

PROJETO DE PESQUISA

NECESSIDADE E TELEOLOGIA: GIORDANO BRUNO E O NECESSITARISMO MODERNO

Proponente: Prof^a. Dr^a. Celi Hirata

(Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos)

Supervisor: Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

RESUMO:

O objetivo da pesquisa é examinar a relação entre o conceito de *necessidade* e a concepção *teleológica* de mundo em Giordano Bruno. Em sua filosofia, a concepção de bem e de *perfeição*, enquanto máximo de existência, é inseparável da necessidade e da identificação da *potência* com o *ato*, o que leva à afirmação do *infinito material*. É a partir desse conceito de perfeição e de necessidade teleológica que Bruno rejeita a distinção medieval entre *potência absoluta* e *potência ordenada*, e abre espaço não apenas para uma nova cosmologia, mas também para uma nova ética e política. Essa pesquisa fará parte de um projeto mais amplo, que visa examinar a relação entre a necessidade e seus desdobramentos ético-políticos em Hobbes e Espinosa. Mais especificamente, pretendemos examinar em que medida o tipo de necessidade defendido por esses autores fundamenta a relação entre a *potência* e o *direito* em suas filosofias políticas. Enquanto em Hobbes a tese da necessidade está desvinculada do conceito de perfeição e de infinito, na filosofia de Espinosa a necessidade é atrelada à infinitude, à imanência e à perfeição — embora se trate de uma perfeição desatrelada de qualquer concepção teleológica da realidade, diferentemente do que sucede em Bruno. A partir do eixo do necessitarismo e suas diferentes relações com o conceito de perfeição e teleologia, pretendemos compreender a rejeição da distinção entre a potência absoluta e a potência ordenada de Deus nesses três autores e examinar o papel de suas reflexões para a posterior secularização da política.

Palavras-chave: necessidade - teleologia - perfeição - infinito - imanência e transcendência - *potentia absoluta* e *potentia ordinata* - *potentia* e *potestas*

Introdução ao problema

Em *Sobre o infinito, o universo e os mundos*, Giordano Bruno se opõe à tese da finitude do universo afirmada por Aristóteles no *Do Céu*, a partir do argumento de *conveniência*. Uma vez que as duas alternativas antagônicas em debate no início do diálogo — a infinitude e a finitude do universo — não são passíveis de serem demonstradas nem pelos sentidos nem a partir da consideração da natureza do espaço, concebido como o receptáculo absoluto e homogêneo da matéria¹, Filóteo, o representante de G. Bruno no diálogo, propõe como critério de resolução a questão da conveniência: posto que, se o universo fosse finito, haveria um espaço vazio, e como o espaço vazio é indiferente aos corpos, deve-se perguntar se seria mais conveniente que o espaço fosse preenchido ou não. Se há razão para afirmar a superioridade em bondade de que este mundo exista ao invés de não existir, por que a mesma razão não se aplicaria ao resto do espaço infinito?

Como seria mal que este espaço não fosse pleno, isto é, que este mundo não existisse, não o seria menos, se todo o espaço não fosse *pleno*, em virtude da sua igualdade; e por consequência, o universo será de dimensão infinita, e os mundos inumeráveis [...] se há razão para que exista um *bem finito*, um perfeito terminado, há também razão para que exista um *bem infinito*, porquanto, onde o bem finito existe por *conveniência* e *razão*, o infinito existe por absoluta *necessidade*.²

Embora se apoie na tradicional concepção de que a existência é um bem³ e extraia a sua consequência mais radical — o universo infinito como consequência de um Deus bom e onipotente — Bruno sabe que está afirmando uma tese profundamente heterodoxa. A partir da resposta acima, um dos interlocutores de Filóteo no diálogo, Elpino, protesta dizendo que o bem infinito certamente existe, mas que ele só pode ser incorpóreo. Afinal, de acordo com uma tradição que remonta a Aristóteles e é retomada na filosofia me-

¹ Bruno rejeita a concepção aristotélica de lugar como superfície e extremidade de um corpo continente (*Física*, IV, 4, 212a5) e considera absurda a tese de que o convexo do primeiro céu contém tudo sem ser contido por nada, já que, se alguém estendesse a mão para além desse convexo, a mão não estaria em lugar nenhum e, conseqüentemente, não existiria. Além disso, o nolano rejeita o conceito aristotélico de lugar natural e de espaço heterogêneo. De fato, a concepção de espaço homogêneo, indiferente aos corpos, é central na argumentação de Bruno a favor do universo infinito. Trata-se de um pressuposto fundamental para que o argumento da conveniência possa operar.

² Bruno, *Acerca do infinito, do universo e dos mundos*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, p. 34-5.

³ Em *The great chain of being: a study of the history of an idea*, Arthur Lovejoy defende que a nova cosmologia exposta por Giordano Bruno é fundamentada no princípio de plenitude oriunda da metafísica platônica e do princípio de continuidade de Aristóteles. Esse princípio consistiria na tese de que o universo é um *plenum formarum* no qual os tipos diversamente concebíveis são exemplificados exaustivamente e nenhuma genuína potencialidade de ser pode ficar não realizada. Na nossa pesquisa, pretendemos debater a interpretação de Lovejoy e examinar em que medida a concepção de bem e perfeição em Giordano Bruno é tributária ou não de uma concepção platônica de bem.

dieval, a perfeição está, nas coisas materiais, ligada a uma ordem estabelecida e a um limite determinado, sendo descabida a concepção de um bem e de um *telos* atrelado ao infinito material — o que é muito bem exposto na questão sete da primeira parte da *Suma Teológica*.

Nessa questão, Tomás de Aquino precisa dar conta de duas posições que parecem ser antagônicas quanto à questão de saber se *Deus é infinito*. Por um lado, Aristóteles afirmara que não há infinito atual, sendo todo infinito potencial,⁴ de maneira que a infinitude “tem razão de parte e de matéria”, e diz respeito a coisas imperfeitas, incompletas, sem acabamento determinado. Como Deus é absolutamente perfeito, não poderia ser infinito a partir dessas considerações. Por outro, Damasceno, entre outras autoridades cristãs, afirmara que Deus é infinito, eterno e sem limites. A fim de satisfazer a ambas afirmações canônicas, Tomás recorre à *assimetria entre matéria e forma*. Diz-se que algo é infinito por não ser finito, sendo que a matéria se torna finita pela forma e a forma, pela matéria. Enquanto a limitação da matéria pela forma a torna mais *perfeita*, já que a matéria é indeterminada e consiste na potencialidade a muitas formas, tornando-se determinada e inteligível apenas a partir da limitação pela forma, a forma torna-se mais *imperfeita* a partir de sua limitação da matéria. Por isso, quanto à *forma*, o infinito tem razão de *perfeito*, e se pode dizer que Deus, pura forma, é infinito e sumamente perfeito.⁵ Desta maneira, o vínculo entre *infinitude* e *imperfeição* só se aplica à *matéria*, sendo que a beleza e a perfeição do mundo criado estão atreladas à *finitude*. Aliás, uma vez que o mundo natural é uma criação divina a partir de fins estabelecidos por um autor sumamente sábio, as coisas criadas não podem ser infinitas. À questão “é possível haver nas coisas o infinito quanto à multidão?”, São Tomás responde que “tudo aquilo que é criado está compreendido em determinada *intenção* do criador, pois um agente nunca age em vão. Assim, é necessário que o conjunto das coisas criadas esteja compreendido num determinado número”.⁶ Como Aristóteles, Tomás de Aquino circunscreve o estabelecimento de fins e de causas finais a um termo, a um *acabamento*, o que é incompatível com um mundo infinito com infinitos seres. Aqueles que suprimem o termo suprimem a inteligência nas ações e a

⁴ Aristóteles, *Física*, III, cap. 4-8.

