

Na perspectiva marxiana, existe uma relação fortuita entre a gênese e o desenvolvimento da ciência com a gênese e o desenvolvimento do trabalho humano. A experiência do trabalho dá origem às diversas ciências particulares, ou seja, o trabalho é a mediação fundamental que pauta a relação do homem com a natureza.

Artur Bispo dos Santos Neto

G. Lukács e Francis Bacon: ciência como concepção de mundo

G. Lukács and Francis Bacon: science as the world conception

ARTUR BISPO DOS SANTOS NETO*

Resumo

O presente artigo concentra sua atenção teórica no sentido de esclarecer as principais distinções existentes entre o preceito desantropomorfizador e o preceito antropomorfizador da realidade na filosofia de G. Lukács. Para alcançar este propósito recorreremos à investigação dos aspectos nodais que marcam a investigação científica e sua distinção em relação ao pensamento religioso e ao pensamento idealista. No desenvolvimento deste texto, destacamos a natureza do preceito desantropomorfizador mediante a apresentação de dois momentos da história; primeiro, na Antiguidade tardia da história do povo grego, através da investigação operada pelos filósofos da *physis*, diferentemente da perspectiva platônica; segundo, na época da Renascença, quando os cientistas desse período histórico se lançam numa luta consciente e declarada contra a velha concepção de mundo antropomórfica, particularmente mediante a descrição da concepção filosófica sustentada por Francis Bacon.

Palavras-chave: Concepção de mundo; Idealismo; Desantropomorfização; Antropomorfização.

Abstract

The current paper focuses its theoretical attention in the sense of clarifying the main existing distinctions between the unanthropomorphizing and the anthropomorphizing precepts of the reality in G. Lukács philosophy. To achieve this purpose we ran over to the investigation of the nodal aspects that spot the scientific investigation and its distinction related to the religious and idealist thinking. In the development of this text, we highlight the nature of the unanthropomorphizing precept by means of the presentation of two moments of history; first, in the late Antiquity, the history of the Greek people, through the research done by the *physis* philosophers, differently from the Platonic perspective; second, during the Renaissance, when scientists from this historical period are engaged in a conscious and declared fight against the old conception of the anthropomorphic world, particularly through the description of the philosophical conception sustained by Francis Bacon.

* Doutor em Letras e Linguística; Docente da Universidade Federal de Alagoas – UFAL; E-mail: arturbispo@ig.com.br

Keywords: World conception; Idealism; Unanthropomorphizing; Anthropomorphizing.

Introdução

O presente texto tem como propósito rememorar uma parte do embate travado entre as posições antropomorfizadoras e as posições desantropomorfizadoras. Antes de adentrarmos na peculiaridade desse debate, através da exposição do pensamento de G. Lukács¹ e Francis Bacon, é preciso demarcar o terreno que orientará nossa reflexão. É importante esclarecer que nem sempre essas posições estão envolvidas pela contraposição, haja vista que é possível observar a existência da possibilidade de entremesclar seus elementos quando ambos estão orientados para uma perspectiva terrena e tentam elucidar as questões do ponto de vista essencialmente imanente ao próprio homem. Nesse aspecto é salutar destacar a existência de um saudável preceito antropomorfizador que, embora tenha sua gênese no interior do desenvolvimento das atividades mágicas, ganha estatuto próprio e consegue estabelecer sua existência afastada das amarras e dos entraves das perspectivas recorrentes ao transcendente. Esse é o caso da constituição da estética como uma atividade dotada de autonomia relativa.

Embora estética e religião estejam baseadas nos pressupostos antropomórficos, a obra de arte não orienta seu preceito de evocação para o transcendente, como as atividades mágicas, mas para o mundo imanente ao homem, como a ciência. Assim sendo, a atividade estética não se circunscreve à evocação do êxtase e da ascese como a religião, pois seu caráter evocativo serve de elemento propedêutico para que o homem possa se afirmar sem recorrer a nenhum instrumento de sustentação fora do mundo terreno. Diferentemente da relação operada com a religião, não existe contraposição entre o reflexo científico e o reflexo estético, porque ambos partem de uma mesma realidade, embora a concebam de maneira claramente distinta. A ciência busca desvendar a coisa como ela é em si e a arte busca apreender a coisa tal como ela é para a consciência. Nesse caso, a preocupação fundamental é com o reflexo da realidade na consciência do sujeito humano.

A demarcação das fronteiras entre vida cotidiana e ciência, estética e ciência, não significa que a ciência não possa interferir em ambas, pois o desenvolvimento da vida moderna demonstra exatamente o contrário. E isso é salutar para superar as barreiras que impedem o tornar-se homem do homem. Dito isso, passemos à problematização das fronteiras que caracterizam os preceitos antropomorfizador e desantropomorfizador na ciência e no idealismo filosófico, e como eles acabam por se constituir como uma presença significativa e hegemônica nas concepções de mundo que pautam a vida cotidiana.

¹ O presente texto tem como base o segundo capítulo do volume I da Estética de G. Lukács, dedicado "La desantropomorfización del reflexo em la ciencia", Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1974.

