui di nuovo porta al mondo; o pur che cose absolete e vecchie vegnono a rinuovarsi, che amputate radici vegnono a repullular in questa nostra etade.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 56)
>
> Tradução:
>
> Albertino: Gostaria de saber que fantasma, que monstro inaudito, que homem heteróclito, que cérebro extraordinário é este; que novidades este traz de novo ao mundo; ou melhor, que coisas obsoletas e velhas vêm renovar-se, que raízes amputadas vêm repullular nesta nossa idade.

Conforme a estrutura dialógica se desenrola, Albertino apresenta um sumário de doze argumentos que, segundo a física tradicional, sustentam a unicidade[15] do mundo. Estes argumentos abordam a unidade do motor divino, a impossibilidade de espaços vazios entre mundos esféricos e a suposta perfeição de um mundo único que não necessitaria de acréscimos. Albertino argumenta que, se este mundo é completo e perfeito, a existência de outros mundos seria uma redundância desnecessária da natureza. Para ele, a perfeição está ligada ao limite e à forma definida, algo que um universo infinito pareceria violar.

> *[...] se questo mondo è compíto e perfetto, non è dovero che altro o altri se gli aggiunga o aggiungano. Queste son que' dubbi e motivi, nella soluzion delli quali consiste tanta dottrina, quanta sola basta a scuoprir gl'intimi e radicali errori de la filosofia volgare.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 10)
>
> Tradução:
>
> [...] se este mundo é completo e perfeito, não é correto que outro ou outros se lhe acrescentem. Estas são aquelas dúvidas e motivos, em cuja solução consiste tanta doutrina, quanta basta por si só para descobrir os erros íntimos e radicais da filosofia vulgar.

[15] A filosofia da Unicidade defende que toda a existência compartilha uma única substância, força ou consciência primordial. De tal forma que, a percepção de separação entre os seres não passa de uma ilusão.

Filoteo inicia sua resposta desconstruindo a necessidade de uma hierarquia rígida de motores e esferas. Ele explica que não é necessário um motor externo para cada astro, pois cada mundo move-se por sua própria alma no "seio" do espaço infinito. Bruno enfatiza que todos os mundos são igualmente próximos e distantes do primeiro e universal motor divino. A ideia de que um mundo "toca" o outro em pontos específicos, deixando vazios geométricos impossíveis, é refutada como fruto da falsa imaginação de orbes rígidos. No universo real, existe apenas um céu imenso e etéreo que contém tudo.

> *Filoteo: [...] abbiamo un sol cielo, un sol spacio, per il quale e questo astro in cui siamo, e tutti gli altri fanno gli proprii giri e discorsi. Questi sono gl'infiniti mondi, cioè gli astri innumerabili; quello è l'infinito spacio, cioè il cielo continente e pervagato da quelli.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 65)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: [...] temos um só céu, um só espaço, pelo qual tanto este astro em que estamos quanto todos os outros fazem os seus próprios giros e percursos. Estes são os infinitos mundos, isto é, os astros inumeráveis; aquele é o infinito espaço, isto é, o céu continente e percorrido por eles.

Por meio de Filoteo, o autor continua sua defesa descrevendo que os mundos são compostos pelos mesmos quatro elementos e habitando uma região etérea que penetra todas as coisas. O éter é apresentado como a substância comum que conecta os sistemas no universo infinito.

> *Filoteo: [...] ciascun d'essi non è meno composto di quattro elementi che questo in cui ne ritroviamo; benché in altri predomine una qualità attiva, in altri altra [...] Questo è l'etere che contiene e penetra ogni cosa; il quale, in quanto che si trova dentro la composizione [...] è comunmente nomato aria.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 66)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: [...] cada um deles não é menos composto de quatro elementos do que este em que nos encontramos; embora em outros predomine uma qualidade ativa, em outros outra [...] Este é o éter que contém e penetra cada coisa; o qual, na medida em que se encontra dentro da composição [...] é comumente chamado de ar.

Ao responder à objeção sobre a potência divina, Filoteo argumenta que a onipotência de Deus seria diminuída se produzisse apenas um efeito finito. A potência passiva do universo deve responder à potência ativa de Deus de forma plena. Bruno defende que a perfeição do universo exige a infinitude, pois um Deus infinito não se glorifica em um único mundo, mas em mundos inumeráveis que refletem Sua grandeza inesgotável.

> *Cossí si magnifica l'eccellenza de Dio, si manifesta la grandezza de l'imperio suo: non si glorifica in uno, ma in soli innumerabili: non in una terra, un mondo, ma in diececento mila, dico in infiniti.*

(Bruno, 1584a, p. 11)

Tradução:

Assim se magnifica a excelência de Deus, manifesta-se a grandeza do seu império: não se glorifica em um, mas em sóis inumeráveis: não em uma terra, um mundo, mas em cem mil, digo em infinitos.

Filoteo utiliza metáforas para descrever os filósofos que se apegam às nove esferas móveis da tradição. Ele os compara a papagaios em gaiolas, presos em círculos imaginários que limitam o intelecto e impedem a visão da realidade. A derrubada das muralhas de cristal é um ato de libertação espiritual e intelectual. Bruno afirma que sua filosofia liberta a mente de uma prisão angustiante para a liberdade de um vasto império cósmico, onde o pensamento pode voar sem impedimentos.

Or provedete, signori astrologi, con li vostri pedissequi fisici, per que' vostri cerchi che vi discriveno le fantasiate nove sfere mobili; con le quali venete ad impriggionarvi il cervello di sorte che me vi presentate non altrimente che come tanti papagalli in gabbia.

(Bruno, 1584a, p. 11)

Tradução:

Agora providenciai, senhores astrólogos, com os vossos físicos seguidores, por aqueles vossos círculos que vos descrevem as fantasiadas nove esferas móveis; com as quais vindes a aprisionar o vosso cérebro de sorte que vos apresentais a mim não de outro modo senão como tantos papagaios em gaiolas.

Neste ponto, Albertino, convencido pela coerência e dignidade dos argumentos de Filoteo, declara-se transformado. Ele reconhece que a lógica do Nolano dissipa as trevas da ignorância e revela uma verdade que estava gravada no coração humano, mas obscurecida pelo preconceito. Albertino encoraja Filoteo a perseverar em sua missão, afirmando que a verdade acabará por triunfar sobre a ignorância que tenta destruir sua divina visão de universo.

Albertino: Persevera, mio Filoteo, persevera; non dismetter l'animo e non ti far addietro per quel, che con molte machine ed artificii il grande e grave senato della stolta ignoranza minaccia e tenta distruggere la tua divina impresa ed alto lavoro.

(Bruno, 1584a, p. 68)

Tradução:

Albertino: Persevera, meu Filoteo, persevera; não desanime o ânimo e não recue por aquilo que, com muitas máquinas e artifícios, o grande e grave senado da tola ignorância ameaça e tenta destruir a tua divina empresa e alto trabalho.

Albertino agora fala com a voz da nova filosofia, assumindo o papel de defensor das ideias de Bruno. Ele convida o mundo a “rasgar as superfícies côncavas e convexas” que aprisionavam os elementos e o espírito humano e também a abandonar a quintessência.

Rompi e gitta per terra col bombo e turbine de vivaci raggioni queste stimate dal cieco volgo le adamantine muraglia di primo mobile ed ultimo convesso. Struggasi

> *l'esser unico e propriamente centro a questa terra. Togli via di quella quinta essenza l'ignobil fede.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 69)
>
> Tradução:
>
> Rompe e joga por terra com o estrondo e o turbilhão de razões vivazes estas estimadas pelo vulgo cego como as adamantinas muralhas do primeiro móvel e do último convexo. Destrua-se o ser o único e propriamente centro desta terra. Tira dessa quinta essência a ignóbil fé.

O diálogo termina com Albertino reconhecendo que, embora ainda não veja "todo o corpo do lúcido planeta" da verdade, os raios que penetram as frestas de sua mente provam que a filosofia de Bruno é o sol da própria verdade. Os personagens retiram-se para a ceia, simbolizando que a discussão intelectual alimentou o espírito para além das necessidades do corpo.

> *Filoteo: Gratissima sarà la vostra familiarità.*
>
> *Elpino: Or andiamo a cena.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 69)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Gratíssima será a vossa familiaridade.
>
> Elpino: Agora vamos cear.

Em suma, o Quinto Diálogo consolida a visão de um universo infinito e povoado por inumeráveis mundos, fundamentada na relação entre a potência divina e sua manifestação material, superando as objeções da física aristotélica. Vemos também Bruno finalizar esse livro com uma nota de triunfo e esperança, em que mostra para Albertino que a sua cosmologia é racional, piedosa e libertadora.

4.3 DESCRIÇÃO DETALHADA DE DE LA CAUSA, PRINCIPIO ET UNO

Neste capítulo, a análise se aprofunda na obra *De la causa, principio et uno* de Giordano Bruno, seguindo a mesma metodologia de descrição detalhada aplicada anteriormente. O objetivo é examinar seu prefácio e diálogos para compreender as intenções do autor e como ele articula aqui nesta obra a relação entre sua Ontologia e a Cosmologia. A estrutura da análise seguirá a ordem da obra, começando pelo prefácio e avançando por cada um dos seus diálogos. Em cada etapa, serão apresentados os interlocutores, a temática principal e o desenrolar da discussão, sempre com o suporte de trechos originais em italiano e suas traduções para o português para fundamentar a interpretação.

4.3.1 Prefácio

A epístola proemial de *De la causa, principio et uno* é endereçada novamente ao seu protetor e amigo, o Senhor Michel de Castelnau, embaixador da França na Inglaterra. Esta epístola é um testemunho de sobrevivência intelectual e moral de Bruno. O autor escreve como um homem que atravessou tempestades de incompreensão e perseguição, encontrando no embaixador o porto seguro necessário para que suas ideias não fossem sufocadas ainda no berço.

Bruno inicia o texto exaltando a perseverança de Castelnau, utilizando a imagem da gota d'água que, pela constância, vence a dureza da pedra. Esta metáfora é uma referência direta ao apoio que Castelnau ofereceu ao nolano. Bruno descreve como a proteção constante e suave de seu amigo conseguiu "amolecer, escavar e domar" a aspereza das dificuldades que ele encontrou em seu exílio londrino.

> *[...] vegno a scorgere quanto propriamente vi conviene quella generosa divisa, con la quale ornate il vostro terribil cimiero: dove quel liquido umore, che suavemente piaga, mentre continuo e spesso stilla, per forza di perseveranza rammolla, incava, doma, spezza e ispiana un certo, denso, aspro, duro e ruvido sasso.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 7)
>
> Tradução:
>
> [...] venho a perceber quão propriamente vos convém aquela generosa divisa com que adornais o vosso terrível timbre: onde aquele humor líquido que suavemente fere, enquanto goteja contínua e frequentemente, por força da perseverança amolece, escava, doma, quebra e aplaina uma certa pedra densa, áspera, dura e rugosa.

A narrativa aprofunda a homenagem ao atribuir a Castelnau uma "dupla virtude": a paciência da gota que molda e a firmeza do rochedo que resiste. O embaixador é retratado como uma figura providencial, cuja estabilidade é superior à fúria das "ondas tempestuosas" das más línguas e da inveja. Bruno situa Castelnau como o defensor sólido que sua filosofia necessitava para enfrentar os ataques dos sofistas e dos hipócritas.

> *[...] Voi, dunque, dotato di doppia virtú, per cui son potentissime le liquide e amene stille, e vanissime l'onde rigide e tempestose; per cui contra le goccie si rende sí fiacco il fortunato sasso, e contra gli flutti sorge sí potente il travagliato scoglio [...]*
>
> (Bruno, 1584b, p. 8)
>
> Tradução:
>
> [...] Tu, pois, dotado de uma dupla virtude, pela qual as gotas líquidas e agradáveis são mais poderosas, e as ondas rígidas e tempestuosas são mais vãs; pela qual a pedra afortunada se torna tão fraca contra as gotas, e a rocha agitada se levanta tão poderosa contra as ondas [...]

O tom torna-se dramático quando Bruno descreve o cerco de seus oponentes. Ele enumera a inveja dos ignorantes, a presunção dos sofistas e a detração dos malévolos como

forças que tentaram abalar sua resolução. Diante desse cenário de hostilidade acadêmica e social, a figura de Castelnau emerge como um rochedo inabalável.

> *[...] con quali a tutta possa m'ave fatto émpeto l'invidia d'ignoranti, la presunzion di sofisti, la detrazion di malevoli [...] ecco vi veggio qual saldo, fermo e constante scoglio, che, risorgendo e mostrando il capo fuor di gonfio mare [...] punto si scaglia, si muove o si scuote; ma tanto piú si rinverdisce.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 8)
>
> Tradução:
>
> [...] com as quais com toda a força me atacaram a inveja dos ignorantes, a presunção dos sofistas, a detração dos malévolos [...] eis que vos vejo como um rochedo firme, sólido e constante que, ressurgindo e mostrando a cabeça fora do mar inchado [...] em nada se altera, se move ou se abala; mas tanto mais reverdece.

Bruno oferece a Castelnau sua obra como um náufrago oferece o que restou de sua carga preciosa. Ele utiliza metáforas marítimas para descrever sua filosofia como mercadorias salvas de um desastre provocado por seus difamadores. Ao consagrar ao embaixador sua "âncora" e suas "velas remendadas", Bruno reconhece que sua "divina prole" – sua filosofia – só não morreu no berço graças ao favor e à proteção do seu protetor.

> *[...] a voi consacro questa àncora, queste sarte, queste fiaccate vele, e queste a me piú care e al mondo future piú preziose merci [...] a fine che conosca il mondo che questa generosa e divina prole [...] per voi non è morta entro le fasce.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 9)
>
> Tradução:
>
> [...] a vós consagro esta âncora, estes cabos, estas velas quebradas e estas mercadorias, para mim mais caras e para o mundo futuras mais preciosas [...] a fim de que o mundo saiba que esta generosa e divina prole [...] por vós não morreu nas faixas [no berço].

Nesta epístola, Bruno reflete ainda sobre o tempo e a posteridade, afirmando que sua filosofia, embora confrontada no presente, carrega uma essência de eternidade. O autor não busca a validação imediata da maioria, mas sim a justiça que o tempo concede e o reconhecimento daqueles poucos capazes de discernir a verdade. Sua liberdade e riqueza intrínsecas residem na contemplação da verdade, permitindo-lhe enfrentar a perseguição com serenidade, pois sua alma está firmemente ancorada em algo infinito, o que ele descreve como ser "livre na sujeição" e "rico na necessidade".

O filósofo também critica a inveja acadêmica, que ele considera a mais vil das paixões. Lamenta que aqueles que deveriam ser os principais defensores da verdade frequentemente se tornem seus maiores oponentes, impulsionados pelo apego ao prestígio e à autoridade aristotélica. Bruno posiciona sua obra como um antídoto para essa cegueira intelectual, um convite urgente para que a humanidade se liberte da inércia e observe diretamente a natureza. Dessa forma, a criação de sua obra é retratada como um processo árduo e tortuoso, justificado

unicamente pelo amor à verdade e pela necessidade intrínseca de manifestar a ordem divina que ele percebe no universo.

O autor ainda contextualiza *De la causa* em relação às suas obras anteriores, explicando que, após expandir a compreensão do universo em *De l'infinito*, esta nova obra aprofunda-se nas causas e princípios que sustentam essa vastidão, marcando uma transição da cosmologia para a ontologia. A epístola conclui com uma invocação à divindade e um apelo para que sua obra não seja meramente lida, mas que "desperte o espírito e abra o sentimento" daqueles que ainda vivem na escuridão intelectual.

4.3.2 Primeiro Diálogo

Interlocutores: Elitropio, Filoteo e Armesso.
Tema Central: Apologia e defesa da filosofia bruniana contra os detratores de Oxford e a justificativa do estilo satírico e mordaz utilizado pelo autor.
Desenvolvimento do Diálogo:

O Primeiro Diálogo de *De la causa* funciona como uma introdução defensiva. Após o prefácio dedicado a Castelnau, o autor utiliza este encontro para limpar o caminho intelectual das calúnias, incompreensões e resistências que sua obra anterior, *De l'infinito*, despertou na sociedade londrina e acadêmica. Bruno não entra imediatamente na investigação ontológica; ele prefere, primeiro, enfrentar seus detratores. Através dos personagens Elitropio, Filoteo e Armesso, o filósofo encena um debate sobre a recepção da verdade, a natureza do escândalo e a necessidade de um estilo irônico para despertar as mentes entorpecidas pela tradição.

Elitropio inicia o diálogo com uma reflexão sobre a dificuldade de introduzir novas ideias em um mundo habituado às sombras da ignorância. Ele utiliza a metáfora de prisioneiros que viveram toda a vida em uma torre escura: ao serem subitamente expostos à luz do Sol, seus olhos não conseguem suportar o brilho e eles sentem dor e perturbação. Para Bruno, a rejeição de sua filosofia é justamente um testemunho da cegueira daqueles que a observam. A verdade é um sol que ofusca os olhos despreparados, gerando uma reação de ódio e medo por parte daqueles que preferem a segurança das trevas sofísticas.

> *Filoteo: Il difetto non è di luce, ma di lumi: quanto in sé sarà piú bello e piú eccellente il sole, tanto sarà agli occhi de le notturne strige odioso e discaro di vantaggio.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 27)
>
> Tradução:

> Filoteo: O defeito não é da luz, mas dos olhos: quanto mais belo e excelente for o sol em si mesmo, tanto mais odioso e desagradável será para os olhos das corujas noturnas.

Filoteo, o porta-voz de Bruno, assume uma postura de "médico intelectual". Ele explica que seu objetivo não é agradar a multidão, mas curar os poucos que possuem o "olho da inteligência" aberto. A agressividade que muitos lhe atribuem é, na verdade, uma resposta necessária à arrogância dos que ostentam conhecimentos de forma presençosa. Bruno defende que a filosofia foi sequestrada por charlatões que se escondem atrás de barbas e títulos acadêmicos para esconder o vazio espiritual que há neles.

