

# PLATÃO E CHESTERTON E A TOTALIDADE DO HOMEM

Luis Felipe Lopes

Doutor em Filosofia Moderna e da Religião pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG),  
Mestre em Filosofia da Religião pela Universidade de Brasília (UnB). Professor de Filosofia no  
Centro de Estudos Filosófico-Teológicos *Redemptoris Mater* de Brasília.  
E-mail: servusmatris@hotmail.com

**Resumo:** É possível unir Chesterton e Platão em seu mútuo desejo de compreender o ser humano em totalidade, reconhecendo a diferença metodológica e teórica de ambos. A filosofia, na acepção de Platão, seria uma postura de indagação profunda e não manipuladora de dados objetivamente postos ou que o uso da razão não se poderia impor de modo alijado de uma experiência de vida. Ser filósofo é o homem que se dispõe na busca e prática da virtude, do Bem e do Uno; busca da unidade como integração humana, não se contentando apenas com sua multiplicidade enquanto ente. Chesterton, em que pese não ser um filósofo, se aproxima de Platão por afirmar que o homem integral deve perceber sua realidade transcendente e não meramente material. Uma aproximação com a noção de totalidade é, de fato, o que interessa sobremaneira ao autor inglês, quanto à sua antropologia e noções éticas: parece querer recuperar a categoria ser humano em toda sua dimensão – tanto em sua condição natural quanto espiritual – e em seus fundamentos. A herança platônica em Chesterton ecoa pela herança cristã, e sua intenção parece ser uma apologia cristã de recuperação da totalidade do homem, que fora fragmentado pelas conquistas modernas.

**Palavras-chave:** Platão; Chesterton; Antropologia; Totalidade; Cristianismo.

**Abstract:** It is possible to unite Chesterton and Plato in their mutual desire to understand the human being in its totality, recognizing the methodological and theoretical difference of them both. Philosophy, in Plato's reasoning, would be a posture of deep and non-manipulative questioning of objectively put data or that the use of reason could not be imposed secluded from an experience of life. Philosopher is a

man who is game in the pursuit and practice of virtue, of Good and of the One; search for unity as human integration, not content only with its multiplicity as a being. Chesterton, in spite of not being a philosopher, approaches to Plato by affirming that the integral man must perceive its transcendent reality and not merely material. An approximation to the notion of wholeness is, in fact, what is of great interest to the English author as to his anthropology and ethical notions: he seems to want to reclaim the category of the human being in his entire dimension - both in its natural and spiritual condition - and in its elements. Platonic heritage echoes in Chesterton through Christian heritage, and his intent seems to be a Christian apology for the recovery of the entirety of man, which had been fragmented by modern conquests.

**Keywords:** Plato; Chesterton; Anthropology; Totality; Christianity.

**Resumen:** Es posible unir Chesterton y Platón en su mutuo deseo de comprender al ser humano en totalidad, reconociendo la diferencia metodológica y teórica de ambos. La filosofía, en la visión de Platón, sería una postura de indagación profunda y no manipuladora de datos objetivamente puestos, o que el uso de la razón no se podría imponer de modo alejado de una experiencia de vida. Ser filósofo es ser hombre que se dispone en la búsqueda y práctica de la virtud, del Bien y del Uno; búsqueda de la unidad como integración humana, no contentándose sólo con su multiplicidad mientras que ente. Chesterton, aunque no es un filósofo, se acerca a Platón por afirmar que el hombre integral debe percibir su realidad transcendente y no meramente material. Una aproximación con la noción de totalidad es, de hecho, lo que interesa sobremanera al

autor inglés, en referencia a su antropología y nociones éticas: sugiere querer recuperar la categoría de ser humano en toda su dimensión - tanto en su condición natural como espiritual - y en sus fundamentos. La herencia platónica en Chesterton resuena en la herencia cristiana, y su intención sugiere ser una apología cristiana de recuperación de la totalidad del hombre, que había sido fragmentado por las conquistas modernas.

**Palabras clave:** Platón; Chesterton; Antropología; Totalidad; Cristianismo.

**Sommario:** Tanto in Chesterton come in Platone troviamo un desiderio comune di comprendere integralmente l'uomo, pur riconoscendone le loro differenze teoriche e metodologiche. Per Platone la filosofia è un atteggiamento d'indagine profonda che non manipola dati oggettivi né ragiona distaccata dall'esperienza di vita; il filosofo è l'uomo disposto per cercare la virtù, il Bene e l'Uno; e questa ricerca dell'unità ha come scopo un'integrazione umana che non si accontenta con la sua molteplicità in quanto ente. Chesterton, anche se non è filosofo, si avvicina a Platone affermando che l'uomo integrale deve avvertire la sua realtà trascendente e non meramente materiale. Un approccio al concetto di totalità è infatti ciò che interessa enormemente l'autore inglese. Per quanto riguarda la sua antropologia e nozioni etiche, sembra di voler recuperare la categoria di uomo in tutte le sue dimensioni, sia naturali che spirituali, e in tutti i suoi fondamenti. L'eredità platonica riecheggia in Chesterton l'eredità cristiana, e la sua intenzione sembra di essere una apologia cristiana che

riprende la totalità dell'uomo, frammentato dalle conquiste moderne.