As fronteiras entre ciência e idealismo filosófico

Pelo menos duas questões servem como elementos balizadores da distinção existente entre ciência e religião, ciência e cotidianidade. Primeiramente, a sua distinção pode ser compreendida a partir dos critérios de homogeneidade e heterogeneidade. A ciência opera de maneira homogênea, enquanto a vida cotidiana opera de forma heterogênea. Através do preceito da homogeneidade a ciência consegue penetrar no em si da coisa, alcançando aquilo que existe independentemente da consciência humana. Esse procedimento vale inclusive para a compreensão e análise do próprio ente humano, seja biologicamente ou historicamente, pois se trata sempre da investigação das leis ou processos objetivos. Para o reflexo científico, o meio homogêneo é algo unitário para todos os ramos da ciência. Escreve Lukács (1974, p. 191):

Pois por mais pessoais que possam ser os caminhos tomados em diversas ciências por diversas investigações, tendencialmente não há mais que uma ciência, somente uma aproximação convergente total ao em-si unitário do mundo dos objetos, e nenhuma reprodução parcial poderá conseguir verdade e consistência se essa tendência não a mantiver por dentro, consciente ou inconscientemente.

O pensamento cotidiano e a ciência refletem a mesma realidade objetiva, porém a forma e o conteúdo da sua reconfiguração produzem resultados completamente distintos. O reflexo da mesma realidade produz a necessidade de se trabalhar em todos os campos com as mesmas categorias. Esclarece Lukács (Ibid., p. 57): “Pois, diferentemente do idealismo subjetivo, o materialismo dialético não considera as categorias como resultados de alguma enigmática produtividade do sujeito, senão como formas constantes e gerais da realidade objetiva mesma”.

Na vida cotidiana vislumbra-se a presença de categorias como: analogia, generalização, imitação, probabilidade, pragmatismo, materialismo e outros. Como dissemos, o elemento que serve de divisória entre a atividade científica e a atividade cotidiana consiste no fato de que a vida cotidiana é profundamente heterogênea, pois solicita a capacidade humana em diferentes direções, mas nenhuma capacidade com intensidade especial; enquanto a ciência pressupõe a concentração de maneira aguçada numa única questão.

Lukács (1974) apresenta duas questões que são decisivas para a formulação de uma compreensão correta da realidade. A primeira está relacionada ao processo unitário que constitui a História. Ao contrário das formulações burguesas, para o materialismo histórico existe tão somente uma ciência, e esta ciência é a História, que por sua vez envolve, tanto a história do homem quanto a história da natureza, e não é possível a história do homem sem a história da natureza. Nesse aspecto, é preciso

compreender a ciência de maneira articulada ao desenvolvimento das forças materiais e das suas relações sociais. A segunda, que o seu vínculo com o desenvolvimento das relações econômicas não é um vínculo determinista, pois não existe relação necessária entre o desenvolvimento das condições materiais e o desenvolvimento das condições espirituais.

Outro elemento característico que serve para distinguir o saber científico do saber predominante na cotidianidade, já destacado no começo deste texto, é que o primeiro é essencialmente desantropomorfizador, enquanto o segundo é profundamente antropomorfizador. No entanto, essa primazia do preceito antropomorfizador na cotidianidade não é algo *a priori* ou inato ao homem, mas resultante do desenvolvimento das relações sociais e do modo como os homens produzem sua existência material. É importante precisar a questão que está na gênese da distinção entre o saber científico e como este pode cada vez mais ultrapassar as barreiras que impedem a sua plena inserção na cotidianidade.

Na perspectiva marxiana, existe uma relação fortuita entre a gênese e o desenvolvimento da ciência com a gênese e o desenvolvimento do trabalho humano. A experiência do trabalho dá origem às diversas ciências particulares, ou seja, o trabalho é a mediação fundamental que pauta a relação do homem com a natureza. Para atender às suas necessidades imediatas, o homem submete a natureza à sua intencionalidade e não apenas modifica a natureza, mas modifica a sua própria forma de ser no mundo e as relações que estabelece com os seus pares.

O desenvolvimento da ciência está articulado ao desenvolvimento da relação do homem com a natureza. O trabalho e a ciência presumem uma apreensão correta da realidade. Entretanto, o seu desenvolvimento não é linear porque, nas etapas precedentes da história das sociedades de classes, existiu uma cisão entre teleologia e meios, em que a consciência acabou exercendo uma tarefa de primazia sobre o ser. Para Lukács, o desprezo pelo trabalho produtivo impediu que as descobertas no campo da matemática e da geometria fossem, por exemplo, aplicadas, tanto aos problemas práticos e mecânicos, quanto às questões relativas ao mundo corporal. Explica Lukács (1974, p. 152).

Sob esta influência, a geometria não se uniu com a matemática, e esta ficou reduzida a um artesanato aplicado sobretudo ao exército. Inclusive no caso de Arquimedes, indica explicitamente Plutarco, que o sábio desprezava a aplicação mecânica, porque nesse caso era mero artesanato, e só por patriotismo interveio com seus inventos na defesa de Siracusa.

A depreciação do trabalho produtivo, nesse tempo histórico, é expressão de um sistema socioeconômico fundado no trabalho escravo, em que ainda não é a posta necessidade fundamental da recorrência ao sistema de

máquinas e engrenagens para desenvolver as forças produtivas. Isso implica em que as grandes descobertas no âmbito da investigação científica não tiveram uma plena influência sobre o universo das técnicas de produção, nem que os problemas da produção tiveram influência sobre o mundo da ciência. Assim, muitos inventos dessa etapa do desenvolvimento da humanidade não passaram de meros jogos ou artifícios engenhosos sem qualquer utilidade prática, e somente na época do capitalismo eles passaram a possuir consequências práticas.

A desvalorização do trabalho, própria da economia escravista, está na base de sustentação da teoria das ideias de Platão, em que o princípio criador aparece como algo superior àquilo que é imanentemente produzido pelo homem. Ocorre uma primazia do preceito teleológico sobre o meio. Contra isso ergue-se o idealismo objetivo de Hegel, que afirma: “o meio é algo superior aos objetivos finitos da finalidade externa; o arado é mais nobre que os gozos imediatos conseguidos por seu intermédio e que são seu fim. A ferramenta persiste, enquanto desaparece e se esquecem os gozos imediatos” (LUKÁCS, 1974, p. 163).

