

CIÊNCIA, RELIGIÃO E UTOPIA – A SOCIEDADE IDEAL NA NOVA ATLÂNTIDA DE FRANCIS BACON*

Michael Spang**

SÍNTESE – Este artigo examina a sociedade utópica esboçada na *Nova Atlântida* de Francis Bacon. As interpretações modernas costumam afirmar que ela é, de modo geral, caracterizada por influências cristãs. Essa compreensão é questionada e uma interpretação alternativa é discutida. Bacon emprega um sistema complexo de indicações veladas, símbolos e alusões com ambigüidades. Isso sugere que não há um único pano de fundo filosófico, religioso ou cultural para sua sociedade utópica. Portanto, eu sustento que a identidade social da *Nova Atlântida* é baseada num sincretismo intercultural (e, não, numa ideologia predominantemente cristã).
PALAVRAS-CHAVE – Francis Bacon. Sociedade utópica. *Nova Atlântida*.

ABSTRACT – This article examines the utopian society sketched in Francis Bacon's *New Atlantis*. Modern interpretations usually affirm that it is mainly characterized by christian influences. This view is questioned and an alternative interpretation is discussed. Bacon uses a complex system of hints, symbols and allusions with ambiguities. This suggests that there is not only one philosophical, religious or cultural background for his utopian society. Therefore, I argue that the social identity of *New Atlantis* is based on intercultural syncretism (rather than a predominantly christian ideology).

KEY WORDS – Francis Bacon. Utopian society. *Nova Atlantis*.

Surgida em 1623, a fábula utópica *Nova Atlântida* de Francis Bacon transformou-se imediatamente num verdadeiro quebra-cabeças para seus intérpretes. Reconhecida como a única obra de caráter ficcional, ela ocupa uma posição especial dentre os escritos baconianos. Pelo fato de ter permanecido um fragmento e só ter sido publicado após a morte do seu autor como uma obra literária, este texto adquiriu sobretudo uma aura de singularidade e de mistério. A última parte deste curto texto, na qual Bacon descreve detalhadamente as diferentes instituições científicas e culturais do estado insular utópico de Bensalém, pode simplesmente ser interpretada

* Este artigo é uma versão levemente ampliada da conferência que apresentei no dia 9 de outubro de 2000 na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul a convite do Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza. Agradeço especialmente ao Prof. Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS) pela discussão deste texto e pela sua tradução para o português.

** Professor de Filosofia na Universidade de Kaiserslautern (Alemanha).

como um fantástico jogo mental. Bacon teria aproveitado aqui a oportunidade para, através de uma descrição cheia de ilustrações e originalidade, apresentar em forma de ficção o seu programa de reforma científica. Deste modo, a primeira e mais extensa parte deste escrito, pressupostamente entendido como uma espécie de reunião de fábulas, foi antes de mais nada colocada numa relação plausível com a totalidade do texto.

Com base nisto, a atenção da maioria dos intérpretes dirigiu-se especialmente para o tratamento dos elementos literários da fábula, para a partir deles extrair a organização política, social e sobretudo cultural do estado ideal baconiano. Por conseguinte, em inúmeros trabalhos, procurou-se retomar o fio condutor das alusões filosóficas, literárias e mitológicas, exposto por Bacon na primeira parte de seu texto. Na realidade, o motivo da estória apresenta-se multifacetado. Isto é bem assinalado por Frances Yates quando afirma que a *Nova Atlântida* está cheia de alusões ao simbolismo rosacruz. Aos olhos da estudiosa britânica, o texto em sua totalidade tornar-se-ia o programa rosacruz. Nessa interpretação, a “Casa de Salomão”, a instituição científica de Besalém, é comparada com a irmandade secreta rosacruz. Para Yates é absolutamente evidente que, “apesar do nome “rosacruz” nunca ser mencionado na *Nova Atlântida*, Bacon conhecia a função dos rosacruz e a adaptou à sua própria fábula. A nova Atlântida teria sido dominada pelos rosacruz, que partindo de seu colégio ou centro invisível, como “Mercadores da Luz”, alcançaram o mundo[...]”.¹

A seguir, gostaria de mostrar que a riqueza de motivos e as inúmeras ligações que podem ser estabelecidas entre os diferentes contextos da história do pensamento não constituem um produto literário marginal na estória de Bacon sobre a utopia, mas referem-se a uma característica essencial da ordem social ideal da *Nova Atlântida*. É exatamente a mistura de diferentes influências filosóficas, culturais e religiosas o traço que marca a sociedade esboçada por Bacon. Com este intuito, gostaria de analisar primeiramente o expressivo motivo literário da *Nova Atlântida*, o motivo do naufrágio, que coloca esta estória na linha de uma bem determinada tradição da literatura sobre as utopias. O motivo da navegação, que assume um papel importante também em outros escritos nos quais Bacon apresenta sua concepção da reforma científica, constitui o amplo quadro de interpretação no qual tem de ser entendida a *Nova Atlântida*. Um segundo complexo temático deste escrito baconiano fornece uma explicação sobre o ideal da sociedade da ilha utópica, sendo constituído pela apresentação da “Festa da Família”, cuja descrição Bacon enfeitou com uma simbologia rica em detalhes. Aqui, juntamente com outras alusões, podem ser encontradas ligações com o antigo mito de Dionísio, que nos remete outra vez ao simbolismo

¹ Frances A. Yates, *Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes*, Stuttgart, 2. ed., 1997, p. 138 (Original: *The Rosicrucian Elightenment*, London 1972). Yates vincula-se com isso a uma tradição interpretativa da qual também faz parte Constance M. F. Pott, *Francis Bacon and his secret society*, Chicago, 1891 (Reimpressão Nova York, 1975). Pott considera a *Nova Atlântida* como a “most Rosicrucian works” de Bacon (p. 208). A interpretação rosacruz da *Nova Atlântida* surgiu já nas primeiras décadas após o aparecimento do texto e vem exposta, por exemplo, nos escritos de John Heydon (*The Voyage to the Land of the Rosicrucians*, Londres, 1660, e *The Holy Guide*, Londres, 1662). Ver Roland Edighoffer, *Die Rosenkreuzer*, Munique, 1995, p. 14 e p. 99s.

da navegação como metáfora para a ciência. Ao mesmo tempo em que na apresentação da “Festa da Família” Bacon faz confluir elementos cristãos, pagãos e da tradição filosófica, ele acentua que todas as tradições religiosas e filosóficas têm o mesmo valor. A sociedade da *Nova Atlântida* não conhece uma verdade, mas encontra a unidade do saber e da ciência no sincretismo de múltiplas tradições.

1 O motivo do naufrágio e seus significados

Não é possível ignorar que Bacon empregou evidentemente muita energia para produzir as ligações intertextuais escondidas no interior de sua *Nova Atlântida*. O mesmo esforço ele também despendeu para relacionar seu relato sobre a utopia com outros textos literários e filosóficos. Já no começo da estória, onde descreve como a tripulação do navio começou a velejar partindo do Peru – inicialmente impelida por ventos suaves e fracos, mas finalmente apanhada por ventos fortes e desfavoráveis que arrastariam o navio para a ilha de Bensalém – aparece um motivo clássico de abertura das narrativas épicas. A *Odisséia* de Homero e a *Eneida* de Virgílio, que começam ambas com uma tempestade e um salvamento subsequente, valem aqui como um abalizado modelo. Relacionado com esses textos, o motivo da tempestade também encontrou acolhida nos romances populares antigos, onde esses elementos de ação dramática se tornam, de certo modo, uma forma comum de narrativa. A partir daí o motivo da tempestade também deu entrada na literatura cristã, como na narrativa dos *Atos dos Apóstolos* do Novo Testamento, na qual conta-se como, em sua viagem para Roma, Paulo sofre um naufrágio e encontra refúgio na ilha de Malta.²

Um impressionante acontecimento ulterior, que teve lugar no começo do século XVII, pode ter dado um impulso para a vinculação de Bacon ao motivo do naufrágio. Em 1609, após terem passado por uma tempestade que os levou ao naufrágio, imigrantes ingleses descobriram por acaso as ilhas Bermudas. Esse fato ganhou expressão na literatura da época e serviu de fundamento histórico para a comédia *A tempestade* de Shakespeare, que estreou em 1611. Aqui o motivo da tempestade aparece já no título e a estada dos naufragos também oferece ao autor a oportunidade de manifestar suas idéias sobre um estado ideal.³ Naufrágio e salvamento numa ilha deserta são dois motivos literários estreitamente relacionados entre si, que Bacon assume aqui e que possuem uma tradição quase imperceptível na literatura européia, especialmente na literatura sobre as utopias.⁴

² At 27, 14 - 28, 10. Sobre este elemento típico da ação nos romances antigos e no início dos relatos de viagens utópicas, onde são apresentadas as formas de um estado e de uma sociedade ideal, ver Niklas Holzberg, *Der antike Roman*, Munique - Zurique, 1986, p. 17-22 e Rudolf Helm, *Der antike Roman*, Göttingen, 1956, p. 24-32.