⁵ Aquino, *Suma Teológica*, primeira parte, questão 7, artigo 1. Ed. Loyola, vol 1, p. 212.

⁶ Idem, artigo 4, p. 218.

natureza do bem, pois todo ser inteligente opera em função de um fim.⁷ Assim, um universo material teleologicamente determinado só pode ser finito.⁸

É precisamente com essa tradição que Bruno rompe, ao defender a extensão da concepção de bem infinito, que tradicionalmente era reservada ao ser incorpóreo, ao âmbito do corpóreo. Para o filósofo, a partir das premissas de que a existência é um bem e que Deus é bom e onipotente, e na ausência de uma razão para que o bem corpóreo seja limitado ao finito, o universo deve ser infinito. O contrário destruiria a perfeição do mundo e a perfeição divina.

Logo, por todas as razões segundo as quais se diz ser conveniente, bom e necessário este mundo, entendido como finito, se deve também afirmar serem convenientes e bons todos os outros inumeráveis, a que, pela mesma razão, a onipotência concede a existência; e sem os quais ela - por não querer ou por não poder-, viria a ser criticada por deixar um vácuo, ou se não queres dizer vácuo, um espaço infinito; pelo que, não só seria subtraída a *infinita perfeição ao ente*, mas também a *infinita majestade atual ao eficiente*, nas coisas feitas se são feitas, ou dependentes se são eternas. *Que razão nos convence que um agente, podendo fazer um bom infinito, o faça finito? E se o faz finito, porque devemos acreditar que o pode fazer infinito, sendo nele a mesma coisa, o poder e o fazer?* Porque, se é imutável, *não há contingência nem na operação nem na eficácia*, mas de determinada e certa eficácia depende imutavelmente determinado e certo efeito; daí não poder ser outra coisa senão aquilo que é, nem poder ser aquilo que não é; nem pode ser senão aquilo que pode, não pode querer outra coisa senão aquilo que quer, e necessariamente não pode fazer outra coisa senão aquilo que faz; pois é próprio somente das coisas transitórias ter a potência distinta do ato.⁹

Se o universo não fosse infinito e pleno, com inumeráveis mundos, Deus poderia ser criticado ou por falta de bondade ou por falta de potência — seja por não querer ou não poder fazer o máximo bem, isto é, conceder existência a tudo o que é possível. A limitação do universo subtrairia a perfeição tanto do ente como de sua causa, Deus. Como Arthur Lovejoy e Alexandre Koyré comentam, trata-se da aplicação tácita do *princípio de razão suficiente* ao cosmos¹⁰ e da afirmação de sua universalidade. Os valores de bem e de conveniência são os mesmos por toda parte e a mesma razão para a existência vigora universalmente. Apenas a intervenção de uma outra razão explicaria por que Deus limitaria a realização do bem, razão que ou bem seria a falta de bondade ou bem a falta de potência — ambas impensáveis no caso de Deus. Tal como Espinosa e Leibniz afirmarão um século mas tarde, Bruno, em seu argumento para defender o universo infinito, argu-

⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, II, cap. 2, 994b9-17.

⁸ Desse modo, a finitude do mundo, a despeito da infinitude e potência infinita de Deus, não se justifica apenas pela impossibilidade do infinito material atual e pela capacidade finita do mundo, mas por uma valorização da finitude e do limite em relação às coisas materiais.

⁹ *Acerca do infinito, do universo e dos mundos*, p. 41-42.

¹⁰ Cf. Lovejoy (1936) et Koyré (1958).

menta que se deve dar a razão não apenas da existência, mas sobretudo da não-existência¹¹, dada a conveniência da existência. Sendo o universo homogêneo, a mesma razão subsiste no finito e no infinito. Para Bruno, a perfeição do universo enquanto efeito e desdobramento da causa primeira envolve a *infinitude material* e a quantidade inumerável de mundos. A valorização da matéria constitui um importante corolário dessas linhas do *Sobre o infinito, o universo e os mundos*¹².

Mas nessa passagem do finito ao infinito, na qual perdura a mesma identificação entre existência e bem, sendo que não há razão para que o bem finito não seja transposto no infinito, sucede uma consequência da maior importância: como se lê na passagem anterior, "onde o bem finito existe por *conveniência* e *razão*, o infinito existe por absoluta *necessidade*." Na realização do bem pelo ser imutável, o poder e o fazer, o possível e o efetivo, se identificam. A contingência é eliminada: de determinada causa segue-se um determinado efeito. Sendo Deus imutável, não pode ser outra coisa senão o que é, não pode querer senão o que quer, nem tampouco pode fazer outra coisa senão o que faz. A extrapolação do bem e da existência do âmbito finito para o infinito tem como consequên-

¹¹ Cf. Leibniz, "Todo possível exige existir"; Espinosa, *Ética*, I, proposição 11. É verdade que, se tanto Espinosa como Leibniz defendem que se deve dar a razão não apenas da existência, mas também da não-existência, a exigência no primeiro se dá no quadro de seu necessitarismo (Cf. Carraud, 2002, p. 329), ao passo que no segundo está ligada à sua concepção de bem e de teleologia (cf. Hirata, *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*). Em Bruno, *essa exigência se estabelece tanto a partir de razões teleológicas como da necessidade*.

