

Magda Costa Carvalho
A FILOSOFIA E A INFÂNCIA:
REFLEXÕES «SOBRE A REVOLUÇÃO DO TEMPO»

Cheguei à Universidade dos Açores em 2001 não tendo tido, por isso, muitas oportunidades de privar pessoalmente com o Professor Gustavo de Fraga. No entanto, na Universidade dos Açores a presença do Professor fez-se sentir muito depois do seu desaparecimento: seja em termos institucionais, pelos elevados cargos de gestão académica que exerceu e pela orientação que imprimiu à sua ação, seja em termos especificamente filosóficos, pelo legado intelectual que deixou junto de alunos e colegas.

Pouco tempo depois de chegar, e já envolvida nos trabalhos de preparação da tese para provas de aptidão pedagógica e capacidade científica (provas que hoje já não fazem parte do percurso académico), privei com o pensamento do Professor Gustavo de Fraga através dos textos que deixou sobre a vida e a obra de Antero de Quental. Nestes estudos fui muitas vezes *pro-vocada* (no sentido etimológico da palavra) pela prosa filosófica do Professor.

Mais do que comentários de texto, na obra anterior de Gustavo de Fraga encontrei leituras de grande fôlego e, sobretudo, uma narrativa filosófica que, desconcertando-me enquanto leitora do próprio Antero, me movia a voltar aos seus textos e a relê-los, outras tantas vezes, com olhos diferentes.

Os seus textos desconcertam porque dão a pensar a realidade ao seu interlocutor. E se o fazem é porque Gustavo de Fraga, o Professor-Autor, nutre por nós, seus Alunos-Leitores, um profundo respeito: foi esse o fundamental ensinamento que colhi dos meus excursos hermenêuticos pela sua obra. Gustavo de Fraga respeita o seu leitor ao ponto de não o menorizar: entende-o como um interlocutor válido e, por isso, brinda-o com reflexões que abrem perspetivas e mostram caminhos a trilhar.

Este elevado respeito pelo leitor significa que, com cada texto de Gustavo de Fraga, recebemos igualmente um legado que é, sobretudo, uma responsabilidade hermenêutica: a de ativa reconstrução dos sentidos que a reflexão invoca. Nada está dado, nada está pronto: tudo a fazer.

É precisamente nesta condição que a nossa intervenção em sua homenagem agora o convoca.

Da obra do Professor escolhemos como ponto de partida um «pequeno-grande» texto: o opúsculo «Sobre a revolução do tempo», separata do número da *Revista Portuguesa de Filosofia* dedicada às atas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, ocorrido em 1982. Ao folheá-lo captou a nossa atenção a menção feita a Karl Jaspers e ao já famoso excerto da *Iniciação Filosófica* em que o autor alemão alude, a propósito da natureza da Filosofia, à propensão filosófica das crianças.

Num texto dedicado à noção de temporalidade, Gustavo de Fraga faz ecoar a passagem de Jaspers sobre a Filosofia e a Infância. A pergunta hermenêutica impõe-se, então: que possibilidades de relação entre a Infância, a Filosofia e o Tempo são convocadas pelo seu texto?

O objetivo principal do opúsculo de Gustavo de Fraga, a que chamamos a sua primeira «ordem de sentido», prende-se com a explicação de que a revolução do tempo (anunciada no título) foi operada pelo povo judeu, com a afirmação linear do futuro (por contraponto a um tempo cíclico e fechado na sua própria repetição, característico dos mitos primitivos e das culturas orientais). Nesta primeira ordem de sentido do texto, a relação entre a Infância e a Filosofia é tematizada de forma secundária, por analogia com as considerações do autor sobre a temporalidade.

Mas, se invertermos a lógica de consideração da estrutura interna do opúsculo e o olharmos a partir daquilo que une as duas questões (as referências ao tempo e as referências à infância), o fio condutor da leitura filosófica torna-se outro. As considerações sobre o tempo inserem-se agora numa reflexão mais vasta: a denúncia do movimento reducionista presente em diferentes ações do espírito (p. 621), a saber, a recusa da dimensão histórica do tempo e a recusa da dimensão filosófica do pensamento infantil (o autor menciona ainda uma terceira ação redutora do espírito, o movimento de ideologização das sociedades contemporâneas, mas a ele não nos iremos referir, quer pela economia desta intervenção, quer pelo caráter breve da sua alusão no texto).

A primeira ação redutora reporta-se, como já referimos, à recusa do tempo histórico, presente em culturas primitivas e orientais. Em defesa de uma conceção arquetípica ou mítica do tempo, que transcende a realidade histórica, e que escapa à sequência de um antes e de um depois finitos e situados, a recusa do tempo histórico visa, de acordo com o

autor, a defesa de que a realidade autêntica, eterna, se encontra fora da dimensão situacional da consciência humana.