A conversa ganha um tom pessoal com a intervenção de Armesso, que expressa o escândalo sentido pela elite de Oxford e pelos cortesãos londrinos. Ele questiona o estilo de Bruno, que mistura o sério com o cômico, o nobre com o desprezível, agindo por vezes como um "cão raivoso" ou um "macaco" imitador. Armesso demonstra preocupação com o decoro acadêmico, que Bruno deliberadamente viola para mostrar que a verdade não se prende a etiquetas sociais. O filósofo responde que a realidade do universo é múltipla e contraditória, e que seu estilo apenas reflete a complexidade da própria natureza.

> *Armesso: [...] desidero di sapere, se fallano coloro che dicono, che tu fai la voce di un cane rabbioso e infuriato, oltre che talvolta fai la simia, talvolta il lupo, talvolta la pica, talvolta il papagallo [...] meschiando propositi gravi e seriosi, morali e naturali, ignobili e nobili, filosofici e comici?*
>
> (Bruno, 1584b, p. 31)
>
> Tradução:
>
> Armesso: [...] desejo saber se falham aqueles que dizem que tu fazes a voz de um cão raivoso e enfurecido, além de que às vezes fazes o macaco, às vezes o lobo, às vezes a pega, às vezes o papagaio [...] misturando propósitos graves e sérios, morais e naturais, ignóbeis e nobres, filosóficos e cômicos?

Para justificar sua diversidade estilística, Filoteo utiliza a metáfora de uma ceia real. Ele argumenta que, em um banquete bem servido, deve haver pratos para todos os gostos: saladas frias e carnes quentes, doces e amargos. Sua obra é uma "Ceia" espiritual onde a variedade de tons serve para atrair e nutrir diferentes tipos de intelectos. Bruno não escreve apenas para o especialista, mas para o ser humano integral, utilizando a sátira para destruir o erro e a demonstração lógica para construir a verdade.

> *Filoteo: Ivi, come è l'ordinario e il dovero, soglion trovarsi cose da insalata da pasto, da frutti da ordinario [...] di freddo di caldo, di crudo di cotto [...] Cossí quivi, per certa conseguenza, vi sono apparse le sue contrarietadi e diversitadi, accomodate a contrarii e diversi stomachi e gusti [...] a fine che non sia chi si lamente di esservi gionto invano.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 32)
>
> Tradução:

> Filoteo: Lá, como é comum e de dever, costumam encontrar-se coisas de salada, de refeição, de frutas [...] de frio e de calor, de cru e de cozido [...] Assim aqui, por certa consequência, apareceram suas contrariedades e diversidades, acomodadas a contrários e diversos estômagos e gostos [...] a fim de que não haja quem se lamente de ter chegado em vão.

Bruno aborda diretamente o conflito com os doutores de Oxford, que se sentiram ofendidos por suas críticas à astronomia e à lógica tradicionais. Ele esclarece que seu ataque não é contra as pessoas ou a instituição, mas contra a "semente de ignorância" que as domina. O filósofo apresenta-se como um cidadão do mundo, para quem "todo terreno é pátria". Ele defende o direito do pensador de ser um estrangeiro em qualquer lugar, desde que traga consigo a luz da razão. A hostilidade dos locais é vista como a reação típica do doente que tenta matar o médico que lhe oferece o remédio amargo da verdade.

> *Filoteo: Non mi curo, pur che oltre non mi siano essi o altri molesti; e per questo mostro il cinico bastone, acciò che mi lascino star co' fatti miei in pace; e se non mi vogliono far carezze, non vegnano ad esercitar la loro inciviltà sopra di me.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 34)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Não me importo, contanto que nem eles nem outros me sejam molestos; e por isso mostro o bastão cínico, para que me deixem estar em paz com meus assuntos; e se não me querem fazer carícias, que não venham exercitar sua incivilidade sobre mim.
>
> Original:
>
> *Filoteo: [...] e io dico due cose: prima, che non si deve uccidere un medico straniero, perché tenta di far quelle cure che non fanno i paesani; secondo dico, che al vero filosofo ogni terreno è patria.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 36)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: [...] e eu digo duas coisas: primeiro, que não se deve matar um médico estrangeiro porque tenta fazer curas que os locais não fazem; segundo, digo que para o verdadeiro filósofo cada terreno é sua pátria.

O diálogo explora a decadência da filosofia na época de Bruno. Filoteo lamenta que a palavra "filósofo" tenha se tornado sinônimo de "trapaceiro", "pedante" ou "espantalho de pássaros". Ele culpa os acadêmicos que transformaram a busca pela sabedoria em um jogo de palavras vazias e em uma defesa cega de autoridades antigas. Bruno defende que sua missão é resgatar a dignidade da filosofia, devolvendo-lhe o contato direto com a natureza e com o espírito universal. Sua agressividade é um ato de amor e zelo por uma verdade que está sendo profanada por mãos indignas.

> *Filoteo: [...] [la filosofia] è ridutta a tale, che appresso il volgo tanto val dire un filosofo, quanto un frappone, un disutile, pedantaccio, circulatore, saltainbanco,*

> *ciarlatano, buono per servir per passatempo in casa e per spavantacchio d'ucelli a la campagna.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 37)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: [...] [a filosofia] está reduzida a tal ponto que, para o vulgo, tanto vale dizer um filósofo quanto um trapaceiro, um inútil, um pedante, um charlatão, um saltimbanco, bom para servir de passatempo em casa e de espantalho de pássaros no campo.

Filoteo argumenta que a verdadeira nobreza não está no sangue ou nos títulos, mas na capacidade de contemplar a unidade do Ser. Ele ridiculariza aqueles que se julgam sábios apenas porque decoraram os textos de Aristóteles, comparando-os a papagaios que repetem sons sem entender o significado. Bruno propõe uma revolução metodológica: a substituição do argumento de autoridade pela evidência do sentido regulado e da razão clara.

A discussão avança para a defesa do riso como ferramenta filosófica. Bruno acredita que o ridículo é a melhor arma contra o absurdo. Ao zombar dos que se acham inteligentes demais, ele está, na verdade, revelando a inconsistência de suas crenças. Ele justifica sua acidez como uma forma de caridade intelectual: é melhor ferir o orgulho do ignorante do que deixá-lo morrer em sua ilusão de saber.

Armesso questiona se Bruno não está sendo arrogante ao se colocar contra todos. Filoteo responde com uma reflexão sobre a solidão da verdade. Ele afirma que a verdade não é democrática; ela muitas vezes reside em um único indivíduo enquanto a multidão se perde no erro. Bruno aceita o fardo da solidão intelectual, encontrando consolo na companhia dos poucos sábios do passado e na proteção de homens como Castelnau.

O diálogo também aborda a questão da linguagem. Bruno defende o uso do vernáculo (italiano) em vez do latim acadêmico para que sua filosofia possa alcançar todos os homens de bom engenho, e não apenas os clérigos e professores. Ele quer que a sabedoria saia das universidades e ganhe as ruas, transformando-se em uma força viva de renovação social e espiritual. Esta escolha linguística é, em si mesma, um ato de rebeldia contra o monopólio do saber exercido pelas instituições tradicionais.

Ao final do encontro, Bruno apresenta os personagens que conduzirão as investigações ontológicas nos diálogos seguintes. Ele introduz seu amigo Alessandro Dicsono e o personagem Teofilo (que representa o próprio Bruno em sua faceta mais puramente filosófica). O Primeiro Diálogo termina com a promessa de que, uma vez limpo o terreno das calúnias, a construção do edifício da verdade poderá começar. O leitor é convidado a deixar para trás os preconceitos e a entrar no "templo da causa e do princípio" com a mente aberta e o coração disposto.

> *Filoteo: Qua per uno trovarete quel dotto, onesto, amorevole [...] Alessandro Dicsono Arelio [...] il quale è causa che questa materia sia stata messa in campo [...] Per il secondo avete Teofilo, che sono io; che secondo le occasioni, vegno a distinguere, definire e dimostrare circa la suggetta materia.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 48)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Aqui, por um lado, encontrareis aquele douto, honesto, amoroso [...] Alexandre Dicsono Arelio [...] que é a causa de esta matéria ter sido posta em campo [...] Pelo segundo, tendes Teofilo, que sou eu; que, conforme as ocasiões, venho a distinguir, definir e demonstrar acerca da matéria sujeita.

Em suma, o Primeiro Diálogo estabelece uma defesa da independência intelectual de Bruno e justifica o estilo adotado em suas obras como um meio de enfrentar a resistência às suas teses e de buscar a verdade por meio da razão.

4.3.3 Segundo Diálogo

Interlocutores: Dicsono, Teofilo, Gervasio e Polihimnio.

Tema Central: A investigação sobre a natureza do Primeiro Princípio e da Causa Primeira, a definição do Intelecto Universal e a Alma do Mundo como força vital onipresente.

Desenvolvimento do Diálogo:

O Segundo Diálogo de *De la causa, principio et uno* inicia a investigação sobre os fundamentos da realidade. Por meio de Teofilo e dos outros personagens, são analisados os conceitos de causa e princípio, tratando da causa eficiente universal e da causa formal, identificada como a Alma do Mundo. O texto busca demonstrar como o primeiro princípio atua na natureza.

A discussão inicia-se com uma reflexão epistemológica sobre os limites do conhecimento humano. Dicsono questiona se é possível, através da contemplação das coisas criadas, atingir o conhecimento direto do Criador. Teofilo explica que a Causa Primeira (Deus) é inalcançável em sua essência absoluta. Podemos conhecer as causas próximas dos fenômenos naturais, mas a origem primeira só nos é acessível por meio de um "vestígio". Bruno utiliza a analogia de uma obra de arte: ao olharmos para um quadro, conhecemos o talento e a vontade do pintor, mas não conhecemos o próprio artista.

> *Teofilo: Non facilmente la causa prossima e principio prossimo, difficilissimamente, anco in vestigio, la causa principio primo. [...]*
>
> *dalla cognizione di tutte cose dependenti non possiamo inferire altra notizia del primo principio e causa che per modo men efficace che di vestigio, essendo che il tutto deriva dalla sua volontà o bontà [...]*
>
> (Bruno, 1584b, p. 56-57)

> Tradução:
>
> Teofilo: Não facilmente a causa próxima e o princípio próximo; dificílimo, mesmo como vestígio, a causa e o princípio primeiro. [...]
>
> do conhecimento de todas as coisas dependentes não podemos inferir outra notícia do primeiro princípio e causa senão por um modo menos eficaz que o de vestígio, sendo que o todo deriva da sua vontade ou bondade [...]

Para aprofundar essa barreira entre o efeito e a causa, Teofilo recorre à figura de Apeles de Cólon (370-306 a.E.C.), um pintor da Antiguidade. Ele argumenta que quem vê o retrato de Helena vê aquilo que Apeles produziu, mas não conhece o pintor. Da mesma forma, o universo infinito é uma obra criada por Deus. Ao contemplarmos a vastidão do cosmos, estamos lidando com os acidentes e as manifestações externas da divindade, enquanto o Seu ser absoluto permanece oculto aos nossos sentidos e à nossa razão finita.

> *Teofilo: Il che medesmo si può considerare ne le cose artificiali, in tanto che chi vede la statua, non vede il scultore; chi vede il ritratto di Elena, non vede Apelle, ma vede lo effetto de l'operazione che proviene da la bontà de l'ingegno d'Apelle [...] quello, quanto al suo essere assoluto, non è conosciuto punto.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 57-58)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: O mesmo se pode considerar nas coisas artificiais, na medida em que quem vê a estátua não vê o escultor; quem vê o retrato de Helena não vê Apeles, mas vê o efeito da operação que provém da bondade do engenho de Apeles [...] aquele, quanto ao seu ser absoluto, não é minimamente conhecido.

Apesar dessa limitação, Bruno defende que a investigação da natureza é o caminho mais nobre para o louvor divino. Ele afirma que os astros inumeráveis e os mundos habitados são "grandes animais" que pregam a majestade de Deus com vozes infinitas no espaço infinito. O filósofo propõe uma "teologia da natureza", onde o estudo da substância do mundo nos conduz à admiração da Causa de que ele depende. A contemplação dos corpos brilhantes no céu é o exercício supremo da inteligência humana em busca do divino.

> *Teofilo: [...] son degnissimi di lode quelli che si forza-no alla cognizione di questo principio e causa, per apprendere la sua grandezza quanto fia possibile discor-rendo con gli occhi di regolati sentimenti circa questi magnifici astri e lampeggianti corpi, che son tanti abitati mondi e grandi animali [...] monstrano e predicano in uno spacio infinito, con voci innumerabili, la infinita eccellenza e maestà del suo primo principio e causa.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 59-60)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: [...] são digníssimos de louvor aqueles que se esforçam no conhecimento deste princípio e causa, para apreender sua grandeza quanto for possível, discorrendo com os olhos de sentimentos regulados acerca destes magníficos astros e corpos lampejantes, que são tantos mundos habitados e grandes animais [...] mostram e pregam num espaço infinito, com vozes inumeráveis, a infinita excelência e majestade do seu primeiro princípio e causa.

Nesse ponto, Bruno faz uma diferenciação técnica entre "Causa" e "Princípio". Ele esclarece que o Princípio diz respeito ao que está intrinsecamente envolvido na formação de algo e se mantém no resultado (semelhante à alma ou à matéria), enquanto a Causa representa o que atua externamente para gerar o efeito (como o artesão em relação à sua criação). Deus é simultaneamente Princípio e Causa: como Princípio, está presente em todas as coisas, servindo como fundamento (a base) para a existência, e como Causa, é distinto de Suas criaturas, atuando como a fonte de Seus efeitos.

> *Teofilo: Diciamo Dio primo principio, in quanto tutte cose sono dopo lui, secondo certo ordine [...] Diciamo Dio prima causa, in quanto che le cose tutte son da lui distinte come lo effetto da l'efficiente [...]*
>
> *principio sia quello che intrinsecamente concorre alla constituzione della cosa e rimane nell'effetto [...] Causa chiami quella che concorre alla produzione delle cose esteriormente [...]*
>
> (Bruno, 1584b, p. 60-61)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Dizemos Deus primeiro princípio, na medida em que todas as coisas vêm depois dele, segundo certa ordem [...] Dizemos Deus primeira causa, na medida em que todas as coisas são por ele distintas como o efeito do eficiente [...]
>
> princípio seja aquilo que intrinsecamente concorre para a constituição da coisa e permanece no efeito [...] Causa chames aquela que concorre para a produção das coisas exteriormente [...]

O segundo diálogo de De la causa, principio et uno nos apresenta o conceito de Intelecto Universal, descrito por Bruno como a "faculdade íntima, mais real e própria" da Alma do Mundo. Ele atua como a causa eficiente universal, uma força que tanto preenche o todo e ilumina o cosmos, como "instrui" a natureza a produzir suas diversas espécies com uma precisão que supera qualquer lógica humana.

Para tornar essa ideia mais compreensível, Bruno utiliza a bela imagem do "artífice interno". Diferente de um escultor comum, que trabalha na superfície da matéria (como alguém que talha a face de um cavalo em um pedaço de madeira morta), esse Intelecto divino molda a realidade de dentro para fora. Ele é como a energia invisível que faz o caule brotar da semente, as flores desabrocharem nos ramos e os sistemas complexos, como nervos e artérias, se organizarem perfeitamente no interior dos seres vivos.

Bruno também recorre à metáfora do piloto de um navio: assim como o comandante faz parte da embarcação enquanto navega com ela, mas é também a causa que a dirige e governa, o Intelecto Universal habita o cosmos e o conduz por caminhos inteligentes. Essa visão remove a necessidade de um Deus que intervém mecanicamente do lado de fora, como um relojoeiro cuidando de sua máquina. Em vez disso, a divindade é vista como uma inteligência onipresente

e imanente, mergulhada na própria essência da realidade, agindo como a "forma de todas as formas" e a "vida de todas as vidas".

> *Teofilo: L'intelletto universale è l'intima, piú reale e propria facultà e parte potenziale de l'anima del mondo. [...]*
>
> *Da noi si chiama artefice interno, perché forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe; da dentro il stipe caccia i rami [...]*
>
> (Bruno, 1584b, p. 62-63)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: O intelecto universal é a íntima, mais real e própria faculdade e parte potencial da alma do mundo. [...]
>
> Por nós se chama artífice interno, porque forma a matéria e a figura por dentro, como do interior da semente ou raiz envia e explica o caule; do interior do caule lança os ramos [...]

Bruno detalha as três funções do Intelecto: ele é eficiente (pois produz as formas), formal (pois é o modelo interno das coisas) e final (pois dirige tudo para a perfeição do todo). Ele utiliza a metáfora do "falsário" da natureza: assim como o artesão molda a madeira, o Intelecto Universal molda a matéria para que ela manifeste a beleza e a ordem divinas. Nada no universo é fruto do acaso; tudo é o resultado da operação incessante dessa inteligência que não se cansa de criar e sustentar a vida.

A Alma do Mundo é apresentada como o veículo desse Intelecto. Bruno defende que o universo possui uma alma única que permeia cada átomo. Para explicar como essa alma pode estar em todos os lugares ao mesmo tempo sem se dividir, Bruno utiliza a analogia da voz. Imagine uma pessoa falando em uma grande sala: a voz não se fragmenta; ela é ouvida inteira por todos os presentes e preenche cada canto do espaço simultaneamente. Da mesma forma, a Alma do Mundo é "toda em todo o mundo e toda em cada uma de suas partes", garantindo que a unidade e a harmonia do infinito sejam preservadas.

Essa onipresença transforma o universo em um corpo imenso que pulsa com vida eterna. Graças à Alma do Mundo, nada na natureza é puramente inanimado ou morto; o que chamamos de morte é apenas uma mudança de "rosto" ou de composição, enquanto a substância espiritual permanece inalterada, mantendo o cosmos em um estado de renovação perpétua.

> *Teofilo: Se, dunque, il spirito, l'anima, la vita si ritrova in tutte cose e secondo certi gradi empie tutta la materia, certamente viene ad essere il vero atto e la vera forma di tutte cose. L'anima del mondo, dunque, è il principio formale constitutivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 73-74)
>
> Tradução:

> Se, portanto, o espírito, a alma, a vida se encontra em todas as coisas e segundo certos graus preenche toda a matéria, certamente vem a ser o verdadeiro ato e a verdadeira forma de todas as coisas. A alma do mundo, portanto, é o princípio formal constitutivo do universo e daquilo que nele se contém.

