

Giordano Bruno: o uno e o múltiplo

Jairo Dias Carvalho *

Resumo: Nosso objetivo é compreender que figura de imanência a filosofia de Giordano Bruno constrói. Interessa-nos compreender como Bruno naturaliza Parmênides, ou como medita de forma diferente de Plotino o poema parmenidiano. Em Bruno vemos aparecer um componente que será precioso na determinação positiva da idéia de imanência: a compreensão de que não há um fora radical à natureza. Bruno também criticará Scoto e sua figura da univocidade relacionada a um conceito neutro produzindo uma nova imagem da univocidade. Podemos interpretar Bruno como o filósofo que pensa o Um a partir da natureza. A natureza é o Um infinito, não há nada fora dela. Essa é a figura da imanência que desenvolveremos no artigo.

Palavras-chave: Giordano Bruno, Imanência, Natureza, Transcendência, Uno

Abstract: Our purpose is to understand what is the figure of immanence that Giordano Bruno's philosophy constructs. We are interested in knowing how does Bruno naturalizes Parmenides, how he reads (in a manner different from that of Plotinus) the parmenidean poem. We can see in Bruno a pivotal component in the positive determination of the idea of immanence: the understanding that there's no radical out-of-nature. He does also criticize Scotus and his figure of univocity related to a neutral concept that engenders a new image of univocity. We may interpret Bruno as the philosopher that considers the One from the point of view of Nature. Nature is the infinite One, and there's nothing outside her. This is the figure of immanence developed in the article.

Keywords: Giordano Bruno, Immanence, Nature, One, Transcendence

Nosso objetivo é compreender qual figura de imanência é construída pela filosofia de Giordano Bruno. Para isso privilegiamos o livro *De la Cause, du principe et de l'un*¹ que é o centro e o fundamento de sua cosmologia do infinito.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.
E-mail: jairodiascarvalho@bol.com.br. Artigo recebido em 08.08.2007 e aprovado em 18.12.2007.

¹ Bruno, Giordano. *De la cause, du principe et de l'un*. Trad. Luc Hersant. Paris; Les Belles Lettres, 1996. Doravante, abreviaremos este livro por *Cause*.

Queremos compreender a seguinte afirmação de Bruno: “Na multiplicidade há unidade, na unidade a multiplicidade, o ser é multimodal e multiforme... o ser é Um”². Esta frase implica qual crítica do uso da analogia de proporção? Interessa-nos compreender como Bruno naturaliza Parmênides, ou como medita de forma diferente de Plotino o poema parmenidiano³. Interessa-nos, também, a crítica implícita a Duns Scoto e à sua figura da univocidade relacionada a um conceito neutro. Se a imanência se contrapõe à eminência, nossa hipótese é que essa última (tanto quanto a primeira) possui várias figuras cujo componente principal é a noção de transcendência produzida a partir do uso da analogia de proporção ou de atribuição. Já a univocidade é um componente tanto da crítica da noção de transcendência quanto da construção da idéia de imanência. Em Bruno aparece a idéia de que não há um fora radical à natureza. Podemos interpretar Bruno como o filósofo que pensa o Um a partir da natureza. A natureza é o Um infinito, não há nada fora dela. Essa é a figura da imanência que desenvolveremos a seguir.

No início do *De la cause*, Bruno, utilizando-se da concepção neoplatônica de que o Um é além do inteligível, interroga-se sobre a possibilidade de se conhecer a causa eficiente: se conhecer uma coisa é conhecer a causa e o princípio, como poderíamos pretender conhecer as coisas que têm um primeiro princípio e uma primeira causa, se sua causa eficiente permanecesse escondida? O saber deve ser ordenado a um primeiro termo, mas disso não se segue que seja ordenado à primeira causa eficiente. Bruno não aceitaria uma

² *Cause*, p. 278.