³ William Shakespeare, *The tempest*, I,5,142-184. Ver especialmente *Brave new world*, in: William Shakespeare, *The tempest*, editado por Virginia Mason Vaughan e Alden T. Vaughan, Bristol 1999, p. 39-47; e Raimund Borgmeier, *Shakespeares Tempest als Utopie*, in: *Poetica* 7 (1975), p. 189-202.

⁴ Ver especialmente Elisabeth Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, 4. ed., Stuttgart 1992, p. 381-399 (“Insel-dasein”). A dimensão filosófica da metáfora do naufrágio é analisada em Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main, 1979.

Além dessa tradição literária, Bacon também faz referência a contextos religiosos e filosóficos. Assim, já no começo da estória, Bacon faz literalmente uma alusão ao relato bíblico da criação.⁵ Ao mesmo tempo, numa feliz associação, ele indiretamente também faz ressoar a estória da arca de Noé.⁶ Sem sombra de dúvida, o relato da criação constitui um dos textos mais fundamentais para a *Nova Atlântida*, uma vez que a duração do tempo da criação, apresentado em seis dias no livro do *Gênesis*, corresponde ao chamado “Colégio da Obra dos Seis Dias” na “Casa de Salomão”.⁷ Dois outros textos sobre a utopia provenientes da tradição filosófica são integrados, de modo mais ou menos explícito, por Bacon em sua estória. A versão platônica do mito de Atlântida, tal como aparece no *Crítias* e no *Timeu*, encontra-se outra vez literalmente apresentada na fala em que o oficial – primeira pessoa a ter contato com os visitantes estrangeiros – expõe a história de sua ilha natal, Bensalém. Tomando uma distância crítica da versão platônica do mito de Atlântida, introduzida como “a narração de um dos vossos grandes homens”, Bacon descreve a decadência da “Grande Atlântida” e as circunstâncias sob as quais pode ter ocorrido no resto do mundo o esquecimento progressivo da existência da ilha de Bensalém.⁸ Possivelmente, o *Crítias*, um diálogo fragmentário de Platão, sirva de base para o projeto baconiano da *Nova Atlântida*, mesmo se a referência que Bacon faz a este escrito também permaneça incompleta em seu texto. Do mesmo modo, Bacon também estabelece uma relação direta com uma das mais conhecidas novelas sobre as utopias, a *Utopia* de Thomas Morus. Na estória do judeu Joabin trata-se da legislação sobre o matrimônio em vigor na ilha de Bensalém. Aqui Bacon mostra a diferença entre o relato sobre o modo usual de conceber o casamento, que Joabin teria lido “em um livro de um de vossos autores, concernente a um Estado imaginário”, e os costumes correntes em Bensalém.⁹

Juntamente com os já mencionados aspectos literários, a apresentação platônica do mito de Atlântida mostra ainda outra faceta, a saber, aquela que apresenta sistematicamente os aspectos científicos, pelos quais a *Nova Atlântida* pode ser inserida noutro contexto também interessante. O motivo do naufrágio pode também ser interpretado a partir da concepção científica de Bacon. No *Timeu* Platão fala sobre o lugar onde estaria localizada a ilha Atlântida. Ela estaria situada “diante da

⁵ *The Works of Francis Bacon*, org. por James Spedding et al., Londres, 1862 (Reimpressão Stuttgart-Bad Cannstatt, 1963), Vol. 3, p. 129: “[...] as in the beginning he discovered the face of the deep, and brought forth dry land [...] mit Gen. 1,9. As citações originais apresentadas nas notas de rodapé são extraídas desta edição. (Para as citações em português apresentadas no texto e aqui referidas foi utilizada a edição da *Nova Atlântida* (Os Pensadores), trad. José A. R. de Andrade, 4. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988).

⁶ Comparar *New Atlantis*, p. 129: “[...] so he would now discover land to us, that we might not perish” com Gn 6,13 e 6,17. (*Nova Atlântida*, p. 237: “[...] assim como no princípio descobriu a face das profundezas e criou a terra seca, descobrisse-nos agora terra, que não queríamos perecer”).

⁷ *New Atlantis*, p. 145 (*Nova Atlântida*, p. 252-253).

⁸ *New Atlantis*, p. 141-144 (*Nova Atlântida*, p. 250-251. A descrição em Platão encontra-se no *Timeu*, 24c-25d, e no *Crítias*, 108e-121c. Algumas referências também aparecem na *República* e nas *Leis*. Ver Emil Wolff, *Francis Bacon und seine Quellen*, 2 Vol., Berlin, 1910-1913 (= Literarhistorische Forschungen, Hefte XL, LII), Band 1, p. 60 e p. 94-96.

⁹ *New Atlantis*, p. 154 (*Nova Atlântida*, p. 260). Comparar com Thomas More, *Utopia*, 4. ed., trad. Luís de Andrade, São Paulo, 1988, pp. 271ss (Thomas Morus, *Utopia*, trad. Gerhard Ritter, Stuttgart, 1995, p. 107s.).

entrada que vocês chamam de Colunas de Hércules”.¹⁰ Exatamente estas colunas de Hércules – com as quais é geralmente identificado o estreito de Gibraltar e, por decorrência, o limite do espaço cultural mediterrâneo – podem ser encontradas na vinheta da *Instauratio Magna* de Bacon de 1620. No prefácio deste livro, referindo-se a essa figura, Bacon escreve: “Parece-me que os homens não conhecem adequadamente nem seus meios nem suas forças; na verdade, diante daqueles eles resistem mais e diante destes menos do que é o correto [...]. Por conseguinte, as ciências também têm como que suas colunas do destino que os homens irão ultrapassar, dando asas tanto ao desejo quanto à esperança.”¹¹ As colunas de Hércules e a ilha de Atlântida, que segundo Platão está situada diante delas, tornam-se assim o símbolo do desejo humano de conhecer. Como ressaltou Wolfgang Krohn, a *Nova Atlântida* narra “uma viagem através dos mares do sul, que começa no Peru e deve conduzir à China. Já o âmbito onde se passa esta ação faz lembrar as “colunas do destino das ciências”, para além das quais deve estar o fim da renovação, como vem apresentado no prólogo da “Instauratio Magna”.¹² Tal como observou Krohn, no *Novum Organum* encontra-se novamente uma alusão à metáfora do navio que representa a ciência. Como Bacon escreve no sumário, na segunda parte deste escrito ele queria abrir uma nova fronteira, começar algo novo: “Assim, depois de ter velejado para além de costas antigas, vou preparar o espírito humano para uma viagem em mar aberto.”¹³ Portanto, o fim da ciência consiste em aventurar-se numa viagem por águas ainda desconhecidas. “A viagem de descoberta em mar aberto, cujo risco deve poder ser calculado por um bom equipamento (“Novum Organum”), é a metáfora que constitui o âmbito onde se passa a ação da ‘Nova Atlântida’.”¹⁴ Nesse sentido, quando se interpreta a metáfora do navio também como um elemento programático para a concepção baconiana de ciência, pode-se compreender, de modo muito preciso e surpreendente, o que foi relatado na retrospectiva histórica interna apresentada pelo “governador” ao contar a história de sua ilha. De acordo com essa narrativa, já em tempos primevos, certamente “vindo de trás”, o navio que chegou a Bensalém foi empurrado para as colunas de Hércules, alcançando o horizonte do saber do mundo antigo.¹⁵ No estado ideal de Bacon, os próprios cientistas irão apresentar uma reflexão sobre a ciência ocidental, pois eles transpuseram não só geográfica mas também metodicamente as “Colunas de Hércules”.

¹⁰ Platão, *Timeu*, 24e.

¹¹ Francis Bacon, *Neues Organon*, alemão-inglês, org. por Wolfgang Krohn, Hamburg, 1990, p. 13. A enumeração das páginas segue esta edição. Sobre o conceito de ciência de Bacon, ver Lothar Schäfer, *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt am Main, 1993.

¹² Wolfgang Krohn, *Francis Bacon*, Munique, 1987, p. 158.