**Parole chiavi:** Platone. Chesterton. Antropologia. Totalità. Cristianesimo.

**Résumé :** Il est possible de réunir Chesterton et Platon dans leur désir mutuel de comprendre tout l'être humain, en reconnaissant la différence méthodologique et théorique qui existe entre eux. La philosophie, au sens de Platon, serait une posture de questionnement profond et non manipulateur de données objectivement stockées ou que l'utilisation de la raison ne puisse être imposée de manière à être extirpée d'une expérience de vie. Être un philosophe, c'est l'homme qui est disposé à poursuivre et à pratiquer la vertu, le Bien et L'Un; recherche de l'unité comme intégration humaine, ne se contentant seulement de sa multiplicité en tant qu'être. Chesterton, bien qu'il ne soit pas philosophe, s'adresse à Platon pour affirmer que l'homme intégral doit percevoir sa réalité transcendante et pas simplement matérielle. En fait, une approximation de la notion de complétude présente un grand intérêt pour l'auteur anglais quant à ses notions d'anthropologie et d'éthique: il semble vouloir récupérer la catégorie de l'être humain dans toute sa dimension - à la fois dans sa condition naturelle et spirituelle - et ses fondamentaux. L'héritage platonicien de Chesterton résonne à travers l'héritage chrétien, et son intention semble être une apologie chrétienne pour le rétablissement de l'homme tout entier, qui avait été fragmenté par les conquêtes modernes.

**Mots-clés:** Platon. Chesterton. Anthropologie. Totalité. Christianisme.

## INTRODUÇÃO

No que toca à modernidade, poderíamos falar sobre a complexidade das relações sociais, jurídicas, culturais e religiosas que se alastram pelo mundo sobremaneira fundada na noção de globalização. Em voga, de igual modo, está o debate sobre o papel do indivíduo<sup>1</sup> - em sua herança moderna - ou cidadão<sup>2</sup> - em sua herança política - ou ainda agente social<sup>3</sup> - em sua herança de ser socialmente engajado. Parece ser uma característica do ser humano a fragmentação, a despeito de todo esforço de integração<sup>4</sup> pretensamente social, político e até filosófico.

Diante de um quadro de complexidade sobre o pensamento antropológico contemporâneo, a preocupação com a totalidade do homem pode ser apresentada como um ponto fulcral para o debate filosófico desde sua gênese. Assim, dois autores tão díspares, como Chesterton e Platão, em que pese a distância cronológica e as relações sociais, parecem estar investigando sobre uma mesma temática, reconhecendo a diferença metodológica e teórica. Como relacionar um filósofo grego do século IV A.C. e um escritor inglês do século XX? Talvez o que os una seja o desejo da compreensão total do ser humano e não o seu despedaçamento, sendo esta a tese que será levantada e defendida neste texto.

<sup>1</sup> Como herança do sujeito pensante cartesiano ou ainda do eu transcendental kantiano em sua busca pela fundamentação do saber, na ânsia de apresentar os seus limites de conhecimento, como ênfase do sujeito cognoscente e produtor de ciência. Cf. DESCARTES, Rene. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, Partes I e II; DESCARTES, Rene. *Meditações em Filosofia Primeira*. São Paulo: Editora Unicamp, 2008, 1ª e 2ª Meditações; ou ainda, KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010. Analítica dos Conceitos, Capítulo II, [A100-102; B132-134].

<sup>2</sup> O próprio surgimento da noção de sujeito político, como faz notar em MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe*. Milano: Garzanti Editore, 2008, Parte VI – a discussão sobre as virtudes do governante e a superação da relação ética a política -; ou ainda a discussão jusnaturalista de Locke, no qual o ser social em seu contrato deve ser preservado quanto aos seus direitos naturais. Cf. LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, 2º Tratado, Capítulos V, VII e IX.

<sup>3</sup> Deve-se salientar a basilar contribuição para Marx nesse sentido, ao deslocar o foco da discussão as relações sociais para social, ou seja, o ser humano não é um ser pensante ou jurídico, mas agente social que vive em prol da sociedade em sua práxis não alienante. Cf. MARX, Karl. *Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 5-6; 87-96.

<sup>4</sup> Como em obras que visam valorizar a condição do ser humano enquanto tal. Cf. SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*; ou ainda HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*.