³ Nossa leitura de Bruno se baseia nas teses expostas por Tristan Dagron no livro: *Unité de l'être et Dialectique: l'idée de philosophie naturelle chez Bruno*. Paris: Vrin, 1999. Dagron defende a idéia de que Bruno utiliza a linguagem da transcendência porque defende a não figuração adequada do Um infinito e não, como quer Védrine (*La conception de la nature chez Bruno*, Paris: Vrin, 1967, Cap. V), porque lhe faltaria instrumentos adequados. Ver a esse respeito, Dagron, op. cit. p. 176-178. Ao defender que a transcendência, em Bruno é apenas um efeito dos nossos instrumentos de conhecimento, Dagron nos fornece uma imagem da imanência em Bruno que ataca a tese da realidade da supereminência do Um plotiniano.

relação hierárquica entre a física e a teologia. A consideração física não pode ser fundada sob a primeira causa eficiente: “Não se poderia ser mais que físico, porque não é possível dar razão das coisas sobrenaturais, se não é na medida onde elas se refletem nas coisas naturais”⁴. Bruno exige uma nova unidade entre as ciências, pois não concorda que o saber da natureza deva ser unificado em relação à teologia, ou a uma causa eficiente supranatural. Para Bruno não é preciso fazer intervir todas as causas ou todos os princípios, mas somente as causas físicas e entre essas, aquelas que são principais ou próprias. É a questão da relação entre ontologia e teologia o ponto central aqui. Bruno pensa a ontologia de um outro modo, e é esse modo que permite o diálogo entre ele, Scoto e Aristóteles. Mas ao mesmo tempo, ao conceber o Um como imanente critica Plotino.

Quando diz que da primeira causa temos apenas o traço, Bruno usa concepções neoplatônicas para combater Aristóteles. Sua obra é cheia de alianças entre conceitos, filósofos e apropriações na montagem de seus argumentos. Assim, usa o discurso da eminência para refutar o conhecimento do primeiro princípio. Se não podemos conhecer a primeira causa, podemos conhecer os princípios próprios da natureza.

É importante destacar sua *démarche* geral de interpretação da metafísica. Segundo a tese de Tristan Dagron, Bruno acusa a tradição de confundir as significações com os princípios fundamentais do real e de fazer da metafísica geral um meio termo entre a ciência física das realidades naturais criadas e a ciência teológica do primeiro princípio. A tradição interpretou os princípios de nosso saber como princípios do ser natural, mas para Bruno não há senão princípios e causas do conhecimento da natureza. A tese de eminência do Um, que diz que da primeira causa não podemos conceber senão um traço não traduz a transcendência do divino, mas a situação do sujeito de conhecimento, a separação que existe entre os instrumentos de conhecimento e a produtividade infinita do ser ou da natureza. Por isso Bruno limita a busca das causas e princípios

⁴ Cause, p. 102.

unicamente às determinações físicas. O Um além do inteligível em Bruno é pensado como pura produtividade infinita imanente. Nossos instrumentos conceituais apreendem-no apenas obliquamente. Se da primeira causa só podemos apreender o traço, a filosofia deveria, então, apreender as causas mais importantes da natureza.

A tese da produtividade infinita do Um torna impossível sua apreensão imediata porque não podemos compreender uma operação que engendra ou inventa seu modelo e suas regras. Bruno substituiu a proeminência da causa artesanal pela causalidade eficiente⁵. Sua concepção é que antes de executar uma obra, o artista não contempla uma idéia ou uma forma, mas inventa uma forma. Não podemos apreender o processo de produção do Um. Bruno associa à metafísica do inteligível do neoplatonismo uma filosofia da natureza e da potência. Se o primeiro princípio é além do inteligível, deveria ser compreendido como uma pura potência que se desenvolve sem entraves, somente pela necessidade de sua natureza. O desenvolvimento necessário da potência absoluta situa a primeira causa além do inteligível e fora do conhecimento humano.

A tese da espontaneidade do Um visa combater a idéia de que a produção é a efetivação de uma regra. Se há regras que normatizam a produção, o Um não seria infinito. A ação do Um não seria necessária se ela recebesse um limite de outro, e se sua atividade fosse regrada. A concepção de infinito é o operador fundamental aqui. Pensar o ser como infinito é pensá-lo como não submetido a regras, como necessário, como “eminente” e cuja apreensão se dá de forma oblíqua. Mas ao mesmo tempo é conceber que, se não podemos apreender a produção infinita podemos apreender as principais causas que derivam dessa operação.

A operação do Um infinito é auto-engendramento. Sua existência se identifica a seu ato. O Um é absoluto porque se autodetermina, tira sua natureza de si mesmo. Não há um exterior do qual dependa. A obra do Um se concentra sobre si próprio, sua obra é si mesmo. O Um é ato, não de um outro nem por um outro, mas seu ato e por si mesmo. É um ato que permanece em si. Ato

⁵ Seguimos as conclusões de Tristan Dagron no livro citado.

infinitamente fecundo, não necessita do que é produzido, engendrado. O ato interior produz um efeito interior. O efeito produzido ou engendrado é dentro de si, interior a si. Produzindo-se se afirma ou se distingue em si. É um efeito que não sai da causa, mas existe como diferença nela. Essa discussão é de cunho plotiniano, mas difere dela no sentido de pensar o Um como não separável do que produz.