¹³ Bacon, *Novum Organum*, p. 41.

¹⁴ Krohn, op. cit., p. 158.

¹⁵ *New Atlantis*, p. 141. Esse domínio do saber antigo como um fim da concepção científica de Bacon é salientado também por Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit (Dritter Teil: Der Prozeß der theoretischen Neugierde)*, Frankfurt am Main, 1996, quando ao fazer referência às “Colunas de Hércules” na obra de Bacon escreve (p. 448): “Die Beruhigung der menschlichen Wißbegierde an dem, was die Antike erreicht hatte, führt Bacon nicht auf eine bewußte Selbstbeschränkung der Vernunft angesichts vermeintlicher Grenzsetzungen zurück, sondern auf die illusionäre Unterschätzung der eigenen Kräfte und Mittel, die sich zugleich als Überschätzung des Erreichten beschreiben lassen.”

Penso que estas poucas e breves indicações e referências mostram que a estória de Bacon sobre a utopia apresenta uma estrutura multifacetada, muito bem entretecida com outros textos e contextos. Esta estrutura produz uma trama de relações sobre a qual torna-se possível um acercamento do texto partindo-se de diferentes linhas interpretativas.¹⁶ Para fazer justiça à intenção do autor, uma interpretação adequada desse texto necessita, portanto, costurar esses elementos. Ao fazer referências explícitas às narrativas utópicas de Platão e Morus, Bacon torna claro em sua *Nova Atlântida* que seu texto foi conscientemente escrito seguindo uma tradição literária e que também tem de ser lido dentro dos limites de um determinado gênero literário. Esse gênero está baseado no princípio de que a dimensão própria do texto somente se completa quando o leitor pode juntar os encadeamentos escondidos forjados pelo autor com o pano de fundo e os subtectos associados ao texto. Precisamente naquele suposto estranho e “utópico”, o conhecido aflora com uma nova roupagem. Por isso, as referências no texto de Bacon não devem ser consideradas somente como uma simples elocubração intelectual do autor. Desde um ponto de partida sistemático, elas constituem também aquilo que torna possível uma interpretação referente ao núcleo do texto, como no caso das “Colunas de Hércules”.

2 A figura de Tirsanus

De acordo com essa perspectiva, parece ser especialmente interessante um episódio que transcorre na *Nova Atlântida*: a descrição da “Festa da Família”, cujo centro é constituído pela homenagem a um cidadão e chefe de família de Bensalém, chamado “Tirsan” ou “Tirsanus”. A descrição dessa festa ganha destaque como um *intermezzo* narrativo que se passa no interior da ação. Imediatamente antes da festa da família, o leitor é informado sobre a história da ilha de Bensalém, através da já mencionada extensa e rica retrospectiva histórica, que Bacon pôs na boca do “governador”. Por isso, a “Festa da Família” conclui-se com uma conversa entre o narrador e o mercador judeu Joaþin sobre a própria festa, seguida no final pela entrada em cena de um dos sacerdotes da “Casa de Salomão”. Com a mudança estrutural ocorrida na estória, que passa do nível descritivo para a narração, e a conseqüente mudança da forma temporal, a festa passa a constituir um elemento narrativo que se destaca do texto e nele ganha coerência.

No ponto central da “Festa da Família” parece estar primeiramente a capacidade de reprodução masculina como um valor social relevante. Só quando o Tirsanus apresenta um determinado número de descendentes, ele adquire o direito de ser homenageado na cerimônia.¹⁷ Quem mostra uma prole numerosa, conquista

¹⁶ Sobre as citações e referências a outros textos na *Nova Atlântida*, ver o extenso comentário nas edições Francis Bacon, *A critical edition of the major works*, ed. por Brian Vickers, Oxford - Nova York, 1996 e Francis Bacon, *The Advancement of Learning and New Atlantis*, ed. Arthur Johnston, Oxford, 1974.

¹⁷ Sobre isso limita-se a depreciativa interpretação da *Nova Atlântida* feita Jürgen Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin - New York, 1970, quando afirma (p. 366s.): “Das ist alles recht

com isso uma posição social elevada. Assim, mesmo quando se interpreta essa capacidade reprodutiva como um símbolo para a criatividade dos cientistas masculinos, que se espelham nos Pais da “Casa de Salomão”, identifica-se pura e simplesmente *uma* linha de interpretação do texto.¹⁸

Outro importante ponto de partida para a interpretação da “Festa da Família” é dado pela designação do homenageado “Tirsanus”. Por isso, faz sentido perguntar de imediato pelo próprio significado deste nome, para o qual Bacon em nenhum momento fornece uma explicação. O engenhoso jogo carregado de alusões etimológicas faz parte do instrumental comum usado pelos autores das utopias e das viagens fantásticas. Assim, a *Utopia* de Thomas Morus e *As viagens de Gulliver* de Jonathan Swift somente podem ser interpretadas de maneira adequada quando se tem uma sensibilidade para o jogo de palavras e às alusões satíricas. Desse modo, na *Nova Atlântida*, Bacon designa seu estado utópico ideal com o nome de “Bensalém”, que traduzido do hebraico pode ser interpretado como “Filhos da Paz” ou “Descendentes da Abundância”. Também o nome do quase legendário rei, que teria lançado as bases do estado de Bensalém, admite uma interpretação etimológica. Sobre isso na *Nova Atlântida* o “governador” relata que o fundador e criador das instituições científicas teria se chamado “Solamona”. Na representação desse rei, Bacon faz alusão a uma passagem do *Livro dos Provérbios* de Salomão, quando este diz: “Este rei tinha um *grande coração*, um inesgotável amor ao bem.”¹⁹ Salomão e Solamona têm muitas coisas em comum. Logo a seguir, Bacon mistura a figura bíblica de Salomão e o rei bensalemita Solamona, formando praticamente uma só pessoa. Ele afirma que em Bensalém não se sabe ao certo, se a instituição de Solamona teria sido chamada “Casa de Solamona”, por causa de seu fundador, ou se ela levaria o nome “Casa de Salomão”, numa alusão ao sábio rei bíblico.²⁰ O Salomão bíblico é também introduzido no texto através de uma alusão à citação do *Livro dos Reis*. Conforme Bacon relata no mesmo trecho do texto, em Bensalém ainda se estaria de posse dos escritos desse sábio, especialmente a “História Natural, em que se fala de todas as plantas, do cedro do Líbano ao musgo que cresce nas paredes

treuherzig geschrieben, und wieder spielt, wie schon bei Platon und zur selben Zeit, als Bacon seine Utopie verfaßte, bei Campanella, die Gütergemeinschaft und die Ehegesetzgebung eine zentrale Rolle. Dies jedoch in einer so biedereren Form, daß man sich fragen muß, ob unter den übrigen Gattungen der Literatur nicht die Idylle derartigen utopischen Entwürfen nähersteht als die philosophische Novelle.”

¹⁸ Kate Aughterson, “*The Waking Vision*”: Reference in the New Atlantis, in: Renaissance Quarterly 45 (1992), p. 119-139, especialmente p. 132: “Many critics have noted the emblematic and political significance of the Feast and Bacon’s view on the masculine power of the scientist. [...] Thus the placing of this image in the present tense suggests that it is central to the play of images of the whole narration.” Ver também Sharon Achinstein, *How To Be a Progressive without Looking Like One: History and Knowledge in Bacon’s New Atlantis*, in: Clio 17 (1988), p. 249-264, especialmente p. 251-253.

¹⁹ Prv. 25,3: “caelum sursum et terra deorsum et cor regum inscrutabile” – *New Atlantis*, p. 144: “This king had a *large heart*, inscrutable for good” (*Nova Atlântida*, p. 251: “A altura dos céus, a profundidade da terra são impenetráveis, bem como o coração dos reis.”)

²⁰ *New Atlantis*, p. 145 (*Nova Atlântida*, p. 252).

[...]”²¹ Uma terceira conotação etimológica pode ser ainda acrescentada aqui: o nome Solamona evoca também o famoso legislador da antiga cultura grega, o ateniense Sólon. Também ele entrou para a história sobretudo como novo organizador do estado e passou a ser considerado uma figura simbólica na democratização das cidades-estado gregas. No texto de Bacon, as três figuras, Sólon, Salomão e Solamona, sobre- põem-se uma a outra, constituindo assim uma trama de relações que abre múltiplas possibilidades de interpretação. Deste modo, as três culturas – a do antigo testamen- to, a bensalemita e a grega – são representadas através da figura de Solamona.