¹² Embora mantenha o hilemorfismo e a distinção entre matéria e forma, Bruno se afasta da teoria aristotélica e defende o valor da matéria. No *De la causa, principio et uno*, o filósofo rejeita a tese do estagirita de que a matéria seria mera privação e algo indeterminado, afirmando, ao contrário, que "a matéria não é um *prope nihil*, uma potência pura, nua, sem atualidades, virtude ou perfeição." (*De la causa, principio et uno*, terceiro diálogo, ed. Belles Lettres, p. 251). Sua concepção de matéria, que ele identifica com o substrato das coisas, é bastante complexa e envolve a distinção entre a matéria das coisas corporais e a matéria das coisas incorpóreas, sendo que, neste caso, a matéria coincide com a forma (final do terceiro diálogo). Para ele, deve haver matéria nas coisas divinas, para que as coisas inferiores se acordem com as superiores (p. 235). Ora, é correlata desse enaltecimento da matéria a valorização da potência passiva e sua coincidência com a potência ativa: "a potência passiva não significa fraqueza, mas confirma a virtude e a eficácia" (terceiro diálogo, p. 204). Nas suas palavras, ao contrário de Aristóteles, que se manteve nas contrariedades (a forma e a privação), sem conceber que elas poderiam concordar atualmente num mesmo substrato, Bruno indica a coincidência dos contrários. Assim, trata-se de um entendimento do que é matéria e do que é forma completamente diverso daquele de Aristóteles e Tomás de Aquino, e o exame dessas concepções fará parte da nossa pesquisa.

cia o esgotamento de toda potencialidade e a conseqüente eliminação da contingência ou de possibilidades que nunca se atualizam.¹³

Decerto, não é sujeito de possibilidade ou de potência o que nunca existiu, não existe nem nunca existirá; e, na verdade, se o primeiro eficiente não pode querer outra coisa senão o que quer, também não pode fazer coisa diferente da que faz. Não vejo, pois, como alguns entendem o que afirmam acerca da *potência ativa infinita*, a que não corresponde *potência passiva infinita*, pretendendo que Deus, que no infinito e imenso pode fazer inumeráveis, faça apenas um e finito, tendo a sua ação o atributo de necessidade, pois procede de tal vontade que, por ser imutabilíssima, antes, a própria imutabilidade, é ainda a própria *necessidade*; logo, são a mesma coisa *liberdade, vontade, necessidade*, e ainda *o fazer, querer, poder e ser*.¹⁴

Bruno constrói uma série de identificações. Em primeiro lugar, do possível com o efetivo ou existente em algum momento, sendo que o que jamais existiu ou existirá não é possível ou sujeito de potência. Assim, rejeita a concepção de possível como modalidade que se distingue tanto do impossível como do necessário (indicando aquilo que pode ou não se realizar), identificando-a, ao contrário, com a necessidade. Em segundo, estabelece a correspondência da potência ativa infinita com a potência passiva infinita, de maneira que o poder de realizar o universo equivale ao poder do universo ser realizado. Há, para Bruno, uma equipolência entre a *atividade* e a *passividade* na natureza e a potência ativa não poderia ser superior à potência passiva, nem tampouco o efeito ser menor do que a causa. Trata-se, no fundo, da correspondência entre *potência* e *ato*: tudo o que pode ser produzido é produzido, de maneira que o possível se identifica ao atual ou existente. Em

¹³ É verdade que Bruno distingue, por um lado, a identidade entre potência e ato no infinitamente infinito que é *complicatamente uno*, e essa mesma identidade no infinito *explicato*, em seus modos e diferenças: em cada uma de suas partes, a potência se atualiza no tempo e elas não são atualmente tudo o que podem ser, como se depreende da seguinte passagem de *De la causa, principio et uno*:

"Toda potência e todo ato que, no princípio é como complicado (*complicato*), unido e uno, é explicado (*explicato*), disperso e multiplicado nas outras coisas. O universo, que é o grande simulacro, a grande imagem e natureza ingênita, também é tudo o que pode ser, por meio das espécies mesmas e principais membros. Contém a totalidade da matéria, a qual nada se acrescenta e nada falta, de uma e completa forma. Mas não é tudo o que pode ser por causa de suas diferenças, modos, propriedades e indivíduos. É apenas a sombra do primeiro ato e potência e, por conseguinte, potência e ato não são absolutamente uma e mesma coisa nela, já que nenhuma de suas partes é tudo o que pode ser. Ademais, segundo o modo específico pela qual falamos, o universo é tudo o que pode ser, num modo explicado, disperso e distinto, ao passo que seu princípio é tudo o que pode ser de maneira unificada e indiferenciada, já que nele tudo é tudo de modo simplíssimo e indiferenciado, sem diferença ou distinção." (*De la causa, principio et uno*, Diálogo terceiro). Como Thomas Leinkauf comenta, "no efeito, isto é, no universo, a unidade absoluta da potência e da realidade é dissociada em uma unidade relativa, mediatizada. Todo possível é certamente real, mas, nas suas condições de existência, isso implica a dissociação dos domínios respectivos da possibilidade e da atualização, dissociação da qual temos experiência enquanto uma dimensão do espaço-tempo." (Introdução de T. Leinkauf ao *De la causa, principio et uno*, ed. Belles Lettres, p. 68-69).

¹⁴ *Acerca do infinito, do universo e dos mundos*, p. 41.

Cf. igualmente *De la causa, principio et uno*, terceiro diálogo, p. 203-205 e *De imenso et innumerabilibus*, III, 1. In: *Opera latine conscripta* (ed. de Francesco Fiorentino). Firenze: 1879 vol. I, 1, p.50: "Deus est simplicissima essentia, in qua nulla compositio potest esse, vel diversitas intrinsece. Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas, et quidquidde eo vere dici potest, quia ipse ipsa est veritas. [...] Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum quod, cum agat necessitate naturae, non libere agat: sed potius immo omnino non libere ageret, aliter agendo, quam necessitas et natura, imo naturae necessitas requirit."

terceiro, identifica a imutabilidade divina com a necessidade, já que se fizesse coisas diferentes das que fez mudaria a sua natureza. A partir disso, Bruno identifica a *liberdade* e a *vontade* com a *necessidade*, em oposição à tradicional tese da incompatibilidade entre liberdade e necessidade. Deus quer e faz tudo o que pode, sendo nele a mesma coisa o querer e o poder, e isso devido a sua natureza. Ademais, o nolano estabelece a correlação entre a simplicidade complicada divina e sua explicitação no universo natural: retomando o par conceitual *complicatio* e *explicatio* de Nicolau de Cusa, Bruno afirma que o simplíssimo não pode deixar de se desdobrar num universo infinito com inumeráveis mundos.

Ao afirmar que Deus faz tudo o que pode e que nele é a mesma coisa fazer, querer, poder e ser, Bruno opõe-se à distinção medieval entre *potência absoluta* e *potência ordenada* divinas— distinção entre o âmbito da pura possibilidade, que diz respeito a tudo que Deus pode fazer e que é apenas limitado pelo princípio de não-contradição, e o do mundo criado, que diz respeito à ordem escolhida e ao curso ordinário da natureza, que envolve a consideração de Deus não apenas como ser onipotente, mas também como agente voluntário e racional que segue valores transcendentais. Assim, a distinção não apenas resguarda a liberdade divina e a possibilidade de uma operação diferente daquela efetuada, como no caso dos milagres, mas também marca o caráter teleológico da realidade criada, já que o mundo seria o produto de uma escolha racional segundo uma norma. Bruno considera a distinção contraditória e blasfema, porque introduz uma distinção no ser uno e idêntico a si mesmo. É fruto de um antropomorfismo, que atribui a Deus o que cabe apenas aos seres humanos, que não fazem tudo o que podem, mas atualizam suas potencialidades no tempo.¹⁵

Mas é importante esclarecer o teor dessa refutação: não se trata de afirmar a necessidade da ação divina em detrimento de sua determinação teleológica (como Espinosa fará, por exemplo), nem tampouco defender uma espécie de voluntarismo, afirmando que a medida da potência divina é dada por sua volição, que é desvinculada de qualquer ideal normativo (como Hobbes formulará, por exemplo).¹⁶ Antes, Bruno nega a distinção entre a potência absoluta e a potência ordenada de Deus precisamente porque a ilimitação da realização do bem e a perfeição do universo levam à indistinção do âmbito do *possível* e

¹⁵ “Neque distinctionem potentiae in absolutam et ordinatam, vel ordinariam introducamus iillo, ubi no libertatem prodestetur, sed implicet apertam contradictionem.” *De immenso et innumerabilibus*, III, 1, p.320. Sobre a defasagem entre potência e ato nos seres finitos e nas partes finitas do universo, vide a nota 13 deste projeto.