A hierarquia do pensamento sobre o ser na filosofia platônica tem um significado decisivo para o pensamento posterior porque comporta um ordenamento reflexivo superior às antigas formulações elaboradas pelas religiões primitivas. A filosofia platônica incorpora no seu interior aspectos das investigações científicas. Platão defende a geometria e o pensamento geométrico, e busca respaldar a primazia do mundo teórico sobre o mundo sensível, a partir da formulação da existência do mundo dos números em si. Por sua vez, Aristóteles recusa a teoria das ideias de seu antigo mestre em sua *Metafísica*, onde argui:

O sentido em que afirmamos serem as Formas simultaneamente causas e substâncias em si foi explicado nas primeiras observações a respeito delas; se bem que a teoria apresente diversas dificuldades, a mais paradoxal de todas é a asserção de que existem certas coisas além das encontradas no universo material e que elas são iguais às coisas sensíveis, salvo o fato de serem eternas, enquanto estas últimas são perecíveis. Pois eles dizem que há um homem em-si, um cavalo em-si e uma saúde em-si, sem mais qualificações – procedimento semelhante ao dos que dizem existir deuses, mas sob forma humana (ARISTÓTELES, 1969, p. 74).

Através do procedimento dialético, Platão tenta justificar a primazia do pensamento sobre a existência sensível das coisas e busca apontar como o mundo sensível participa do mundo inteligível mediante a formulação de uma dialética ascendente e descendente. O êxito filosófico de Platão subsiste na aguda ambiguidade do mundo idealizado, que:

(...) tem que ser ao mesmo tempo e indissoluvelmente a abstração suprema, a realidade puramente supra-sensível e a mais viva concreção. A essência das coisas, independente, é uma força ativa e criadora que produz o mundo das aparências encarnam-se como formas mítico-sensíveis do mundo ideal” (LUKÁCS, 1974, p. 165).

Essa ambiguidade será ainda mais latente no neoplatonismo e na teoria agostiniana dos dois reinos. Observa-se que a filosofia platônica produz uma pseudodesantropomorfização, tanto subjetivamente quanto objetivamente; de um lado, quando ergue um mundo que se constitui para além do homem efetivo, qualitativamente superior ao mundo perceptível e pensável; do outro, quando subjetivamente conduz o indivíduo à ruptura com seu ser concreto, para poder estabelecer um contato com o outro mundo.

O caráter transcendente e abstrato do platonismo, e conseqüentemente de suas tendências mágico-religiosas, precede as próprias concepções que matizam a religiosidade cristã e fazem uso dele. Desse modo, a filosofia platônica representa uma regressão, à proporção em que consegue colaborar no processo de interceptação da influência do saber científico na formulação de uma concepção de mundo genuinamente desantropomorfizadora.

A perspectiva platônica contrapõe-se à ciência porque nela o humano não se encontra em si mesmo, ao contrário da ciência, que busca no mundo imanente a essência das coisas. Diferentemente do idealismo platônico, a atitude científica é uma expressão da consciência efetiva posta no trabalho. Como mostra Lukács (1974, p. 167):

O trabalho e a forma consciente mais alta nascida dele, o comportamento científico, não é apenas um instrumento de domínio do mundo dos objetos, senão também, por ser isso, um rodeio que, pelo descobrimento cada vez mais rico da realidade, enriquece o homem mesmo, o faz mais completo e mais humano do que poderia ser sem ele.

O antropomorfismo de Platão apenas vai encontrar seu esgotamento na época do Renascimento, quando emerge um modo de produção não mais centrado no trabalho escravo. Esse movimento é, entre outras coisas, o despertar dos ideais desantropomorfizadores que ficaram adormecidos na Antiguidade e contêm as bases do saber que florescem na sociedade capitalista, à proporção em que os filósofos da *physis* tentaram oferecer um caminho seguro para a ciência mediante uma compreensão correta da realidade. Escreve Lukács (1974, p. 153): “a filosofia dos pré-socráticos constitui um ponto de inflexão na história do pensamento humano”.

Esse procedimento metodológico alcança seu ponto culminante com o atomismo de Demócrito e Epicuro, no qual todo o mundo fenomênico humano é concebido como produto, segundo leis, das relações e dos

movimentos das partes elementares da matéria. A teoria atomista de Epicuro vai além da doutrina de Demócrito, porque erige uma constituição física do mundo visando à afirmação da autonomia do homem. É um mundo no qual os átomos se movem em turbilhão, “criando, segundo o acaso dos seus encontros, objetos efêmeros, o homem, que é também um filho da sorte, pode enfim ‘bastar-se’” (NIZAN, 1989, p. 39).

A perspectiva postulada pelo epicurismo tem o mérito de apresentar uma física e uma ética (ciência e concepção de mundo) de maneira unitária, em que é desprezada qualquer forma de salvação humana como uma evasão para o além. A filosofia de Epicuro tinha o propósito de ajudar os homens “a vencer o terror dos deuses, da morte e do tempo” (Ibid., p. 27). Nizan (Ibid., p. 28) observa que:

É admirável que Epicuro, ao aprofundar uma ciência que fosse de libertação e remédio, tenha lançado as bases do materialismo, inventando um sistema sem potências espirituais, sem leis sobrenaturais e sem justiça celeste; é admirável que, ao construir uma teoria do conhecimento, uma teoria da natureza, da alma humana e dos deuses capazes de libertar o homem dos seus terrores ancestrais, tenha pressentido, necessariamente, a representação moderna do mundo, rejeitando assim, com as “fábulas das origens”, a física mítica de Timeu.