## PLATÃO E A FILOSOFIA COMO ESTILO DE VIDA

A interpretação da obra platônica é bastante rica, quando se pensa em um sistema altamente complexo de investigação que perpassa as mais diversas áreas do saber. O primeiro estranhamento em relação ao que se produz em filosofia, logo, no que tange ao pensar todas as coisas, inclusivamente o ser humano, é a função e papel da filosofia na Grécia.

A contemporaneidade legou à filosofia a noção disciplinar de estudo técnico e específico, no sentido curricular e metodológico de investigação e área do saber humano. Talvez, seria mais correto afirmar que o envolvimento da filosofia com a ciência na modernidade, como no caso da fundação do método em Descartes, a partir de 1631 com sua obra capital e inauguradora de uma nova perspectiva investigativa; ou ainda, a recepção da física de Newton no contexto da Inglaterra, em especial, como vemos em Hume<sup>5</sup> ou em Clarke, fizeram da filosofia uma nova leitura técnica do mundo.

Todavia, ao examinar a filosofia grega, em especial Platão e Aristóteles, devemos afirmar com Hegel<sup>6</sup> que "...se há alguém que mereça o nome de mestre do gênero humano, são justamente Platão e Aristóteles" [1995]. Tal afirmação capta o espírito grego: mestre - sábio [σοφός] - do gênero humano, ou seja, a visão mais total da dimensão da filosofia na perspectiva antiga e não meramente técnica: um modo de vida<sup>7</sup>.

Platão mesmo afirmava, no *Teeteto*, que a filosofia nasce do espanto; já Aristóteles, no 1º Livro da *Metafísica* (982b), chamava a atenção para a admiração, o que faz notar Jaspers<sup>8</sup>:

<sup>5</sup> Cf. HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Classics, 1985 [1739-1740], Introdução; CLARKE, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1705].

<sup>6</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*. Porto: Porto Editora, 1995.

<sup>7</sup> Podemos citar que há casos em que a filosofia se assemelhava a uma noção religiosa, até com a ideia de iniciados. Vê-se algo semelhante com Pitágoras, cuja manifestação filosófica manteve-se centrada na oralidade, quase que em oráculos. Cf. REALE, Giovanni. *Pré-Socráticos e Orfismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. pp. 75-78; 87-89. v. I. O próprio Reale discute em outro livro - *Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. pp.12-15. v. III - a noção de doutrinas escritas e não escritas e como havia a prática de ensinar doutrinas mais profundas em filosofia a grupos de discípulos mais próximos.

<sup>8</sup> JASPERS, Karl. *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimaraes, 1980. p. 20.

*Platão afirmou que a origem da filosofia era o espanto. O sentido da visão permitiu-nos “contemplar as estrelas, o Sol e o firmamento celeste”. Esse espetáculo deu-nos o impulso para a investigação do universo. Daí nasceu a filosofia, o maior bem que os deuses concederam aos mortais. Aristóteles disse: “Foi a admiração que incitou os homens a filosofar: admiraram-se primeiro do que lhes acontecia e lhes era estranho, depois, pouco a pouco, foram mais longe e inquiriram dos movimentos da Lua, do Sol, dos astros e da criação do universo”. O espanto impele ao conhecimento. Pelo espanto me torno consciente da minha ignorância. Procuro conhecer por amor ao próprio conhecimento e não para satisfazer qualquer necessidade trivial. A filosofia é como um despertar da vinculação às necessidades vitais. Costuma-se sentir esse despertar quando se contemplam as coisas celestes e terrestres sem qualquer fim utilitário e formulando estas perguntas: “O que será e de onde provirá tudo isto?». Interrogações cujas respostas não têm qualquer utilidade, mas que conferem em si uma satisfação (...) [JASPERS, 1980, p. 20].*

Nota-se, então, que a filosofia, na acepção de Platão, seria uma postura de indagação profunda e não manipuladora de dados objetivamente postos ou que o uso da razão não se poderia impor de modo alijado de uma experiência de vida. Claro que a perspectiva não é bem de um existencialismo contemporâneo, mas de uma totalidade do ser humano.

Assim escreve Reale:

*Platão intensificou o filósofo com o “dialético” e definiu o dialético como aquele que é capaz de olhar a realidade sinoticamente, ou seja, que é capaz de ver o “todo”, isto é, de recolher a pluralidade na unidade, os muitos no uno. (...) A dialética, com os procedimentos sinóptico e diairético, torna-se verdadeiramente para Platão, a expressão suprema do pensamento e*

*o fundamento de toda capacidade e poder do operar e, nesse sentido, também a característica essencial do Intelecto divino e do seu operar (REALE, 2007, p. 306 - grifos do autor).*

Ora, a noção platônica do sábio<sup>9</sup> não se contenta com a vida material e suas coisas postas, ou seja, a condição do sábio não é restrita ao conhecimento do mundo em sua manifestação externa, como queriam os filósofos modernos e que legaram a nós a condição de que conhecimento é o fruto da razão técnica meramente humana<sup>10</sup>, pois a divisão das condições artificiais e naturais do ser humano não se mostra tão fragmentária como se supõe.