¹⁶ Cf. pp. 10-12 e nota 31 deste projeto.

o do *atual*. É justamente pela superabundância do bem, pela realização exaustiva do *telos*, por uma providência divina irrestrita — aliados a uma certa concepção de bem — que Deus realiza tudo o que pode realizar. Ou seja, não se trata de rejeitar a potência ordenada para afirmar apenas a potência absoluta divina, mas, ao contrário, poder-se-ia dizer que, na filosofia de Bruno, a *potência ordenada*, que indica a ordem que Deus se auto impôs, é *precisamente a potência absoluta*. A realidade é simultaneamente necessária e a realização do bem, de maneira que teleologia e necessidade se implicam. Bruno não deixa dúvidas quanto a sua interpretação teleológica da realidade: se no *Sobre o infinito, o universo e os mundos* emprega os termos de conveniência, de bem e de perfeição para fundamentar a infinitude e a determinação necessária do universo, no *Da causa, do princípio e do uno*, expressa essa mesma relação em termos de *causa final*. A respeito da alma do mundo enquanto causa eficiente, Bruno afirma:

O fim, a *causa final* que o *eficiente* se propõe, é a perfeição do universo, que consiste em que, nas diferentes partes da matéria, todas as formas tenham uma existência atual; e o intelecto se deleita e se compraz tanto a perseguir esse fim que jamais deixa de suscitar todos os tipos de formas a partir da matéria.¹⁷

Com a identificação da perfeição do universo com a existência exaustiva de todas as formas, essências ou possibilidade, a *coincidência da busca pelo bem levada ao infinito* com a *necessidade* é novamente estabelecida, dessa vez por meio do conceito de *causa final*. Bruno nega a tese da incompatibilidade do *estabelecimento de fins* não apenas com a *infinitude* e ausência de limite, mas também com a *necessidade*. De acordo com uma longa tradição, a necessidade absoluta dos eventos é incompatível com o estabelecimento de fins e com a determinação teleológica da realidade, pois se as coisas existentes esgotassem todas as possibilidades, sem outras possibilidades ulteriores, não haveria qualquer espaço para escolhas nem para o estabelecimento de valores. Na filosofia de Bruno, ao contrário, estabelece-se um *entrelaçamento entre necessidade e teleologia*.

Ora, tal entrelaçamento está ligado à sua concepção peculiar de Deus e seus modos. Embora afirme que Deus é *imane*nte ao universo, o deus bruniano não deixa de guardar um certo aspecto de *transcendência*. O universo é tanto desdobramento e explicitação da natureza de Deus como seu artifício. A respeito do intelecto universal Bruno afirma: “

¹⁷ *De la causa, principio et uno*, segundo diálogo, Ed. Belles Lettres, p. 121.

Bruno expõe igualmente o nex

Nós o chamamos 'artífice interior', porque ele forma a matéria e a configura a partir de dentro, da mesma maneira como a partir do interior da semente ou da raiz faz o tronco brotar e se desenvolver, e do interior do tronco faz sair os galhos, do interior dos galhos, os ramos derivados, do interior desses, as gemas, do interior desses forma, configura, tece, e, por assim dizer, inerva as folhas, flores e frutos.¹⁸

Como Willian Santos comenta, Bruno apresenta simultaneamente dois modelos de criação: o artístico, que remete à concepção de uma inteligência que executa um projeto idealizado, e o biológico, que diz respeito ao que se desenvolve espontaneamente, sem a interferência de um projeto exterior e consciente.¹⁹ Deus é simultaneamente causa e princípio do universo: é tanto sua razão interna, que permanece em sua consequência, como a causa, que é exterior ao seu efeito. Talvez se pudesse afirmar, junto com Jacobi, ao comentar a filosofia do nolano²⁰, que Deus é tanto o fundamento intrínseco do universo, como também a sua causa que, como tal, determina a existência do universo como instrumento para realização da obra ou como o meio em relação ao fim. Parece que aqui não se trata nem da *imanência* completa de Deus e do mundo que interdita qualquer estabelecimento de fins, como será o caso em Espinosa, nem da *transcendência* absoluta que interdita qualquer concepção comum de bem, como se passa em Hobbes²¹, ambas as posições interditando qualquer determinação teleológica. Antes, na filosofia de Bruno parece estabelecer-se uma posição bastante singular a respeito da imanência ou transcendência de Deus, entre necessidade e teleologia.

Por fim, essa extrapolação da teleologia ao infinito e o tipo de necessidade que lhe é atrelado possui importantes desdobramentos ético-políticos. Consistindo a perfeição do universo na produção de todas as formas, a moral deixa de ter uma esfera própria separada da ordem natural. Para Bruno, há uma identidade entre as leis naturais e as leis divinas²², isto é, entre as leis que explicam a produção dos infinitos efeitos naturais e as leis

¹⁸ *Da causa, do princípio e do uno*, segundo diálogo, p. 117.

¹⁹ Willian dos Santos, "Natura est Deus in rebus": a filosofia da natureza de Giordano Bruno e a ideia de mínimo", p. 101.

²⁰ Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, vol. 1, 1998, p. 185.

²¹ Trata-se de um deus absolutamente transcendente, tendo em vista que entre o deus hobbesiano e os seres humanos não há qualquer medida comum. O máximo que podemos *saber* é que *ele é*, que é a causa primeira de todos os eventos no mundo, sem saber qual é a sua natureza. E o máximo que podemos *afirmar* a seu respeito expressa apenas a nossa intenção de honrá-lo e a nossa incapacidade de apreendê-lo: os atributos divinos, como a infinitude, incompreensibilidade, bondade, sabedoria, justiça expressam não a natureza divina em si mesma, mas a nossa relação com ele, que consiste numa relação entre uma potência imensa, um poder irresistível e uma potência limitada.

²² *Spaccio della bestia trionfante*, primeiro diálogo, in: *Dialoghi Italiani*, 623.

morais. Como Bruno expõe em *Gli eroici furori*, a felicidade e a salvação dos homens reside na contemplação da natureza infinita e não mais em outra esfera separada.

*

Essa pesquisa sobre o tipo de necessidade e sua articulação com uma concepção teleológica da realidade em Giordano Bruno fará parte de um projeto mais amplo, que visa examinar a relação entre a concepção de necessidade e seus desdobramentos para a política, em especial para a relação entre as concepções de *potência* e de *potestas*, em dois autores seiscentistas: Hobbes e Espinosa. Apresentaremos muito brevemente as linhas gerais desse estudo.