Já na segunda ação redutora do espírito denunciada no texto, o autor refere-se à recusa das reflexões filosóficas das crianças por parte dos adultos, enquanto expressões risíveis e desintegradas, indignas da autêntica exigência radical de explicação característica do ser humano.

Gustavo de Fraga encontra nas duas ações enunciadas um mesmo movimento redutor do espírito humano. No seu entender, quer na recusa da dimensão situacional do tempo, quer na recusa da dimensão filosófica das expressões do pensamento infantil, o espírito volta costas ao que se mostra perturbador e inquietante, anulando-o. Mas, continua, se em determinados correlatos da temporalidade o tempo histórico se encontra anulado, isso não significa que a história seja separável da consciência humana. E, extrapolamos nós, da mesma forma, se é no ser humano adulto que a reflexão filosófica encontra maior intencionalidade e expressividade, isso não implica que esse modo de pensar esteja absolutamente vedado à infância.

O início e o fim do opúsculo de Gustavo de Fraga convergem: se o fracionamento da realidade verificado nas enunciadas ações redutoras do espírito representa um enorme risco para aquilo que designa como o «ato total humano», então a Filosofia deve apresentar-se como experiência integradora e compreensiva. Mas o autor concretiza esta ideia apenas em relação à ação redutora acerca das concepções de tempo, explicando: «A tarefa da filosofia como experiência integradora da história do homem não é assumir o mito a partir do próprio mito, mas, na emergência, compreender a razão por que o homem aceitou o mito como resposta, e como tal a preferiu.» Então, analogamente, e para os objetivos que aqui perseguimos, devemos perguntar pela razão da desconsideração perante as reflexões filosóficas na infância, isto é, e parafraseando o autor: *A tarefa da filosofia como experiência integradora não deve ser assumir a expressão adulta da filosofia a partir dela própria, mas compreender por que razão a temos aceitado e até preferido.* O mesmo é dizer, se a Filosofia pode tocar qualquer ser humano, por que nos deixamos perturbar pela ideia de que as crianças são sujeitos válidos de um pensamento de natureza filosófica?

A questão não é nova. Muitas e diversas respostas já foram avançadas, a maioria fazendo incidir o problema nas concepções subjacentes de Filosofia e de Infância.

Aquilo em que o texto de Gustavo de Fraga nos pode agora ajudar a repensar o problema é ao apontar a perspectiva que sugere um triângulo conceptual que, aos conceitos de Filosofia e de Infância, acrescenta o de Temporalidade. Assim como, nalgumas expressões míticas, o ser humano repeliu a dimensão histórica do conceito geral de tempo (apesar de o tempo histórico ser inseparável das estruturas da consciência humana), assim também se tem vedado a designação de «filosóficas» às perguntas ou reflexões das crianças (apesar de a Filosofia, como muito bem afirma Karl Jaspers e lembra Gustavo de Fraga, poder atingir todo e qualquer ser humano, mesmo uma criança). De uma forma breve, poderíamos dizer que a sucessão histórica pertence à consciência temporal, assim como a filosofia está presente no pensamento humano (seja na sua expressão adulta ou infantil). O que acontece é que, nalgumas situações, o espírito se recusa a aceitá-lo.

Esclarecido este ponto, perguntamos agora: como pode a analogia entre os dois movimentos de rejeição do espírito ajudar-nos a pensar as relações entre a Filosofia e a Infância?

Tal como referimos, alguma das críticas a programas como o de Filosofia para Crianças, iniciado por Matthew Lipman e Ann Sharp nos EUA na década de 70 do século XX, tem sido fundamentada com a presença do conceito de «criança» associado ao saber e ao fazer filosóficos. No núcleo desta crítica encontra-se a ideia de que o ser humano na infância não pode (ainda) pensar filosoficamente. Pressupõe-se que a infância, carente da subtilidade mental e da destreza linguística necessárias ao acesso à complexidade filosófica, seja uma espécie de sala de espera ou de antecâmara da autêntica vida filosófica (Ribeiro Ferreira, 2013).

Matthew Lipman sabia que tratar desta questão exigia uma passagem pelo conceito de «infância» e ocupou-se dessa tarefa em diversos momentos da sua obra¹. O autor afirma que «A infância é uma legítima dimensão do comportamento e da experiência humana.» (Lipman, 1988, p. 91). A infância não é descrita como um estádio ou uma etapa, nem tão pouco uma fase do desenvolvimento humano, que teria como meta final a idade adulta. Lipman parece entender a experiência humana como um polígono multifacetado, no qual um dos lados seria precisamente a infância.

¹ Destacamos o último capítulo da obra de M. Lipman, *Philosophy Goes to School*, intitulado precisamente «Philosophy of Childhood».