O caso da vida social é exemplar. Costuma-se atribuir à Platão uma noção de social que retira a importância do grupo, na sociedade, que não seja governante - uma noção de castas. O que seria uma leitura apressada. O que Platão quer mostrar, e que Aristóteles fará de modo muito mais apropriado na *Ética à Nicômaco*, é a diferenciação entre os bens fundamentais e os não-fundamentais na condição da vida cotidiana, sendo fundamental a busca pela virtude.

A vida social é uma extensão da alma humana, como afirma Reale: "Se, como vimos no início, o Estado não é senão a ampliação do homem e da sua alma, às três classes sociais do Estado deverão corresponder três formas ou faculdades na alma" (REALE, 2007, p. 248).

Desse modo, Platão estabelece o que seria o mais alto grau de vida virtuosa na sociedade grega: a contemplação das realidades supremas,

<sup>9</sup> Assim, como diz o texto do *Fédon*, o filósofo deve se dedicar a essas coisas não corpóreas, inteligíveis, ser no sentido pleno, imutáveis, com perseverança e unidas, não se atendo à vida sensível, uma vez que a vida do sábio é buscar a contemplação do que é verdadeiro. Cf. PLATÃO. *Fédon*. in: \_\_\_\_\_. *Diálogos Socráticos*. 100c - 100e. Bauru: Edipro, 2008. v. III, p. 252.

<sup>10</sup> Nota-se aqui o esforço kantiano, na dialética transcendental, de apresentar os limites do cognoscível, sendo que a transcendentalidade, que é a condição de possibilidade de conhecimento, está de acordo com as condições humanas da estética e das formas puras do entendimento. Expediente semelhante pode ser encontrado em Hume, quando de sua crítica cética ao conhecimento metafísico, como ele faz notar na Seção I da *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 2010 [1757] ou ainda com Descartes na sua famosa metáfora da destruição da casa, presente na 1ª parte do *Discurso do Método*.

inteligíveis. Saber o que é o Belo, o Justo, o Bem, o Uno *et cetera*, acarreta numa mudança de compreensão do cidadão que pauta sua vida não em aparências, mas na essência das coisas. O mesmo vale como reflexo na vida política.

Platão acredita que o homem é composto de uma alma com 3 partes - chamada teoria da tripartição da alma: a mais baixa, chamada de apetitiva (*ἐπιθυμητικόν*); a segunda mais baixa, chamada de irascível (*θυμοειδές*) e a parte superior, chamada de racional (*λογιστικόν*). Obviamente que a vida mais sublime deve ser exercida pelo comando da parte mais elevada, sendo que todos têm as 3 partes, mas há o predomínio de uma delas.

Assim, a cidade grega - a pólis - deve refletir a vida de cada cidadão<sup>11</sup>, sendo que a divisão social se dá de acordo, para Platão, com o predomínio da alma. Há 3 classes: a dos comerciantes, em que há o predomínio da parte mais baixa da alma e que vivem dos prazeres mais sensíveis; a segunda classe, a dos guerreiros, em que há o predomínio da segunda parte da alma, sendo que buscam a honra e desejo e a primeira classe, dos governantes, em que há o predomínio da parte racional. Ora, cada uma dessas classes deve viver com sua parte da alma, mas sempre buscando a virtude que lhe seja necessária para poder ter uma vida virtuosa, por exemplo: os comerciantes devem ter temperança, os guerreiros coragem e fortaleza e os governantes sabedoria, por exemplo. Cada classe depende das outras classes, pois o homem não é "autárquico", ou seja, não basta a si mesmo (REALE, 2007, p. 245), sendo necessária a vida no Estado.

A busca pela virtude se faz mister, pois a virtude permite uma vida que não se prende somente aos prazeres sensíveis, mas faz-nos buscar o que é mais elevado e verdadeiro. Assim, cada classe deve buscar a virtude que lhe possa permitir exercer a sua função social de modo ético e virtuoso. Nesse sentido, agir na pólis deve ser sempre um agir racional em busca do que é, no caso, justo, bom *et cetera*, sendo que o cidadão estará buscando fazer o que lhe compete (função que lhe é própria - *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*), gerando

<sup>11</sup> REALE, 2007, p. 249 e PLATONE. *La Repubblica*. livro IV, 435e. Milano: Oscar Mondadori, 2010.

ordem e harmonia, com base na justiça (δικαιοσύνη).