O mundo de Epicuro é um mundo sem teleologia, sem providência divina, sem escatologia e sem destino, em que apenas entram em jogo as causas mecânicas e o acaso. A sua concepção de mundo não comporta nenhuma espécie de teogonia, sendo uma concepção inteiramente naturalista. É uma doutrina essencialmente desantropomórfica, no entanto, essa posição não pode ser hegemônica numa época de profundo atraso do desenvolvimento das bases materiais. Mesmo assim, as investigações que constituíram o movimento investigativo com os filósofos da *physis* (de Tales de Mileto até Epicuro) anunciam que:

(...) uma captação verdadeiramente científica da realidade objetiva não é possível senão mediante uma ruptura radical com o modo de concepção personificador (...) O desenvolvimento concreto será resultado de uma fase posterior; porém, os fundamentos metodológicos estão já estabelecidos na cultura grega: que o sujeito do conhecimento tem que imaginar seus próprios instrumentos e modos de proceder para fazer, com sua ajuda, que a percepção da realidade seja independente das limitações da sensibilidade humana e para automatizar, por assim dizer, esse autocontrole (LUKÁCS, 1974, p. 154).

É somente com o desenvolvimento das forças produtivas que o materialismo poderá alargar sua perspectiva desantropomorfizadora contra a predominância da filosofia idealista. Apesar disso, os filósofos da *physis* conseguiram erguer uma crítica contundente ao mundo mítico e à concepção antropomorfizadora dominante nessa época. Essa luta aparece claramente quando Jenófanes afirma:

Mas os mortais imaginam que os deuses nasceram, têm roupagens, e voz e figuras como eles. Porém se os bois, cavalos e leões tivessem mãos e pudessem pintar com elas e fazer esculturas como os homens, os cavalos fariam figuras de deuses equinos, os bois deuses bovinos, e formariam corpos tais quais os aspectos de cada um. Os etíopes afirmam que seus deuses são negros e chatos, os trácios, que têm olhos azuis e o cabelo vermelho (apud Lukács, 1974, p. 156).

Mas o simples reconhecimento do antropomorfismo que reina nas concepções religiosas não representa a negação e o colapso dessas concepções de mundo; é preciso que as condições materiais sejam favoráveis à sua subversão. A crítica acertada dos preceitos míticos é incapaz de ultrapassar o beco sem saída da economia escravista nela mesma. Assim, o saber objetivo acerca da natureza, que alcança sua culminação nas ciências particulares, não consegue penetrar no comportamento geral que pauta a vida cotidiana. Por isso Jenófanes, Protágoras e outros serão excomungados da pólis grega.

O ataque realmente consistente ao preceito antropomorfizador foi lançado na época da Renascença, e duas questões estão na base desse novo processo: 1) A amplitude do desenvolvimento da capacidade do trabalho e da ciência em dominar a natureza. Os limites dos modos de produção precedentes impediam que as generalizações alcançadas pudessem desenvolver-se amplamente no mundo material e na vida cotidiana. Essa situação muda com a ruína da economia feudal; 2) Nascida da interação estabelecida entre sociedade e natureza, a desantropomorfização pode florescer no novo contexto socioeconômico, porque a sociedade agora está suficientemente amadurecida para suportar ideologicamente as verdades alcançadas pela ciência. Escreve Lukács (1974, p. 174):

Ao desaparecer a limitação da produção (que é característica das anteriores formações, desaparecem também todas as barreiras opostas à difusão e ao aprofundamento do método científico. Agora realmente cobra o desenvolvimento da ciência, teórica e prática, o caráter de um progresso indefinido. Relacionado a isto está o fato de que os resultados da ciência, sobretudo através

da modelação do processo de trabalho, penetram cada vez mais intensamente na vida cotidiana e, sem poder ainda transformar sua estrutura básica, modificam essencialmente seus modos de aparição e expressão.

Essa difusão será possível também graças ao trabalho de pensadores como Copérnico, Galileu, Hobbes, Bacon, Descartes, Espinosa e tantos outros que tentaram aplicar seu ponto de vista científico à formulação de uma concepção de mundo essencialmente desantropomorfizadora, quer dizer, eles elevaram o desenvolvimento de sua fundamentação filosófica da natureza ao domínio do homem sobre sua própria vida em sociedade. Apesar das ilusões metodológicas desses autores, é salutar destacar a profunda recusa deles da interferência das forças transcendentais no fecundo mundo dos afetos humanos. Vejamos como Bacon compreende a atividade da investigação científica da realidade.

A doutrina das idola em Bacon e suas consequências sobre a concepção desantropomorfizadora do mundo

O propósito de Bacon ao escrever seu *Novum Organum* é preparar a mente dos homens para entender e aceitar os pressupostos que fundam a investigação da natureza e como esta pode incidir na constituição de uma concepção de mundo que se ponha para além da pautada na religião e nas filosofias platônica e aristotélica. O seu ponto de partida é o esclarecimento das bases sobre as quais se processa a investigação da natureza. No seu entendimento, todos aqueles que se afastam da natureza produzem grande dano ao desenvolvimento da ciência e da filosofia, pois se valem tão somente da opinião e da força da argumentação, de matriz puramente subjetiva. Ao contrário dos antigos filósofos gregos, que “perseveraram em seus propósitos e não se afastaram da procura dos segredos da natureza” (BACON, 1973, p. 11).