Essa situação adquire um peso ainda maior no momento em que o Salomão bíblico passa a ser uma das figuras mais proeminentes nos escritos de Bacon. Fazendo alusão à construção do templo de Salomão, no *Novum Organum*, Bacon afirma que ele mesmo teve a intenção “de assentar no espírito humano a pedra fundamental de um templo sagrado seguindo o modelo do mundo”.²² Além disso, também os aforismos salomônicos dos *Provérbios* e do *Livro da Sabedoria* forne- cem-lhe o exemplo de uma representação criptográfica, cuja profundidade somen- te é acessível aos intérpretes mais expertos. O *Cântico dos Cânticos*, cuja autoria a tradição filosófica atribui ao rei Salomão, apresenta numa linguagem lírica o amor entre um homem e uma mulher. E somente considerando-se uma interpreta- ção alegórica ou simbólica, o texto pode ser interpretado também como religioso – no sentido do amor entre o homem e Deus. Para Bacon, Salomão constitui, por assim dizer, o arquétipo do sábio que se expressa através de referências indiretas e códigos cifrados.²³ O papel central que Solamona/Salomão assume nesse escrito pode servir como um indício de que o próprio Bacon teria ocultado o “verdadeiro” sentido da *Nova Atlântida* sob o manto de alusões e referências aforísticas.

A interpretação etimológica para a designação de “Tirsanus” encontrou até agora somente uma sugestão. Na opinião de Jerry Weinberger, Bacon caracteriza os habitantes da ilha principalmente por sua índole pacífica. Weinberger explica o sentido etimológico da cidade Renfusa, citada na *Nova Atlântida*, a partir das

²¹ 3 Rg. 4,33: “[Salomon] disputavit super lignis a cedro quae est in Libano usque ad hys opum quae egreditur de pariete”. – *New Atlantis*, p. 145: “[...] namely, that Natural History which he wrote, of all plants, from the cedar of Libanus to the moss that groweth out of the wall [...]” (*Nova Atlantis*, p. 252).

²² *Novum Organum*, p. 249. Alguns aforismos depois Bacon também chega a falar sobre o bíblico Salomão (p. 269).

²³ Sobre a figura de Salomão em Bacon, ver a exposição de John Channing Briggs, Bacon’s science and religion, in: Markku Peltonen (Org.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, 1996, p. 172-199, especialmente p. 179 e p. 185s. Além disso, poder-se-ia ler o nome “Solamona” também a partir do latim, no sentido de “a unidade única” (*sola monas*) e, deste modo, como alusão à tradi- ção hermética numa interpretação neoplatônica. Ver Frances Yates, *Giordano Bruno and the Her- metic Tradition*, Londres, 1964 (Reimpressão 1991), p. 450. Neste caso, através da designação de Salomão Bacon poderia estar fazendo alusão à descoberta da ilha de Salomão, no Oceano Pacífico, em 1586. Nesta ilha pretendia-se fundar uma “Nova Jerusalém” ideal. Ela foi identificada como o país Ofir, com o qual o Salomão bíblico deve ter negociado (I Rg 9, 28). Ver Charles C. Whitney, *Merchants of Light: Science as Colonization in the New Atlantis*, in: William A. Sessions (Org.), *Francis Bacon’s Legacy of Texts. The Art of Discovery grows with Discovery*, Nova York, 1990, p. 255-268, especialmente pp. 261s., e Helmut Minkowski, *Die Neu-Atlantis des Francis Bacon. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*, Jena, 1936, p. 71s.

palavras gregas ὄλν (“Ovelha, Cordeiro”) e φύσις (“Natureza”), um indicação portanto para a índole “mansa” dos habitantes de Bensalém.²⁴ Para Weinberger, a designação “Tirsanus” remete a uma palavra persa que significa, em qualquer das hipóteses, “tímido” ou “medroso”.²⁵ Esta explicação pode não estar totalmente equivocada, pois muito dificilmente pode-se considerar a cuidadosa discrição como uma característica derivada da aura religiosa da festa de Tirsanus. No entanto, em sua abrangente interpretação da *Nova Atlântida*, Howard B. White não chega a encontrar na literatura de viagens da Renascença, tal como aquela apresentada por Bacon, a prova de um paralelismo entre os costumes persas e a “Festa da Família”. Ao contrário, White cita para isso uma série de argumentos convincentes sobre os motivos que teriam inspirado a descrição baconiana da “Festa da Família”. No entender de White, esses motivos seriam provenientes da mitologia egípcia.²⁶ Na verdade, White não pode dar uma interpretação etimológica ou mitológica da designação “Tirsanus”, pois o paralelismo que ele reconhece entre a descrição da festa e a mitologia de Ísis e Osíris estende-se para muito além disso. No decorrer da cerimônia, a fertilidade é simbolizada pela uva e pela espiga de trigo. Na mitologia egípcia, a fertilidade está vinculada a Ísis, deusa dos cereais, e Osíris, deus do vinho. Além disso, outras insígnias dessas duas divindades são usadas na festa de Tirsanus. A hera, planta de Osíris, e o vinho, do qual ele é considerado o criador, são símbolos centrais da festa da fertilidade. Se Tirsanus tem uma prole preponderantemente masculina para mostrar, as uvas são adornadas com o sol, o emblema de Osíris; em compensação, se prepondera a prole feminina é usada uma lua, o emblema de Ísis. Finalmente, White encontra um paralelo entre a “invisibilidade” da mulher do Tirsanus – durante as festividades, ela senta-se numa cabine separada do restante dos participantes da festa – e a misteriosa irrecognoscibilidade da mãe Ísis.

3 A festa de Tirsanus e o mito de Dionísio no *De sapientia veterum*

A representação baconiana da festa de Tirsanus pode ser apresentada, portanto, sobre um pano de fundo persa, mas certamente também sobre um egípcio. Contudo, um contexto ainda mais próximo para Bacon é constituído pela mitologia greco-romana. Deste modo, pode-se ser levado a supor que o nome “Tirsanus” faria alusão às raízes indo-européias do número três e, por isso, estaria relacionado com o *ter* latino e o *tris* (“dreimal”) grego. O número três desempenha um papel nada desprezível no decurso e na organização da festa. Tirsanus adquire o direito de partici-

²⁴ Jerry Weinberger, *Science and Rule in Bacon's Utopia: An Introduction to the Reading of the New Atlantis*, *American Political Science Review* 70 (1976), p. 865-885, aqui: p. 876.

²⁵ Weinberger, *op. cit.*, p. 882: “‘Tirsan’ is a Persian word (tarsan) meaning timid or fearful.”

²⁶ Howard B. White, *Peace among the Willows. The political philosophy of Francis Bacon*, Den Haag, 1968, p. 170-178, ver p. 170s: “The importance of Egypt in the *New Atlantis* may become clearer if we turn to Bacon's account of one of the two principal festivals of Bensalem: The feast of the Tirsan, or father of the family. Though the feast of the Tirsan sounds like a Persian feast, I have found, to date, no reference to it in the travel literature which Bacon knew.”

par dessa festa somente quando ele puder mostrar trinta descendentes ainda vivos, que têm de ser maiores de três anos. Para a festa, o homenageado convida três dos seus melhores amigos, que o ajudarão a resolver eventuais discórdias e atritos em sua família. A própria festa decorre em três momentos distintos. Após a primeira entrada, depois de ter feito três genuflexões diante do lugar onde se encontra o Tirsanus, um arauto recebe uma carta do rei e a passa então às mãos do excelentíssimo senhor. Em seguida, Tirsanus se retira da reunião festiva para então voltar ao jantar. Depois da ceia, ele se recolhe outra vez para orar e retorna pela terceira vez para abençoar seus descendentes e deixar a festa terminar alegremente.

A frequência com que é usado o número três dá a entender que, ao nomear Tirsanus, Bacon brincou à vontade com essas associações linguísticas. Também fica evidente que, quando Tirsanus abençoa seus descendentes a referência explícita à trindade cristã não ocupa o último lugar.²⁷ A “Festa da Família” mostra assim uma característica essencial da estória baconiana sobre a utopia, tal como eu a defini anteriormente. Porque Bacon no início do texto alinha seu escrito a uma determinada tradição literária e, com isso, torna possível uma interpretação multidimensional – como ocorre com o texto salomônico do Antigo Testamento –, através dos festejos em homenagem a Tirsanus mostra-se também um sincretismo mítico-religioso, que não pode ser simplesmente reduzido ao âmbito do cristianismo.