Hobbes apresenta diversos argumentos em favor da tese da necessidade de todos os eventos. Embora grande parte de seus argumentos fundamente apenas uma necessidade ligada ao conhecimento e ao uso da linguagem, em *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, o filósofo argumenta que a necessidade de nossas proposições e juízos depende da necessidade das relações causais, e que a necessidade dessas relações causais, por seu turno, depende da causa primeira de todas as coisas, que é o decreto divino.²³ Hobbes não aceita uma necessidade meramente hipotética, como Bramhall — seu adversário nessa querela — pretende lhe imputar, mas defende uma necessidade antecedente de todos os eventos, identificando a potência para produzir um efeito com a necessidade de produzi-lo.²⁴ O filósofo identifica o possível com o necessário, eliminando a possibilidade enquanto modalidade intermediária entre o necessário e o impossível. Não obstante, o tipo de necessidade que Hobbes defende não implica a produção de todas as possibilidades lógicas, já que ele distingue as coisas que são impossíveis em si mesmas (isto é, logicamente contraditórias)²⁵ e aquelas que são impossíveis porque nunca haverá a potência integral de produzi-las, porque sempre faltará um ou mais requisitos necessários para a sua produção. Trata-se de uma necessidade que é produzida por um encadeamento de causas proveniente da primeira causa, e que não esgota tudo o que é concebível. À diferença de Bruno, o conceito de *necessidade* em Hobbes não está atrelado ao conceito de *perfeição* e esgotamento da totalidade, e muito menos ao de *infinito*, que para Hobbes é um termo negativo, que não designa nada a res-

²³ Hobbes, *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, n. 11, ed. Unesp, p. 151

²⁴ Cf. Hobbes, *De Corpore*, cap. X;

²⁵ Bramhall argumenta que a doutrina da necessidade de todas as coisas torna as leis tirânicas ao ordenar coisas que são impossíveis nelas mesmas. Diante dessa objeção, Hobbes afirma que a lei não prescreve tais coisas, pois são impossíveis nelas mesmas apenas as coisas que são logicamente contraditórias. O que a lei pode ordenar são ações que pelo concurso de causas são tornadas impossíveis. (*Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, n. 14, p. 283).

peito da coisa nomeada, mas apenas indica a incapacidade daquele que nomeia²⁶. Essas características do tipo de necessidade que defende também podem ser examinadas a partir da sua rejeição da distinção entre *potência absoluta* e *ordenada* em Deus.

Por mais que Hobbes afirme que, no âmbito do discurso racional, só podemos inferir a existência de Deus (a fim de não cair no regresso infinito das causas), mas não podemos afirmar nada a respeito de sua natureza, já que não possuímos nenhuma ideia sua,²⁷ o discurso sobre Deus ocupa parte importante de sua obra e é indispensável para compreender a sua filosofia. É o caso da discussão sobre a justiça divina e a distinção escolástica entre potência absoluta e potência ordenada em Deus, que é desenvolvida principalmente na sua contenda com Bramhall, defensor desta distinção. Segundo este bispo, uma coisa é o que Deus é capaz de produzir, e que só é limitado pelo princípio de não-contradição, e outra coisa é o que efetivamente produziu, que depende da consideração do que é bom e justo.²⁸ A justiça, que consiste na disposição de dar a cada um o que lhe é devido, é absoluta e universalmente válida, e Deus age de acordo com ela. Além disso, de acordo com Bramhall, Deus estabelece uma aliança com a humanidade por meio de Adão, e obriga a si mesmo a seguir as leis morais que estabelece.²⁹ Hobbes rechaça essa distinção afirmando que nada do que Deus faz é injusto, não porque ele age de acordo com um conceito transcendente de justiça, mas porque não está submetido a nenhum pacto ou lei e o seu poder irresistível justifica tudo.³⁰ Ademais, o filósofo identifica o querer e o poder divinos. Mas, diferentemente de Bruno, para quem não há essa distinção porque *Deus quer e faz tudo o que pode*, produzindo todas as formas e esgotando as possibilidades, para Hobbes, *Deus faz e pode tudo o que quer*.³¹ Ou seja, não é o seu querer que é determinado pela potência, mas é a potência que não tem outra medida para além de seu querer. Por isso, não se pode estabelecer em Deus uma distinção entre *potentia* e *potestas*, isto é, entre a sua onipotência e poder de produzir efeitos e seu

²⁶ Cf, por exemplo, *Elementos da lei natural e política*, I, cap. 5, § 3; *Leviatã*, cap. 3, § 12.

²⁷ Cf, por exemplo, *Elementos da lei natural e política*, I, cap. 11, § 2; *Leviatã*, cap. 12, § 7; *Terceiras Objeções às Meditações*, objeção quinta.

²⁸ *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, n. 12, p. 183-4.

²⁹ *Idem, ibidem*, p. 180.

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 162-3.

³¹ "Toda-suficiência não significa senão, quando atribuída a Deus, onipotência; e onipotência não significa senão a *potência para fazer todas as coisas que quer*. Mas para a produção de qualquer coisa que é produzida a vontade de Deus é tão requisito como o restante de sua potência e suficiência. E, por conseguinte, sua *toda-suficiência não significa uma suficiência ou potência para fazer as coisas que ele não quer*." (*Idem*, n. 35, p. 481)

poder enquanto legislador do mundo criado, que dependeria de sua vontade regulada pela sua justiça. Sua autoridade e justiça se fundamenta na sua potência. É apenas no âmbito do artifício humano e não do natural que se estabelece a distinção entre *potentia* e *potestas*, isto é, entre o poder de produzir efeitos e os meios que se possui presentemente para obter bens futuros, e o poder investido de autoridade e direito, o que implica uma redefinição do direito natural em relação à tradição. Hobbes rejeita qualquer determinação teleológica da realidade e nega que haja um conceito transcendente de justiça, sendo que a esfera da justiça só tem lugar a partir dos pactos humanos. É a *vontade* e o consentimento que criam as obrigações e as relações jurídicas em geral.