Um dos pontos mais polêmicos do diálogo é a afirmação de que "todas as coisas são animadas". Bruno desafia a distinção tradicional entre seres vivos e seres inanimados. Ele argumenta que mesmo as pedras e os minerais possuem um princípio vital, embora em um grau de manifestação muito baixo. A vida é uma escala contínua que vai do átomo à estrela. Esta visão panpsiquista[16] é essencial para sustentar a ideia de um universo que se move por si mesmo, guiado por uma inteligência interna e não por motores externos.

> *Teofilo: Dico, dunque, che la tavola come tavola non è animata, né la veste, né il cuoio […] ma come cose composte e formate, hanno in sé la materia e la forma. Tutte cose, per minime che siano, hanno in sé parte di sustanza spirituale […] perché in tutte cose è lo spirito, e non è minimo corpusculo che não ne contegna cotal porzione che non l'animet.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 71-72)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Digo, portanto, que a mesa como mesa não é animada, nem a veste, nem o couro […] mas como coisas compostas e formadas, têm em si a matéria e a forma. Todas as coisas, por mínimas que sejam, têm em si parte de substância espiritual […] porque em todas as coisas está o espírito, e não há mínimo corpúsculo que não contenha tal porção que não o anime.

A Alma do Mundo é apresentada por Bruno como a "forma universal", a força invisível que dá ser, vida e consistência a toda a matéria. Com essa ideia, o Nolano vira de cabeça para baixo a lógica de Aristóteles: enquanto o pensador grego via a forma como algo externo que "vestia" a matéria, Bruno defende que a forma não vem de fora, mas floresce do interior da própria realidade.

Esse processo é conduzido pelo Intelecto Universal, que atua como um "artífice interno". Imagine um escultor que, em vez de talhar a pedra por fora, vivesse dentro dela e fizesse a figura emergir de dentro para fora, como uma semente que vira árvore. Assim, a Alma do Mundo é a fonte inesgotável de todas as formas particulares que vemos na natureza; tudo o que existe — uma flor, um animal ou uma estrela — são apenas "modos" ou faces passageiras dessa substância espiritual única e eterna.

Sob essa ótica, o que chamamos de morte nada mais é do que a dissolução de um composto — como um conjunto de peças que se desmancha para formar outra coisa. Embora a

[16] Panpsiquismo é o termo que descreve a tese de que a alma e a vida são propriedades fundamentais que permeiam toda a natureza

aparência mude, a alma e a matéria permanecem imortais, garantindo que nada no universo se perca, mas que tudo se transforme em uma dança perpétua de renovação.

Bruno utiliza a imagem do “Piloto” para descrever a relação entre a Alma e o corpo do mundo. A Alma dirige o universo como o piloto dirige o navio, estando presente em cada manobra e em cada parte da estrutura. No entanto, ao contrário de um piloto humano, a Alma do Mundo não pode ser separada de seu navio; ela é o próprio princípio de movimento e de vida que torna o navio o que ele é.

O segundo diálogo de De la causa, principio et uno também mergulha na questão da finalidade: afinal, para que serve todo esse esforço do Intelecto Universal? Bruno esclarece que o objetivo desse grande "artífice" é alcançar a perfeição do universo. Para ele, a perfeição não é algo estático, mas sim o preenchimento total da matéria com vida, garantindo que todas as formas possíveis de existência ganhem realidade atual.

Para tornar essa ideia mais vívida, imagine o Intelecto Universal como um artista incansável que se recusa a deixar qualquer "fresta" de possibilidade vazia na matéria infinita. Ele trabalha sem parar para que o cosmos seja um espelho perfeito (ou um simulacro/representação) da plenitude divina. Sob essa ótica, a imensa diversidade que vemos no mundo — essa profusão de cores, formas e espécies — não é um erro ou uma confusão, mas a própria manifestação da glória e da excelência da divindade. Bruno argumenta que um Deus infinito se revela muito melhor através de infinitos seres do que em apenas alguns.

Assim, surge uma visão de harmonia total: cada criatura, por menor que pareça, desempenha um papel fundamental. Desde o minúsculo átomo até a estrela mais distante, todos são elos necessários na cadeia infinita do ser. Nada é supérfluo e nada está isolado; cada ser é um ponto onde a vida do todo pulsa, contribuindo para que o universo seja um organismo único, completo e eternamente vibrante.

Em suma, o Segundo Diálogo estabelece que o universo é animado por uma alma única e dirigido por um Intelecto Universal imanente, que atua como causa eficiente e formal, moldando a matéria e conferindo vida a todos os seres.

4.3.4 Terceiro Diálogo

Interlocutores: Gervasio, Polihimnio, Teofilo e Dicsono.

Tema Central: A investigação sobre a natureza da matéria, sua unidade fundamental, sua dignidade divina e a coincidência entre potência e ato no Primeiro Princípio.

Desenvolvimento do Diálogo:

O Terceiro Diálogo de *De la causa, principio et uno* aborda a reabilitação da matéria na ontologia de Bruno. Por meio de Teofilo e Dicsono, busca-se demonstrar que a matéria é um princípio fundamental da realidade, agindo como o sujeito necessário para a operação do Intelecto Universal.

Bruno inicia o diálogo estabelecendo a necessidade de reconhecer dois gêneros de substância na natureza: a forma (o ato) e a matéria (a potência). Ele argumenta que, para que exista um "fazer" (potência ativa), deve haver obrigatoriamente um "ser feito" (potência passiva). Se a substância fosse composta apenas de forma, a alma não teria onde atuar e o universo seria uma abstração sem corpo. A matéria é o sujeito necessário que sustenta a operação do Intelecto Universal, sendo tão eterna e indestrutível quanto a própria alma.

> *Teofilo: [...] troviamo che è necessario conoscere nella natura doi geni di sustanza, l'uno che è forma e l'altro che è materia; perché è necessario che sia un atto sustanzialissimo, nel quale è la potenza attiva di tutto, ed ancora una potenza e un soggetto nel quale non sia minor potenza passiva di tutto: in quello è potestà di fare, in questo è potestà di esser fatto.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 89)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: [...] encontramos que é necessário conhecer na natureza dois gêneros de substância: um que é a forma e outro que é a matéria; porque é necessário que haja um ato substancialíssimo, no qual está a potência ativa de tudo, e ainda uma potência e um sujeito no qual não haja menor potência passiva de tudo: naquele está o poder de fazer, neste o poder de ser feito.

Para explicar a natureza da matéria ao senso comum, representado por Gervasio, Teofilo recorre à analogia da arte. Ele compara a matéria natural à madeira usada por um marceneiro: a madeira permanece a mesma substância, seja ela moldada como uma cama, uma mesa ou uma porta. Da mesma forma, a natureza possui um sujeito único e subjacente que permanece idêntico sob todas as transformações de forma. A matéria é o receptáculo universal de todas as formas, possuindo em si a capacidade infinita de se tornar qualquer coisa.

> *Teofilo: È dunque una specie di soggetto, del qual, col quale e nel quale la natura effettua la sua operazione, il suo lavoro; e il quale è da lei formato di tante forme che ne presentano a gli occhi della considerazione tanta varietà di specie. [...] questa materia, di cui parliamo, da per sé e in sua natura non ha forma alcuna naturale, ma tutte le può aver per operazione dell'agente attivo principio di natura.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 91)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: É, portanto, uma espécie de sujeito, do qual, com o qual e no qual a natureza efetua sua operação, seu trabalho; e o qual é por ela formado de tantas formas que nos apresentam aos olhos da consideração tamanha variedade de espécies. [...] esta matéria de que falamos, por si mesma e em sua natureza não tem forma alguma natural, mas todas pode ter por operação do agente ativo, princípio da natureza.

Bruno ilustra a unidade da matéria através do ciclo incessante de transmutação dos seres. Ele descreve como uma semente torna-se erva, depois espiga, pão, sangue, embrião, homem e, finalmente, cadáver e terra. Sob essa sucessão intensa de formas, algo deve persistir para garantir a continuidade do ser. Essa "coisa terceira", que não é nem o início nem o fim do processo, é a matéria única. Ela é o substrato eterno que permite que a vida flua de uma forma para outra sem nunca se aniquilar.

> *Teofilo: Non vedete voi che quello che era seme si fa erba, e da quello che era erba si fa spica, da che era spica si fa pane, da pane chilo, da chilo sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo cadavero, da questo terra, da questa pietra o altra cosa, e cossí oltre, per venire a tutte forme naturali?*
>
> (Bruno, 1584b, p. 93)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Não vedes vós que o que era semente se faz erva, e do que era erva se faz espiga, do que era espiga se faz pão, do pão quilo, do quilo sangue, deste semente, deste embrião, deste homem, deste cadáver, deste terra, deste pedra ou outra coisa, e assim por diante, para chegar a todas as formas naturais?

A dificuldade de compreender a matéria reside em sua invisibilidade para os sentidos. Teofilo esclarece que a matéria é um objeto do intelecto, não da percepção imediata. Assim como um cego não pode julgar as cores, aquele que não usa a razão não pode perceber a substância que subjaz às aparências. A matéria é "informe" por excelência, e é justamente essa carência de forma que a torna capaz de receber todas as formas. Ela é a potência infinita que sustenta a realidade do universo.

> *Teofilo: [...] cossí questa materia di cose naturali non può essere evidente se non con l'intelletto.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 95)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: [...] assim esta matéria das coisas naturais não pode ser evidente senão com o intelecto.

A partir dessa unidade e eternidade da matéria, Bruno deduz a imortalidade de toda a substância. Se a matéria e a forma substancial (a alma) são indestrutíveis, a morte não passa de uma mudança de "rosto" ou de "máscara". O que chamamos de aniquilação é apenas a dissolução de acidentes exteriores. Esta tese liberta o homem do terror da morte, revelando que nossa essência está ancorada em princípios que não conhecem o fim[17]. O universo é um teatro de transformações eternas sobre um palco de substância imutável.

[17] Talvez, por esta razão Giordano Bruno permaneceu tão convicto em suas ideias e não temeu a morte mesmo frente ao terror da santa inquisição.

> *Teofilo: Da questo si può conchiudere [...] che nessuna cosa si anichila e perde l'essere, eccetto che la forma accidentale esteriore e materiale. Però tanto la materia quanto la forma sustanziale di che si voglia cosa naturale, che è l'anima, sono indissolubili ed adnihilabili, perdendo l'essere al tutto e per tutto [...]*
>
> (Bruno, 1584b, p. 96)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Disto se pode concluir [...] que nenhuma coisa se aniquila e perde o ser, exceto a forma acidental exterior e material. Porém, tanto a matéria quanto a forma substancial de qualquer coisa natural, que é a alma, são indissolúveis e inaniiquiláveis, perdendo o ser ao todo e por tudo [...]

Teofilo lança uma crítica aos aristotélicos, que ele chama de "filósofos de nomes". Ele acusa-os de se perderem em categorias lógicas como "humanidade" ou "animalidade", tratando intenções mentais como se fossem realidades físicas. Para Bruno, os seguidores de Aristóteles ignoram a verdadeira natureza da matéria ao defini-la apenas negativamente. Ele propõe uma física que reconheça a dignidade da matéria como o útero divino de onde brotam todas as maravilhas do cosmos.

> *Teofilo: [...] tutto quello che sapranno nominar fuor che la lor materia prima, non è altro che accidente, complessione, abito di qualitade, principio di definizione, quiddità. [...] hanno una forma sustanziale, sí, ma non naturale, ma logica; e cossí, al fine, quale logica intenzione viene ad esser posta principio di cose naturali.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 96-98)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: [...] tudo o que saberão nomear além da sua matéria primeira não é mais que acidente, compleição, hábito de qualidade, princípio de definição, quiddidade. [...] têm uma forma substancial, sim, mas não natural, e sim lógica; e assim, ao fim, tal intenção lógica vem a ser posta como princípio das coisas naturais.

O ponto culminante do diálogo é a análise da coincidência entre potência e ato no Primeiro Princípio. Bruno explica que, em Deus, não há intervalo entre o que Ele pode ser e o que Ele é. Deus é a potência absoluta que se realiza como ato absoluto simultaneamente. Diferente dos seres finitos, que são o que são mas podem vir a ser outra coisa (potência sucessiva), na divindade a potência e o ato são a mesma e única realidade. Esta identidade suprema é o fundamento da unidade de todas as coisas.

> *Teofilo: Or contempla il primo e ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sarebe tutto se non potesse essere tutto; in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa. Non è cossí nelle altre cose, le quali, quantunque sono quello che possono essere, potrebono però non esser forse, e certamente altro [...]*
>
> (Bruno, 1584b, p. 106-107)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Ora contempla o primeiro e ótimo princípio, o qual é tudo o que pode ser, e ele mesmo não seria tudo se não pudesse ser tudo; nele, portanto, o ato e a potência são a mesma coisa. Não é assim nas outras coisas, as quais, embora sejam o que podem ser, poderiam porém não ser talvez, e certamente ser outra coisa [...]

O universo é descrito como uma grande representação ou imagem visível dessa potência divina. Ele também é tudo o que pode ser, mas de forma dispersa no tempo e no espaço infinito. Isto é, enquanto na divindade tudo o que existe está concentrado em uma unidade pura onde o "poder ser" e o "ser" são a mesma coisa, no universo essa grandeza se dispersa pela vastidão infinita do espaço e pelo fluxo eterno do tempo. O universo manifesta a plenitude divina através da multiplicidade de mundos e seres, sendo uma “sombra” do primeiro ato. Esta visão conecta o Uno ao Infinito, mostrando que a vastidão do cosmos é a expressão necessária da infinita capacidade produtiva de Deus. Portanto, a imensidão do universo é o único espelho proporcional à grandeza de seu Criador.

> *Teofilo: Lo universo, che è il grande simulacro, la grande imagine e l’unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può essere, per le medesime specie e membri principali [...] ma non già è tutto quel che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà ed individui. Però non è altro che un’ombra del primo atto e prima potenza [...]*
>
> (Bruno, 1584b, p. 107)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: O universo, que é o grande simulacro, a grande imagem e a natureza unigênita, também ele é tudo o que pode ser, pelas mesmas espécies e membros principais [...] mas não é tudo o que pode ser pelas mesmas diferenças, modos, propriedades e indivíduos. Portanto, não é outra coisa senão uma sombra do primeiro ato e da primeira potência [...]

Bruno argumenta que a matéria não é “privação”, como queriam os antigos, mas sim “apetite” e “desejo” de forma. Ela busca incessantemente manifestar a plenitude do Intelecto. Esta visão transforma a matéria em um princípio dinâmico e amoroso, que se alegra em receber e gerar as formas. A matéria é a “mãe” das coisas, e sua relação com a forma é uma união de amor que sustenta a harmonia universal.

A discussão aborda a distinção entre matéria corporal e matéria espiritual. Bruno sugere que, no fundo, ambas são uma só substância vista sob diferentes aspectos. No nível inteligível, a matéria é a potência de ser; no nível sensível, é a potência de ser moldada. Esta unificação funde o mundo das ideias e o mundo dos corpos em uma única realidade substancial que flui da divindade.

O diálogo termina com uma exaltação da unidade. Teofilo conclui que, se a potência e o ato coincidem no topo da escala do ser, então o Todo é Um. A diversidade que vemos é apenas o jogo superficial de uma única substância eterna.

> *Teofilo: Conchiudendo, dunque, vedete quanta sia l’eccellenza della potenza, la quale, se vi piace chiamarla raggione di materia [...] la possete senza detraere alla divinità trattar piú altamente [...] onde non fia difficile o grave di accettar al fine che il tutto, secondo la sustanza, è uno [...]*

> (Bruno, 1584b, p. 111-112)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Concluindo, portanto, vede quão grande é a excelência da potência, a qual, se vos agrada chamá-la razão de matéria [...] podeis, sem detrair da divindade, tratar mais altamente [...] onde não será difícil nem grave aceitar, ao fim, que o todo, segundo a substância, é um [...]

Em suma, o Terceiro Diálogo descreve a matéria como um princípio eterno e divino, indissociável da forma no Primeiro Princípio, e fundamenta a unidade da substância em todo o universo.

4.3.5 Quarto Diálogo

Interlocutores: Polihimnio, Gervasio, Teofilo e Dicsono.

Tema Central: A unidade da matéria em seres corpóreos e incorpóreos, sua função como "mãe" das formas e a refutação da matéria como um "quase nada".

Desenvolvimento do Diálogo:

O Quarto Diálogo de *De la causa, principio et uno* aprofunda a investigação sobre a matéria, tratando-a como um princípio universal que une o mundo sensível ao mundo inteligível. Por meio de Teofilo e Dicsono, busca-se demonstrar que a matéria é tanto o substrato das coisas corpóreas, como também uma potência que compartilha uma raiz comum na divindade.

Bruno inicia o debate confrontando a divisão tradicional entre substância corporal e incorporal, mantida por seguidores de Aristóteles e de Platão. Ele argumenta que, antes de a matéria ser “contraída” ou limitada pela forma em um objeto específico, ela existe como uma potência universal e indistinta. Para o Nolano, a razão exige que, para haver qualquer distinção ou pluralidade, deve haver algo anterior que seja indistinto e comum. A matéria é essa “razão comum”, o solo ontológico onde as diferenças se inscrevem, mas que em si mesma permanece una e idêntica em todos os níveis do ser.

> *Teofilo: Non vedemo, che de’ peripatetici, come di platonici anco, divideno la sustanza per la differenza di corporale e incorporale? [...] Prima che riconosciamo la materia de le forme accidentali, che è il composto, riconoscemo la materia della forma sustanziale, che è parte di quello; cossí, prima che conosciamo la materia che è contratta ad esser sotto le forme corporali, vegnamo a conoscere una potenza, la quale sia distinguibile per la forma di natura corporea e de incorporea.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 120-121)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Não vemos que os peripatéticos, como também os platonicos, dividem a substância pela diferença de corporal e incorporal? [...] Antes de reconhecermos a

> matéria das formas acidentais, que é o composto, reconhecemos a matéria da forma substancial, que é parte dele; assim, antes de conhecermos a matéria que é contraída para estar sob as formas corporais, venhamos a conhecer uma potência que seja distinguível pela forma de natureza corpórea e de incorpórea.

A tese da unidade da matéria é importante para sustentar a "escala da natureza" de Bruno. Se o mundo sensível e o mundo inteligível compartilham uma ordem lógica, eles devem necessariamente compartilhar um sujeito comum que permita a transição e a comunicação entre eles. Bruno defende que a existência de qualquer essência exige um fundamento de ser, unindo o físico ao metafísico. Sem essa matéria comum, o universo seria fragmentado e incompreensível, perdendo a harmonia que o filósofo tanto exalta.