O próprio Aristóteles, no primeiro livro da *Metafísica*, afirma que o sábio é aquele que conhece as causas mais primeiras e hierarquicamente superiores, a sabedoria. Poder-se-ia, desta feita, afirmar que “a posse dela (sabedoria) não seja própria do homem; de fato, por muitos aspectos a natureza dos homens é escrava, e por isso Simônides diz que ‘Só Deus pode ter esse privilégio’” (2005, p. 13). A despeito da citação de Aristóteles, a mesma lógica aplica-se à Platão, pois, como afirma Reale, há, já no *Teeteto*, a noção de ser semelhante a Deus (“assimilação a Deus” - ὁμοίωσις θεῶι -, *Teeteto*, 176b).

*(...) o “fazer-se semelhante a Deus na medida em que é possível ao homem” (eis óson dunatô anthrópoi ómoioysthai theói), da qual fala Platão (e à qual muitos autores se referiram em todos os tempos e segundo óticas diversas). Para Platão, imitar a Deus significa alcançar o conhecimento e a capacidade de realizar a unidade-na-multiplicidade, que Deus possui de modo paradigmático (REALE, 2007, p. 307 - grifos do autor).*

Do mesmo modo, faz notar Platão na *República*, livro X, 613b, afirma que: “De fato, os deuses não abandonam nunca aqueles que se esforçam em tornar-se justos e semelhantes à divindade mediante o exercício da virtude, por quanto é dado ao homem”<sup>12</sup>.

Rupert Clendon Lodge afirma que a ideia de juiz das condutas, ou seja, que a capacidade de juízo de virtudes não seria apenas dos governantes, mas uma condição natural a todos, todavia, há quem a pratique ou desenvolva mais.

*Como o filósofo, como juiz, compara os casos prévios considerados? Como “todo mundo”, ele tem, obviamente, o senso humano normal de honra e justiça, mas diferente de todos, ele recebeu uma educação liberal excepcional,*

<sup>12</sup> Cf. PLATONE, 2010, livro II, 383c; livro VI, 500c e 501bc.



*desenvolvida especialmente para libertá-lo da influência enganosa do instinto, emoção, e os prejuízos de toda sorte (...) [LODGE, 1920, pp. 61-62]<sup>13</sup>.*

Lodge, pouco antes, ainda afirma que seus juízos (do filósofo) “são finais, pois ele vê como Deus vê, e tem uma adequada compreensão sobre a natureza das últimas realidades” (LOGDE, 1920, p. 61). Apesar de fazer prevalecer o peso dos juízos por sobre o filósofo, Lodge chama a atenção para o fato de ser uma condição natural do ser humano a capacidade de buscar as coisas mais sublimes que ligam todas as coisas em uma só, com base em suas realidades últimas, como o próprio Platão faz notar na *República*, VI, 501b.

Reale chama a atenção para o fato de a herança platônica ter deixado o legado da concepção dual do homem - duas dimensões -, sendo uma material e outra espiritual, sendo que o alijamento de qualquer parte acarreta na multiplicidade do homem, em que pese o extremo desse dualismo no autor grego que chegou a paroxismos em muitos casos. O homem sensível, preso em si, rebaixa-se ao mais básico e perde seu contato com o divino. Esse é um dos grandes legados da segunda navegação platônica (δεύτερος πλοῦς)<sup>14</sup>, que a investigação do humano não se reduza a uma esfera, mas seja de processos e integração, de tal sorte que a investigação do sábio e do filósofo é a dialética, que não se acaba em seu começo na aparência.

Assim, ser filósofo/sábio não é exercer uma função social, mas é optar pela sabedoria, é o homem que se dispõe na busca e prática da virtude, do Bem e do Uno; não se contenta com o naturalmente posto e em reduzir sua condição ao múltiplo, mas na busca do Uno, da unidade como integração.

<sup>13</sup> “How does the philosopher, as a judge, compare with the cases previously considered Like ‘everyone’, he has, of course, the normal human sense of honor and justice, but unlike everyone, he has received an exceptionally liberal education, designed especially to free him from the misleading influences of instinct, emotion, d prejudices of all sorts(..)”.

<sup>14</sup> Cf. REALE, 2007, p. 52-53 e *Fédon*, 99d - 100a.

## CHESTERTON E A HERANÇA PLATÔNICA, HÁ?

A despeito do título ensinar uma aproximação entre Platão e sua filosofia com a produção intelectual de Chesterton, uma pergunta prévia sobre a possibilidade da afirmação faz-se mister, não para por em xeque o diálogo intelectual, mas apenas para evitar reducionismos e má interpretação da investigação proposta por ambos.