A produção do Um por si mesmo e em si mesmo concerne à produção do universo. A tese de imanência não permite que o Um encontre um contrário de si. O absoluto deve ser pensado sem alteridade e sem ausência de limite tanto interior quanto exterior. A produção do Um não encontra nenhuma alteridade. É uma produção imanente na qual o efeito permanece na causa. A causalidade imanente do Um em Bruno é incompatível com a emanção. O Um se explica a si mesmo e é causa imanente de suas próprias determinações, segundo um processo de produção que não encontra nenhum contrário.

Toda a questão aqui é a dificuldade de reportar essa operação de produção do Um ao nosso intelecto. Nesse sentido Bruno não aceitaria um conhecimento total do processo de operação do Um. Talvez seja a sua maior diferença com Spinoza, que aceitaria que podemos possuir um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus. Bruno usa os argumentos da teologia negativa para negar um conhecimento da primeira causa e do primeiro princípio que seria supra-sensível e que unificaria o edifício do saber. Bruno não aceitaria um termo fora da série que organizaria a série do saber e ao fazer isso não aceitaria a analogia de proporção. Toda distinção física e metafísica é de ordem epistemológica porque o ser é um.

A filosofia natural de Bruno não refere causas e princípios físicos à primeira causa e ao primeiro princípio que supõe uma outra fonte de conhecimento. Mas também não limita a filosofia natural à física. A impossibilidade para o intelecto de apreender e representar essa potência produtora infinita e absoluta gera o pensamento da transcendência, que para ele é um simples efeito do discurso. Não

poderíamos ser mais do que físicos. Só podemos dar conta das coisas sobrenaturais na medida em que elas se refletem nas coisas naturais.

O que Bruno rejeita é a tese da separação da substância e dos acidentes, ou a tese de que a substância é a referência de sentido para os outros sentidos do ser, ou melhor, a tese de que a metafísica deve possuir como objeto realidades separadas ou sobrenaturais. A idéia de um ser separado é uma ficção. Bruno rejeita essa metafísica não a idéia de uma filosofia primeira. Para Bruno não há possibilidade de definir o objeto dessa filosofia primeira como separado ou independente daquele da física. Para isso usa a tese da eminência junto com a concepção da infinitude do Um, mas o infinito não é separado, é causa eficiente imanente. Não posso conhecer a causa primeira, não porque ela é separada, mas porque é infinita. E para conhecer é preciso partir dos produtos dessa causalidade eficiente infinita, ou seja, partir das realidades naturais. Não há conhecimento do ser independente daquele das realidades físicas ou naturais, e isso não significa que seja necessário abandonar toda consideração do ser. Assim a metafísica e a física têm o mesmo objeto.

Sua crítica não é a do programa de uma ciência do ser, mas a Aristóteles, que ao conceber a analogia de proporção não descobriu o ser e não descobriu que o ser é Um. A origem desse insucesso, para Bruno é a interpretação teológica do Um parmenidiano que separa as coisas naturais e as coisas sobrenaturais. Para Bruno, Aristóteles não estava à altura do seu projeto. Na verdade a tensão entre a ciência do ser enquanto ser e a ciência do ser enquanto absoluto e eminente é tratada por Bruno como vitória da segunda alternativa, porque ao conceber a unidade focal de significação, Aristóteles remonta a uma primeira causa a possibilidade de fundar arquetonicamente o edifício da ciência. Essa causa é além da física. Bruno recusa a possibilidade de ordenar o conhecimento da natureza a esse fundamento teológico. Mas não se trata, também, de limitar o objeto da filosofia natural ao estudo das coisas naturais em movimento.

A questão se refere menos à existência dessa causa primeira do que à possibilidade de reportar nosso conhecimento do ser e da natureza a uma causa sobrenatural. Tese de Bruno: a natureza é anterior às coisas naturais. Não há distinção entre natural e sobrenatural, mas entre as coisas naturais e natureza como princípio das coisas naturais. A metafísica é ciência da natureza e a física ciência das coisas naturais. Se pudéssemos dizer, para Bruno o primeiro motor é inerente à natureza. Bruno propõe chamar natureza o princípio imóvel, motor e final das coisas naturais em movimento.