> *Teofilo: Giongi a questo, che la raggione medesima non può fare che, avanti qualsivoglia cosa distinguibile, non presuppona una cosa indistinta [...] Questa cosa indistinta è una raggione comune, a cui si aggionge la differenza e forma distintiva. E certamente non si può negare che, sí come ogni sensibile presuppone il soggetto della sensibilidade, cossí ogni intelligibile il soggetto della intelligibilità.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 121)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Acrescente-se a isso que a própria razão não pode fazer com que, antes de qualquer coisa distinguível, não pressuponha uma coisa indistinta [...] Esta coisa indistinta é uma razão comum, à qual se acrescenta a diferença e a forma distintiva. E certamente não se pode negar que, assim como todo sensível pressupõe o sujeito da sensibilidade, assim todo inteligível [pressupõe] o sujeito da inteligibilidade.

Para reforçar sua argumentação, Bruno recorre à autoridade de Plotino (204–270 d.C.). Ele utiliza o filósofo neoplatônico para mostrar que, se no mundo inteligível existe pluralidade de espécies (diferentes inteligências ou ideias), deve haver algo que as sustente e as diferencie. Esse "algo comum" no mundo espiritual desempenha exatamente o mesmo papel que a matéria desempenha no mundo físico. Com isso, Bruno remove o estigma de "vilania" da matéria, provando que ela é um princípio digno das coisas divinas e espirituais.

> *Teofilo: Plotino ancora dice nel libro De la materia, che, "se nel mondo intelligibile è moltitudine e pluralità di specie, è necessario che vi sia qualche cosa comune, oltre la proprietà e differenza di ciascuna di quelle: quello che è comune, tien luogo di materia, quello che è proprio e fa distinzione, tien luogo di forma".*
>
> (Bruno, 1584b, p. 123)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Plotino também diz no livro Sobre a Matéria que, "se no mundo inteligível há multidão e pluralidade de espécies, é necessário que haja algo comum, além da propriedade e diferença de cada uma delas: o que é comum faz as vezes de matéria, o que é próprio e faz distinção faz as vezes de forma".

A discussão avança para a relação entre a matéria e as dimensões físicas (tamanho e figura). Bruno refuta veementemente a ideia aristotélica de que a matéria recebe as dimensões de fora, como se fossem impostas por um agente externo. Para o Nolano, a matéria "manda de

dentro" as formas e as medidas, como se elas estivessem latentes em seu seio infinito. A matéria não é um vazio a ser preenchido, mas uma plenitude de potência que se expressa através das dimensões. Ela é absoluta quando não limitada, e "contraída" quando manifestada em um corpo específico.

> *Dicsono: [A matéria] non viene a ricevere le dimensioni come di fuora, ma a mandarle e cacciarle come dal seno.*
>
> *Teofilo: [...] La materia ne l'essenzia sua comprende le dimensioni interminate; volendo accennare che quelle pervegnono a terminarsi ora con questa figura e dimensioni, ora con quella e quell'altra.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 129)
>
> Tradução:
>
> Dicsono: [A matéria] não vem a receber as dimensões como de fora, mas a enviá-las e expulsá-las como do seio.
>
> Teofilo: [...] A matéria em sua essência compreende as dimensões interminadas; querendo indicar que elas chegam a terminar-se ora com esta figura e dimensões, ora com aquela e aquela outra.

Bruno utiliza então uma metáfora para descrever a fecundidade da matéria. Ele nega que ela seja "nua" ou destituída de ser. Pelo contrário, ela é comparada a uma mulher grávida: embora não vejamos a prole exteriormente, ela a possui em seu interior e é capaz de trazê-la à luz por sua própria virtude e pelo impulso do intelecto. A matéria é a "geratriz e mãe" de todas as coisas naturais, o ventre infinito onde o espírito divino opera incessantemente para gerar a vida.

> *Teofilo: La dico privata de le forme e senza quelle, non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce, ma come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé; e come in questo emispero la terra, la notte, è senza luce, la quale con il suo scuotersi è potente di racquistare.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 130)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Digo que ela [a matéria] é privada das formas e sem elas, não como o gelo é sem calor, [ou] o profundo é privado de luz, mas como a grávida é sem a sua prole, a qual ela envia e retira de si; e como neste hemisfério a terra, à noite, está sem luz, a qual, com o seu movimento, é capaz de reconquistar.

A narrativa de Bruno ataca novamente a contradição dada pelos discípulos de Aristóteles. Bruno aponta que tal filósofo afirma que a matéria é eterna, mas ao mesmo tempo a descreve como estando "em potência" até receber a forma. O Nolano argumenta que, se algo é eterno e sustenta todas as mudanças, esse algo deve possuir a dignidade do ato supremo. O que muda e morre é apenas o "composto" – a união passageira de matéria e forma acidental –, enquanto a matéria permanece idêntica, imutável e divina em sua essência fundamental.

> *Teofilo: Risponderanno a lor dispetto: il composto e non la materia; perché essa è sempre quella, non si rinova, non si muta. [...] Quello che si altera, si aumenta, si sminuisce, si muta di loco, si corrompe, sempre (secondo voi medesimi peripatetici) è il composto, mai la materia; perché dunque dite la materia or in potenza or in atto?*
>
> (Bruno, 1584b, p. 136)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Responderão a contragosto: o composto e não a matéria; porque ela é sempre a mesma, não se renova, não se muda. [...] O que se altera, aumenta, diminui, muda de lugar, se corrompe, sempre (segundo vós mesmos, peripatéticos) é o composto, nunca a matéria; por que, então, dizeis que a matéria está ora em potência, ora em ato?

Bruno resolve a disputa sobre o "apetite" da matéria. A tradição escolástica dizia que a matéria "deseja" a forma como a mulher deseja o homem. Bruno desconstrói essa visão: como a matéria já possui todas as formas em seu seio (implicadas), ela não precisa buscá-las fora. Ela não "deseja" as formas passageiras e corruptíveis que mudam em seu dorso; pelo contrário, ela as "rejeita" para manifestar outras, mantendo sua própria perfeição eterna. A matéria é autossuficiente em sua potência divina.

> *Teofilo: Essendo che la materia non riceve cosa alcuna da la forma, perché volete che la appetisca? Se (come abbiamo detto) ella manda dal suo seno le forme, e per consequenza le ha in sé, come volete che le appetisca? Non appetisce quelle forme, che giornalmente si cangiano nel suo dorso; perché ogni cosa ordinata appetisce quello dal che riceve perfezione.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 137)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Sendo que a matéria não recebe coisa alguma da forma, por que quereis que ela a deseje? Se (como dissemos) ela envia do seu seio as formas e, por consequência, as tem em si, como quereis que as deseje? Não deseja aquelas formas que diariamente se mudam em seu dorso; porque toda coisa ordenada deseja aquilo de que recebe perfeição.

Por meio destas definições, Giordano Bruno unifica a matéria do céu e da terra, eliminando a distinção aristotélica entre o mundo sublunar e o supralunar. Para Bruno, a matéria de uma estrela é a mesma matéria de uma pedra, apenas animada por diferentes graus de inteligência e forma.

A profundidade desta visão reside na sua capacidade de unificar o universo. Ao tratar a matéria como o seio de todas as formas, Bruno antecipa a ideia de conservação da substância. Nada se cria, nada se perde, tudo se transforma no ventre eterno da natureza. Esta percepção confere ao filósofo uma serenidade metafísica: ele vê a morte não como um fim, mas como o retorno da matéria ao seu estado original de potência, pronta para gerar novas e mais belas formas.

Em suma, o Quarto Diálogo descreve a matéria como uma substância oniforme e comum a todos os níveis do ser, eliminando a distinção qualitativa entre o mundo sensível e o

inteligível e apresentando-a como o princípio gerador das formas. É feito aqui uma exaltação à vida. Se a matéria é grávida de formas, então o universo é um processo contínuo de nascimento e renovação.

4.3.6 Quinto Diálogo

Interlocutores: Teofilo, Dicsono, Gervasio e Polihimnio.
Tema Central: A unidade absoluta do Ser, a coincidência da potência e do ato, e a conclusão de que o Universo é o espelho infinito de uma Causa única.
Desenvolvimento do Diálogo:

O Quinto Diálogo de *De la causa, principio et uno* apresenta a síntese da ontologia de Bruno. Aborda-se a unidade absoluta do Ser, propondo que a diversidade do universo é a manifestação de uma única substância eterna. Por meio de Teofilo, o texto descreve a coincidência entre matéria e forma, potência e ato.

Bruno inicia o diálogo com uma afirmação poderosa: o universo é Uno, infinito e imóvel. Ele explica que o universo, sendo o "Todo", não pode nascer, morrer ou se mover localmente, pois não existe nada fora dele para onde pudesse ser transportado ou de onde pudesse surgir. O universo é a plenitude total, onde a possibilidade absoluta (potência) e o ato absoluto se fundem em uma única coisa.

> *Teofilo: È dunque l'universo uno, infinito, inmobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo ed ottimo; il quale non deve posser essere compreso; e però infinibile e interminabile, e per tanto infinito e interminato, e per conseguenza inmobile.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 140)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: É, portanto, o universo um, infinito, imóvel. Uma, digo, é a possibilidade absoluta, um o ato, uma a forma ou alma, uma a matéria ou corpo, uma a coisa, um o ente, um o máximo e ótimo; o qual não deve poder ser compreendido; e por isso infinível e interminável, e portanto infinito e interminado, e por consequência imóvel.

Bruno desafia a percepção humana das medidas e proporções finitas. Ele argumenta que, na essência do infinito, não existe diferença real entre um século e um ano, ou entre um palmo e uma milha. Em uma extensão ilimitada, as medidas perdem seu valor absoluto, tornando-se apenas referências relativas. O universo é descrito através de uma metáfora, em que este pode ser imaginado como uma esfera extraordinária, na qual o centro está em toda parte e a circunferência não se encontra em lugar nenhum. Essa metáfora nos revela que, em uma vastidão sem limites, não existe um "meio" absoluto ou uma fronteira final: qualquer ponto

onde um observador esteja — seja na Terra, na Lua ou em uma estrela distante — pode ser legitimamente considerado o centro de seu próprio horizonte. Esta imagem remove qualquer ponto privilegiado no cosmos, estabelecendo a igualdade ontológica de todas as suas partes (ou democracia cósmica).

> *Teofilo: In questo certamente non è maggiore l'altezza che la lunghezza e profondità; onde per certa similitudine si chiama, ma non è, sfera. [...] Dunque l'universo è uno, infinito, impartibile. E se ne l'infinito non si trova differenza, come di tutto e parte, e come di altro e altro, certo l'infinito è uno.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 141)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: Neste [universo] certamente não é maior a altura que o comprimento e a profundidade; por onde, por certa similitude, chama-se, mas não é, esfera. [...] Portanto o universo é um, infinito, impartível. E se no infinito não se encontra diferença, como de todo e parte, e como de um e outro, certamente o infinito é um.

A seguir, Bruno mergulha na geometria do infinito para revelar um paradoxo profundo: no nível absoluto, o ponto e o corpo coincidem e são a mesma coisa. Ele sustenta que, como na divindade a potência (o poder ser) e o ato (o ser) são idênticos, o ponto — que é a semente ou potência da linha, da superfície e do corpo sólido — já é, em ato, a própria imensidão do universo.

Para o Nolano, a distinção que fazemos entre o "mínimo" (o ponto indivisível) e o "máximo" (o cosmos infinito) é apenas uma ilusão de nossa mente limitada, que fragmenta a realidade por não conseguir apreender o todo simultaneamente. No nível da substância divina, essa escala desaparece: a unidade mínima e a vastidão máxima encontram-se e fundem-se na mesma e única realidade absoluta, onde o átomo é imenso e o imenso é um átomo.

> *Teofilo: È necessario dunque che il punto ne l'infinito non differisca dal corpo, perché il punto, scorrendo da l'esser punto, si fa linea; scorrendo da l'esser linea, si fa superficie; scorrendo da l'esser superficie, si fa corpo; il punto, dunque, perché è in potenza ad esser corpo, non differisce da l'esser corpo dove la potenza e l'atto è una medesima cosa.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 143)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: É necessário portanto que o ponto no infinito não difira do corpo, porque o ponto, correndo do ser ponto, faz-se linha; correndo do ser linha, faz-se superfície; correndo do ser superfície, faz-se corpo; o ponto, portanto, porque está em potência para ser corpo, não difere do ser corpo onde a potência e o ato são uma mesma coisa.

Bruno conecta sua cosmologia a uma teologia profundamente imanente. Ele afirma que Deus (personificado como Júpiter) habita o todo de forma mais íntima do que a própria forma das coisas. Esta onipresença divina faz com que "todas as coisas estejam em cada coisa". O universo é um sistema de interconexão total, onde cada fragmento da matéria contém, em sua

raiz espiritual, a totalidade da substância divina. O Um não está acima do mundo, mas é o coração pulsante de cada átomo.

> *Teofilo: [...] Giove empie tutte le cose, inabita tutte le parti de l'universo, è centro de ciò che ha l'essere, uno in tutto e per cui uno è tutto. Il quale, essendo tutte le cose e comprendendo tutto l'essere in sé, viene a far che ogni cosa sia in ogni cosa.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 143-144)
>
> Tradução:
>
> Teofilo: [...] Júpiter enche todas as coisas, habita todas as partes do universo, é centro daquilo que tem o ser, um em tudo e pelo qual um é tudo. O qual, sendo todas as coisas e compreendendo todo o ser em si, vem a fazer com que cada coisa esteja em cada coisa.

Diante da dúvida de Gervasio sobre a mutação e a morte, Bruno responde que a mudança não busca "outro ser", mas apenas "outro modo de ser". A substância é imortal e idêntica; o que vemos como fim é apenas uma alteração superficial dos acidentes. Ele cita a sabedoria de Salomão (990-931 a.E.C.) para reforçar que não há nada de novo sob o sol, pois a substância eterna apenas recicla suas aparências. A morte é uma ilusão dos sentidos que não alcançam a estabilidade do Ente único.

> *Però non falla chi dice uno essere lo ente, la sustanza e l'essenzia; il quale, come infinito e interminato, tanto secondo la sustanza quanto secondo la durazione quanto secondo la grandezza quanto secondo il vigore, non ha raggione di principio né di principiato. [...] Ogni produzione, di qualsivoglia sorte che la sia, è una alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 144-145)
>
> Tradução:
>
> Portanto não falha quem diz ser um o ente, a substância e a essência; o qual, como infinito e interminado, tanto segundo a substância quanto segundo a duração, quanto segundo a grandeza, quanto segundo o vigor, não tem razão de princípio nem de principiado. [...] Toda produção, de qualquer sorte que seja, é uma alteração, permanecendo a substância sempre a mesma.

O conceito da "coincidência dos opostos" é explorado como um ponto importante para se entender a unidade. Bruno demonstra que, nos extremos da escala da natureza, os contrários se encontram: o frio extremo e o calor extremo produzem efeitos semelhantes; o ódio profundo e o amor intenso nascem da mesma raiz de paixão. Encontrar o ponto de união dos opostos é o objetivo supremo da filosofia e da magia natural, permitindo ao sábio ver a harmonia onde o vulgo vê apenas conflito.

> *Teofilo: Chi vuol sapere os massimi secreti di natura, riguardi e contemple circa i minimi e massimi de gli estremi e contrarii. Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver ritrovato il punto de l'unione.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 162)
>
> Tradução:

> Teofilo: Quem quer saber os máximos segredos da natureza, observe e contemple acerca dos mínimos e máximos dos extremos e contrários. Profunda magia é saber tirar o contrário após ter reencontrado o ponto da união.

Bruno utiliza a analogia da balança para ilustrar essa coincidência: quando os pratos estão em equilíbrio, o movimento cessa e a unidade é atingida. No infinito, todos os movimentos e todas as formas estão em equilíbrio perfeito. O universo é uma "paz eterna" que abriga todas as guerras temporais. Esta visão pacifica o espírito do filósofo, que compreende que o mal e a destruição são apenas sombras necessárias na pintura magnífica do Todo.

A narrativa atinge seu clímax quando Teofilo declara que o intelecto, ao compreender o Um, torna-se semelhante a Deus. A filosofia não é apenas um exercício lógico, mas um caminho de divinização. Ao vermos a unidade em tudo, superamos nossa finitude e participamos da imortalidade da substância. O Quinto Diálogo transforma-se em um hino de libertação, onde o homem reconhece sua própria infinitude através da união com o Princípio e a Causa.

Bruno critica severamente aqueles que dividem a realidade em "mundos" separados (o mundo de Deus e o mundo da natureza). Para ele, essa divisão é uma blasfêmia contra a inteligência. Existe apenas um mundo, que é divino em sua totalidade. A distinção entre o sagrado e o profano cai por terra, revelando que cada pedra, cada planta e cada estrela é um altar onde a divindade se manifesta.

Ao final do encontro, os interlocutores estão transformados. Gervasio e Polihimnio, que iniciaram a jornada com dúvidas e preconceitos, agora contemplam a majestade do Um. Bruno encerra a obra com uma promessa de silêncio e contemplação. A palavra cumpriu sua função de guiar o intelecto até o portal da verdade; agora, cabe a cada um mergulhar na unidade belíssima e inenarrável.

5 A VISÃO ONTOLÓGICA/COSMOLÓGICA DE BRUNO

O presente capítulo tem como objetivo construir uma análise do modelo cosmológico e ontológico de Giordano Bruno a partir do que o autor propõe nas obras *De l'infinito, universo e mondi* e *De la causa, principio et uno*. Ambas as vertentes, cosmológica e ontológica, serão trabalhadas juntas para que possamos descrever o modelo proposto por Bruno acerca do Universo contido em seus dois livros. Em outras palavras, trata-se agora de articular os diferentes argumentos dispersos pelos dez diálogos em um quadro, possibilitando identificar as ideias centrais que os sustentam e examinar as relações que Bruno estabelece entre elas.