Juntamente com a mitologia egípcia e a doutrina cristã da trindade, a tendência sincrética da descrição da festa tem um terceiro ponto de partida, que White também percebeu,²⁸ mas que valorizou muito pouco: a ligação com o mito de Dionísio da mitologia greco-romana. Na mitologia dos gregos e romanos, Dionísio, que na tradição mitológica certamente se mistura de múltiplas formas também ao Osíris egípcio, é considerado em primeiro lugar o deus da vegetação. Ele simboliza a fertilidade da natureza. Considerado protetor das plantas, é especialmente a divindade protetora da viticultura. Por isso, um indício da figura de Dionísio pode ser encontrado no cacho de uvas dourado da “Festa da Família”. O cacho de uvas usado na cerimônia tem um número de grãos que corresponde exatamente ao número de filhos da família do Tirsanus. No decorrer da cerimônia, esse cacho dourado é entregue pelo arauto ao Tirsanus, que por sua vez o entrega ao filho por ele previamente escolhido. Por isso, esse filho traz a insígnia da honra “Filho da Videira”. Neste rito de passagem unem-se os símbolos do vinho e da fertilidade. A cepa torna-se o símbolo da fertilidade na família do Tirsanus. No centro da festa está o cacho de uvas que durante as festividades é trazido por um jovem especialmente escolhido para fazer a entrega e que permanece ao lado do Tirsanus. Bacon escreve: “o cacho de uvas que é de ouro, tanto as uvas quanto a haste.”²⁹ Essa descrição dá a entender

²⁷ *New Atlantis*, p. 150: “The blessing of the everlasting Father, the Prince of Peace, and the Holy Dove be upon thee, and make the days of thy pilgrimage good and many” (*Nova Atlântida*, p. 257: “[...] desçam sobre ti as bênçãos do Eterno Padre, Príncipe da Paz e Espírito Santo, e torne muitos e bons os dias de tua peregrinação sobre a terra.”)

²⁸ White, op. cit., p. 173: “[...] the father of the vine was Osiris, or Dionysus, or Bacchus, but one must give precedence to the oldest, the Egyptian.”

²⁹ *New Atlantis*, p. 149: “[...] a cluster of grapes of gold, with a long food – or stalk.” (*Nova Atlântida*, p. 256).

que aqui Bacon faz alusão a um objeto que desempenha um papel importante no culto grego de Dionísio, o assim chamado bastão de tirso (em grego *thyrsos*). O tirso é formado por uma longa vara, cortada da haste da videira, em cuja ponta geralmente se encontra um feixe de hera ou uma pinha.³⁰ A descrição do bastão de tirso e de seu uso era conhecida também na Renascença a partir das representações literárias dos textos clássicos, tal como aparece em Eurípidés. Bacon conheceu e utilizou muitas vezes o compêndio de mitologia de Natalis Comes.³¹ Aqui, na parte que trata de Dionísio, também se encontra uma descrição do bastão de tirso como uma “lança adornada por folhas de parreira e hera”.³² No entanto, este objeto de culto do rito de Dionísio não era conhecido somente pelos especialistas em história da religião, mas também deixou seus rastros na literatura dos humanistas. O bastão de tirso é usado como uma expressão idiomática que aparece, por exemplo, na coleção de provérbios de Erasmo de Roterdã, os *Adágios* (*Plures thyrsigeros, paucos est cernere Bacchus*). A descrição de tirso como “um bastão com brotos de parreira intactos” apresentada nesta passagem por Erasmo está claramente muito próxima ao modo como Comes e Bacon apresentam o objeto da cerimônia de Tirsanus.³³

O tirso foi considerado um símbolo e incorporado pelos seguidores aos cultos de Dionísio, freqüentemente representado artisticamente segurando um bastão em suas mãos. Quando se considera a designação “tirso” em sua forma latinizada *tirsus* – como era comum acontecer com os conceitos gregos usados na Renascença – chega-se a uma interpretação plausível do nome do respeitável cidadão da *Nova Atlântida*. Assim, “Tirsanus” é uma forma adjetivada derivada de *tirsus* – *tirsanus* (como ocorre no caso de *urbs* – *urbanus*)³⁴ e pode ser traduzida pela locução “marcado com o bastão de tirso”.

A ligação entre a “Festa da Família” e o antigo deus Dionísio está baseada portanto numa glorificação da fertilidade, encontrada tanto no deus grego quanto na festa de Bensalém, onde aparece o simbolismo do cacho de uva, uma característica específica tanto de Dionísio como do Tirsanus. Uma terceira conexão com Dionísio aparece quando se considera mais de perto a descrição que Bacon ofere-

³⁰ Cf. o artigo de F.v. Lorentz, “Thyrsos”, in: Pauly, August / Wissowa, Georg (1893-1978), *Realencyclopädie der classischhen Altertumswissenschaft*, Band A 6, 1 (1936), p. 747-752.

³¹ Natalis Comes, *Mythologiae sive Explicationis fabularum libri decem*, 1551 e seguintes. Eu utilizei a edição veneziana de 1567, reimpressa em Nova York e Londres em 1976. Sobre a recepção de Comes por Bacon, ver Barbara Carman Garner, *Francis Bacon, Natalis Comes and the Mythological Tradition*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 33 (1970), p. 264-291, Lisa Jardine, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge, 1974, p. 179-193, especialmente p. 189s. (sobre Dionísio), e Howard B. White, *Bacon's Wisdom of the Ancients*, in: *Interpretation* 1 (1970), p. 107-129, em especial p. 122-124 (sobre Dionísio). Sobre as fontes baconianas da interpretação da figura de Dionísio, ver Charles W. Lemmi, *The Classical Deities in Bacon. A Study in Mythological Symbolism*, Baltimore, 1933, p. 202-207.

³² Comes, *Mythologiae*, Livro 5, p. 149: “Consuevit [Dionysus] et pro sceptro thyrsus gestare, quae hasta erat frondibus vitium aut hedrae aliquando suaviter ornata [...]”

³³ Cfe. Erasmo de Rotterdam, *Adagia*, in: Erasmus. *Ausgewählte Schriften in acht Bänden*, org. por Werner Welzig, Band 7, Darmstadt, 1972, p. 426-429.

³⁴ Tais analogias figurativas eram muito comuns. Ver MANU LEUMANN, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, 5. ed., Munique, 1926-1928 (Reimpressão 1977; = *Handbuch der Altertumswissenschaft* II, 2, Band 1), p. 324, § 295.

ce da plataforma na qual está sentado o Tirsanus durante as festividades. A cadeira do homenageado é coberta por um dossel entrelaçado de hera colorida, mas que, como ressalta Bacon, tem uma armação feita de hera autêntica.³⁵ Por isso, a hera também é uma característica essencial da “Festa da Família”. Quando a festa termina, do dossel de hera “os amigos da família retiram-lhe folhas ou ramos”.³⁶

Embora a hera seja também a planta de Osiris, como argumenta White, em Bacon podem ser encontrados elos de ligação que vinculam a hera sobretudo com o Dionísio grego.³⁷ Esta relação foi salientada expressamente por Bacon. Ao interpretar alegoricamente as figuras da mitologia grega, em seu escrito *De sapientia veterum*, Bacon afirma que a hera deveria ser a planta sagrada de Dionísio. De acordo com essa passagem, Dionísio é na mitologia uma figura alegórica que representa o desejo (*cupiditas*) e as emoções (*affectus*). No entender de Bacon, sob essa perspectiva também ganha sentido a relação entre a hera e Dionísio:

“Em primeiro lugar, porque mesmo durante o inverno a hera mantém-se verde. Em segundo lugar, porque ela se agarra a todas as coisas, árvores ou construções, envolvendo-as e enredando-as. Entendido de modo metafórico, no primeiro momento, graças à resistência e ao interdito e, por conseguinte, como que pelo reforço recíproco, cada emoção desabrocha e mantém a força (como ocorre com a hera, graças ao frio do inverno). No segundo sentido, tal qual a hera, a emoção envolve e opera sobre todas as ações e decisões humanas, nelas se embrenhando e a elas se vinculando.”³⁸

A força vital indomável da hera constitui um elemento simbólico que também define o rito da fertilidade da festa de Tirsanus. Também aqui Bacon acentua que a hera, elemento de decoração para a cadeira do senhor, “permanece verde durante todo o inverno”.³⁹ E é muito improvável que com isso Bacon não esteja fazendo uma associação com o mito de Dionísio. Esse simbolismo da vida introduz-se sem problemas na organização social da “Festa da Família”. Esta tendência pode ser percebida também no caso do vinho, que provém da segunda planta dedicada a Dionísio. “É um fato significativo”, escreve Karl Kerényi em sua investigação sobre o mito de Dionísio, “que o deus do vinho da Grécia nunca leve o nome ou o apelido de *Ampelos*, ‘videira’, mas sim *Kissos*, ‘Hera’, palavra usada na Ática. Além disso, a hera pode ser entendida como uma forma, ao mesmo tempo, oculta e insinuada da videira e [“através de uma referência ao mundo vinícola” M.S.] é apelidada também *oinops* ou *oinopos*, onde aflora de modo audaz sua pertença ao

³⁵ *New Atlantis*, p. 148: “But the substance of it is true ivy [...]” (*Nova Atlântida*, p. 255).