No que se refere ao método, ele entende que existem dois procedimentos de investigação: “um destinado ao cultivo das ciências e outro destinado à descoberta científica” (BACON, 1973, p. 14). Bacon denomina o primeiro método de *Antecipação da mente* e o segundo de *Interpretação da natureza*. O primeiro visa apenas à vitória sobre seus adversários mediante o recurso da argumentação, como faz a filosofia aristotélica; o segundo visa à “vitória sobre a natureza, pela ação” (Ibid., p. 14), e, por isso, despreza as opiniões grandiloquentes e busca tão somente “conhecer a verdade de forma clara e manifesta” (Ibid., p. 14).

Bacon aconselha o leitor que tenta trilhar a via da *Interpretação da natureza* que:

(...) procure habituar-se à complexidade das coisas, tal como é revelada pela experiência; procure, enfim, eliminar, com serenidade e paciência, os hábitos pervertidos, já profundamente arraigados na mente. Aí então, tendo começado o pleno domínio de si mesmo, querendo, procure fazer uso de seu próprio juízo (Bacon, 1973, p. 15).

Deve-se, então, recusar as especulações lógicas e silogísticas como critérios para o entendimento correto da realidade, pois para a penetração “nos estratos mais profundos e distantes da natureza, é necessário que tanto as noções quanto os axiomas sejam abstraídos das coisas por um método mais adequado e seguro, e que o trabalho do intelecto se torne melhor e mais correto” (Ibid., p. 22).

Na primeira parte de seu livro, *Aforismos sobre a interpretação da natureza e o reino do homem*, Bacon (Ibid.) aponta o conjunto de ídolos que impedem o acesso do homem ao verdadeiro caminho da investigação científica e à compreensão correta da realidade. Os ídolos são agrupados em quatro formas, são eles: ídolos da tribo (*idola tribus*), ídolos da caverna (*idola specus*), ídolos do foro (*idola fori*) e ídolos do teatro (*idola theatri*). O combate aos ídolos tem como propósito levar os homens “a habituar-se ao trato direto das coisas” (BACON, 1973, p. 26). É preciso que todas as espécies de ídolos sejam abandonadas em nome do triunfo do reino do homem, pois: “As demonstrações falhas são as fortificações e as defesas dos ídolos” (Ibid., p. 44). Vejamos como Bacon considera cada um desses ídolos.

Os ídolos da tribo têm sua gênese na compreensão uniforme da substância espiritual do homem. Essa perspectiva é fruto das limitações e instabilidades dos sentidos humanos. Já os ídolos da caverna têm sua origem na particularidade da constituição de cada alma humana. Esses ídolos se fazem representar por todos os homens considerados individualmente, em que cada um emerge como uma caverna ou uma cova que impede a compreensão correta das coisas. Essa caverna pode ser resultado da leitura dos livros ou pode ser imposta pela autoridade daqueles homens que servem de referência. É típico dessa posição aquilo que asseverava Heráclito: “que os homens buscam em seus pequenos mundos e não no grande ou universal” (Ibid., p. 28).

Os ídolos do foro são provenientes do intercurso e da associação recíproca dos indivíduos entre si. As palavras, impostas de maneira imprópria, bloqueiam o intelecto. Através das palavras os homens são arrastados ao reino das fantasias inúteis. Os ídolos do foro são os mais perturbadores devido à existência de um pacto entre as palavras e as coisas. Através delas os homens imaginam que “sua razão governa as palavras” (BACON, 1973, p. 34). No entanto, “quando o intelecto mais agudo e a observação mais diligente querem transferir essas linhas para que coincidam mais adequadamente com a natureza, as palavras se opõem” (Ibid., p. 35). Os matemáticos tentaram

contornar essa situação interpelando o retorno às definições. No entanto, elas “não podem remediar totalmente esse mal, tratando-se de coisas naturais e materiais, posto que as próprias definições constam de palavras e as palavras engendram palavras” (Bacon, 1973, p. 35).

Bacon ainda divide os ídolos do foro em duas espécies: primeiro, são os nomes de coisas que não existem; segundo, são os nomes de coisas que existem, mas que se exprimem de forma confusa, por exemplo, as palavras que designam ação, como: gerar, corromper, alterar; as palavras que indicam qualidade, como: pesado, leve, tênue e tenso.

Os ídolos do teatro são as diferentes doutrinas filosóficas, que mais parecem fábulas em que “figuram mundos fictícios e teatrais” (Ibid., p. 28). Bacon acusa o intelecto de muitas vezes supor uma regularidade nas coisas que procedem tão somente de sua imaginação; por exemplo, é capaz de afirmar: “que no céu todos os corpos devem mover-se em círculos perfeitos, rejeitando por completo linhas espirais e sinuosas, a não ser em nome” (Ibid., p. 29).

Orientado pela força da convicção, o intelecto acaba arrastando “tudo para seu apoio e acordo” (Ibid., p.29); assim, esquece-se de observar “a força das instâncias contrárias, despreza-as, ou recorrendo às distinções, põe-nas de parte e rejeita, não sem grande e pernicioso prejuízo” (Ibid., p. 29). Os ídolos do teatro não são inatos, mas resultantes de um processo educativo; tais espécies são mais numerosas porque entremesclam filosofia, religião e teologia. Dessa fusão é possível apontar três tipos comuns de erros: 1) sofística; 2) empírica; 3) superstição.