Na consideração da infância como uma dimensão ou um aspeto da experiência humana ecoam as já referidas palavras de Jaspers, para quem a filosofia pode atingir todo e qualquer ser humano. E significa que as condições para se poder aceder à reflexão filosófica não são cronológicas. É a experiência humana que, nos vários momentos da vida do indivíduo, pode ser passível de tratamento filosófico.

Mas Lipman vai mais longe do que Jaspers neste aspeto e, em conjugação com outro filósofo americano Gareth Matthews, tornam-se responsáveis pela consolidação da «Filosofia da Infância» enquanto área de estudos (Matthews, 1982, 1984, 1994). O ser humano na infância não é apenas capaz de questionar de forma pontual e espontânea, mas também de construir intencionalmente raciocínios mais elaborados².

Acontece que os problemas levantados pelas relações entre a Filosofia e a Infância têm também sido tratados a partir do ponto de vista do próprio conceito de Filosofia (Costa Carvalho, 2015). Regressamos a Jaspers: «A filosofia é o acto de concentração pelo qual o homem se torna autenticamente no que é e participa da realidade. Embora a filosofia possa inspirar qualquer pessoa, mesmo uma criança, sob a forma de pensamentos simples e eficazes, a sua elaboração consciente é tarefa nunca totalmente cumprida.» (Jaspers, 1998, pp. 19-20). É que não é quando a criança formula perguntas de matriz metafísica que se dá o encontro da Infância com a Filosofia. O que distingue essa especulação espontânea, pontual, despreocupada, de uma Filosofia em sentido próprio é a intencionalidade que lhe é conferida no trabalho da Filosofia para Crianças³: uma intencionalidade reflexiva e, sobretudo, meta-reflexiva, capaz de produzir um pensamento criterioso, porque consciente e fundamentado. Na designação de M. Lipman, este é o «pensamento excelente» (Lipman, 2003, p. 20).

É este o ato de «concentração» de que fala Jaspers e que se requer presente no trabalho de orientação de uma comunidade de investigação filosófica: *concentração* no sentido de atenção redobrada a tudo o que, discursivo e não discursivo, é dito e feito pelas crianças em comunidade,

2 Considerações sobre a forma como é operacionalizado este trabalho, bem como sobre os cuidados a ter com a forma como se trabalha a filosofia na e com a infância, não cabem na economia desta reflexão, no entanto devem ser tidas em conta na defesa de programas como o de Filosofia para Crianças.

3 Em *comunidade de investigação filosófica* (modelo pedagógico e infraestrutura epistemológica do programa de Filosofia para Crianças) (Sharp, 1987).

de modo a que se explore o seu pleno potencial filosófico; e *concentração* também enquanto fazer «concentrar» nas intervenções do facilitador (adulto) os recursos que a tradição filosófica coloca ao dispor das crianças, seja enquanto procedimentos (lógicos) de pensamento, seja enquanto património teórico de temas, conceitos e perspetivas filosóficas.

Neste ponto, fazemos a sinopse de onde se encontra a nossa reflexão:

- começamos por apresentar no opúsculo de Gustavo de Fraga a denúncia do reducionismo do espírito humano, presente quer na recusa da dimensão histórica e situada da temporalidade nalgumas formas culturais, quer na desconsideração filosófica das perguntas das crianças, enquanto duas ações identicamente redutoras e fracionantes da realidade;

- explicamos, depois, a propósito da recusa da Filosofia à Infância, as linhas gerais de que se têm revestido algumas críticas aos programas de Filosofia para Crianças (que ora se fundamentam num conceito pobre de «infância», ora alegam a abstrata complexidade natural à Filosofia).

Mas como pode então a analogia estabelecida pelo autor entre os dois reducionismos ajudar a elucidar a problemática relação entre a Filosofia e a Infância?

Consideramos que, ao ligar Filosofia, Infância e Temporalidade, o texto de Gustavo de Fraga vai-nos permitir esclarecer o que se encontra na origem de uma recusa fraccionante e penalizadora.

Numa ambiência especulativa próxima, invocamos um artigo de 2008, da autoria de David Kennedy e de Walter Omar Kohan, dois ilustres pensadores dos movimentos da Filosofia para Crianças e da subsidiária Filosofia com Crianças, respetivamente. No texto «*Aión, Kairós and Chrónos: Fragments of an Endless Conversation on Childhood, Philosophy and Education*» (Kennedy; Kohan, 2008), os autores dialogam em torno dos três correlatos do conceito de tempo presentes na filosofia grega. *Aión* representa um tempo intensivo, entendido como duração, que exclui qualquer sucessão; *Chrónos* refere-se à continuidade do tempo medido, conjunto de movimentos que se antecedem e sucedem; e *Kairós* reporta-se a um tempo crítico, conveniente, oportuno. Kennedy e Kohan debruçam-se, então, sobre a relação entre a temporalidade e a infância, partindo do fragmento 52 de Heraclito, que traduzem por *Time is a child*

childing: its realm is one of a child. (O tempo é uma criança sendo criança: o seu reinado é o de uma criança.)