Espinosa radicaliza o movimento de identificação entre direito e potência que se encontra na filosofia de Hobbes ao abolir a distinção entre *potentia* e a *potestas* não apenas em relação a Deus, mas também na ordem política humana, como ele expõe em sua última obra, o *Tratado político*. Já em Hobbes há uma interação bastante complexa entre o direito político e a potência, já que um poder soberano que deixa de cumprir os objetivos em virtude dos quais foi criado deixa de ser um poder soberano e com isso perde a sua autoridade. Mas, a despeito dessa dependência do direito em relação ao poder de produzir efeitos, Hobbes resguarda a diferença entre esses domínios³² e preserva a noção de contrato como fundamento da ordem política — noção, que como se sabe, Espinosa refuta na sua maturidade. Na filosofia deste, a plena identidade entre direito e potência de agir e existir, entre *potestas* e *potentia*, torna a noção de *contrato* supérflua.³³

Uma vez que a potência pela qual as coisas particulares existem e operam é a própria potência de Deus, a identidade entre direito e potência que ocorre em Deus subsiste nas coisas naturais, que possuem tanto direito quanto possuem de potência.³⁴ O *monismo* fundamenta, dessa maneira, a permanência da mesma relação entre potência e direito que há em Deus nos seus modos. Por essa via, Espinosa assimila o *direito* ao que é *necessário* e a *interdição jurídica* ao *impossível*. A partir da identificação do direito com a potência, e a da potência não com uma disposição para produzir ou não um ato, mas com

³² Isso se mostra muito bem nos casos de direito de resistência, nos quais dois direitos contrários entre si subsistem sem se anularem: o direito do súdito de não agir de acordo com a lei, nos casos em que o seu cumprimento ameaça a sua própria integridade, e o direito do soberano de punir quem não cumpre a lei.

³³ É o próprio Espinosa que indica que a principal diferença entre a sua filosofia e a de Hobbes reside em que ele preserva intacto o direito natural no Estado civil, sendo que “em qualquer cidade compete ao supremo magistrado mais direito sobre os súditos apenas na medida em que supera em poder o súdito, o que sempre ocorre no estado natural.” (Carta 50, de junho de 1674 a Jarig Jelles, G IV, p. 238-9.).

³⁴ *Tratado Político*, cap. 2, § 3. A esse respeito, M. Chaui comenta: “A permanência da causa no efeito que a exprime de maneira determinada esclarece por que o direito natural permanece bem resguardado no direito civil, uma vez que este é o direito natural coletivo.” (Chaui, *Política em Espinosa*, p. 302).

as determinações atuais que fazem algo existir e agir, o direito coincide com o seu *exercício atual necessário*. E o direito e a instituição da natureza não *proíbe* senão aquilo que *ninguém deseja e ninguém pode*³⁵ — em outras palavras, o *impossível* ou aquilo que nunca se produzirá. Visto que Espinosa concebe o direito a partir das modalidades, considero que seja fecundo interpretar o seu posicionamento em relação à filosofia de Hobbes a partir do exame de sua teoria sobre a necessidade. Diferentemente de Hobbes e à semelhança de Bruno, trata-se de um conceito de necessidade atrelado aos conceitos de *infinito* e de *imanência*, que esgota todo o âmbito das possibilidades. Por outro lado, seu necessitarismo está desatrelado de qualquer concepção teleológica da realidade. Mais do que isso, Espinosa é muito veemente ao rejeitar a doutrina das *causas finais*. Embora correlacione a necessidade com a *perfeição* divina (assim como o nolano), essa perfeição não é pensada a partir do conceito de *bem*. Espinosa rejeita a distinção entre *potência absoluta* e *ordenada* porque tudo decorre da potência e natureza divina da mesma forma que as propriedades de um triângulo se seguem de sua essência.

Nossa hipótese, enfim, é que o exame do conceito de necessidade e sua articulação com a afirmação ou negação da teleologia fornece elementos cruciais para a compreensão não só da ontologia desses autores, mas também de suas filosofias éticas e políticas, e da distinção entre fato e direito.

Justificativa

A pesquisa proposta dá prosseguimento ao exame do tema da necessidade e suas articulações com o tema da teleologia e os conceitos de potência absoluta e ordenada de Deus. Na minha pesquisa de doutorado, examinei a relação entre o princípio de razão suficiente leibniziano e o conceito hobbesiano de causalidade. Naquela ocasião, indiquei como Leibniz, em sua juventude, se apropria de elementos da filosofia de Hobbes dos quais se servirá, na sua maturidade, para criticar pontos centrais do pensamento hobbesiano, como seu materialismo e necessitarismo. No cerne das críticas de Leibniz está a defesa da concepção teleológica da realidade e a rejeição do necessitarismo, que não seria compatível com o exercício da bondade e justiça divinas. Essa pesquisa, que foi financiada pela FAPESP, foi laureada com prêmio Capes de filosofia de 2013 e transformada em livro publicado pela Edusp (*Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*).

³⁵ Idem, *ibidem*, § 8.

Posteriormente, prossegui no aprofundamento do exame do conceito de necessidade em Hobbes, tema de minha pesquisa de pós-doutorado. Uma vez que Hobbes apresenta argumentos bastante heterogêneos para defender a tese de que todos os eventos são necessários, a pesquisa consistiu em determinar o sentido da necessidade em sua filosofia: tratar-se-ia de uma necessidade ligada ao conhecimento ou uma necessidade dos próprios eventos? É fruto dessa pesquisa, que foi financiada pela FAPESP tanto como estágio de pesquisa no exterior (dezembro de 2013 e janeiro de 2014) como pesquisa de pós doutorado (junho de 2015 a janeiro de 2016), a tradução da principal obra de Hobbes a esse respeito, a sua querela com John Bramhall exposta em *The questions concerning liberty, necessity and chance* (Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso), que acaba de ser publicada pela editora da Unesp e conta com notas e um texto de apresentação. A obra é preciosa por expor não só os posicionamentos de Hobbes a respeito da necessidade, liberdade, justiça, lei natural e lei positiva, punição, entre outros assuntos centrais na sua filosofia, mas também as doutrinas de Bramhall, que se apresenta como um representante da escolástica, sobre os mesmos temas. Ora, uma das principais controvérsias entre ambos incide na articulação entre o conceito de onipotência e justiça divinas: enquanto Hobbes defende que a onipotência de Deus justifica todas as suas ações, Bramhall distingue entre a potência absoluta e ordenada de Deus.

A proposta de pesquisa presente, que possui como eixo o estudo da articulação entre necessidade e teleologia em Giordano Bruno, representa uma continuidade nessa linha de estudos. Como indicamos neste projeto, Bruno possui um posicionamento bastante peculiar no que diz respeito à determinação teleológica do universo e sua conciliação com uma concepção necessitarista da realidade, o que o coloca como um autor central na questão da distinção entre a potência absoluta e ordenada de Deus e a subsequente secularização da política. A pesquisa não se justifica só por isso, mas também pelo fato de que se trata de um autor que, a despeito da sua centralidade na história da filosofia, tanto no campo da cosmologia e filosofia natural como também na filosofia civil e política, é ainda muito pouco estudado. Em especial, o tema proposto, centrado na noção de bem e de necessidade, tem implicações não apenas na cosmologia, mas também na moral e na política. É justamente em virtude de sua concepção de *bem* e de sua concepção *teleológica* de mundo (que conduz à afirmação de um universo infinito) que Bruno se torna, paradoxalmente, um dos autores centrais da revolução científica e da substituição da concepção de *cosmos hierarquizado e teleológico* pelo de *universo homogêneo*. E essa concepção é igualmente central na sua filosofia moral e política reformada.

A partir desse estudo, pretende-se realizar uma pesquisa mais ampla a respeito da articulação entre necessidade, rejeição da teleologia e da distinção entre a potência absoluta e a ordenada divinas na filosofia de Hobbes e Espinosa, e seus desdobramentos na política, em especial na articulação entre os conceitos de direito e de potência.