³⁶ *New Atlantis*, p. 148: “[...] whereof, after it is taken down, the friends of the family are desirous to have some leaf or sprig to keep” (*Nova Atlântida*, p. 255).

³⁷ Já Comes, *Mythologiae*, Livro 5, p. 150^o, constatou as consonâncias entre Osiris e Dionísio.

³⁸ *De sapientia veterum* (Works, Vol. VI) p. 666s.: “Primum, quod hedera hieme virescat; deinde, quod circa tot res, arbores, parietes, aedificia serpet, ac circumfundatur, ac se arrollat. Quod ad primum enim attinet, omnis affectus per renitentiam et vetitum et tanquam antiperistasin (veluti per frigus brunae hedera), virescit et vigorem acquirit. Secundo, affectus praedominans omnes humanas actiones et omnia humana decreta tanquam hedera circumfunditur, atque iis se addit et adjungit et immiscet.” Uma representação levemente ampliada mas basicamente consonante do significado alegórico do mito de Dionísio foi proposta por Bacon em *De augmentis* (Works, Vol. I, p. 535-538).

³⁹ *New Atlantis*, S. 148: “[...] for it is green all winter” (*Nova Atlântida*, p. 255).

deus do vinho, Dionísio.”⁴⁰ Deste modo, a hera e o vinho como atributos mostram que um traço principal da figura da Dionísio tem seu significado revelado pela expressão “modelo da vida indestrutível” – tal como aparece no subtítulo do trabalho de Kerényi. Também o vinho representa a fertilidade e a vida. Ao final das contas, não é possível saber ao certo se ao colocar o vinho no centro da cerimônia da “Festa da Família”, quando da concessão do título honorífico de “Filho da Videira”, Bacon está fazendo uma alusão ao mito de Dionísio ou ao simbolismo bíblico e cristão. Na tradição cristã, a parábola da videira e dos ramos ocupa um lugar central. De mais a mais, o significado do pão e do vinho como corpo e sangue de Cristo poderia estar refletido na espiga de trigo e nas uvas, que também desempenham funções simbólicas na “Festa da Família”.⁴¹

Além disso, sobre Dionísio é também relatado – sobretudo na tradição religiosa dos mistérios órficos⁴² – que ele teria morrido, depois que a ciumenta Hera deixou que os titãs o esraçalhassem, e que teria nascido outra vez, quando Zeus ofereceu as sobras do coração de Dionísio para que Semele as comessem. E, assim, Hera teria concebido novamente Dionísio. Deste modo, o deus do vinho permanecerá também como uma figura que representa o indestrutível poder da vida, a força reprodutiva que não pode ser apagada.

4 Dionísio como “Deus da Ciência”

O uso do simbolismo do vinho e sua ligação com a imortalidade ou, interpretado na perspectiva do cristianismo, com a ressurreição é outro elemento sincrético encontrado na cerimônia construída por Bacon. Pode-se observar, portanto, que também para a “Festa da Família” o simbolismo da apresentação pode ser interpretado em diferentes níveis. Entretanto, um dos níveis de interpretação pode ser evidentemente identificado no paralelo que se estabelece entre o mito de Dionísio e sua significação alegórica no *De sapientia veterum*. Um caráter “dionisiaco” nesse sentido é assim uma qualidade do Tirsanus, que recebe a reputação e a homenagem da sociedade de Bensalém. A introdução da viticultura, que a tradição da mitologia atribui a Dionísio, ganha também um sentido metafórico na interpretação que Bacon apresenta no *De sapientia veterum*:

“Também para a invenção da viticultura há uma parábola cheia de significado: Cada emoção é mesmo engenhosa e sutil, quando se procura seu próprio rastilho. Dentre todas, a mais conhecida dos homens é o vinho, um meio potente e eficaz para excitar e inflamar qualquer tipo de perturbação. E estas perturbações correspondem ao rastilho mais comum. De modo elegante, entende-se a emoção sobretudo como con-

⁴⁰ Karl Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Stuttgart, 1994, p. 54. Sobre a hera e o vinho como atributos de Dionísio, ver Walter F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, 2. ed., Frankfurt am Main, 1933, p. 130-145.

⁴¹ Jo 15, 1-17. Provas do simbolismo do vinho no Antigo Testamento são encontradas em Is 5, 1-7, Jer 2, 21, Sl 80, 9. Ver Kerényi, op. cit., p. 161.

⁴² Ver Marion Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*, München, 1993, p. 63s.

quistadora de todas as províncias e como defensora de expedições infinitas. Pois ela nunca está tranqüila, mas tende a um desejo infinito e insaciável, querendo sempre o novo.”⁴³

O simbolismo do vinho da festa de Tirsanus mostra, por conseguinte, não somente um nível de interpretação que tem por tema a força reprodutiva do Tirsanus. Em sentido metafórico, o vinho representa a curiosidade humana, o desejo de saber. A descoberta geográfica do mundo aqui mencionada por Bacon é um elemento que pode ser inteiramente colocado em relação direta com Dionísio. De acordo com a mitologia grega, Dionísio percorreu muitas partes do mundo conhecido da antigüidade e, com isso, difundiu seu culto religioso. Nessa expedição, ele atravessou a Ásia Menor chegando a alcançar a Índia. Neste sentido, Dionísio é na verdade um conquistador de terras estrangeiras. Para Bacon, desde a perspectiva de Dionísio, o vinho como atributo de honra do Tirsanus é o “rastilho” no qual se acende o desejo de novas descobertas e de novos conhecimentos.

Ainda mais explícita que em Bacon é a campanha de conquista de Dionísio que aparece nas *Mythologiae* de Natalis Comes. Ele descreve cada um dos países vitoriosamente conquistados por Dionísio até chegar finalmente às costas orientais da Índia. Ali Dionísio teria “erguido duas colunas junto à praia do oceano nas montanhas da Índia próximas ao rio Ganges.” Estas colunas designam as “últimas regiões costeiras que o homens poderiam alcançar no Oriente”. Deste modo, seriam “as colunas, que Dionísio teria erguido no Oriente”, a contrapartida daquelas “que Hércules teria construído no Ocidente”.⁴⁴

Do ponto em que estamos, há somente a um passo para o estabelecimento de uma ligação entre a tendência interpretativa do mito de Dionísio e a descrição inicial do simbolismo baconiano, onde pode ser traçado um paralelo entre o impulso humano para o saber e o navio que avança por águas ainda desconhecidas para descobrir novas terras e adquirir novos conhecimentos. Aos olhos de Bacon, esta capacidade humana, a disposição de se lançar ao desconhecido, de ousar sair do comum para avançar em direção ao novo é uma verdadeira façanha. Bacon dá destaque a esta “dionísíaca” capacidade humana exatamente ao mostrar que a tradição mitológica nem sempre faz uma distinção clara entre os feitos de Dionísio/Baco e os feitos de Zeus/Júpiter, os deuses mais poderosos, e ao ampliar um juízo qualitativo sobre os efeitos que os afetos produzem no homem. Este estreito parentesco entre Dionísio e Zeus poderia estar indicado já no significado do nome

⁴³ *De sapientia veterum*, p. 666: “Atque de inventione vitis parabola prudens est: omnis enim affectus ingeniosus est et sagax ad investigandum fomites suos; ante omnia autem quae hominibus innotuere, vinum ad perturbationes cujuscumque generis excitandas et inflammandas potentissimum est et maxime efficax; atque est eis instar fomitis communis. Elegantissime autem ponitur affectus provinciarum subjugator, et expeditionis infinitae susceptor. Nunquam enim partis acquiescit, sed appetitu infinito neque satiabili ad ulteriora tendit, et novis inhiat.”