Para alcançar tal objetivo, este capítulo é dividido em três partes. Inicialmente, será apresentada a concepção de universo que o filósofo rejeita. Posteriormente, será feita uma análise do modelo cosmológico e ontológico proposto pelo nolano, com base no que foi abordado em suas duas obras já mencionadas, incluindo trechos relevantes de seus escritos acompanhados das respectivas traduções. Por fim, no terceiro tópico, uma seção sintetiza todas as ideias centrais dos dois livros em um quadro, mostrando como cosmologia e ontologia formam, no pensamento bruniano, um único sistema filosófico. Cada diálogo e cada argumento presente em seus livros será tratado como um componente na construção do seu modelo de universo, com citações diretas da obra e sua devida tradução, a fim de ilustrar o pensamento do autor.

5.1 A CRÍTICA AO MODELO ARISTOTÉLICO-PTOLOMAICO

Para compreender o que Bruno propõe, é necessário compreender primeiro o que ele recusa. O modelo cosmológico que dominava a Europa do século XVI era uma síntese entre a física e a cosmologia de Aristóteles e o sistema matemático de Ptolomeu. Esse modelo, consolidado como currículo padrão desde o século XIII e que permanecia praticamente inalterado havia cerca de trezentos anos nas universidades europeias, apresentava um cosmos finito, hierarquizado e geocêntrico. Em torno da Terra giravam, em esferas concêntricas de cristal, a Lua, Mercúrio, Vênus, o Sol, Marte, Júpiter e Saturno. Além delas, havia a esfera das estrelas fixas, que delimitava os contornos do universo. Fora dessa esfera, segundo Aristóteles, não havia nada, nem espaço, nem tempo e nem matéria.

Esse cosmos era também profundamente hierarquizado, no qual Aristóteles distinguia dois mundos radicalmente distintos dentro do universo: o mundo sublunar e o mundo supralunar. O primeiro seria constituído por tudo o que fica abaixo da órbita da Lua; e o supralunar, o que abrangeria tudo o que fica acima da Lua. O mundo sublunar era o reino da mudança, da geração e da corrupção, em que os quatro elementos (terra, água, ar e fogo) se

misturavam, transformavam-se e se desfaziam continuamente. O mundo supralunar, ao contrário, era composto por uma substância diferente e superior chamada de éter ou quinta essência, que era por definição imutável, perfeita e eterna. Os astros, as esferas e tudo o que habitava o céu eram feitos dessa substância perfeita e se moviam em círculos uniformes, pois o círculo era considerado o movimento mais perfeito (Grant, 1994).

Vale ressaltar que esse modelo não nasceu pronto, tampouco foi obra de um único autor. Ele resulta da convergência de dois projetos distintos, separados por quase cinco séculos. O primeiro é o de Aristóteles (384-322 a.E.C.), que desenvolveu, sobretudo nos tratados Sobre o Céu (*De Caelo*) e Física, uma cosmologia qualitativa fundamentada em sua física geral: os quatro elementos sublunares (terra, água, ar e fogo) possuíam movimentos naturais retilíneos, em direção ao centro do cosmos ou afastando-se dele, ao passo que os corpos celestes, feitos de uma quinta substância incorruptível — o éter —, realizavam apenas movimentos circulares e perfeitos. Dessa física derivava a arquitetura geral do cosmos aristotélico: finito, esférico, geocêntrico e hierarquizado entre um mundo sublunar sujeito à mudança e um mundo supralunar imutável. Em sua forma mais elaborada, esse sistema chegou a comportar cerca de 55 esferas homocêntricas, encaixadas umas dentro das outras, necessárias para reproduzir geometricamente os movimentos observados dos astros — um refinamento que já indica a complexidade técnica do modelo desde sua origem (Grant, 1994).

O segundo projeto é o do astrônomo alexandrino Ptolomeu (c. 100 – c. 170 E.C.), que viveu cerca de quinhentos anos depois de Aristóteles. Em sua obra Almagesto, Ptolomeu não se ocupava primariamente da física qualitativa do cosmos, mas da previsão matemática precisa das posições dos astros. Para isso, desenvolveu um sofisticado aparato geométrico de círculos — deferentes, epiciclos e equantes — capaz de reproduzir com notável exatidão os movimentos observados dos planetas, incluindo suas aparentes irregularidades, como o movimento retrógrado. O sistema de Ptolomeu nasceu, portanto, como um instrumento de cálculo, e nem sempre seus artifícios geométricos — sobretudo o equante — eram fisicamente compatíveis com a física das esferas sólidas e homocêntricas que a cosmologia aristotélica exigia, uma tensão já apontada por comentadores medievais como Averróis (1126-1198) (Grant, 1994).

Essa síntese entre a física aristotélica e a astronomia matemática de Ptolomeu não foi obra de nenhum dos dois autores, mas resultado de um longo processo de recepção e reelaboração ao longo da Antiguidade tardia, do mundo islâmico medieval e da Escolástica latina. Astrônomos árabes, como Al-Battani (c. 858-929) e a Escola de Marāgha (séculos XIII-XIV), revisaram tecnicamente o modelo ptolemaico. Por sua vez, teólogos latinos como Alberto Magno (c. 1200-1280) e Tomás de Aquino (c. 1225-1274) a consolidaram, já no século XIII,

como currículo padrão das universidades europeias, então instituições ainda recentes, de apenas quatro a cinco séculos de existência. Por fim, vale notar que essa síntese nunca foi de fato estável. O próprio equante de Ptolomeu já era questionado desde a Idade Média, gerando um debate sobre se as esferas celestes eram corpos físicos reais ou apenas artifícios de cálculo (Grant, 1994). Ainda assim, a hegemonia do geocentrismo como paradigma cosmológico se estendeu por bem mais tempo — cerca de treze séculos, desde Ptolomeu — do que sua presença como currículo formal nas universidades europeias, restrita aos três séculos que antecederam Bruno.

É contra esse modelo que Bruno dirige suas críticas mais consistentes ao longo dos dois livros analisados. Em *De l'infinito, universo e mondi*, ele ataca especialmente três pilares da cosmologia aristotélica: a finitude do universo, a imutabilidade dos corpos celestes e a divisão entre mundo sublunar e supralunar. Em *De la causa, principio et uno*, a crítica vai mais fundo, em que ele questiona a ontologia que fundamenta essa cosmologia, ou seja, o próprio modo como Aristóteles concebia a relação entre matéria, forma, potência e ato.

Uma das críticas mais recorrentes de Bruno ao aristotelismo é dirigida ao que ele chama de "filósofos de nomes" ou "pedantes". Ou seja, ele ataca os professores universitários que defendiam o aristotelismo simplesmente por ser a doutrina estabelecida nas universidades, e não porque é o modelo que explica melhor a natureza. No primeiro diálogo de *De la causa*, o personagem Filoteo, porta-voz de Bruno, lamenta que a filosofia, em seu tempo, tenha se tornado sinônimo de charlatanismo e pedanteria:

> *Filoteo: [...] [la filosofia] è ridutta a tale, che appresso il volgo tanto val dire un filosofo, quanto un frappone, un disutile, pedantaccio, circulatore, saltainbanco, ciarlatano, buono per servir per passatempo in casa e per spavantacchio d'ucelli a la campagna.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 37)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: [...] [a filosofia] está reduzida a tal ponto que, para o vulgo, tanto vale dizer um filósofo quanto um trapaceiro, um inútil, um pedante, um charlatão, um saltimbanco, bom para servir de passatempo em casa e de espantalho de pássaros no campo.

Dessa forma, vemos que essa crítica ao aristotelismo institucional aponta para um problema filosófico real, que é a confusão entre a autoridade de um texto e a validade de um argumento.

No plano cosmológico, Bruno identifica a separação entre mundo sublunar e supralunar como o erro mais grave da física aristotélica. Se o céu é feito de uma substância radicalmente diferente da Terra, então o universo é fundamentalmente heterogêneo, dividido em regiões de

natureza distinta. Bruno recusa essa heterogeneidade. Para ele, a mesma matéria e os mesmos elementos que compõem a Terra compõem também o Sol, a Lua e as estrelas. Não há substância privilegiada reservada aos corpos celestes, não há quinta essência. Essa ideia, desenvolvida com atenção no terceiro diálogo de *De l'infinito*, tem consequências filosóficas importantes. Ela remove a superioridade ontológica, isto é, a superioridade em termos de natureza e dignidade do ser que o modelo aristotélico atribuía aos corpos celestes em relação à Terra. Vejamos parte dessa defesa contida no diálogo citado:

> *Cossí dunque non altrimente s'ingannano quelli che dicono gli circostanti luminosi corpi essere certe quinte essenze [...] che quei che dicessero il medesimo di una candela o di un cristallo lucente visto da lontano.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 39)
>
> Tradução:
>
> Assim, portanto, não de outro modo se enganam aqueles que dizem que os corpos luminosos circundantes são certas quintas essências [...] do que aqueles que dissessem o mesmo de uma vela ou de um cristal luzente visto de longe.

Outro eixo importante da argumentação de Bruno é sua crítica ao geocentrismo defendido pelo modelo de Aristóteles. É preciso notar que a crítica de Bruno a essa visão vai além da simples substituição da Terra pelo Sol no centro do cosmos, tal como havia proposto Copérnico. Para Bruno, o problema não é qual astro está no centro, mas sim que um universo infinito não pode ter centro nenhum. Ou melhor, todo ponto de um universo infinito pode ser considerado um centro, e nenhum deles é mais privilegiado do que os outros. Essa radicalização da proposta copernicana é uma das contribuições mais características do pensamento bruniano, e sua base não é astronômica, mas filosófica. Ela decorre da concepção de um universo infinito.

Observemos como Bruno, por meio de Filoteo, desaprova a ideia de uma terra fixa e estacionária:

> *Filoteo: Cosí comunmente si crede; ma questa immaginazione — compreso che sarà il moto di questo astro mondano in cui siamo, che, senza essere affisso ad orbe alcuno, per il generale e spacioso campo essagitato dall'intrinseco principio, propria anima e natura, discorre circa il sole e si versa circa il proprio centro — averrà che sia tolta: e s'aprirà la porta de l'intelligenza de gli principii veri di cose naturali ed a gran passi potremo discorrere per il camino della verità.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 35)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: Assim se crê comumente; mas esta imaginação — uma vez compreendido o movimento deste astro mundano em que estamos, que, sem estar fixado a orbe algum, pelo campo geral e espaçoso, agitado pelo princípio intrínseco, alma e natureza próprias, discorre em torno do sol e gira em torno do seu próprio centro — será removida: e se abrirá a porta da inteligência dos verdadeiros princípios das coisas naturais e a grandes passos poderemos percorrer o caminho da verdade.

Desta forma, como diz Bruno ao negar esta visão aristotélica de universo, ao "removermos" (*tolta*) essa visão limitada do universo, abre-se então a "porta da inteligência dos verdadeiros princípios e a grandes passos poderemos percorrer o caminho da verdade" (*s'aprirà la porta de l'intelligenza de gli principii veri di cose naturali ed a gran passi potremo discorrere per il camino della verità)*. É esta verdade dada (ou buscada) por Bruno que descreveremos a seguir.

5.2 O UNIVERSO SEGUNDO GIORDANO BRUNO: INFINITO E COM INÚMEROS MUNDOS

Como ponto de partida, podemos observar que a pedra angular da cosmologia de Giordano Bruno é a sua veemente defesa de um universo infinito e da existência de uma multiplicidade de mundos. Esta ideia é apresentada em *De l'infinito, universo e mondi* através de diálogos perspicazes, onde o personagem Filoteo, porta-voz das ideias de Bruno, confronta as objeções de Elpino e Fracastorio, que representam o pensamento mais convencional. A argumentação de Bruno não se baseia em observações telescópicas, ainda incipientes, mas em uma lógica filosófica que ele considera inatacável.

O primeiro ponto de ruptura é a refutação da finitude do universo. Bruno argumenta que a ideia de um universo limitado é intrinsecamente contraditória. Se o universo fosse finito, haveria um limite, uma fronteira além da qual não haveria nada. Mas o que seria esse "nada"? Seria um vazio? E se fosse um vazio, por que não poderia ser preenchido? Filoteo questiona a finitude do universo com uma série de perguntas retóricas que visam expor a ilogicidade de tal concepção:

> *Se il mondo è finito ed estra il mondo è nulla, vi dimando: ove è il mondo? ove è l'universo?*
>
> (Bruno, 1584a, p. 13)
>
> Tradução:
>
> Se o mundo é finito e fora do mundo é nada, pergunto-vos: onde está o mundo? onde está o universo?

A implicação é clara, se há um "fora", esse "fora" deve ser algo, e esse algo não pode ser o nada absoluto. A mente humana, segundo Bruno, não pode conceber um limite para o espaço sem imediatamente imaginar algo além desse limite. A própria natureza do pensamento nos impulsiona a transcender qualquer fronteira imposta. A ausência de um "nada" além do universo é uma necessidade lógica para a sua infinitude, pois um vazio seria uma negação da plenitude da existência.

Ele emprega o argumento do "dardo de Lucrécio" para ilustrar a impossibilidade de um limite para o cosmos. Se o universo fosse finito e tivesse uma fronteira, seria possível lançar um dardo para além dela. Se o dardo continuasse, isso indicaria que não havia limite; se parasse, algo o teria impedido, sugerindo a existência de algo além da suposta fronteira. Essa linha de raciocínio demonstra a inconsistência da noção de um universo limitado. Vejamos novamente esse trecho do dardo de Lucrécio citado por Bruno em sua obra:

> *Nimirum si iam finitum constituatur / omne quod est spacium, si quis procurrat ad oras / Ultimus extremas iaciatque volatile telum, / Invalidis utrum contortum viribus ire / Quo fuerit missum mavis longeque volare, / An prohibere aliquid censes obstareque posse? / Nam sive est aliquid quod prohibeat officiatque, / Quominu' quo missum est veniat finique locet se, / Sive foras fertur, non est ea fini profecto.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 5)
>
> Tradução:
>
> Com efeito, se já se estabelece que todo o espaço é finito, se alguém correr até as últimas extremidades e lançar um dardo voador, preferes que, lançado com forças inválidas, vá para onde foi enviado e voe longe, ou pensas que algo pode impedi-lo e obstruí-lo? Pois se há algo que o impede e obstrui, para que não chegue aonde foi enviado e se coloque no fim, ou se é levado para fora, não é esse o fim, de fato.

Portanto, seguindo esta argumentação lógica, o universo deve ser infinito, caso contrário, teremos que pensar no que há do lado de fora, para além do universo, mas o universo é exatamente o todo, não podendo ter uma borda. Desta forma, Bruno utiliza este trecho de Lucrécio como um dos seus pontos de argumentação a favor da infinitude do universo.

Além da argumentação lógica, Bruno defende que o cosmos é ilimitado por meio da natureza de Deus, isto é, a finitude do universo é incompatível com a natureza infinita do Criador. Se Deus é onipotente e sua potência é infinita, seria uma limitação à sua capacidade criadora se ele produzisse apenas um mundo finito. A plenitude e a perfeição divinas exigem uma manifestação igualmente plena e perfeita, que só pode ser um universo sem limites, tanto em extensão quanto em número de mundos. Giordano Bruno expressa essa ideia ao afirmar:

> *[...] se la potenza infinita attiva attua l'esser corporale e dimensionale, questo deve necessariamente essere infinito; altrimente si deroga alla natura e dignitade di chi può fare e di chi può essere fatto.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 6)
>
> Tradução:
>
> [...] se a potência infinita ativa atua o ser corporal e dimensional, este deve necessariamente ser infinito; de outra forma, derroga-se à natureza e dignidade de quem pode fazer e de quem pode ser feito.

A bondade e a perfeição divinas, portanto, exigem uma manifestação ilimitada de sua potência. Um Deus infinito, que é Potência e Ato em coincidência, deve ter uma criação infinita. Limitar a criação seria limitar o Criador, o que é um absurdo teológico e ontológico para Bruno.

A infinitude do universo, desta forma, é uma necessidade lógica e teológica, um reflexo da plenitude divina.

Bruno, reforçando essa ideia, elabora a relação entre o Primeiro Princípio (Deus) e o Universo (o efeito), demonstrando que a infinidade do ser é indivisível:

> *Perché il primo principio è simplicissimo, però, se secondo uno attributo fusse finito, sarebe finito secondo tutti gli attributi; o pure, secondo certa raggione intrinseca essendo finito e secondo certa infinito, necessariamente in lui si intenderebe essere composizione. Se, dunque, lui è operatore de l'universo, certo è operatore infinito e riguarda effetto infinito; effetto dico, in quanto che tutto ha dependenza da lui.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 22)
>
> Tradução:
>
> Porque o primeiro princípio é simplicíssimo, portanto, se segundo um atributo fosse finito, seria finito segundo todos os atributos; ou então, sendo finito segundo uma certa razão intrínseca e infinito segundo outra, necessariamente nele se entenderia haver composição. Se, portanto, ele é operador do universo, certamente é um operador infinito e diz respeito a um efeito infinito; efeito digo, na medida em que tudo depende dele.

Em seguida, Bruno conecta a Potência Divina à realidade do cosmos, utilizando a ideia de a coincidência entre o poder fazer (*potenza attiva*) e o poder ser feito (*soggetto infinito*), conceito central de sua ontologia em *De la causa, principio et uno*:

> *Oltre, sicome la nostra imaginazione è potente di procedere in infinito, imaginando sempre grandezza dimensionale oltra grandezza e numero oltra numero, secondo certa successione e, come se dice, in potenzia, cossí si deve intendere che Dio attualmente intende infinita dimensione ed infinito numero. E da questo intendere séguita la possibilità con la convenienza ed opportunità, che poniamo essere: dove, come la potenza attiva è infinita, cossí, per necessaria conseguenza, il soggetto di tal potenza è infinito; perché, come altre volte abiamo dimostrato, il posser fare pone il posser esser fatto, il dimensionativo pone il dimensionabile, il dimensionante pone il dimensionato. Giongi a questo che, come realmente si trovano corpi dimensionati finiti, cossí l'intelletto primo intende corpo e dimensione. Se lo intende, non meno lo intende infinito; se lo intende infinito ed il corpo è inteso infinito, necessariamente tal specie intelligibile è; e per esser produtta da tale intelletto, quale è il divino, è realissima; e talmente reale, che ha piú necessario essere che quello che attualmente è avanti gli nostri occhi sensitivi. Quando, se ben consideri, aviene che, come veramente è uno individuo infinito simplicissimo, cossí sia uno amplissimo dimensionale infinito, il quale sia in quello, e nel quale sia quello, al modo con cui lui è nel tutto, ed il tutto è in lui.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 22)
>
> Tradução:
>
> Além disso, assim como nossa imaginação é potente para proceder ao infinito, imaginando sempre grandeza dimensional além da grandeza e número além do número, segundo uma certa sucessão e, como se diz, em potência, assim se deve entender que Deus atualmente entende dimensão infinita e número infinito. E desse entendimento segue a possibilidade com a conveniência e oportunidade, que supomos existir: onde, como a potência ativa é infinita, assim, por necessária consequência, o sujeito de tal potência é infinito; porque, como outras vezes demonstramos, o poder fazer pressupõe o poder ser feito, o dimensionativo pressupõe o dimensionável, o dimensionante pressupõe o dimensionado. Acrescente-se a isso que, assim como realmente se encontram corpos dimensionados finitos, assim o intelecto primeiro

> entende corpo e dimensão. Se o entende, não menos o entende infinito; se o entende infinito e o corpo é entendido infinito, necessariamente tal espécie inteligível é; e para ser produzida por tal intelecto, qual é o divino, é realíssima; e tão real, que tem um ser mais necessário do que aquilo que atualmente está diante de nossos olhos sensitivos. Quando, se você considerar bem, acontece que, assim como existe verdadeiramente um indivíduo infinito muito simples, também existe uma entidade dimensional infinita muito grande, que está nele, e na qual ele está, da mesma forma que está no todo, e o todo está nele.