Ao descrever cada uma dessas falsificações da realidade, Bacon acaba estabelecendo três frentes de combate às concepções antropomorfizadoras existentes no seu tempo. A primeira constitui-se contra a concepção filosófica de matriz aristotélica pelo seu caráter sofístico. O principal erro dessa filosofia, no entendimento de Bacon, consiste na tentativa de “formar o mundo com base nas categorias; ao atribuir à alma humana, a mais nobre das substâncias, um gênero extraído de conceitos” (BACON, 1973, p. 38). A filosofia aristotélica é vista como uma tendência que despreza a consulta da experiência no estabelecimento de seus axiomas. Fundada em seu arbítrio, “submetia a experiência como uma escrava para conformá-la às suas opiniões” (Ibid., p. 39). Contra Aristóteles, argumenta Bacon (Ibid., p. 43):

Assim, a filosofia de Aristóteles, depois de destruir outras filosofias (à maneira dos otomanos, com seus irmãos) com suas pugnazes refutações, pronunciou-se acerca de cada uma das questões. Depois, inventou ele mesmo, ao seu arbítrio, questões para as quais a seguir apresentou soluções, e dessa forma tudo é estabelecido e é o que passou a ser atendido ainda hoje por seus sucessores.

Diante da filosofia aristotélica, Bacon preferia o trato da natureza postulada pelos filósofos da *physis*. Escreve Bacon (1973, p. 38):

Sem dúvida, as homeomerias, de Anaxágoras; os átomos, de Leucipo e Demócrito; o céu e a terra, de Parmênides; a discórdia e a amizade, de Empédocles; a resolução dos corpos na adífora natureza do fogo e o seu retorno ao estado sólido, de Heráclito, sabem a filosofia natural, a natureza das coisas, a experiência e corpos.

A segunda frente de combate é erguida contra o empirismo. Contra aqueles que, posteriormente, vão enquadrá-lo como precursor dessa corrente filosófica, o próprio Bacon (1973, p. 39) arremata: "A escola empírica de filosofia engendra opiniões mais disformes e monstruosas que a sofística e a racional". Apesar de as teorias empíricas não estarem baseadas em noções vulgares, elas não deixam de cair "na estreiteza de uns poucos e obscuros experimentos" (Ibid., p. 39). Coincidindo com os grandes pensadores da época, Bacon não pretende tratar a ciência e a filosofia separadamente da vida dos homens. A forma como classifica os experimentos prova quão pouco empirista era. Somado a isso, faz uma clara alusão à necessidade de um intercâmbio saudável da sensibilidade com o entendimento, pela mediação do instrumento ou do experimento.

Contra o conhecimento pautado na imediatez, conclui Bacon (Ibid., p. 30):

O intelecto humano se agita sempre, não se pode deter ou repousar, sempre procura ir adiante. Mas sem resultado. Daí ser impensável, inconcebível que haja um limite extremo e último do mundo. Antes, sempre ocorre como necessária a existência de mais algo além.

No entanto, "acontece que buscando o que está mais além acaba por retroceder ao que está mais próximo, seja, às causas finais, que claramente derivam da natureza do homem e não do universo". Bacon, então observa: "Aí está mais uma fonte que por mil maneiras concorre para a corrupção da filosofia" (Ibid., p. 31).

Bacon justifica sua posição, contrária aos exageros do entendimento fundado na sensibilidade imediata, quando afirma que o homem comum tende a considerar como verdadeira sua inclinação subjetiva, o que torna difícil o exercício da investigação. O saber cotidiano geralmente prefere o caminho fácil da superstição aos preceitos supremos da natureza. É o predomínio da vontade e dos afetos sobre o intelecto, o que realmente prejudica o caminho da ciência. Para Bacon, constitui um grande equívoco afirmar que os sentidos são a medida de todas as coisas, pois a predominância dos elementos que afetam os sentidos imediatamente obnubila a investigação da natureza essencial das coisas. Escreve Bacon (1973, p. 32):

Por isso, a observação não ultrapassa os aspectos visíveis das coisas, sendo exígua ou nula a observação das invisíveis (...). Na verdade os sentidos, por si mesmos, são algo débil e enganador, nem mesmo os instrumentos destinados a ampliá-los e aguçá-los são de grande valia.

A terceira frente de combate é dirigida aos exageros do racionalismo. Essa tendência é ilustrada, na Antiguidade, pela filosofia pitagórica e pela filosofia platônica. Escreve Bacon (1973, p. 40): “Na Grécia, encontram-se exemplos típicos de tais filosofias, sendo o caso, antes dos demais, de Pitágoras, onde aparecem aliados a uma superstição tosca e grosseira”. Ele ainda observa: “Mas perigoso e sutil é o exemplo de Platão e sua escola” (Ibid., p. 40). Nesse aspecto, encontramos total consonância com as críticas acima elencadas à filosofia platônica por parte de G. Lukács.

Na perspectiva filosófica de Bacon, é possível afirmar a existência de duas grandes tradições filosóficas na Grécia antiga. A primeira é marcada pelo espírito professoral e sem preocupação com as fontes: nela se enquadram os sofistas Górgias, Protágoras, Hípias, que exigiam recursos para ensinar; do outro, Platão, Aristóteles, Zenon e Teofrasto, que formaram escolas e não exigiam recursos para comunicar seus ensinamentos. No entendimento de Bacon (1973, p. 46), “Ambos os gêneros, apesar das demais disparidades, eram professorais e favoreciam as disputas, e dessa forma facilitavam e defendiam seitas e heresias filosóficas”. A segunda é marcada pela presença de pensadores que não estavam preocupados em formar escolas, e que, “no maior silêncio, com rigor e simplicidade, vale dizer, com menor afetação e aparato, se consagraram à investigação da verdade” (Ibid., p. 47); nessa perspectiva se enquadram os filósofos Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, Parmênides, Heráclito, Xenófanes, Filolau e outros.

Foi dividindo a natureza em partes que a escola de Demócrito teve sucesso ante as outras escolas no desvelamento dos segredos da natureza. Para Bacon (Ibid., p. 19): “a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece”. E ainda: “Os segredos da natureza melhor se revelam quando esta é submetida aos assaltos das artes que quando deixada no seu curso normal” (Ibid., p. 71-72).