Bruno não descarta a possibilidade de atingir os primeiros princípios e as primeiras causas físicas. É essa busca que define a tarefa do filósofo da natureza. Bruno distingue os princípios do ser ou da existência e os princípios do conhecimento. Não há princípios, causas e elementos da natureza, mas princípios, causas e elementos do conhecimento da natureza. Se não há princípio anterior a esta natureza a partir dos quais regressar, é que os princípios, causas e os elementos não se referem ao ser nem sobre a essência da natureza, mas somente sobre a natureza enquanto cognoscível: “A eminência do primeiro motor é um simples efeito de horizonte. O conceito teológico de causa primeira aparece como uma ilusão particular que resulta da confusão entre princípios de conhecimento e princípios de essência”⁶. A natureza é o primeiro motor e princípio de tudo. A distinção entre coisas naturais e sobrenaturais cessa de fundar a diferença entre o objeto da física e aquele da metafísica, mas isso não significa a identificação da filosofia natural à física. A consideração da natureza como princípio motor e princípio de existência das coisas naturais introduz a possibilidade de uma ciência natural metafísica distinta da teologia da causa primeira.

A interpretação teológica de Parmênides postularia que o princípio da imobilidade e unidade do ser não pertenceria ao domínio da física. Mas para Bruno temos uma partilha diferente: as coisas naturais em movimento e a natureza como essência íntima das coisas naturais e princípio motor.

⁶ Dagron, op. cit. 158.

Para Aristóteles só podemos atribuir o ser como predicado de um sujeito, sem cair numa tautologia, se introduzirmos a tese de pluralidade de sentidos do ser, mas Bruno acredita que essa distinção entre o nível físico das coisas naturais e o nível metafísico da natureza dá conta da posição aristotélica, sem colocar em causa a tese da unidade e imobilidade do ser. Se o discurso físico supõe uma multiplicidade de sentidos do ser é porque a apreensão da natureza que propõe é oblíqua, no sentido onde ele não porta diretamente sobre o sujeito imóvel, mas sobre seus acidentes. Mas os princípios essenciais não são realidades sobrenaturais. Não se trata de fundar o conhecimento das coisas naturais sobre um ser separado, mas sobre a unidade imanente da natureza. A partilha não é entre substância e acidentes, mas entre a natureza tomada como um todo imóvel e as coisas naturais, que são multiplicidades em movimento. Temos assim dois modos de apreensão da realidade.

A física e a metafísica não são duas ciências distintas por seu objeto, mas compreendidas no seio da disciplina: “filosofia da natureza”; e, constitutivas de duas apreensões distintas de um sujeito idêntico, a natureza.

A natureza é um princípio e uma causa de movimento e de repouso para a coisa na qual reside imediatamente por essência e não por acidente. Essa natureza universal comum a todos os seres naturais constitui o único sujeito possível da ciência das realidades móveis. Se o princípio universal de movimento é definido como a substância imanente às coisas naturais, não pode ser uma realidade singular, nenhuma coisa particular. O sujeito da ciência natural é um ser, e do ponto de vista do ser a natureza é primeira em relação às coisas naturais.

A natureza tomada como um todo é o que podemos chamar de realidade complicada, e as coisas naturais, de realidade explicada. A natureza ou o universo é o trabalho do Um sobre si mesmo, efeito de si que permanece em si. Aqui aparece a concepção bruniana da univocidade: a natureza é atribuída univocamente a todos os entes. Mas esse Um – natureza infinito não é figurável, o que não acarreta a concepção de que os princípios naturais são realidades separadas.

Não temos aqui a eminência de um primeiro termo que seria separado dos seus efeitos, mas a imanência do infinito e do Um.