Objetivos

Como foi anteriormente exposto neste projeto, o objetivo mais amplo de pesquisa é examinar o conceito de necessidade e seus desdobramentos políticos nas filosofias de Bruno, Hobbes e Espinosa. São centrais nesse estudo os conceitos de causalidade, necessidade, bem e perfeição, infinito, imanência e transcendência de Deus, bem como do posicionamento em relação à distinção medieval entre potência ordenada e absoluta divinas.

A proposta presente de pesquisa contempla a fase inicial desse projeto, a saber, o exame da necessidade e sua articulação com a noção de bem na filosofia de Giordano Bruno, mais especificamente em seus diálogos italianos escritos no período que estava na Inglaterra (1584-1585) e no *De immenso* (1591). Esse estudo envolve o exame dos seguintes temas: 1) a concepção bruniana de matéria e forma 2) a concepção de bem e a valorização do infinito material; 3) a identificação entre potência ativa e potência passiva; 4) O par conceitual *complicatio* e *explicatio*; 5) a imanência de Deus ao universo; 6) a tese da incompatibilidade entre necessidade e teleologia na tradição e a distinção entre potência absoluta e potência ordenada; 7) a rejeição bruniana desta distinção. A seguir, apresento algumas questões que nortearão esses estudos. Será que a concepção de bem formulada por Bruno seria um desdobramento de um princípio de plenitude que já estaria presente no *Timeu*, de Platão, como defende Arthur Lovejoy, ou haveria algo de inteiramente novo nessa concepção que valoriza o infinito atual? De que maneira Bruno torna necessidade e teleologia não apenas compatíveis, mas mesmo indissociáveis? O deus da filosofia de Bruno pode ser explicado a partir do conceito de imanência ou há uma tensão entre imanência e transcendência?

BIBLIOGRAFIA

A bibliografia indicada neste projeto diz respeito apenas à primeira etapa da pesquisa, concernente ao tema da necessidade e teleologia em Giordano Bruno.

Giordano Bruno

BRUNO, Giordano. *Œuvres Complètes*. Texte établi par Giovanni Aquilecchia. Collection bilingue Français Italien, dirigée par Yves Hersant et Nuccio Ordine. Les Belles Lettres. 1993-1999.

_____. *Opere italiane*. Testi critici di Giovanni Aquilecchia; coordinamento generale di Nuccio Ordine. UTET, 2013.

_____. *Dialoghi italiani*, nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile, terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Firenze: Sansoni 1985.

_____. *Opera latine conscripta*, (F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo), Napoli; Firenze: Le Monnier, 1879-1891.

Outro autores clássicos

AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2015.

ARISTÓTELES. *Physics* (ROSS, W. D. ed. et trad.). Oxford Clarendon Press: 1936.

_____. *Metaphysics* (ROSS, W. D. ed. et trad.) Oxford Clarendon Press: 1924.

_____. *Du ciel* (MORAUX, P. ed. et trad.). Paris: Belles Lettres, 1965.

ANSELMO. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Tradutor José Rosa. Press. Covilhã; Universidade da Beira Interior, 2008.

COPÉRNICO, N. *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

CUSA, N. *A douta ignorância*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

FICINO, M. *Theologia Platonica de immortalitate animae*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

GALILEI, G. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas ptolomaico e copernicano*. São Paulo: Discurso editorial, 2004.

HOBBS, T. *The English Works of Thomas Hobbes* (MOLESWORTH ed.) Londres: 1839.

_____. *Thomas Hobbes Opera Philosophica quae Latine Script* (MOLESWORTH ed.) Londres: 1839.

_____. *Short Tract*. Paris: PUF, 1987.

JACOBI, F. *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*. Tradução de Juliana Martone. Campinas: Editora da Unicamp, 2021.

LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften.

LUCRÉCIO. *Sobre a natureza das coisas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021

PALINGENIO, M. *Zodiacus Vitae*. O Holtze, 1871.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Flammarion, 2015.

PLATON. *Timmée - Critias*. Paris: Belles Lettres, 1920.

PLOTINUS. *The Enneads* (LLOYD, P. ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

SHELLING, F. W. J. *Bruno ou o princípio divino e natural das coisas. Um diálogo*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1973

SCOTO; João Duns; OCKHAM, Guilherme. *Textos sobre a potência ordenada e absoluta*. Tradução: Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo, 2013.

SPINOZA, B. *Spinoza Opera* (GEBHARDT, C. org.) Heidelberg: 1987.

SUAREZ, F. *Disputatione metaphysicae*. Madri: Gredos, 1960.

TELESIO, B. *La natura secondo i suoi princìpi*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Roberto Bondi. Edizioni Bompiani. Milano, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

Bibliografia secundária

ANSALDI, S. *Nature et puissance: Giordano Bruno et Spinoza*. Paris: Kimé, 2006.

- _____. *Giordano Bruno: L'eretico impenitente e ostinato*. Milan: Edizioni Corriere della Sera, 2019, 160 p.
- AQUILECCHIA, G. *Giordano Bruno*. Paris: Belles Lettres, 2007.
- _____. "Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e Testimonianze.". In: *Bruniana e Campanelliana*, 1995.
- Baldoni, N. *Giordano Bruno: tra cosmologia ed etica*. Donato, 1988.
- BEIERWALTERS, W. *Identität und Differenz*. Klostermann, 2011.
- _____. "Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus". In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 28 (2003), pp. 65-102.
- BIGNOTTO, Newton. *Giordano Bruno: Os Infinitos do Mundo*. In: Adauto Novaes. (Org.) *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. pp. 233-255.
- BOMBASSARO, L. *Giordano Bruno e a filosofia na Renascença*. Caxias do Sul: Educ, 2007.
- _____. "Natureza e vicissitude? Giordano Bruno, leitor de Lucrecio". In: *Hypnos*, v. 33, 2014.
- CANZIANI, G., GRANADA, M., ZARKA, Y (org.). *Potentia dei: l'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*. Milano: Angeli, 2000.
- CARRAUD, V. *Causa sive ratio. La raison de la causa, de Suarez à Leibniz*. Paris: PUF, 2002.
- CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlin: 1922.
- _____. *Individuum und Kosmos in der Renaissance*. Berlin: 1927.
- CHAUI, M. *Nervura do Real. Imanência e Liberdade Em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CILIBERTO, M. *Lessico di Giordano Bruno*. Roma: 1979.
- CLEMENS, F. *Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa. Eine philosophischen Abhandlung*. Bonn: 1947.
- COHN, J. *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*. Leipzig, 1896.
- CUSTÓDIO, M. "A interação entre a forma e a matéria em Tomás de Aquino e as interações do sistema cartesiano". In: *Kriterion*, v. 56 (2015), pp. 173-189.
- DAGRON, T. et VÉDRINE, H (org.). *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*. Paris: 2003.
- _____. *Unité de l'être et dialectique. L'idée philosophie naturelle chez Giordano Bruno*. Paris: Vrin, 1999.
- DEREGIBUS, A. *Bruno e Spinoza: il concetto dell'infinito nel pensiero filosofico di Bruno*. Giappichelli, 1981.
- DILTHEY, W. "Giordano Bruno und Spinoza". In: *Archive für Geschichte der Philosophie*, vol. 7, n. 2, 1894.
- _____. *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit älteren pantheistischen Systemen*. In: *Gesammelte Schriften* 2. Leipzig: 1914.
- ÉVORA, F. CUSTÓDIO, M., MARQUES, T (org.). *From Hylomorphism to Theories of Matter*. Campinas: Ifch-Unicamp Editorial, 2021.
- GATTI, Hillary. *Giordano Bruno and Renaissance Science*. London, 1999.
- _____. *The Renaissance Drama of Knowledge: Giordano Bruno in England*. Routledge, London and New York. 1989.
- GHIO, M. "Causa emanativa e causa immanete: S Tommaso e G. Bruno". In: *Filosofia*, n. 30 (1979), pp. 529-54.
- GILSON, E. "Notes pour l'histoire de la 'cause efficiente'". In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, n. 29 (1962), pp. 7-31.