Bacon compreende que é preciso estudar as particularidades das coisas sem negligenciar sua estrutura. Nesse aspecto é preciso entremesclar as contribuições de Leucipo e Demócrito com a investigação dos modernos, tentando evitar a queda nos rochedos dos ídolos da caverna, que tendem ao “excesso de síntese ou análise, ou do zelo por certas épocas, ou ainda da magnitude ou pequenez dos objetos considerados” (Ibid., p. 34). É necessário o cuidado no direcionamento correto da realidade, porque o intelecto tende a captar apenas aquilo porque tem predileção. Isso não implica qualquer espécie de defesa duma neutralidade científica.

Essa filosofia, preocupada com a investigação da natureza essencial das coisas, sobreviveu até a época de Cícero. Depois disso, sucumbiu devido às

invasões bárbaras e ao naufrágio de toda doutrina humana; desde então “se conservaram apenas as doutrinas de Aristóteles e de Platão, como tábuas feitas de matéria mais leve e menos sólida, flutuando no curso dos tempos” (BACON, 1973, p. 51). Mas, independentemente da primazia das filosofias de Platão e Aristóteles sobre os filósofos da *physis*, a filosofia dos antigos filósofos gregos padecia de um problema grave. Escreve Bacon (Ibid., p. 47): “Os gregos, com efeito, possuem o que é próprio das crianças: estão sempre a tagarelar, mas são incapazes de gerar, pois a sua sabedoria é farta em palavras, mas estéril de obras”, ou seja, ela não deixou de escorregar no fluxo dos ídolos do foro. E Bacon justifica por que os gregos não saíram do estado infantil: “Ora, de toda essa filosofia dos gregos e todas as ciências particulares dela derivadas, durante o espaço de tantos anos, não há um único experimento que se possa atribuir às especulações e às doutrinas da filosofia” (Ibid., p. 48).

Embora Bacon não esclareça a essência dessa limitação, Lukács pôde elucidar, como mostramos na primeira parte deste texto, que ela é fruto da cisão estabelecida entre atividade manual e atividade intelectual. Para os gregos era desprezível toda atividade manual, e, por isso a ciência sempre ficou carente de aplicabilidade. O desprezo pelo trabalho produtivo impediu que as descobertas no campo da matemática e da geometria fossem aplicadas aos problemas mecânicos.

Plutarco destaca que Arquimedes desprezava a aplicação mecânica de suas descobertas. A depreciação do trabalho produtivo, nesse tempo histórico, é expressão de um sistema socioeconômico fundado no trabalho escravo, em que ainda não estava posta a necessidade fundamental da recorrência ao sistema de máquinas e engrenagens para desenvolver as forças produtivas. A estagnação da ciência é resultante dessa cisão. Escreve Bacon (1973, p. 49):

(...) se aquelas doutrinas em vez de serem, como são, comparáveis a plantas despojadas de suas raízes, tivessem aprofundado suas raízes no próprio seio da natureza e dela tivessem retirado a própria substância, as ciências não teriam permanecido por dois mil anos estagnadas no seu estádio originário; e quase no mesmo estado permanecem sem qualquer progresso notável.

Assim, a via que conduz os sentidos ao intelecto não foi bem traçada porque a natureza não foi devidamente compreendida pela filosofia de um período histórico em que as forças materiais não podiam se desenvolver plenamente. Para Bacon (Ibid., p. 87), os erros e as superstições que reinam no cotidiano são “provenientes de juízos falhos e da ligeireza com que os homens tratam os fatos”. É preciso tratar as coisas e a natureza numa perspectiva homogênea e não heterogênea, ou seja, é preciso se deter na coisa, para alcançar a sua verdadeira essencialidade, o que presume a recorrência, não apenas à sensibilidade e ao intelecto, mas também aos

instrumentos necessários à sua elucidação.

Uma linha reta ou um círculo podem ser mais bem produzidos com uma régua e um compasso do que simplesmente com a mão e um bom golpe de vista. O tecido pode ser mais bem produzido com uma boa máquina de tear, do que apenas com as mãos humanas. Marx afirma que a máquina-ferramenta é capaz de substituir o trabalho humano: à proporção em que a fiandeira veio para substituir as mãos humanas, uma fiandeira é capaz de fiar sem dedos.

Bacon constitui-se como um respeitável defensor da ciência e da técnica no trato com a natureza. Escreve Bacon (1973, p. 13): "É manifestamente impraticável, sem o concurso de instrumentos ou máquinas, conseguir-se, em qualquer grande obra a ser empreendida pela mão do homem, o aumento do seu poder", seja "simplesmente, pelo fortalecimento de cada um dos indivíduos ou pela reunião de muitos deles". No seu entendimento, a mão humana somente não é capaz de operar grandes ações na natureza, por isso é necessário a recorrência ao aparato instrumental para que o homem possa obter sucesso no trato com a natureza:

Se os homens tivessem empreendido os trabalhos mecânicos unicamente com as mãos, sem o arrimo e a força dos instrumentos, do mesmo modo que sem vacilação atacaram as empresas do intelecto, com quase apenas as forças nativas da mente, por certo muito pouco se teria alcançado, ainda que dispusessem para o seu labor de seus extremos recursos (Ibid., p. 12).