⁴⁴ Comes, *Mythologiae*, Livro 5, p.149's.: “[Dionysos] ad primum Oceani litus in montibus Indiae non procul a Gange fluvio columnas duas erexit, tanquam ad ultimas hominibus pervias oras ex parte Orientis penetrasset [...]. Testatur e Sidonius Antipater in eo carmine columnas a Baccho in Oriente, ut in Occidente ab Hercule fuisse positas [...].”

“Dionísio” como “Filho de Zeus”, como era conhecido na tradição mitológica.⁴⁵ Através disso, Bacon procura fornecer uma explicação por assim dizer científico-sociológica para a alma humana. As homenagens feitas aos merecedores membros da sociedade (seja de Bensalém ou qualquer outra) enraizam-se freqüentemente num obscuro, não obstante, decisivo lado do caráter, especialmente quando se considera o sucesso dos empreendimentos por eles realizados:

“Por fim, essa confusão entre as pessoas de Júpiter e Baco podem ser traduzidas justamente por uma parábola, pois os feitos nobres, conhecidos e especialmente os merecedores de reconhecimento têm origem às vezes também numa emoção latente e numa curiosidade secreta (como aquelas que se expressam nas festividades e nas homenagens), de tal forma que não se pode facilmente distinguir entre os feitos de Baco e os feitos de Júpiter.”⁴⁶

A ousadia dos empreendimentos descobridores têm de ter portanto esta qualidade muito importante, de se deixar conduzir também pela sua curiosidade. Somente quando se conta com este movente da capacidade humana conquista-se as pré-condições mediante as quais podem ser promovidos plenamente o conhecimento e o saber sobre o mundo.

Feita esta ligação entre os atributos de Dionísio na festa de Tirsanus e a interpretação da figura de Dionísio no *De sapientia veterum*, torna-se clara a impressionante multiplicidade de significados descritos na cerimônia da “Festa da Família” da *Nova Atlântida*, o que via de regra é uma característica básica da novela filosófica de Bacon. A influência cristã – e isto me parece muito significativo nessa passagem – não é o único elemento que impregna a cultura da sociedade ideal baconiana,⁴⁷ pois as principais festas sobre as quais repousa o estado ideal são caracterizadas por Bacon exatamente por sua origem cultural não inequivocamente definida. Uma leitura pormenorizada do episódio de Tirsanus, por si só, mostra influências muito diversas e isto pode ser transferido para o texto em sua totalidade.

⁴⁵ O nome Διὸς υἱός foi entendido então como Διῶν υἱός. Cfe. Kern, Artikel *Dionysos*, in: Pauly, August / Wissowa, Georg, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Band 5,1 (1903), p. 1011.

⁴⁶ *De sapientia veterum*, p. 667: “Postremo illa confusio personarum Jovis et Bacchi ad parabolam recte traduci potest; quandoquidem res gestae nobiles et clarae, et merita insignia et interdum a latente affectu et occulta cupiditate (utcunq; faemae et laudis celebritate efferantur) proveniant: ut non facile sit distinguere facta Bachi [sic!] a factis Jovis.”

⁴⁷ Os intérpretes estão de acordo que a sociedade utópica baconiana é cristã e que este fato foi muito importante para Bacon. Ver Frank E. e Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge/Mass., 1979, p. 243-260. Eleanor Dickinson Blodgett, The “New Atlantis” and Campanella’s “Civitas Solis”, in: *Publications of Modern Language Association of America*, 46 (1931), p. 763-780, vê exatamente na cristandade estrita da sociedade de Bensalém a diferença principal em relação à utopia de Campanella, enquanto David Renaker, A Miracle of Engineering: The Conversion of Bensalem in Francis Bacon’s *New Atlantis*, in: *Studies in Philology* 87 (1990), p. 181-193, interpreta a milagrosa missão de São Bartolomeu como um sinal contra as disputas religiosas da Contra Reforma.

5 A sociedade de Bensalém e a ambigüidade de sua origem

Contrariamente à primeira impressão que se poderia ter, a sociedade científica de Bensalém não é uma sociedade genuinamente cristã, mas sim uma sociedade cultural e religiosa dividida em classes. É muito interessante notar que exatamente a fundação da instituição científica central, a “Casa de Salomão”, remonta ao tempo da dominação do rei Solamona e, por conseguinte, a uma fase pré-cristã. Embora após o declínio da Atlântida antiga (portanto, a América) Solamona tenha proibido rigorosamente a imigração de estrangeiros, conforme o relato, nos primeiros tempos teriam sido assentadas em Bensalém famílias de inúmeras e diferentes nações marítimas da Europa e da Ásia. Aqui são citados inclusive os persas, a quem Weinberger quer atribuir a festa de Tirsanus: “assim quase todas as nações de poder e de fama se reuniam aqui, de quem temos alguns descendentes e pequenas famílias entre nós até hoje”.⁴⁸ Do mesmo modo, narra-se que dos estrangeiros que chegaram a Bensalém desde o tempo de Solamona a todos lhes foi concedido o direito de estabelecer-se na ilha, contanto que o quisessem. “Nisto previu tão longe que, transcorrido tanto tempo desde a proibição, não nos recordamos de um navio que tivesse retornado.”⁴⁹ Numa perspectiva étnica, a sociedade de Bensalém é portanto uma mistura de diversas influências. De modo muito claro, Bacon modelou de forma tal os costumes da cultura bensalemita, para onde confluem correntes culturais diversas e marcantes.

Como exemplo desse processo de miscigenação pode ser citada a já várias vezes referida figura de Solamona. Pela descrição da *Nova Atlântida*, sua legislação parece ter marcado época, tal como ocorreu com a do grego Sólon. Ao mesmo tempo, Bacon chama atenção que Solamona se deixou inspirar pelo saber e pelos escritos do rei judaico Salomão. Nesse contexto, também é significativo que uma parte do escrito está diretamente associada à apresentação da “Festa da Família” na qual os recém-chegados à ilha de Bensalém mantêm uma longa conversa com o judeu Joabin. Esta conversa está estreitamente vinculada ao episódio de Tirsanus, já que seu tema principal é constituído pela interpretação e pela explicação do significado da festa.

Além disso, Joabin conta que teria havido em Bensalém uma viva tradição judaica, de acordo com a qual relata-se que o povo da ilha seria descendente de Nachoran, o segundo filho do patriarca bíblico Abraão. Do mesmo modo, de acordo com Joabin, as leis ainda vigentes hoje em Bensalém remontam a um escrito

⁴⁸ *New Atlantis*, p. 141: “At that time, this land was known and frequented by the ships and vessels of all the nations before named. And [...] they had many times men [...], that came with them; as Persians, Chaldeans, Arabians; so as almost all nations of might and fame resorted hither; of whom we have some stirps and little tribes with us at this day.” (*Nova Atlântida*, p. 248: “Naquele tempo, esta terra era conhecida e freqüentada pelos navios e embarcações de todas as nações antes citadas. E, como sói acontecer, muitas vezes neles vinham homens de outros países que não eram marítimos, como persas, caldeus e árabes. Assim quase todas as nações de poder e de fama se reuniam aqui, de quem temos alguns descendentes e pequenas famílias entre nós até hoje”).

⁴⁹ *New Atlantis*, p. 145: “Wherein he saw so far, that now in so many ages since the prohibition, we have memory not of one ship that ever returned [...]” (*Nova Atlântida*, p. 252).

secreto de Moisés, transmitido por este ao povo da ilha através de uma tradição secreta da cabala (“a secret cabala”).⁵⁰ A doutrina secreta da cabala, recebida principalmente a partir da Renascença também por autores cristãos desde fontes da mística judaica da Idade Média, reporta-se a uma tradição dogmática oralmente transmitida, cujas origens se encontraria nos ensinamentos bíblicos de Moisés. Para o judeu Joabin, o estado de Bensalém tem de ser portanto, num sentido próprio e originário, um estado cabalístico, cujas leis estão baseadas numa tradição que remonta diretamente ao Moisés do Antigo Testamento. Mesmo se essa versão da história primeva e das bases religiosas de Bensalém possa ser desqualificada pelo narrador da *Nova Atlântida* como “fantasia judaica”, isso mostra que tanto judeus quanto cristãos podiam não somente harmonizar a legislação existente em Bensalém com as doutrinas religiosas que traziam consigo, mas com isso podiam também sobretudo justificá-la.