Este trecho ressalta que a potência ativa infinita de Deus exige um "sujeito" infinito para essa potência, que é o universo.

Indo mais a fundo na sua definição de infinito, vemos que o filósofo estabelece uma distinção técnica entre a infinitude da Divindade (o Uno) e a do Universo. Bruno não se contenta em dizer que ambos são infinitos, ele precisa explicar como essas infinitudes se diferenciam para evitar que seu pensamento seja reduzido a um panteísmo cego e indistinto. Isto é, Bruno não quer que sua visão de Cosmos seja reduzida a uma interpretação simplista na qual a divindade e o mundo físico seriam fundidos em uma identidade absoluta, sem qualquer diferenciação técnica ou ontológica Dessa forma, a chave para o entendimento desses conceitos reside nos termos "Todo Infinito" e "Totalmente Infinito", que funcionam como balizas para distinguir o Criador de sua Imagem visível.

Deus é descrito por Bruno como "totalmente infinito". Essa definição carrega uma carga metafísica. Ela significa que a Divindade, sendo simples, indivisível e absoluta, está presente em sua integridade em cada mínima parte do ser. Vamos imaginar, por exemplo, a voz de um orador em uma grande sala: ela não se fragmenta para alcançar os ouvidos de muitos; ela é ouvida inteira por todos os presentes, preenchendo cada canto do espaço simultaneamente. Assim é Deus para Bruno. Deus não está "espalhado" pelo universo, mas reside em sua plenitude no coração de cada átomo e na imensidão de cada galáxia.

> *Io dico Dio tutto infinito, perché da sé esclude ogni termine... e dico Dio totalmente infinito, perché tutto lui è in tutto il mondo, ed in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 18)
>
> Tradução:
>
> Eu digo Deus todo infinito, porque de si exclui todo termo... e digo Deus totalmente infinito, porque ele todo está em todo o mundo, e em cada uma de suas partes infinita e totalmente.

Por outro lado, o Universo é qualificado como "todo infinito". Aqui, a infinitude diz respeito à falta de limites, margens ou superfícies externas. Diferente de Deus, o Universo não é infinito em cada uma de suas partes; cada estrela, cada planeta e cada ser humano que o compõe é finito em sua extensão individual. A infinitude do cosmos é, portanto, uma infinitude

de extensão e multiplicidade, uma imensidão que não termina, mas que é composta por uma sucessão infindável de partes limitadas.

> *Io dico l'universo tutto infinito, perché non ha margine, termino, né superficie; dico l'universo non essere totalmente infinito, perché ciascuna parte che di quello possiamo prendere, è finita [...]*
>
> (Bruno, 1584a, p. 18)
>
> Tradução:
>
> Eu digo o universo todo infinito, porque não tem margem, termo, nem superfície; digo o universo não ser totalmente infinito, porque cada parte que dele possamos tomar é finita [...]

Essa relação de diferentes infinitudes é ilustrada por Bruno por meio dos conceitos de "complicação" e "explicação". Em Deus, tudo o que pode existir está presente de forma "complicada", ou seja, concentrada em uma unidade pura onde o poder ser e o ser são a mesma realidade simultânea. No Universo, essa mesma plenitude se "explica", ela se desdobra, se dispersa e se manifesta através da vastidão do espaço e do fluxo do tempo. O cosmos é, portanto, a tradução física e desdobrada da unidade concentrada da Divindade. Assim, a infinitude "explicada" do universo é o único espelho proporcional à infinitude "complicada" de Deus.

Em última análise, essa clareza conceitual permite que Bruno defenda a imanência absoluta de Deus sem aniquilar a distinção ontológica entre a Causa e o Efeito. Deus está em tudo porque é "totalmente infinito", mas o mundo não é Deus em sua essência total porque é apenas "todo infinito". O universo torna-se, então, o "grande simulacro", a sombra iluminada de um Primeiro Ato que, sendo infinitamente potente, não poderia resultar em nada menos que uma imensidão sem fim.

> *Qual raggione vuole che vogliamo credere, che l'agente che può fare un buono infinito, lo fa finito? E se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere ed il fare tutto uno?*
>
> (Bruno, 1584a, p. 18)
>
> Tradução:
>
> Que razão nos obriga a crer que o agente que pode criar um bem infinito, o faz finito? E se o faz finito, por que deveríamos crer que ele pode fazê-lo infinito, visto que nele o poder e o fazer são uma só coisa?

No terceiro diálogo de *De la causa*, Bruno descreve justamente essa sua visão do universo como o "grande simulacro" (ou imagem):

> *Lo universo, che è il grande simulacro, la grande imagine e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può essere, per le medesime specie e membri principali [...] Però non è altro che un'ombra del primo atto e prima potenza.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 107)
>
> Tradução:

> O universo, que é o grande simulacro, a grande imagem e a natureza unigênita, também ele é tudo o que pode ser, pelas mesmas espécies e membros principais [...] Portanto, não é outra coisa senão uma sombra do primeiro ato e da primeira potência.

"Simulacro" aqui não significa ilusão ou cópia inferior, significa imagem fiel, representação necessária. Enquanto em Deus — o Uno — toda a realidade possível está reunida de forma pura e indivisível, no universo essa mesma plenitude se desdobra em formas distintas distribuídas pelo espaço infinito. É a mesma riqueza, expressa de dois modos: concentrada no Uno divino, e expandida no cosmos. O universo é, portanto, a única expressão adequada de uma potência que é, ela mesma, infinita.

Assim, vemos então que Bruno compreende o universo por meio de uma visão panenteísta, isto é, Deus está "em tudo" (imanente) e "acima de tudo" (transcendente). Ele é a força criadora que impulsiona o universo (Causa eficiente), a forma que molda a matéria (Causa formal) e o princípio vital que reside dentro de cada coisa (Princípio intrínseco e formal). A criação, portanto, não é um ato pontual e externo, mas um processo contínuo e imanente da própria divindade. Para o autor, Deus é a Causa primeira, o Princípio e o Uno do universo. Essas três noções, embora conceitualmente distintas, são aspectos da mesma realidade divina.

De acordo com Bruno (1584b, p. 60-61), por meio de Teofilo,

> *Diciamo Dio primo principio, in quanto tutte cose sono dopo lui, secondo certo ordine di priore e posteriore, o secondo la natura, o secondo la durazione, o secondo la dignità. Diciamo Dio prima causa, in quanto che le cose tutte son da lui distinte come lo effetto da l'efficiente, la cosa prodotta dal producente.*
>
> Tradução:
>
> Dizemos que Deus é o primeiro princípio, enquanto todas as coisas estão depois dele, segundo uma certa ordem de anterior e posterior, ou segundo a natureza, ou segundo a duração, ou segundo a dignidade. Dizemos que Deus é a primeira causa, enquanto todas as coisas são distintas dele como o efeito do eficiente, a coisa produzida do produtor.

O filósofo postula que a Causa Primeira, ou Deus, é a fonte de toda a existência. No entanto, essa Causa não é um criador transcendente que age de fora do universo, mas sim uma entidade imanente que permeia e constitui tudo o que existe. Ele distingue entre Causa e Princípio. A Causa é aquilo que produz algo distinto de si, enquanto o Princípio é aquilo de onde algo procede e que permanece em si mesmo. Em Deus, Causa e Princípio coincidem. A Causa Primeira é a potência infinita que se manifesta na infinitude do universo.

Acerca do conceito do Uno, na voz de Filoteo, o autor afirma que este é o próprio céu, a região etérea onde tudo habita. Desta forma, o universo infinito habita no Uno, que compreende todo o espaço deste cosmos que é ilimitado. Vejamos:

> *Uno dunque è il cielo, il spacio immenso, il seno, il continente universale, l'eterea regione per la quale il tutto discorre e si muove. Ivi innumerabili stelle, astri, globi,*

> *soli e terre sensibilmente si veggono, ed infiniti raggionevolmente si argumentano. L'universo immenso ed infinito è il composto che resulta da tal spacio e tanti compresi corpi.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 35)
>
> Tradução:
>
> Uno, portanto, é o céu, o espaço imenso, o seio, o continente universal, a região etérea pela qual tudo discorre e se move. Aí, inumeráveis estrelas, astros, globos, sóis e terras sensivelmente se veem, e infinitos razoavelmente se argumentam. O universo imenso e infinito é o composto que resulta de tal espaço e de tantos corpos compreendidos.

Indo além, podemos observar também que, para Bruno, a infinitude do universo implica a multiplicidade de mundos, isto é, a pluralidade de mundos, cada um com seus próprios sóis e planetas. Se o espaço é infinito e a potência divina é ilimitada, então é razoável supor que esse espaço infinito seja preenchido por inúmeros corpos celestes, cada um deles um "mundo" em si. Bruno rejeita a ideia de que a Terra é o único mundo habitado ou o centro exclusivo da criação. Ele propõe que as estrelas que vemos no céu noturno são, na verdade, outros sóis, e que cada um desses sóis pode ter seus próprios planetas, semelhantes à Terra, girando ao seu redor. Bruno argumenta:

> *Sono dunque soli innumerabili, sono terre infinite, che similmente circuiscono quei soli*
>
> (Bruno, 1584a, p. 36)
>
> Tradução:
>
> São, portanto, sóis inumeráveis, são terras infinitas, que similarmente circundam esses sóis

Esta passagem ilustra a visão de Bruno de um cosmos onde o sistema solar não é único, mas um entre inumeráveis outros, cada um com seus próprios planetas orbitando suas estrelas. A infinitude do universo não é apenas espacial, no entanto também se manifesta na infinita variedade de mundos e na vida que neles pode existir.

Para mais, o autor complementa que não há razão para que estes outros mundos sejam diferentes do nosso planeta, pois a natureza é apenas uma:

> *Ove son tutti que' mondi che non meno contegnono animali ed abitatori che questo contener possa, atteso che non hanno minor virtú né altra natura.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 8)
>
> Tradução:
>
> Onde estão todos esses mundos que não contêm menos animais e habitantes do que este pode conter, visto que não têm menor virtude nem outra natureza.

Desta forma, Bruno demonstra outro princípio importante do seu modelo cosmológico: a homogeneidade do universo. O autor rejeita a distinção aristotélica entre o mundo sublunar (imperfeito e mutável) e o mundo supralunar (perfeito e imutável). Em sua cosmologia, o

universo é homogêneo, ou seja, as mesmas leis e substâncias que governam a Terra se aplicam a todos os corpos celestes. Contra a ideia aristotélica de que o céu seria feito de uma "quinta essência" divina e imutável, Bruno afirma que o universo é homogêneo. Isso significa que o Sol, as estrelas e os planetas distantes são compostos pelos mesmos quatro elementos — terra, água, ar e fogo — que encontramos aqui no nosso mundo.

Essa visão descentraliza a Terra e o ser humano, colocando-os como parte de uma vasta e complexa tapeçaria cósmica, onde a vida e a inteligência podem florescer em múltiplos locais. Assim, vemos que não há um centro privilegiado; cada estrela é um sol, e cada planeta é uma terra, com suas próprias características e movimentos. A ideia de que outros mundos são habitados por seres semelhantes a nós é uma extensão natural da crença na infinitude e na plenitude da criação divina. O filósofo propõe, então, um espaço infinito, contínuo e uniforme.

> *Cossí si magnifica l'eccellenza de Dio, si manifesta la grandezza de l'imperio suo: non si glorifica in uno, ma in soli innumerabili: non in una terra, un mondo, ma in diececento mila, dico in infiniti.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 11)
>
> Tradução:
>
> Assim se magnifica a excelência de Deus, manifesta-se a grandeza do seu império: não se glorifica em um, mas em sóis inumeráveis: não em uma terra, um mundo, mas em cem mil, digo em infinitos.

Bruno também aborda a questão do movimento dos corpos celestes, rompendo com a física aristotélica. Ele rejeita a distinção entre movimentos naturais e violentos, e a noção de um centro fixo para o universo. Para Bruno, cada mundo se move por um princípio interno, uma "alma" que o impulsiona. Filoteo explica que:

> *Secondo che, essendo infiniti gli mondi contenuti in quello, quali sono le terre, li fuochi ed altre specie di corpi chiamati astri, tutti se muoveno dal principio interno, che è la propria anima, come in altro loco abbiamo provato [...]*
>
> (Bruno, 1584a, p. 20)
>
> Tradução:
>
> Em segundo lugar, como os mundos nele contidos são infinitos, como as terras, os fogos e outros tipos de corpos chamados estrelas, todos eles se movem a partir do princípio interno, que é sua própria alma, como provamos em outro lugar [...]

No modelo cosmológico de Bruno, o movimento é uma manifestação intrínseca de sua natureza animada. Ele rejeita a ideia aristotélica de motores externos que impulsionam as esferas celestes, argumentando que cada astro possui uma alma própria que o move. Essa concepção de um universo animado, onde cada corpo celeste é um ser vivo, é fundamental para a cosmologia bruniana. As estrelas não são meros pontos de luz fixos em esferas cristalinas, mas sim sóis, semelhantes ao nosso, cada um com seu próprio sistema de planetas. O

movimento dos planetas ao redor de seus sóis é uma expressão da vida e da inteligência desses corpos celestes.

Os corpos celestes são concebidos como entidades vivas e autônomas, dotadas de movimento intrínseco gerados por sua alma. Eles são movidos por um "princípio intrínseco, própria alma e natureza". Essa ideia é explicitada no seguinte trecho:

> *Cosí comunmente si crede; ma questa immaginazione - compreso che sarà il moto di questo astro mondano in cui siamo, che, senza essere affisso ad orbe alcuno, per il generale e spacioso campo essagitato dall'intrinseco principio, propria anima e natura, discorre circa il sole e si versa circa il proprio centro - averrà che sia tolta: e s'aprirà la porta de l'intelligenza de gli principii veri di cose naturali ed a gran passi potremo discorrere per il camino della verità.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 35)
>
> Tradução:
>
> Assim se crê comumente; mas esta imaginação - uma vez compreendido o movimento deste astro mundano em que estamos, que, sem estar fixado a orbe algum, pelo campo geral e espaçoso, agitado pelo princípio intrínseco, alma e natureza próprias, discorre em torno do sol e gira em torno do seu próprio centro - será removida: e se abrirá a porta da inteligência dos verdadeiros princípios das coisas naturais e a grandes passos poderemos percorrer o caminho da verdade.

Esta passagem demonstra a visão de Bruno de que a Terra, como os outros astros, possui uma alma e natureza próprias que a impulsionam em seu movimento. Isso confere aos corpos celestes uma vitalidade inerente, integrando-os em um universo dinâmico e orgânico. A Terra, portanto, não é um corpo inerte, mas um ser vivo que se move em torno do Sol e em torno de seu próprio eixo, assim como os outros "mundos".

> *Cossí le parti di questo fuoco si muovono a questo fuoco come le parti di quello a quello; cossí le parti di questa terra a questa tutta, come le parti di quella terra a quella tutta.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 48)
>
> Tradução:
>
> Assim, as partes deste fogo movem-se para este fogo, assim como as partes daquele para aquele; assim, as partes desta terra movem-se para este todo, assim como as partes daquela terra movem-se para aquele todo.

Para Giordano Bruno, o universo é como um "grande animal" dotado de vida, alma e inteligência própria. No coração desse organismo vivo reside a Anima Mundi (Alma do Mundo), no qual Bruno descreve como o princípio formal intrínseco que transforma a matéria da potência ao ato. Esta concepção implica que a matéria possui uma capacidade de ser organizada e animada pela Alma do Mundo. Esta é a força vital universal presente em tudo, sendo a "forma de todas as formas" e a "vida de todas as vidas". Ela é a inteligência que organiza a matéria e a faz manifestar-se em suas diversas formas. No universo de Bruno, tudo é animado e vivo, pois tudo participa da Alma do Mundo. Vejamos:

> *la prima e principal forma naturale, principio formale e natura efficiente, è l'anima de l'universo: la quale è principio di vita, vegetazione e senso in tutte le cose, che vivono, vegetano e sentono.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 12)
>
> Tradução:
>
> a primeira e principal forma natural, princípio formal e natureza eficiente, é a alma do universo: a qual é princípio de vida, vegetação e sentido em todas as coisas, que vivem, vegetam e sentem.
>
> Citação:
>
> *L'anima del mondo, dunque, è il principio formale constitutivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 74)
>
> Tradução:
>
> A alma do mundo, portanto, é o princípio formal constitutivo do universo e daquilo que nele se contém.