Bruno critica a doutrina da pluralidade dos sentidos do ser porque essa doutrina não pensa o ser como um. Para ele é preciso considerar o ser enquanto *omniforme*. Se o ser fosse um gênero, as diferenças que o dividiriam deveriam ser tomadas fora do ser, o que seria absurdo. Se o ser não é um gênero, cada gênero é ser. A denominação comum se faz relativamente a um termo único. O ser se toma em múltiplas acepções, mas em cada acepção toda denominação se faz em relação a um princípio único. Se a substância joga o papel de fundamento que legitima a unicidade da denominação apesar da pluralidade das significações, isso deve ser entendido no sentido de que a substância é primeira quanto ao ser, o que não significava univocidade. Todos os sentidos de ser são remetidos a uma referência comum que era a substância, mas a pluralidade das significações do ser era remetida a uma significação primeira e mais fundamental, aquela da substância. O ser se dizia de muitas maneiras, o ser era dito de maneira múltipla, mas sempre relativamente a um termo único, a uma mesma natureza. Não se trata de analogia, propriamente dita, pois a comunidade não é definida como uma relação ou proporcionalidade, mas em relação a um termo da série, o que os comentadores contemporâneos chamaram de unidade focal de significação. Esse termo primeiro, a substância, fundava assim uma unidade lógica instituindo uma hierarquia na série dos sentidos do ser. A analogia de atribuição permitia definir uma relação de dependência escalar entre a categoria da substância e as outras categorias.

Bruno lê Aristóteles a partir das dificuldades que essa concepção acarreta. O que Bruno pretende é encontrar uma unidade não analógica que permita a atribuição unívoca do ser. Mas se separa de Scotus porque esse conseguiu unificar os sentidos do ser em torno de um conceito comum puramente formal ou lógico: “Os filósofos referem a infinidade dos indivíduos a uma multiplicidade de espécies únicas e indivisíveis; eles reúnem as inumeráveis espécies sob gêneros determinados, eles referem os gêneros

determinados a um ser, a uma coisa única, mas esta coisa, este ser, eles não o compreendem senão como um vocábulo, como um conceito lógico, e em definitivo como alguma coisa de vão, em seguida desde que eles tratam de física não reconhecem mais um princípio único de realidade e de ser para tudo o que é, como eles reconheceram um conceito e um nome comum para tudo o que é significável e inteligível”⁷.

Para Bruno, mesmo os filósofos que tentaram resolver o problema da unidade requerida pelo uso da analogia de proporção recusaram de pensar o ser como Um, porque foram incapazes de pensar a unidade como real, fazendo do ser um simples nome, uma expressão, um conceito lógico. Assim, a univocidade lógica de Scoto impede de pensar a natureza como primeiro princípio das coisas naturais. Se o ser não é um gênero, ele poderia ser definido como um predicado unívoco, que pode ser dito de todas as coisas. Predicado comum, mas incapaz de abrir a uma comunidade real, o ser que se diz de tudo não tem unidade senão lógica em Scoto. Bruno aceita a necessidade levantada por Scoto de pensar uma unidade fundamental ao uso da analogia de proporção, mas não aceita a sua solução de pensar o ser como conceito neutro.

Bruno aceita também a concepção aristotélica de que o ser não é um gênero, porque isso impediria o discurso físico. É preciso renunciar à unidade do ser parmenidiano, mas não à idéia de unidade. Nem o ser tomado como gênero, nem analogia de proporção, nem univocidade conceitual, a univocidade em Bruno é real.

A univocidade que permitia a Scoto fundar uma ciência una do ser era a de um simples conceito e não autorizava a pensar nenhuma unidade real. O conceito de ser em Scoto, termo neutro e comum, fundava a unidade analógica, que define a prioridade da substância sobre os outros sentidos do ser, e a prioridade do divino sobre as criaturas e tornando possível o discurso teológico. A unidade de univocidade, que Bruno busca, pretende tornar possível a definição de uma ciência sem inventar nenhum princípio comum ou

⁷ Cause, p. 296.

nenhuma hipóstase a partir do qual dependeria ou participaria a pluralidade. Mas Bruno não aceita que uma unidade do vocábulo ser garanta a unidade do ser real.

Em Scoto a univocidade conceitual, que funda sobre a ordem lógica a unidade da metafísica, é acompanhada de uma fragmentação do domínio real em uma pluralidade equívoca. Por exemplo, o ser não é unívoco quando diz em si de todos os inteligíveis por si, porque não é dito de maneira unívoca das diferenças últimas nem das paixões do ser. Conceito o mais comum, é unívoco na medida em que pertence à definição de toda essência. Mas não é dito de todo inteligível, pois não entra na definição das diferenças últimas nem das paixões próprias que o determinam. Para Bruno, Scoto pensa a univocidade apenas em um plano lógico, ou nas determinações mais gerais. A teoria da predicação de Duns Scoto o permitia conceber a univocidade e resolver o problema de uma unidade que permitisse a utilização da analogia de proporção.