O episódio de Tirsanus é portanto significativo para compreender essa tendência fundamental da sociedade bensalemite, que aparece de modo implícito na cerimônia da festa como um ideal social, ou seja, o ideal da fusão de diversas culturas. A conversa com Joabin contém também este significado social da festa. O comerciante judeu elogia o significado predominante da festa para o estado num longo discurso que culmina com uma frase que expressa a humanidade e a dignidade dos homens de Bensalém: “o respeito de si mesmo é, juntamente com a religião, o mais poderoso freio ao vício.” Bacon interpõe uma parada nesta frase, quando escreve: “Dito isto, o judeu fez uma breve pausa, e, embora eu tivesse o maior interesse em ouvi-lo continuar falando, achei que não devia ficar silencioso.”⁵¹ Com esse gracejo dramaturgicamente Bacon acentua as declarações de Joabin e, através disso, o profundo sentido humano que a “Festa da Família” deve trazer. E não pode ser um acaso, o fato de ser exatamente um judeu e não um cristão quem faz essas afirmações.

Assim, como a cerimônia da “Festa da Família”, que à primeira vista passa uma impressão cristã, quando analisada em profundidade mostra profundas ligações com diversas representações mitológicas e religiosas, também a figura do judeu Joabim é marcada pela ambivalência. Como mostrou Briggs, a duplicidade de significado é geralmente um sinal das relações entre religião e ciência na ilha de Bensalém.⁵² Apesar de seu judaísmo, Joabim acredita que Jesus nasceu de uma virgem. Deste modo, ele segue um profundo dogma cristão. Além disso, Joabim afirma que Deus fez Jesus “soberano dos serafins, que guardam seu trono”.⁵³ Embora o narrador da

⁵⁰ *New Atlantis*, p. 151: “[...] and that Moses by a secret cabala ordained the laws of Bensalem which they now use [...]” (*Nova Atlântida*, p. 258: “[...] e que Moisés, através de uma doutrina secreta, ordenou as leis que agora se usam em Bensalém [...]”).

⁵¹ *New Atlantis*, p. 153: “[...] and they say, *That the reverence of a man's self is, next religion, the chiefest bridle of all vices.* And when he said this, the good Jew paused a little; whereupon I, far more willing to hear him speak on than to speak myself, yet thinking it decent that upon his pause of speech I should not be altogether silent [...]” (*Nova Atlântida*, p. 259).

⁵² Briggs, op. cit., p. 192-194 (“Religion in the *New Atlantis*”).

⁵³ *New Atlantis*, p. 151 (*Nova Atlântida*, p. 256). Sobre a complexa figura de Joabin e a vinculação de Bacon às representações da cabala judaica, com um destaque especial para a doutrina dos anjos, ver Elizabeth McCutcheon, *Bacon and the Cherubim: An Iconographical Reading of the New Atlantis*, in: *English Literary Renaissance* 2 (1972), p. 334-355.

Nova Atlântida menospreze as concepções cabalísticas do surgimento de Bensalém apresentada por Joabim, na mesma frase ele considera Joabim um sábio e douto, um homem confiável e conhecedor dos costumes e das leis.⁵⁴ Joab, que Bacon vincula aqui com a figura de Joabim, foi confidente íntimo, conselheiro e comandante de Davi, mas foi morto por Salomão, a pedido do próprio Davi, quando este se encontrava em seu leito de morte.⁵⁵ A figura de Joabim permanece, portanto, estranhamente ambígua tanto em relação ao cristianismo quanto em relação a Salomão. O mesmo vale para a figura de São Bartolomeu, de quem na *Nova Atlântida* se afirma que, com sua missão, teria cristianizado a ilha de Bensalém. De acordo com a *História da Igreja* de Eusébio, Bartolomeu também foi missionário na Índia.⁵⁶ Com isso, ele é afastado da saliente proximidade com Dionísio, que também deve ter trazido seu culto para a Índia. Além disso, na tradição religiosa Bartolomeu foi vinculado com as doutrinas gnósticas, de tal forma que por isso ele pode ser visto como uma figura de “dupla face”.⁵⁷ Desse modo, não se sabe ao certo se o cristianismo trazido para Bensalém teria podido conservar uma pureza original em todos os seus aspectos.

No que concerne às orientações religiosas dos bensailemitas, Bacon fez tudo para borrar os vestígios de uma “doutrina pura”. Como afirmei no início, a *Nova Atlântida* segue nisso as regras gerais das utopias literárias, como se aqui aquilo que à primeira vista era estranho e enigmático, na leitura apurada dos especialistas evidenciasse uma transformação crítica, irônica ou idealizada. Em sua utopia, Bacon joga com reminiscências e referências a diferentes contextos de religião, culto e visão de mundo. E a estrutura de vínculos e referências no interior dessas reminiscências produz uma dimensão de significado que somente pode ser percebida sob a camada superficial do texto. Este sincretismo estilizado de correntes e tradições da história do pensamento não é pois uma simples brincadeira, mas ele esboça uma qualidade da sociedade bensailemita, que Bacon integrou quando muito implicitamente em seu texto. Na apresentação de seu estado ideal, Bacon procurou de modo muito claro confundir os contornos daquelas tradições mitológicas, religiosas e filosóficas que tiveram influência no desenvolvimento do estado ideal. As figuras e símbolos nunca permitem somente um tipo de leitura. Como os motivos literários, elas se sobrepõem de múltiplos modos, de forma que exatamente essa combinação de diferentes influências marca o caráter da sociedade retratada. Poderá se ver realmente só como um acaso – talvez relativamente fácil de explicar na perspectiva da história da recepção – o fato de Bacon colocar em diferentes episódios os esboços da história e a organização da sociedade de Bensa-

⁵⁴ *New Atlantis*, p. 151: “But yet setting aside these Jewish dreams, the man was a wise man, and learned, and of great policy, and excellently seen in the laws and customs of that nation” (*Nova Atlântida*, p. 258: “Mas, à parte essas fantasias, o homem era sábio e douto, de afável trato e emérito conhecedor das leis e costumes da nação”).

⁵⁵ I Rg 2, 1-34.

⁵⁶ Eus., *hist. ecl.*, V, 10, 3.

⁵⁷ Ver Briggs, *op. cit.*, Nota 19: “[...] in choosing that apostle to be an agent of Bensalem’s conversion, he selected a shadowy biblical figure [...]”

lém, onde podem ser descobertos tanto a mitologia greco-romana como a egípcia, o simbolismo rosacruz como a tradição do Antigo Testamento, os conceitos da fé cristã como a doutrina secreta da cabala judaica e onde cada tendência pode sentir-se representada? Ou será talvez exatamente por isso que a sociedade desta ilha vem marcada por uma humanidade pacífica e um respeito mútuo, porque ela está muito longe de qualquer tradição com pretensões absolutas? É muito difícil provar mas ao mesmo tempo não está fora de propósito supor que se pode avaliar a descrição da harmonia e da fecundação mútua entre as diferentes tradições religiosas no estado ideal baconiano como uma voz contra o fanatismo religioso da Guerra dos Trinta Anos, que nos últimos anos da vida de Bacon – período em que foi escrita a *Nova Atlântida* – começou a mergulhar a Europa Central numa catástrofe sangrenta. Através da apresentação de seu estado ideal, Bacon mostra claramente que para ele todas as tradições religiosas podem basicamente levantar a pretensão de oferecer um acesso a uma verdade como sempre havia sido formulada. Egito, Roma e Grécia, o cristianismo e a tradição judaica, juntamente com todas as outras influências, geralmente anônimas, provenientes das outras nações marítimas, encontram em Bensalém um fundamento comum, sobre o qual o estado ideal baconiano pode conservar sua posição segura. A *Nova Atlântida* representa, ao mesmo tempo, o mais antigo e também o mais avançado conceito de uma sociedade, uma idéia humana atemporal da vida em comum, que somente pode ser efetivada, se a ciência e a sociedade tiverem encontrado uma a outra. Em Bensalém, a visão de muitos pensadores da Renascença torna-se realidade literária. Todas as tradições religiosas e filosóficas são conduzidas, finalmente, a um único ponto de convergência: uma sabedoria, a *prisca philosophia*,⁵⁸ na qual a diferença entre religião e ciência é muito débil.

⁵⁸ Cfe. Briggs, op. cit., p. 174s. A vinculação com esta representação de uma unidade atemporal da história na *Nova Atlântida* é destacada por William A. Sessions, Francis Bacon and the Classics: the Discovery of Discovery, in: William A. Sessions (Hrsg.), *Francis Bacon's Legacy of Texts. The Art of Discovery grows with Discovery*, Nova York, 1990, p. 237-253, especialmente p. 246-248.