O cosmos deixa de ser um palco inerte para se tornar um processo vital ininterrupto, onde a matéria é "grávida" de todas as formas possíveis. Em vez de receber a forma como uma veste imposta por fora, a matéria é "grávida" de todas as formas possíveis. Bruno argumenta que, se a natureza opera de dentro para fora — como a semente que se desdobra em caule e frutos —, então a matéria deve conter em seu próprio seio a semente de todas as configurações. Ela não recebe as formas como um recipiente vazio: ela as gera de seu próprio interior, como uma mãe gera seus filhos:

> *La dico privata de le forme e senza quelle, non come il ghiaccio è senza calore [...] ma come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 130)
>
> Tradução:
>
> Digo que ela [a matéria] é privada das formas e sem elas, não como o gelo é sem calor [...] mas como a grávida é sem a sua prole, a qual ela envia e retira de si.
>
> Citação:
>
> *nessun savio disse mai le forme riceversi da la materia come di fuora, ma quella, cacciandole come dal seno, mandarle da dentro.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 18)
>
> Tradução:
>
> nenhum sábio disse jamais que as formas se recebem da matéria como de fora, mas que ela, expulsando-as como do seio, envia-as de dentro.

Quando vemos uma semente tornar-se erva, depois pão e, finalmente, sangue, não estamos vendo a criação de algo novo do nada, mas sim a mesma substância única mudando de

"rosto". A matéria é o fio condutor eterno que garante que nada no universo se perca, permitindo que a vida flua em um ciclo perpétuo de renovação. Ou seja, para Bruno, a matéria é eterna e indestrutível. O que chamamos de morte é apenas uma transformação de forma. A substância não se perde, apenas se reorganiza em novas configurações. Bruno ilustra isso com uma das imagens mais vívidas de *De la causa*:

> *Non vedete voi che quello che era seme si fa erba, e da quello che era erba si fa spica, da che era spica si fa pane, da pane chilo, da chilo sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo cadavero, da questo terra, da questa pietra o altra cosa?*
>
> (Bruno, 1584b, p. 93)
>
> Tradução:
>
> Não vedes vós que o que era semente se faz erva, e do que era erva se faz espiga, do que era espiga se faz pão, do pão quilo, do quilo sangue, deste semente, deste embrião, deste homem, deste cadáver, deste terra, deste pedra ou outra coisa?

Nessa cadeia de transformações, que pode continuar indefinidamente, algo permanece idêntico: a substância que se transmite de forma em forma sem jamais se destruir. E porque essa substância é permanente, ela é também eterna:

> *nessuna cosa si anichila e perde l'essere, eccetto che la forma accidentale esteriore e materiale. Però tanto la materia quanto la forma sustanziale di che si voglia cosa naturale, che è l'anima, sono indissolubili ed adnihilabili.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 96)
>
> Tradução:
>
> nenhuma coisa se aniquila e perde o ser, exceto a forma acidental exterior e material. Porém, tanto a matéria quanto a forma substancial de qualquer coisa natural, que é a alma, são indissolúveis e inaniiquiláveis.

Isso conecta diretamente a ontologia de Bruno à cosmologia: um universo eterno, com estrelas que nascem e morrem, com mundos que se formam e se dissolvem, é exatamente o que se esperaria de uma matéria indestrutível que nunca para de se reorganizar em novas formas.

O instrumento por meio do qual a Alma do Mundo age dentro de cada coisa é o Intelecto Universal — o que Bruno chama de Artífice Interno. Diferentemente de um escultor que trabalha de fora para dentro, talhando uma figura na pedra, o Intelecto Universal trabalha de dentro para fora, fazendo emergir as formas da própria matéria, como a semente que abre e deixa brotar a planta:

> *L'intelletto universale è l'intima, piú reale e propria facultà e parte potenziale de l'anima del mondo. [...] Da noi si chiama artefice interno, perché forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe; da dentro il stipe caccia i rami.*
>
> (Bruno, 1584b, p. 62-63)
>
> Tradução:

> O intelecto universal é a íntima, mais real e própria faculdade e parte potencial da alma do mundo. [...] Por nós se chama artífice interno, porque forma a matéria e a figura por dentro, como do interior da semente ou raiz envia e explica o caule; do interior do caule lança os ramos.

Bruno compara o Intelecto a um piloto que dirige o navio do cosmos; no entanto, este piloto não está fora do barco, mas mergulhado em cada tábua e vela, governando a realidade a partir de sua própria essência. Essa inteligência imanente garante que nada no universo seja puramente inanimado ou morto, estabelecendo uma visão de universo em que todas as coisas são animadas

> *Da noi si chiama artefice interno, perché forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe [...]*
>
> (Bruno, 1584b, p. 63)
>
> Tradução:
>
> Por nós se chama artífice interno, porque forma a matéria e a figura por dentro, como do interior da semente ou raiz envia e explica o caule [...]

A afirmação de que "todas as coisas são animadas" desafia a distinção tradicional entre o orgânico e o inorgânico. Para Bruno, até as pedras e minerais possuem um princípio vital latente, embora em um grau de manifestação muito baixo, como se estivessem em um sono profundo. A vida é vista como uma escala contínua e vibrante que flui desde o minúsculo átomo até a estrela mais grandiosa, mudando apenas a intensidade e o "rosto" com que a alma se revela aos nossos sentidos.

Isso significa que o cosmos de Bruno não é uma máquina construída por um Deus que depois se afasta dela: é um organismo que cresce de dentro, animado por uma inteligência que nunca o abandona. O Intelecto Universal é o modo concreto pelo qual a divindade está presente e ativa em cada parte do cosmos a cada instante. Por isso, cada astro, cada planta, cada pedra não é apenas matéria: é um ponto em que a mesma vida divina se manifesta de uma forma particular. Bruno confirma isso ao afirmar que não há corpúsculo tão mínimo que não contenha essa porção de substância espiritual:

> *Sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sé parte di sustanza spirituale; la quale, se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale*
>
> (Bruno, 1584b, p. 71)
>
> Tradução:
>
> Por menor e mínimo que seja, contém uma parte de substância espiritual; que, se achar o sujeito disposto, se estende a ser uma planta, a ser um animal

Portanto, voltando para a questão do movimento dos astros, vemos que o movimento intrínseco dos corpos celestes, impulsionado pela Alma do Mundo, é um reflexo da vitalidade universal que permeia o cosmos.

Essa concepção de um universo animado, infinito e com muitos mundos, rompe com a cosmologia geocêntrica e abre caminho para uma visão mais dinâmica e descentralizada do cosmos. A noção de "acima" e "abaixo" torna-se relativa, dependendo do ponto de referência, e a necessidade de um centro para o universo, como defendiam os modelos geocêntricos com a Terra ocupando esse lugar, deixa de fazer sentido. Podemos notar essa descentralização por meio do seguinte diálogo entre Filoteo e Elpino:

> *Filoteo. [...]*
>
> *Non sta, si svolge e gira / Quanto nel ciel e sott'il ciel si mira. / Ogni cosa discorre, or alto or basso, / Benché sie 'n lungo o 'n breve, / O sia grave o sia leve; / E forse tutto va al medesmo passo / Ed al medesmo punto. / Tanto il tutto discorre sin ch'è giunto. / Tanto gira sozzopra l'acqua il buglio, / Ch'una medesma parte / Or di su in giú or di giú in su si parte / Ed il medesmo garbuglio / Medesme tutte sorti a tutti imparte.*
>
> *Elpino. Certo non è dubio alcuno che quella fantasia de gli stelliferi, fiammiferi, de gli assi, de gli deferenti,.del serviggio de gli epicicli e di altre chimere assai, non è caggionata da altro principio che da l'imaginarsi, come appare, questa terra essere nel mezzo e centro de l'universo e che, essendo lei sola inmobile e fissa, il tutto vegna a svoltargliesi circa.*
>
> *Filoteo. Questo medesimo appare a quei, che sono ne la luna e ne gli altri astri che sono in questo medesimo spacio, che sono o terre o soli.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 35)
>
> Tradução:
>
> Filoteo: [...]
>
> O que contemplamos nos céus e abaixo deles não fica parado, mas se desdobra e gira. Tudo flui, ora alto, ora baixo, seja longo ou curto, seja pesado ou leve; e talvez tudo se mova no mesmo ritmo e para o mesmo ponto. Tanto tudo flui até que chegue. O balde gira tanto na água que a mesma parte se divide ora de cima para baixo, ora de baixo para cima, e o mesmo emaranhado confere a todos os mesmos destinos.
>
> Elpino: Certamente não há dúvida de que a fantasia de estrelas portadoras de estrelas, fósforos, eixos, deferentes, o serviço de epiciclos e muitas outras quimeras é causada por nenhum outro princípio além da imaginação, como parece, de que esta Terra está no centro e centro do universo, e que, como só ela é imóvel e fixa, tudo gira em torno dela.
>
> Filoteo: A mesma coisa aparece para aqueles que estão na Lua e nas outras estrelas que estão neste mesmo espaço, que são Terras ou Sóis.

A partir dessa defesa de um universo dinâmico, onde tudo se movimenta, e ao mesmo tempo descentralizado, Bruno introduz a seguir um conceito próximo a uma “gravidade”. No modelo aristotélico, os corpos pesados tendiam ao centro do universo — que era o centro da Terra. Mas em um universo infinito sem centro fixo, para onde cairiam os corpos pesados? Dessa forma, redefine esse termo, no qual seu conceito de “gravidade” é entendido como uma tendência das partes de um corpo a se unirem ao seu todo, e não como uma atração para um centro universal fixo tal como o modelo aristotélico-ptolomaico propunha.

Para Giordano Bruno, cada corpo celeste possui seu próprio centro, e suas partes tendem a se unir a ele. A gravidade é, portanto, uma força interna de coesão, que mantém a integridade de cada mundo. Isto é, aquilo que é de um determinado planeta tende a ir para ele, e não para um centro universal tal como no modelo aristotélico. Uma pedra na Lua, por exemplo, tenderia a cair para a Lua e não para a Terra, pois possui seu próprio centro de gravidade. Filoteo ilustra essa ideia no seguinte trecho:

> *Però non séguita che dove è questo mondo debbano essere tutti gli altri, dove è situata questa debbano essere situate l'altre; ma si può bene inferire che, sicome questa consiste nel suo luogo, tutte l'altre consistano nel suo: come non è bene che questa si muova al luogo dell'altre, non è bene che l'altre si muovano al luogo di questa: come questa è differente in materia ed altre circostanze individuali da quelle, quelle sieno differenti da questa. Cossí le parti di questo fuoco si muovono a questo fuoco come le parti di quello a quello; cossí le parti di questa terra a questa tutta, come le parti di quella terra a quella tutta.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 48)
>
> Tradução:
>
> Contudo, não se segue que onde este mundo está, todos os outros devem estar, ou onde este está localizado, os outros devem estar localizados; mas pode-se inferir bem que, assim como este consiste em seu lugar, todos os outros consistem em seu lugar: assim como não é bom que este se mova para o lugar dos outros, não é bom que os outros se movam para o lugar deste: assim como este é diferente em matéria e outras circunstâncias individuais dos outros, os outros são diferentes deste. Assim, as partes deste fogo se movem para este fogo como as partes daquele para aquele; assim, as partes desta terra se movem para este todo, como as partes daquela terra se movem para aquele todo.

Desta forma, a Terra, assim como a Lua e os outros planetas, tem sua própria gravidade, que atrai suas partes para o seu centro. A leveza, por sua vez, é a tendência das partes mais sutis de um corpo a se afastarem de seu centro, como o ar e o fogo. Essa reinterpretação da gravidade e da leveza é crucial para a visão de Bruno de um universo sem um centro privilegiado, onde cada mundo é um sistema autônomo. Esta ausência de um centro fixo no universo é uma consequência direta da sua infinitude. Se o universo é infinito, não pode ter um centro, pois qualquer ponto pode ser considerado o centro em relação a outro.

Essa reinterpretação dissolve também as noções absolutas de "em cima" e "embaixo". Vejamos:

> *Il giú e loco inferiore di questa terra non è alcun punto della regione eterea fuori ed extra di lei [...] ma è nel centro de la sua mole [...] Il su di questa terra è tutto quel ch'è nella sua circumferenza ed estra la sua circumferenza.*
>
> (Bruno, 1584a, p. 48)
>
> Tradução:
>
> O baixo e lugar inferior desta terra não é nenhum ponto da região etérea fora e extra dela [...] mas é no centro da sua massa [...] O cima desta terra é tudo o que está na sua circunferência e fora da sua circunferência.

Para um habitante da Lua, a Lua seria "embaixo" e a Terra seria "em cima". As noções de superior e inferior são sempre relativas ao mundo em que o observador se encontra, não são propriedades absolutas do cosmos. Com isso, o último resíduo de hierarquia espacial é removido do universo de Bruno.

Em suma, a relação entre ontologia e cosmologia na obra de Giordano Bruno é de interdependência. A concepção de Deus como Causa, Princípio e Uno, e a atuação da Alma do Mundo, fornecem os fundamentos metafísicos para um universo infinito, vivo, cheio de mundos e homogêneo. Sendo assim, não podemos reduzir a cosmologia bruniana a uma descrição do universo físico, pois consiste em uma manifestação da natureza divina, no qual a infinitude e a vitalidade do cosmos refletem a perfeição e a potência ilimitada de Deus. Isto é evidenciado pelo filósofo no seguinte trecho:

> *dunque l'infinito è tutto quello che può essere; è inmobile; perché in lui tutto è indifferente, è uno; e perché ha tutta la grandezza e perfezione che si possa oltre e oltre avere, è massimo ed ottimo immenso*
>
> (Bruno, 1584b, p. 143)
>
> Tradução:
>
> portanto, o infinito é tudo o que pode ser; é imóvel; porque nele tudo é indiferente, é um; e porque tem toda a grandeza e perfeição que se pode ter além e além, é máximo e excelente imenso.

O universo que Bruno descreve ao longo dos dois livros analisados não é, portanto, apenas uma proposta cosmológica sobre a extensão do espaço ou o número de planetas: é uma afirmação sobre a natureza do ser. Cada astro que se move por sua própria alma, cada matéria que se transforma sem se aniquilar, cada mundo que habita o espaço infinito são expressões visíveis de um princípio único que os anima a todos. A cosmologia e a ontologia de Bruno formam, assim, um único sistema filosófico em que a pergunta sobre como é o universo e a pergunta sobre por que ele é assim recebem a mesma resposta: o universo é infinito, vivo e uno porque Deus é infinito, onipresente e uno. E entre os dois não há separação, apenas dois modos diferentes de descrever a mesma realidade.

5.3 CONCLUSÃO ACERCA DO MODELO COSMOLÓGICO/ONTOLÓGICO DE GIORDANO BRUNO

Após percorrer os argumentos de Bruno nos dois livros analisados, é possível ver com clareza que sua visão do universo não é uma proposta astronômica separada de sua filosofia, ela é o resultado direto do que ele pensa sobre Deus e sobre a natureza do ser. Cosmologia e ontologia caminham juntas em seu sistema, e compreender uma sem a outra é compreender apenas metade do que ele diz.

O ponto de partida de tudo é Deus. Para Bruno, Deus é simultaneamente Causa Primeira e Primeiro Princípio do universo. Isso significa duas coisas que parecem opostas, em seu sistema coexistem, Deus produziu o cosmos como algo distinto de si — como uma causa produz seu efeito —, mas também permanece presente dentro de cada parte do cosmos que produziu, como um princípio que não abandona aquilo de que é origem. Em outras palavras, Deus não é um relojoeiro que fabricou o universo e depois se afastou; é também o mecanismo vivo dentro do relógio, que nunca o deixa.

Dessa natureza de Deus decorre a primeira e mais fundamental conclusão cosmológica: o universo é infinito. O argumento é simples e direto. Se Deus possui uma potência criadora sem limites, um universo finito seria uma expressão incompleta dessa potência. Por sua vez, uma potência que não se exerce plenamente não pode ser chamada de infinita. O universo deve, portanto, ser tão ilimitado quanto a força que o originou. Essa é a razão filosófica mais profunda pela qual Bruno defende a infinitude do cosmos, no qual a lógica de sua própria concepção de Deus exige essa conclusão.

De um universo infinito, sem borda e sem limite, decorre que ele também não pode ter um centro fixo. Todo ponto do espaço infinito é igualmente central em relação aos pontos ao seu redor, em que nenhum tem privilégio sobre os outros. A Terra não é o centro do cosmos, e o Sol também não. Cada astro ocupa o centro de sua própria vizinhança, e nada mais. Com isso, a hierarquia espacial que Aristóteles havia construído, com o mundo sublunar imperfeito em baixo e o mundo supralunar perfeito em cima, se dissolve completamente.

Essa dissolução tem uma consequência material importante: se não há regiões superiores e inferiores no cosmos, não há razão para supor que as estrelas sejam feitas de uma substância diferente e mais nobre do que a Terra. Bruno afirma que o Sol, a Lua e as estrelas são compostos dos mesmos quatro elementos que qualquer corpo terrestre. Ou seja, não há quinta essência e nem matéria privilegiada. O cosmos é materialmente homogêneo, feito da mesma substância em todos os seus pontos.

Se a mesma matéria preenche o cosmos inteiro, e se a Terra abriga vida, por que os outros astros seriam desertos? Para Bruno, não há razão filosófica alguma para isso. Cada estrela visível no céu noturno é um sol; cada sol pode ter seus planetas; e cada planeta pode abrigar vida. O universo está habitado em incontáveis pontos, no qual a glória de um Deus infinito se expressa precisamente nessa infinidade de mundos, e não na existência de um mundo único e exclusivo.

Mas o que move esses mundos todos, se não há esferas de cristal que os transportem e não há motores externos que os empurrem? A resposta está na Alma do Mundo, isto é, o

princípio vital que, para Bruno, permeia o cosmos inteiro e anima cada parte dele. Cada astro possui sua própria alma, que o move por um impulso interior, tal como um ser vivo que se move por sua própria vida, e não porque algo de fora o arrasta. O cosmos de Bruno não é uma máquina, é um organismo. E o instrumento pelo qual esse princípio vital opera de dentro de cada coisa é o que Bruno chama de Intelecto Universal. Este é o artífice interno que molda a matéria de dentro para fora, como a semente que se abre e deixa brotar a planta sem que nenhuma mão a esculpa de fora.

A redefinição da gravidade completa esse quadro. No modelo aristotélico, os corpos pesados tendiam para o centro do universo, que era o centro da Terra. Mas em um universo infinito sem centro fixo, essa ideia não faz sentido. Bruno propõe então que a gravidade não é uma atração para um ponto universal absoluto, mas a tendência de cada parte de um corpo a se reunir com o seu próprio todo. As partes desta Terra tendem para esta Terra; as partes de outra Terra, para aquela. Cada mundo é um sistema gravitacional autônomo, e as noções de "em cima" e "embaixo" valem apenas localmente, em relação ao centro de cada astro, e não em relação ao cosmos como um todo.