Quando Chesterton menciona Platão diretamente, e o faz poucas vezes, assim se refere ao grande filósofo grego:

*Os dois grandes filósofos da antiguidade realmente nos parecem defensores de ideias sensatas e até sagradas; suas máximas muitas vezes são as respostas a perguntas céticas respondidas de forma excessivamente completa para serem sempre registradas. (...) Platão em certo sentido antecipou o realismo católico, que foi atacado pelo nominalismo herético, insistindo no fato igualmente fundamental de que as ideias são realidades; de que as ideias existem exatamente como os homens existem (CHESTERTON, 2010 [1925], p. 133).*

Em uma primeira visão, parece haver certa sincronia entre a defesa do autor inglês e aquilo que fora defendido e explorado pelo autor grego. Todavia, esse trecho pode levar a equívocos. Primeiramente, chamo atenção para o fato de que - muito provavelmente - o escritor inglês não se encaixa na definição de filósofo como a entendemos hoje.

O que pode parecer um demérito, de fato, mostra-se como a grande chave de leitura de Chesterton: um apologeta defensor do homem, total, e não fragmentado: o homem cristão. Quando se afirma da diferença entre o que é a filosofia hoje e na época de Platão, nota-se que a leitura técnica de hoje, no que tange às exposições das ideias metodicamente, não se aplica a Chesterton, o que faria de seus escritos apenas lampejos de críticas malogradas ou ainda infundadas. Todavia, esse seria o outro equívoco quanto à sua produção.

Com vistas na ideia de filosofia como sabedoria de vida, temos um ponto de toque entre as preocupações entre Chesterton e Platão, pois uma das grandes questões do autor inglês, como ele faz notar na *Ortodoxia*, está na divulgação de doutrinas que reduzem o homem ao seu ser material e social<sup>15</sup> - na forma do materialismo social herdado de Marx<sup>16</sup> e seus desdobramentos sociais à época ou ainda o determinismo antimetafísico oriundo de metafísicas materiais como as de alguns cientistas e positivistas<sup>17</sup> - ou o reduzem ao prático<sup>18</sup> - pragmatismo de Mill, por exemplo - ou acerca do intelectualismo ou ceticismo exacerbados<sup>19</sup>, dentre alguns exemplos.

Símile modo, Chesterton não quer esquecer o homem em sua sociedade da técnica: seja na técnica social ou na científica - para usar uma expressão de Lima Vaz<sup>20</sup>, que denunciava o esquecimento do ser devido ao reino da matematização, rompendo a integração do homem com a unidade -, mas notar que há uma totalidade humana. Uma tese antropológica que, de certa forma, recupera o eco da tentativa platônica de acusar as práticas reducionistas sofistas de articulação linguística meramente fechada em si.

Nesse sentido, o autor inglês recupera aquilo que Platão, de acordo com a leitura de Reale, fez legar à modernidade: a visão de que o ser humano não se fecha no mundo natural.

Quando Chesterton reverencia Platão por dar realidade àquilo que os nominalistas chamaram apenas *flatus vocis*, fá-lo em prol de uma lógica que os aproxima: o homem integral deve perceber sua realidade transcendente e não meramente material. Ao criticar os materialistas, o escritor inglês,

<sup>15</sup> "Agora a acusação contra as principais deduções do materialista é que, certas ou erradas, elas aos poucos destroem a sua humanidade. Não estou me referindo apenas à bondade; estou me referindo a esperança, coragem, poesia, iniciativa, tudo o que é humano." (CHESTERTON, Gilbert Keith. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008 [1908]. p. 43)

<sup>16</sup> É famosa afirmação do filósofo alemão acerca da décima-primeira tese contra Feuerbach, acerca do fato de que os filósofos não devem pensar o mundo, mas mudá-lo, fato marcante para sua filosofia da práxis. Marx acredita que Feuerbach deveria ter radicalizado sua crítica à religião e à ideologia alemã. Cf. MARX, 2007, p. 7-9; 103.

<sup>17</sup> Como a partir da teoria da Evolução de Darwin, à época, cujo livro fazia quase 50 anos de lançamento - 1859.

<sup>18</sup> Cf. CHESTERTON, 2008 [1908], p. 62-63.

<sup>19</sup> *Ibid.*, cap. II.

<sup>20</sup> Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ontologia e História*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1968, p. 137.

afirma que eles esquecem o que é a humanidade naquilo que é mais próprio do homem.

No livro *O Homem Eterno*, Chesterton mostra a condição natural da abertura ao divino como uma condição inicial, dialogando com a nascente antropologia científica<sup>21</sup> e seu método indutivo de projetar aos povos antigos condições contemporâneas. A condição divina não precisa ser lida como uma forma ancestral de medo, mas, por que não, como modo de encontro entre o homem das cavernas e o que há de mais íntimo. Assim, a religião não seria uma condição de pré-história, mas como história posta; até porque, pré-história é um artifício equivocadamente usado como forma de explicação, pois como explicar algo que ainda não é, historicamente?