- GRANADA, M. "Il rifiuto della distinzione fra 'potentia absoluta' e 'potentia ordinata' di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno." In: *Rivista di storia della filosofia*, 49, 1994, pp. 495-532.
- _____. "Giordano Bruno et le stoà. Une présence non-reconnue des thèmes stoïciens. In: LAGREÉ (ed.) *Le Stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*. Caen. 1994, pp. 53-80.
- _____. "Giordano Bruno e a eternidade do mundo". In: *Revista Reflexões*, n. 15, 2019, pp. 256-275.
- _____. *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona: Herder, 2005.
- HIRATA, C. *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. São Paulo: Edusp, 2017.
- _____, CRUZ, F. *O conceito de causa eficiente e causa final na filosofia moderna*. Dossiê da revista Dois Pontos. São Carlos/ Curitiba: 2019.
- HOPKINS, J. *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*. Minneapolis, 1983.
- INGEGNO, A. *Cosmologia e filosofia nel pensiero de Giordano Bruno*. Firenze: La nuova Italia, 1978.
- KNOX, Dilwyn. *Immanence and Transcendence in De la causa, principio et uno, Dialogue II*. In: Bruniana & Campanelliana. XIX, 2, 2013. p. 468 e ss.
- KOYRÉ, A. *From the closed world to the infinite universe*. Londres: John Hopkins University Press, 1957.
- LACERDA, T. "Leibniz: a infinitude divina e o infinito em nós". In: *Cadernos Espinosanos*, v. 34, pp. 39-63, 2016.
- LEINKAUF, T. "Metaphysische Grundlagen in Brunos *Degl' eroici furori*". In: Bruniana e Campanelliana, n. 11/1 (2005), pp. 191-206.
- _____. The concept of 'vinculum' and the problem of "contact" and activity between two kinds of being: material and immaterial, finite and infinite, natural and metaphysical. In: TRAVERSINO, M. *Verità e Dissimulazione: L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*. Napoli: Editrice Domenicana Italiana, 2015
- LOVEJOY, A. *The Great Chain of Being: a study of the history of an idea*. Harvard University Press, 1936.
- MAGALHÃES, F. BENEVENUTO, F. (Org.). *Filosofia, Política e Cosmologia: ensaios sobre o renascimento*. São Bernardo do Campo: Editora da UFABC, 2017.
- MANCINI, Sandro. *La sfera infinita: Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*. Mimesis. 2000.
- MARICONDA, P. R.; LACEY, H. . "A águia e os estorninhos: Galileu e a autonomia da ciência". In: *Tempo Social*, v. 13, n.1 (2001), pp. 49-65.
- MARTONE, J. "As doutrinas do hen kai pan: Giordano Bruno e Espinosa na leitura de F. H. Jacobi. In: *Cadernos Espinosanos* (39), 2018, pp. 215-244.
- MARSOLA, M. "Nas fontes da teologia negativa: apharesis e apóphasis em Plotino e Proclo". In: *Síntese* (Belo Horizonte), v. 34, p. 363-372, 2007.
- MICHEL, P. *La cosmologie de Giordano Bruno*. Paris: Hermann, 1962. (FFLCH - 195 B898mi)
- MIGNINI, F. "Spinoza e Bruno. Per la storia di una questione storiografica". In: *Spinoza: ricerche e prospettive per una teoria dello spinozismo in Italia*. Napoli: Bibliopolis, 2007.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e ideas de la Filosofía del Renacimiento*. Icaria Editorial, S.A. 1980.
- _____. *L'infinito nel pensiero della antichità classica*. Bompiani, Milano. (1956) 2012.
- MOREAU, J. *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*. Paris: Belles Lettres, 1939.
- MOREAU, P. (org.). *Le stoïcisme au XVIe et au XVII siècle: le retour des philosophies antiques à l'âge classique*. Paris: Albin Michel, 1999.
- OAKLEY, F. *Omnipotence, covenant and order: an excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

- _____. "Christian theology and the newtonian science: the rise of the concept of the laws of nature". In: *Church History*, vol 30, n. 4, dez 1961, pp. 433-457.
- OLIVA, L. C. G. *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- _____. *Existência e Eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- OLIVEIRA, C. "De potentia absoluta et ordinata: contingência da lei e distinção dos poderes em Duns Escoto". In: *Dois Pontos*. Curitiba, São Carlos, volume 18, número 1, p. 189-221, 2021.
- ORDINE, N. *O umbral da sombra*. São Paulo: Perspectiva, 2006. Tradução de L. C. Bombassaro.
- RAIMONDI, F. *Il sigillo della vicissitudine. Giordano Bruno e la liberazione della potenza*. Pádua, 1999.
- RIBAS, C. "A causa final nas Disputas Metafísicas de Francisco Suarez." In: *TRANS/Form/AÇÃO*, v. 42, p. 93-114, 2019.
- RICCI, Saverio. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1660-1750*. Le Lettere, Firenze, 1990
- ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Trad. Antonio Angonese. EDUSC. (1997), 2001.
- SEIDENGART, J. *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique*. Paris: Albin Michel, 2006.
- SPAVENTA, B. "Princippi della filosofia pratica di G. Bruno". In: *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*. Napoli: 1851.
- TOCCO, F. *Giordano Bruno*. Firenze: 1886.
- TOSSATO, C. "Copernicanismo e realismo: rumo à unificação entre astronomia e cosmologia". In: *Scientiae Studia* (USP), São Paulo, v. 1, n.4, p. 553-564, 2003.
- VÉDRINE, Hélène. *La conception de la nature chez Giordano Bruno*. Paris: Vrin, 1967.
- VETTESE, A. (org.) *Sopra la volta del mondo: onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna*. Bergamo: P. Lubrina, 1986.
- WESTMAN, R. *Hermeticism and the Scientific Revolution*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1977.
- YATES, F. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1964.