Por baixo de tudo isso está a matéria. A matéria não é um receptáculo passivo que espera receber as formas de fora. Ela é um princípio ativo e fecundo que gera as formas de dentro de si, como uma mãe que carrega e gera seus filhos. Justamente por ela ser o sujeito permanente de todas as transformações — aquilo que continua existindo enquanto as formas mudam —, ela é eterna e indestrutível. O que chamamos de morte é apenas uma reorganização, em que a substância que antes estava composta de uma forma particular se dissolve e se recombina em outra. Nada se perde, tudo se transforma.

O modelo de Giordano Bruno é, em síntese, uma cadeia de consequências filosóficas que parte de Deus e chega ao cosmos. Em um movimento contrário, ao chegar no cosmos, confirma o que se afirmou sobre Deus. A natureza infinita de Deus exige um universo infinito; o universo infinito é homogêneo, sem centro e sem hierarquia espacial; a homogeneidade implica a pluralidade de mundos habitados; os mundos se movem por uma alma que lhes é interior; e a matéria que os constitui é eterna e indestrutível. Teologia, ontologia e cosmologia não são três capítulos separados do pensamento de Bruno, são três formas de dizer a mesma coisa.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação partiu de uma pergunta central: como Giordano Bruno articula, em *De l'infinito, universo e mondi* (1584a) e em *De la causa, principio et uno* (1584b), sua visão sobre a estrutura do universo com sua concepção sobre a natureza do ser e de Deus? Em outras palavras, de que modo a cosmologia e a ontologia de Bruno formam um único sistema filosófico, e não dois projetos independentes? A resposta a essa pergunta, construída ao longo dos cinco capítulos anteriores, pode ser sintetizada em uma afirmação central: para Bruno, o universo é infinito porque Deus é infinito, e essa equivalência não é uma simples analogia, é uma necessidade filosófica derivada da lógica interna de seu sistema.

Para chegar a essa conclusão, o percurso da pesquisa obedeceu às etapas que o método historiográfico de Marc Bloch exige. O Capítulo 2 descreveu os procedimentos metodológicos adotados: a leitura direta das fontes primárias em italiano, nas edições críticas organizadas por Giovanni Aquilecchia e disponibilizadas pelo *Progetto Manuzio*; as opções tomadas na tradução de cada trecho, ora privilegiando a proximidade com o vocabulário e a estrutura do texto original, ora priorizando a clareza do sentido em português; e a adoção dos princípios dados por Marc Bloch de que o historiador deve compreender os fatos humanos em seu próprio tempo, evitando a projeção de categorias contemporâneas sobre o passado. Esse princípio foi determinante para toda a análise, em que Bruno não foi lido como um precursor da ciência moderna, nem como um mártir político, mas como um filósofo do século XVI que respondeu, com os instrumentos filosóficos de sua época, a problemas que eram de sua época.

O Capítulo 3 reconstituiu o contexto biográfico e histórico de Bruno, entrelaçando sua trajetória pessoal com as estruturas de seu tempo. A Europa do século XVI que emergiu dessa reconstrução era um continente confessionalmente fragmentado, politicamente hierarquizado e intelectualmente dominado pelo aristotelismo escolástico nas universidades. Dentro desse contexto, Bruno aparece como um intelectual itinerante que percorreu durante quinze anos as principais cortes e universidades europeias — de Nápoles a Genebra, de Paris a Londres, de Wittenberg a Frankfurt —, sempre carregando o mesmo projeto filosófico e encontrando, em cada lugar, resistências diferentes, mas estruturalmente análogas: a incompatibilidade entre uma filosofia que reivindicava autonomia radical e as instituições que controlavam a produção e a circulação do saber. O processo inquisitorial e a execução de 1600 foram o desfecho trágico desse confronto.

O Capítulo 4 descreveu em detalhe a estrutura e o conteúdo dos prefácios e dos dez diálogos das duas obras analisadas. Essa descrição, conduzida de forma sistemática e com

citações diretas dos textos originais acompanhadas de tradução, teve um duplo objetivo: proporcionar ao leitor brasileiro acesso a textos que raramente são citados diretamente na literatura acadêmica em português, e preparar o terreno analítico para o capítulo seguinte. A reconstrução cuidadosa de cada diálogo revelou não apenas o que Bruno argumentava, mas como ele argumentava: a progressão deliberada de um diálogo para o outro, a função dos personagens como representantes de posições filosóficas específicas, e a estratégia retórica de atacar o aristotelismo tanto por seus erros lógicos quanto por suas insuficiências teológicas.

O Capítulo 5 realizou a análise propriamente dita do modelo cosmológico e ontológico de Bruno. Organizado em três partes — o modelo rejeitado, o modelo proposto e a síntese —, esse capítulo articulou os argumentos dispersos pelos dez diálogos em um sistema coerente. A primeira parte mostrou que a crítica de Bruno ao modelo aristotélico-ptolomaico não era de natureza astronômica, mas de natureza filosófica e lógica: o modelo aristotélico era, para Bruno, internamente contraditório e teologicamente insatisfatório. A segunda parte acompanhou a construção progressiva do modelo de Bruno: a infinitude do universo derivada da potência divina infinita, a Alma do Mundo e o Intelecto Universal como modos de presença da divindade no cosmos, a matéria eterna e fecunda que gera as formas de seu próprio interior, a pluralidade de mundos habitados como expressão da plenitude divina, e a redefinição da gravidade como coesão local que dissolvia qualquer hierarquia espacial. A terceira parte sintetizou esses elementos em um único sistema em que teologia, ontologia e cosmologia são três perspectivas sobre a mesma realidade.

Os três objetivos específicos propostos na Introdução foram respondidos ao longo desse percurso. O primeiro objetivo, de analisar como a concepção de um Deus infinito leva, em Bruno, à ideia de um universo infinito, encontrou resposta no argumento central de *De l'infinito*: uma potência ativa infinita exige um sujeito igualmente infinito, pois qualquer efeito finito seria uma limitação inaceitável da onipotência divina. O segundo objetivo, de investigar como Bruno concilia a unidade fundamental do ser com a existência de múltiplos mundos, foi respondido pela ontologia do Uno desenvolvida no quinto diálogo de *De la causa*: a diversidade dos mundos não contradiz a unidade do cosmos porque todos os mundos são expressões de uma única substância, animada por uma única Alma do Mundo. O terceiro objetivo, de analisar o papel central da concepção de Deus na articulação entre ontologia e cosmologia, foi respondido pela distinção entre Deus como Causa e como Princípio: como Causa, Deus produz um cosmos distinto de si; como Princípio, permanece imanente a ele como o artífice interno que opera de dentro de cada coisa.

A opção pelo método historiográfico de Bloch revelou-se adequada para os objetivos desta pesquisa. A ênfase na análise direta das fontes primárias permitiu que o pensamento de Bruno fosse reconstruído a partir de seus próprios termos e argumentos, sem intermediações que pudessem distorcer o sentido original. A preocupação com o anacronismo orientou a leitura a evitar duas armadilhas comuns nos estudos sobre Bruno, tal como de transformá-lo em um precursor da cosmologia moderna (o que seria projetar sobre o século XVI expectativas do século XVII em diante) ou reduzir seu pensamento a uma expressão do hermetismo renascentista sem reconhecer sua dimensão filosófica própria. O que emergiu dessa leitura cuidadosa foi um Bruno que pertence ao seu tempo, mas que as usa de uma forma que produz resultados originais e com coerência interna.

Esta dissertação contribui, ainda que de forma parcial, para o preenchimento de uma lacuna identificada desde o início da pesquisa: a escassez de estudos sobre Giordano Bruno na literatura acadêmica brasileira em comparação com a produção italiana, francesa e anglófona. A opção de trabalhar diretamente com os textos originais em italiano e de apresentar os trechos analisados com citações do original seguidas de tradução para o português, amplia o acesso de leitores brasileiros a um material que raramente é citado diretamente nos estudos publicados no Brasil. Essa característica da dissertação tem uma dimensão didática e evidencia que a história do pensamento científico e filosófico pode ser uma ferramenta de ensino que enriquece a formação de estudantes e professores de ciências. Mostra que as grandes questões cosmológicas não surgiram prontas, mas foram o resultado de debates, rupturas e reformulações que se estendem por séculos.

É preciso reconhecer os limites desta pesquisa. A análise concentrou-se em dois dos cinco diálogos italianos publicados por Bruno em Londres em 1584, deixando de lado *La cena de le ceneri*, *Lo spaccio de la bestia trionfante* e *De gli eroici furori*, que também contêm elementos relevantes para a compreensão de sua filosofia. A análise dessas obras ficou fora do escopo desta dissertação, mas constitui um caminho natural de aprofundamento em pesquisas futuras.

No campo da educação em ciências e matemática, a obra de Bruno oferece material para reflexões pedagógicas que vão além da história da astronomia. A forma como ele desenvolve sua cosmologia, partindo de princípios filosóficos e teológicos, usando argumentos lógicos, recorrendo a analogias e metáforas, e dialogando com a tradição que critica, pode ser utilizada como exemplo de como o pensamento científico e filosófico se constroem historicamente, por meio de rupturas, negociações e reformulações progressivas. A presença de Bruno em sala de aula pode ajudar estudantes a compreender que a ciência não avança em linha reta, mas em um

processo complexo em que diferentes tradições de pensamento coexistem, competem e se influenciam mutuamente. Pesquisas futuras poderiam investigar como a obra de Bruno pode ser incorporada a práticas pedagógicas no ensino de física, astronomia ou filosofia da ciência.

Giordano Bruno morreu em 17 de fevereiro de 1600 sem abrir mão das ideias que havia construído ao longo de toda a sua vida. Quinze anos depois, Galileu Galilei apontaria seu telescópio para o céu e começaria a acumular as evidências observacionais que a cosmologia moderna precisava. Esses dois projetos, o de Bruno e o de Galileu, são diferentes em natureza: o de Bruno era filosófico e ontológico; o de Galileu era empírico e matemático. Mas coexistiram no mesmo horizonte cultural, responderam ao mesmo esgotamento do modelo aristotélico e contribuíram, por caminhos distintos, para a transformação da visão de mundo que a Europa carregava desde Aristóteles e Ptolomeu. Compreender o papel de Bruno nesse processo, é compreender que o pensamento humano se renova não por substituição abrupta de um modelo por outro, mas por um trabalho lento e múltiplo em que filósofos, astrônomos, teólogos e poetas participam, cada um com sua contribuição própria, da construção de um novo modo de habitar o cosmos.

REFERÊNCIAS

Apian, Peter. **Cosmologia geocêntrica de Peter Apian em Cosmographia. 1524**. 1 imagem. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. [San Francisco, CA]: Wikimedia Foundation, 2024. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Petrus_Apianus. Acesso em: 14 jun. 2026.

Aquilecchia, Giovanni. Giordano Bruno. In: **Britannica**. Última atualização: 5 jul. 2025. Disponível em: https://www.britannica.com/biography/Giordano-Bruno. Acesso em: 29 maio 2025.

Baracat Filho, A. A. **O Infinito Segundo Giordano Bruno**. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

Bloch, Marc. **Apologia da História ou O Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Blum, Paul Richard. Giordano Bruno (1548—1600). In: **Internet Encyclopedia of Philosophy**. [S. l.: s. n.], [s.d.]. Disponível em: https://iep.utm.edu/giordano-bruno/. Acesso em: 29 maio 2025.

Bombassaro, L. C. Giordano Bruno, Universo Infinito e Finitude Humana. **Filosofia, Política e Cosmologia: ensaios sobre o Renascimento**, São Bernardo do Campo, SP, Editora UFABC, 2017.

Bruno, Giordano. **Acerca do infinito, do universo e dos mundos**. Tradução, notas e bibliografia de Aura Montenegro. Introdução de Victor Matos e Sá. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

Bruno, Giordano. **De l'infinito, universo e mondi. In: BRUNO, Giordano**. 1584a. Dialoghi italiani I: dialoghi metafisici. Note di Giovanni Gentile; a cura di Giovanni Aquilecchia. 3. ed., 2. reimpr. Firenze: Sansoni, 1985. Disponível em: https://liberliber.it/opere/download/?op=2344697&type=opera_url_pdf. Acesso em: 14 jun. 2026.

Bruno, Giordano. **De la causa, principio et uno**. 1584b. A cura di Giovanni Aquilecchia. Torino: Einaudi, 1973. (Nuova raccolta di classici italiani annotati, 8). Disponível em: https://liberliber.it/opere/download/?op=2344696&type=opera_url_pdf. Acesso em: 14 jun. 2026.

Burke, Peter. **The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy**. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Ciliberto, Michele. **La ruota del tempo: Interpretazione di Giordano Bruno**. Roma: Editori Riuniti, 1990.

De Miranda, Fátima. **Giordano Bruno: da formação conventual às primeiras obras filosóficas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Del Giudice, Guido. Biografia. In: GIORDANOBRUNO.INFO. **Biografia | Giordano Bruno**. [S. l.], 2023. Disponível em: https://www.giordanobruno.info/vita-bruneide/. Acesso em: 28 maio 2025.

Delbem, Nilton Flávio. **Introdução Matemática aos Modelos Cosmológicos**. 2010. 144 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Matemática Universitária, Matemática, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2010.

Domingues, Joelza Ester. Index. **StudHistória**, [S. l.], 16 dez. 2024. Disponível em: https://studhistoria.com.br/qq-isso/index/. Acesso em: 14 jun. 2026.

Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

Garin, Eugênio. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

Gaskell, Philip. **A New Introduction to Bibliography**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Gatti, Hilary. **Giordano Bruno and Renaissance Science**. Cornell University Press, 1999.

Gomes, E. A. A. **A cosmologia e as questões fundamentais**. Sociedade e Estado, Brasília, v. 21, n. 3, p. 661-675, dez. 2006.

Google My Maps. **Cidades que Giordano Bruno visitou**. [s.l.], 2025. Disponível em: https://www.google.com/maps/d/u/1/edit?mid=1rLZv9PnG8oY3TrwRVke7Oa4VJs4SxWk&usp=sharing. Acesso em: 23 out. 2025.

Granada, Miguel Ángel. **El debate cosmológico en 1588: Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin**. Nápoles: Bibliopolis, 1994.

Granada, Miguel Ángel. **Giordano Bruno: universo infinito, união com Deus, perfeição do homem**. 2002.

Grant, Edward. **Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos**, 1200-1687. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Greenberg, Sean; Nolan, Lawrence. Giordano Bruno. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2023 Edition. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/bruno/. Acesso em: 29 maio 2025.

Grendler, Paul F. **The Universities of the Italian Renaissance**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.

Holt, Mack P. **The French Wars of Religion**, 1562-1629. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Knox, Dilwyn. Giordano Bruno. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edição de Outono 2024. [S. l.]: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/bruno/. Acesso em: 29 maio 2025.

Koyré, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito** (DM Garschagem, trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1959), 2006.

Kristeller, Paul Oskar. **Eight Philosophers of the Italian Renaissance**. Stanford: Stanford University Press, 1964.

Kuhn, T. S. **The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

Kuhn, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.

Kusukawa, Sachiko. **The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Lage, Leandro; Koehler, Carlos B. G. **Matéria escura, epiciclos e outras hipóteses ad-hoc**. Rio de Janeiro: HCTE/UFRJ, 2010. Disponível em: http://bibcegos.nce.ufrj.br/hcte/downloads/sh/sh3/trabalhos/Leandro%20Lage%20e%20Carlos%20Koehler.pdf. Acesso em: 14 jun. 2026.

Lefranc, Abel. **Histoire du Collège de France depuis ses origines jusqu'à la fin du Premier Empire**. Paris: Hachette, 1893.

MacTutor [a]. **[Imagem]**. In: PICTURES of Giordano Bruno. St Andrews: MacTutor History of Mathematics, [20--]. Disponível em: https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Biographies/Bruno_Giordano/pictdisplay/. Acesso em: 23 out. 2025.

MacTutor [b]. Mapa da Cidade de Nola, Itália. **[Mapa]**. In: BIRTHPLACE Map. St Andrews: MacTutor History of Mathematics, [20--]. Disponível em: https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Map/#Nola. Acesso em: 23 out. 2025.

Mason, David. Giordano Bruno (1548—1600). In: **Internet Encyclopedia of Philosophy**. [s.d.]. Disponível em: https://iep.utm.edu/giordano-bruno/. Acesso em: 29 maio 2025.

Musi, Aurelio. **L'Italia dei Viceré: Integrazione e resistenza nel sistema imperiale spagnolo**. Cava de' Tirreni: Avagliano, 2007.

Nardi, Bruno. **Studi su Pietro Pomponazzi**. Firenze: Le Monnier, 1958.

O'Connor, J. J.; Robertson, E. F. Giordano Bruno (1548 - 1600) - Biography - MacTutor History of Mathematics. **University of St Andrews, Scotland**. Última atualização: abr. 2002. Disponível em: https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Biographies/Bruno_Giordano/. Acesso em: 29 maio 2025.

Ozment, Steven. **The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe**. New Haven: Yale University Press, 1980.

Pinto, Aníbal. **O Infinito: Ideias, Transformações e as Considerações de Giordano Bruno**. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Press, Volker. Das Alte Reich: Ausgewählte Aufsätze. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.

Ricci, Saverio. **La fortuna del pensiero di Giordano Bruno**, 1600-1750. Firenze: Le Lettere, 1990.

Rowland, Ingrid D. **Giordano Bruno: Philosopher/Heretic**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008.

Seixas, F. A. **História da astronomia indiana e suas contribuições para a cosmologia: uma análise comparativa**. Revista Brasileira de História da Ciência, v. 9, n. 2, p. 223-238, 2016.

Walker, D. P. **Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella**. London: Warburg Institute, 1958.

Witkoski, Michael. Giordano Bruno. In: **EBSCO Research Starters**. [S. l.]: EBSCO, 2022. Disponível em: https://www.ebsco.com/research-starters/history/giordano-bruno. Acesso em: 5 ago. 2025.

Wuensche, Carlos Alexandre. Cosmologia. In: MILONE, André de Castro et al. **Introdução a astronomia e astrofísica**. São José dos Campos: Gráfica do INPE, 2003.