*Pois a verdade pura e simples é que tudo isso constitui o truque de fazer que certas coisas pareçam distantes e desumanizadas, simplesmente fingindo que não as entendemos. É como dizer que os homens pré-históricos tinham o hábito esquisito e desagradável de abrir a boca a intervalos e enchê-la de substâncias estranhas, como se nunca houvésemos ouvido falar de comer (CHESTERTON, 2010 [1925], p. 49).*

O que essa leitura faz é desumanizar o homem com base em algum critério extremamente subjetivo e aleatório (CHESTERTON, 2010 [1925], p. 89-92), como se não houvesse semelhança entre nós e eles. Aqueles que tanto defendem a evolução, parecem se contradizer ao parecer demonstrar que há quem seja mais humano que outros, como no caso de achar que os homens das cavernas seriam apenas seres de tacape que carregassem suas mulheres pelo cabelo (CHESTERTON, 2010 [1925], p. 25-35). O mesmo raciocínio valeria para a estruturação social e política: o que seria a evolução

<sup>21</sup> Uma obra capital acerca do estudo de religião comparada em antropologia é a obra de Frazer, *The Golden Bough*, publicada em 1890. Muitos desses textos, exploravam a ideia de sociedade primitiva e involuída em detrimento de uma sociedade moderna mais completa, racional e avançada. Uma obra em que há uma leitura germinal sobre isso, de 1757, é *História Natural da Religião*, de David Hume, onde parece haver uma leitura quase antropológica da evolução das religiões.

nas organizações políticas? Nossa sociedade? Por que ater-se à sociedade pré-histórica apenas como leitura de adjetivação negativa?

*Pode-se dizer que o governo primitivo, como a arte e a religião e qualquer outra coisa primitiva, é conhecido, ou, melhor, conjeturado, de um modo muito imperfeito; mas o palpite de que esse governo primitivo era popular como uma aldeia dos Bálcãs ou dos Pirineus é no mínimo tão bom quanto o palpite de que ele era caprichoso e secreto como um Divã<sup>22</sup> turco. (...) Mas minhas sugestões neste ponto limitam-se a expressar uma dúvida sadia sobre a suposição atual. Julgo interessante, por exemplo, que as instituições liberais tenham sido rasteadas mesmo pelos modernos até remontar aos bárbaros ou aos estados independentes (CHESTERTON, 2010 [1925], p. 63-64).*

Essa leitura nada mais é do que a fragmentação do homem. A busca técnica presente na investigação científica fez com que o homem esquecesse o real/concreto em prol do genérico, esquivando-se de sua realidade, como uma opção. De alguma forma, o esquecimento do homem sobre Deus pareceu comum em religiões também. Chesterton não está a dizer que a religião seria uma panaceia ingênua da instauração da ordem no mundo, mas que a dimensão religiosa não é um fenômeno isolado da condição humana; integradora e não partitiva. Para ele, a cristandade, em especial, merece destaque, por ter conjugado razão e religiosidade - o que não fizeram os gregos, acusa o autor inglês, por ter acreditado que havia uma separação, para os politeístas, entre a noção de religião e de regra de vida, diferente do que há para os cristãos, por exemplo (CHESTERTON, 2010 [1925], pp. 118-120; 133).

Isso faria da cristandade mais que um acontecimento intelectual ou moral, mas a integração do homem em sua dinâmica da dramaticidade da vida.

<sup>22</sup> Conselho dos Ministros do antigo Império Otomano.

*Mostrar que uma crença ou uma filosofia é verdadeira de todos os pontos de vista seria uma tarefa demasiado grande mesmo para um livro muito maior que esse. (...) esta é a linha que me proponho seguir aqui: quero apresentar a minha crença como uma resposta específica a essa dupla necessidade espiritual, a necessidade da mistura do conhecimento com o desconhecido que a cristandade corretamente chamou de romance (...) Estes ensaios pretendem apenas discutir o fato real de que a teologia cristã central (suficientemente resumida no Credo dos Apóstolos) é a melhor raiz de energia e ética sólida (CHESTERTON, 2008 [1908], pp. 19;23).*

Assim, a acusação de ser a religião um elemento de tolhimento, tese bastante defendida por Nietzsche<sup>23</sup>, ou sem racionalidade, como uma ilusão, nos dizeres de Freud<sup>24</sup>, parecem indicar o oposto da realidade religiosa: integrar a investigação desse mundo com aquilo que está acima de nós e é condição natural, inclusive ancestral, do homem.

Inclusive, como ele faz notar no capítulo II da *Ortodoxia*, o louco se aproxima mais do racionalista exacerbado do que do religioso, pois ambos (o racionalista e o louco) estão presos em suas cadeias de raciocínios fechadas em si mesmas, sendo que a não liberdade está exatamente na falta de possibilidade de uma explicação que careça de cadeias de causação (2008 [1908], p. 38-40). A poesia seria uma noção mais ampla do que a opção do cientista. É nesse sentido, incluísse a religião que não se fecha nos aspectos meramente naturais ou espirituais.