Assim, Bacon (Ibid.) é um árduo defensor dos meios no processo de elucidação da natureza, ou seja, os meios não são meros artefatos necessários para a efetivação de uma dada intencionalidade, mas cumprem papel fundamental na própria constituição do homem na história. O desenvolvimento dos meios pressupõe o desenvolvimento do intelecto. Assim, quer dizer, Bacon postula uma unidade entre a atividade da cabeça e a atividade das mãos no trato verdadeiro da natureza. Uma não existe separada da outra. "Nem a mão nua nem o intelecto, deixados a si mesmos, lograram muito. Todos os feitos se cumprem com instrumentos e recursos auxiliares, de que dependem, em igual medida, tanto o intelecto quanto as mãos" (BACON, 1973, p. 19).

Os tempos modernos têm uma compreensão mais pormenorizada das coisas do que a Antiguidade, porque ela revolucionou o modo como o homem se relaciona com a natureza. A descoberta da agulha de marear revolucionou a arte da navegação, a descoberta da imprensa ampliou o mundo das letras e a descoberta da pólvora revolucionou a arte de guerrear. Para Bacon (Ibid., p. 94), "O império do homem sobre as coisas se apoia unicamente nas artes e nas ciências. A natureza não se domina, senão obedecendo-lhe". Ele, então, aponta o itinerário para aprimorar a relação do homem com

a natureza: “a contemplação das coisas tais como são, sem superstição e impostura, sem erro ou confusão, é em si mesma mais digna que todos os frutos das descobertas” (Ibid., p. 94). O caminho é declaradamente a via da desantropomorfização da ciência: Assinala:

Em vista disso, onde não é dada ao homem a faculdade de operar, mas apenas de saber, como em relação às coisas celestes – pois não é possível ao homem agir sobre as coisas celestes, para mudá-las ou transformá-las –, a investigação do próprio fato ou da verdade da coisa, bem como o conhecimento das causas e dos consensos, refere-se tão somente àqueles axiomas primários e universais, (...). O processo latente de que falamos está longe daquilo que pode ocorrer à mente dos homens, com as preocupações a que ora se entregam (Ibid., p. 104).

Baseada nos esforços metodológicos de Galileu, a epistemologia de Bacon tenta superar as limitações imediatamente dadas ao sujeito e busca oferecer um instrumental que possibilita a leitura e elucidação do livro do mundo como ele é em si. Lukács (1974) entende que essa perspectiva marcou a tendência de uma época que tem investigadores do *status* de Copérnico, Galileu, Descartes, Espinosa, Hobbes etc. É salutar destacar a polêmica desses pensadores com o pensamento cotidiano e com o idealismo filosófico, e não com a religião, isso porque se mantêm muito frescas nas suas memórias as fogueiras acesas contra Vanini e Giordano Bruno, bem como a condenação à prisão perpétua de Galileu Galilei pelo Tribunal da Santa Inquisição.

No combate da imediatez sensível e da confusão da vida cotidiana subsistem implicitamente “todos os princípios de uma separação a respeito de toda concepção religiosa do mundo e a recusa da sua validade” (LUKÁCS, 1974, p. 205).

A vitória do reflexo desantropomorfizador na investigação da natureza repercute sobre o pensamento e a vida cotidiana. A diferenciação e a independência da ciência não significam um rompimento com a cotidianidade, mas podem intensificar essa relação a partir de novas bases. E o capitalismo significa qualitativamente um salto sobre as formações sociais precedentes, não apenas devido ao verificado progresso técnico-científico incomparavelmente superior, mas principalmente devido à transformação que a ciência produziu sobre a vida cotidiana.

Conclusão

Apesar das diferenças substanciais existentes entre as filosofias de Bacon e Lukács, tentamos, no decorrer deste texto, apontar os aspectos que permitem uma aproximação. Nesse sentido, a concepção desantropomorfizadora da realidade serviu como instrumento de conexão entre as duas perspectivas materialistas da realidade. Embora Bacon não possa ser considerado como

um teórico relacionado à tradição marxista, não deixa de ser possível aludir à primazia do caráter terreno da sua concepção filosófica. A sua avaliação acerca do procedimento que deve ser adotado na investigação da natureza tem implicações sobre a concepção de mundo que pauta a vida cotidiana. Embora tenha o cuidado de não dirigir a totalidade da sua crítica aos pressupostos religiosos, sua concepção filosófica dá um passo importante na direção da superação dos limites do idealismo e da religião.

O aspecto decisivo é que Bacon e os pensadores renascentistas, a exemplo dos filósofos da *physis*, elaboraram uma filosofia da natureza com ressonâncias sobre as determinações da vida humana e social; isso foi possível porque ocorreu uma substancial transformação das estruturas sociais e econômicas.

É somente no contexto da crise do modo de produção fundado na exploração do trabalho escravo que emerge uma nova concepção de mundo, em que os homens se libertam das velhas concepções metafísicas e podem pensar uma nova forma de compreensão da realidade. Os sistemas filosóficos que vão pautar a sociedade capitalista surgem na esteira de uma grande transformação no seu ordenamento econômico. No desenvolvimento deste texto, tivemos oportunidade de mostrar como essa transformação ocupou um papel singular na ascensão e na consolidação da concepção desantropomorfizadora da realidade, ou seja, numa concepção de mundo imanente ao homem, e não mais fundada nos elementos transcendentais.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

BACON, Francis. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

EPICURO. **Antologia de textos de Epicuro**. Trad. e notas de Agostinho da Silva, 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

FARRINGTON, B. **Francis Bacon: filósofo de la Revolución Industrial**, Madri: Editorial Ayuso, 1971.

LUKÁCS, G. **Estética**. La peculiaridad de lo estético. 1. Cuestiones preliminares y de principio. Trad. Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1974.

_____. Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels. Trad. Leandro Konder. In: LUKÁCS, G. **Ensaios de literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

_____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

NIZAN, Paul. **Os materialistas da antiguidade**. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Mandacaru, 1989.