Para Scoto a predicação é ou essencial (*quiditativa*) ou qualitativa. A predicação essencial é definida como a predicação da essência a um sujeito. O ser é predicado essencialmente de toda coisa. A predicação qualitativa é aquela na qual uma determinação é acrescentada à essência para a qualificar. Na primeira espécie de predicação o que é predicado é um substantivo como tudo o que pode ser dito da substância; na segunda, também chamada de modo denominativo, a predicação corresponde aos adjetivos que qualificam o sujeito. Quando se diz que o ser não é predicado essencialmente das diferenças últimas isso significa que o ser não lhes pertence essencialmente, mas apenas secundariamente. Existem inteligíveis na definição das quais o ser não entra. A diferença é para Scoto “alguma coisa”, é ser, mas as diferenças últimas não. Essas não possuem conceito *quiditativo*, e não podem ser consideradas “alguma coisa”, não são senão qualificações da essência e seu conceito somente qualitativo.

A diferença última não inclui *quiditativamente* o conceito de ser. Uma diferença que incluísse *quiditativamente* o conceito de ser não seria absolutamente diferença, pois teria alguma coisa de

comum com outras coisas. Se as diferenças incluíssem o ser dito univocamente delas, não seriam absolutamente idênticas, seriam seres diversos e possuiriam alguma coisa de mesmo, seriam alguma coisa, ou teriam alguma coisa em comum e não seriam diferenças últimas, pois difeririam de algo tomado como comum a elas. Mas a diferença última que vem qualificar ou determinar o gênero último não é um não-ser mesmo se ela não inclui o ser *quiditativamente*. Para Scotus o que é real é a multiplicidade dos seres. O que aparece unívoco do ponto de vista do lógico é equívoco para o físico.

Para Scotus, sem o suporte de um conceito comum unívoco o conhecimento de Deus pelas criaturas permaneceria impossível, porque não disporíamos de nenhum termo a partir do qual poderíamos definir a diferença entre o criador e a criatura. Precisaríamos de um sujeito de predicação que funcionasse como termo médio permitindo o uso da analogia de atribuição. A analogia deveria ser regida por um termo unívoco sem o qual ela permaneceria negativamente indeterminada. Sem a consideração do ser comum não disporíamos de nada que pudesse fundar a via negativa que passa da imperfeição das criaturas à perfeição dos atributos divinos.

Quando Bruno define a natureza como o ser comum ou anterior às diferenças, propõe uma concepção de univocidade contrária a de Duns Scotus. Esta univocidade repousa sobre uma ontologia do ser um e infinito, e são as diferenças que são conceituais e lógicas. É do ponto de vista do filósofo natural que é preciso falar de univocidade, a equivocidade é sempre o ponto de vista do lógico. A natureza é o meio termo que permite a atribuição da analogia de proporção. A natureza é um princípio de existência que torna possível uma ordem, uma hierarquia, uma escala, pois toda ordem supõe participação, e para isso é necessário que exista uma natureza única. É claro que para Bruno não há hierarquia, ele apenas utiliza a linguagem da tradição para mostrar, em um espírito scotista, a necessidade de um meio termo, só que para Bruno esse meio termo não é um conceito, mas uma referência real. Assim, é preciso referir a representação escalar, a participação ou a ligação à

unidade do substrato que a condiciona. Sem a univocidade do princípio, sem uma natureza comum, a hierarquia não é pensável. Não há nem relação sem um sujeito comum. Bruno pressupõe um termo determinável (uma coisa indiferenciada) anterior a toda determinação. Essa coisa indiferenciada é uma natureza comum à qual se acrescenta a diferença e a forma distintiva.

No Um infinito e imóvel que é substância que é o ser, que é a natureza encontra-se a multiplicidade, o número, mas este é um modo ou uma multiformação do ser. O ser não é mais do que um, mas multimodal, multiforme e multfigurado. Essas afirmações aliam-se à concepção da produção infinita. A produção é pensada como uma alteração. Em Bruno a definição scotista de infinito como modo intrínseco do ser é re-apropriada. Se o ser é um conceito neutro que se modaliza em finito e infinito, em Bruno o infinito é que é modalizado. O Um infinito é a natureza, predicado unívoco dos seres. Mas esta univocidade não é mais a univocidade conceitual do ser, e sim aquela que se encontra fundada sobre a unidade do ser entendido como infinito. O ser unívoco em Bruno não é um conceito, mas pensado como infinito, simples e anterior aos gêneros e às diferenças que não são senão denominações imperfeitas e figuradas. Assim, a univocidade em Bruno é pensada como um princípio único de realidade e de ser para tudo o que é. Esse ser absolutamente primeiro, a natureza, é origem *omniforme* de todas as formas.