Apesar de parecer uma aproximação entre a proposta platônica de ideal de sabedoria, não seria correto dizer que a tese defendida por Chesterton é platônica. Inclusivamente, o autor inglês afirma que "Platão, porém, às

<sup>23</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1888], p. 33- 38, parte V - Moral como Antinatureza.

<sup>24</sup> Cf. FREUD, Sigmund. Futuro de uma Ilusão. In.: \_\_\_\_\_. *O Futuro de uma Ilusão, o Mal-Estar na Civilização e Outros Trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1927], v. XXI.

vezes parecia quase imaginar que as ideias existem mais do que os homens; ou que os homens praticamente não precisam ser levados em conta quando conflitam com as ideias” (CHESTERTON, 2010 [1925], p. 133). Essa crítica à Platão se assemelha à crítica feita por Aristóteles na *Metafísica* (990b), quando afirma que a escola platônica resolveu acrescentar às realidades, realidades suprassensíveis<sup>25</sup> de modo desnecessário.

Ouseja, uma leitura com chave hermenêutica centrada na ideia de discípulo seria bastante equivocada ou reducionista, ao passo que a leitura cética acerca da influência de Platão em Chesterton seria, igualmente, infrutífera.

Chesterton parece ter herdado a noção medieval de sabedoria, ou seja, um platonismo e aristotelismo via autores medievais. Uma aproximação com a noção de totalidade é, de fato, o que interessa sobremaneira ao autor inglês, quanto à sua antropologia e noções éticas.

Lima Vaz<sup>26</sup> percebe bem essa noção de categorias de transcendentalidade, como categorias antropológicas.

*“A relação de transcendência resulta, na verdade, do excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História e avança além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do fundamento último para o Eu sou primordial que o constitui e do termo último ao qual referir o dinamismo dessa afirmação primeira” (Lima Vaz, 1992, p. 93-94).*

Essa noção está consoante propostas como a de Agostinho, Boaventura e Tomás. Assim, Chesterton, de alguma forma, parece querer recuperar a categoria ser humano em toda sua dimensão, tanto em sua condição natural quanto espiritual, e seus fundamentos; sobre aquilo que Lima Vaz afirma da recuperação e busca do “fundamento último para o Eu Primordial”.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005. v. II, p. 51.

<sup>26</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

Assim, concluo defendendo a tese de que a herança platônica em Chesterton é a herança cristã, e que sua intenção parece ser uma apologia cristã de recuperação da integridade do homem, que fora fragmentado pelas conquistas modernas.

*O mundo moderno não é mau. Sob alguns aspectos, o mundo moderno é bom demais. Está cheio de virtudes insensatas e desperdiçadas. Quando o sistema religioso é estilhaçado (como foi estilhaçado o cristianismo na Reforma), não são apenas os vícios que são libertados. Os vícios são, de fato, libertados, e eles circulam e causam dano. Mas as virtudes também são liberadas; e as virtudes circulam por aí loucamente, e elas causam um dano mais terrível. O mundo moderno está cheio de velhas virtudes cristãs enlouquecidas. As virtudes enlouqueceram porque foram isoladas uma da outra e estão circulando sozinhas” (CHESTERTON, 2008 [1928], pp. 51-52).*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005. v. II.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008 [1908].

\_\_\_\_\_. *O Homem Eterno*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010 [1925].

CLARKE, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1705].

DESCARTES, Rene. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fintes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Meditações em Filosofia Primeira*. São Paulo: Editora Unicamp, 2008.

FREUD, Sigmund. Futuro de uma Ilusão. In.: \_\_\_\_\_. *O Futuro de uma Ilusão, o Mal Estar na Civilização e Outros Trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1927]. v. XXI.



- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães, 1987.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*. Porto: Porto Editora, 1995.
- HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 2010 [1757].
- \_\_\_\_\_. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Classics, 1985 [1739-1740].
- \_\_\_\_\_. *História natural da religião*. São Paulo: Unesp, 2005.
- JASPERS, Karl. *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1980.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Ontologia e História*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1689].
- LODGE, Rupert Clendon. Plato and the Judge of Conduct. *International Journal of Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press, vol. 31, n° 1, oct., 1920, pp. 51-65.
- MACHIAVELLI, Niccolo. *Il Principe*. Milano: Garzanti Editore, 2008.
- MARX, Karl. *Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1888].
- PLATÃO. Fédon. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos Socráticos*. Bauru: Edipro, 2008. v. III.
- PLATONE. *La Repubblica*. Milano: Oscar Mondadori, 2010.
- REALE, Giovanni. *Pré-Socráticos e Orfismo*. São Paulo: Loyola, 2009. v. I.

\_\_\_\_\_. *Platão*. São Paulo: Loyola, 2007. v. III.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 4 ed. São Paulo: Vozes, 2012.

FRAZER, James George. *The Golden Bough*. Oxford: Oxford University Press, 2009 [1890].