Podemos dizer que Bruno radicaliza o uso analogia de proporção em Plotino. Plotino hipostasia a unidade focal de significação e a pensa como uma realidade além do ser. Mas esse termo pensado como arquétipo é real e não um conceito. É como se Bruno aceitasse referir a série múltipla a uma unidade tomada não como um termo interior à série (Aristóteles), nem como um termo supereminente fora da série (Plotino), nem como uma unidade neutra conceitual (Scoto), mas como real: a totalidade da natureza. Se a exigência de unidade por Scoto é correta, essa unidade em Bruno, não é interior nem exterior à multiplicidade, é produtora da

multiplicidade. Mas não séries como as hipóstases plotinianas que derivam de um termo.

A natureza é um meio como princípio das coisas naturais, onde todas as formas existem em estado complicado. A unidade em Bruno é a unidade de um mundo. Mas não uma realidade extrínseca à natureza. A natureza identificada ao ser não caracteriza uma hipóstase ou uma substância distinta das coisas naturais. Bruno não aceita que esta hipóstase seja pensada como um ser inteligível separado das realidades naturais submetidas ao devir. As coisas naturais existem na natureza, que as produz em si mesma. Como essa ação produtiva escapa à apreensão do intelecto, pelo menos imediatamente, Bruno conceberá o que chama de princípios físicos mais importantes. E para isso estudará a matéria e a forma como princípio e causa. O *De la cause* é um livro complexo que dialoga com a tradição e que se apropria, corrige, enfatiza várias noções, concepções e conceitos para no final determinar a própria filosofia de Bruno. Não seguiremos a ordem de argumentação de Bruno, mas nos ateremos às suas conclusões.

Como não podemos pensar a causa primeira supranatural é preciso conceber os princípios e causas naturais mais importantes. Bruno passará da multiplicidade composta e móvel das coisas naturais à unidade do ser natural absoluto infinito e um. Bruno passará da consideração das realidades naturais ao conhecimento das espécies da natureza para aceder à apreensão da unidade do ser *omniforme*. Bruno passará da apreensão da multiplicidade discreta (coisas naturais) à definição do contínuo (a unidade específica da forma e da matéria) e do contínuo ao ser um e indivisível propriamente dito. Sua filosofia se apresenta como uma dialética ascendente que passa por uma série de etapas: da forma como causa exemplar, eficiente e formal à forma definida como princípio imanente das coisas, da matéria como princípio de individuação à matéria como substrato substancial das formas acidentais, e depois à consideração da matéria como determinação transcendental superior aos gêneros e como princípio de unidade do corporal e do incorporeal. O ponto de chegada reporta a tese da substancialidade da

matéria à definição parmenidiana do ser um e infinito⁸. Num outro momento tentaremos esboçar esse complexo movimento do pensamento de Bruno.

Referências

BRUNO, G. *De la cause, du principe et de l'un*. Trad. Luc Hersant. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

DAGRON, Tristan. *Unité de l'être et dialectique: L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*. Paris: PUF, 1998.

NAMER, E. *Bruno ou o universo infinito como fundamento da filosofia moderna*. Apresentação, escolha de textos, bibliografia Emile Namer. Trad. Franco de Souza. Lisboa, 1973.

SCOTO, J. D. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Trad. Olivier Boulnois. Paris: PUF, 1988.

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

⁸ Definindo princípio como causa imanente que concorre intrinsecamente à constituição da coisa e permanece no efeito e a causa como causa transitiva que concorre exteriormente à produção das coisas e tem seu ser fora da composição Bruno procede à seguinte divisão do *De la cause*: Segundo diálogo: 1 – definição da filosofia natural; 2 – exame das causas naturais (eficiente, formal e final); 3 – exame dos princípios naturais, a forma; terceiro diálogo: 3 – a matéria como princípio passivo sujeito das formas; quarto diálogo 4 – a matéria como substrato, a matéria era potência, agora substrato. Esta nova definição conduz à unidade do ser. 5 – Da matéria ao ser como substância divina, *omniforme* e una. Utilizamos o esquema sugerido por Tristan Dagron, ver op. cit. p. 241-242.