Na leitura que apresentam, os dois autores concluem haver uma forma específica de vivenciar o tempo que não se identifica com o passar cronológico dos momentos e que é mais familiar à infância do que à idade adulta. Esta experiência temporal é introduzida no fragmento de Heraclito com a palavra grega «paizón», que tem sido traduzida por *brincadeira* ou *jogo*, enquanto atividades típicas das crianças. No entanto, Kennedy e Kohan propõem uma tradução diferente apontando para um determinado modo de ser que, em inglês, se diria «childlike», isto é, «de acordo com o modo de ser criança». Assim, o tempo enquanto *aión* assemelha-se ao modo como a criança é ou como está no ser, de acordo com a interpretação que apresentam do fragmento de Heraclito.

Os autores prosseguem sugerindo uma perspetivação da infância de acordo com este tempo intensivo, *aión*, mais próximo do modo de ser da criança, e não tanto a sua consideração a partir de *chronós*, que a reduz a um período cronológico no desenvolvimento da vida humana, uma etapa a superar. Se *aión* é o tempo intensivo cujo modo de ser é análogo ao da infância, então é a própria infância que ganha uma nova luz. Se em termos do *chrónos* a criança é entendida como o início de um processo sucessivo, um estado pouco desenvolvido do ser; já no que se refere a *aión*, não há nenhum ser mais realizado e pleno do que uma criança. A conceção não-cronológica da infância vem, então, na linha do que atrás afirmamos a propósito de Lipman, entendendo-se como uma dimensão da experiência. A infância não é, de acordo com os autores, um período de tempo, mas uma vivência específica da temporalidade.

Talvez seja por isso que não conseguimos muitas vezes sincronizar o tempo do adulto, marcado pelos ritmos da impaciente sucessão do quotidiano, pelo tempo da criança, solto e livre em cogitações desmedidas e incomensuráveis (Todas as mães e todos os pais já o experienciaram na azáfama matinal de preparar os filhos para a escola, o pequeno-almoço, a higiene, a roupa, a mochila... e eles parados, com os olhos vidrados a contemplarem mundos intermináveis nas partículas de pó que os primeiros raios de sol iluminam pela janela do quarto).

Não conseguimos deixar de ouvir ecoar no texto de Kennedy e Kohan as conceções bergsonianas sobre a *durée*, ainda que os autores não as mencionem. Os ensinamentos do filósofo francês acerca do seu

conceito de eleição, a *duração temporal*, bem como um exemplo ilustrativo que apresenta a forma truncada como a inteligência discursiva encara a transição da infância para a idade adulta, mostram-se fundamentais para encerrarmos a nossa reflexão. Vejamos.

Se a essência do tempo é passar, afirma Bergson, então não pode ser dito em termos de sobreposição de instantes porque, no exterior de uma consciência, existe sempre e apenas um único momento presente (estático): quando se apresenta um instante do tempo, nenhum dos outros que se seguirão está ainda em presença; e quando esses outros instantes se apresentarem, já o que agora sentimos (e todos os outros instantes anteriores) se escoaram. O que interessa no tempo não é, por isso, uma coleção de instantes que se registam. Esse registo exterior à consciência dá apenas conta do que já está feito, terminado. O que conta no discurso sobre o tempo real é a mobilidade que permite passar de um instante a outro, a mobilidade que permite de um instante *criar* outro. Qualquer que seja o sistema de medição que lhe apliquemos, a duração enquanto processo inventivo nunca será contemplada.

Para Bergson, o erro recua à estrutura originária da inteligência e à sua tendência hipostasiante de pensar estaticamente a realidade. O filósofo apresenta, então, o exemplo sobre que nos importa pensar (Bergson, 2007, p. 312): ao enunciarmos a proposição «A criança torna-se homem (adulto)», tomamos a infância como um *estado* definido e perfeitamente delineado. A passagem desse estado para um outro estado radicalmente diferente como é a realidade de um ser adulto não é, assim, apreendida pelo pensamento. Ou seja, a partir do ponto de vista estrito da inteligência discursiva, a concessão do atributo «homem adulto» ao sujeito «criança» torna-se ininteligível: quando pudermos atribuir a esse sujeito o qualificativo «adulto», então ele já não será «criança», e enquanto o for, o pensamento não poderá proceder à sua adjetivação como adulto. A realidade, que consiste na transição em si da infância para a idade adulta, escapa-se neste impasse lógico, uma vez que o discurso retém apenas as noções de «criança» e de «homem» como quadros estanques ou paragens imaginárias de um processo.

Na frase «A criança torna-se adulto», a forma verbal «torna-se» detém para a faculdade racional discursiva um significado indeterminado. Na impossibilidade de verbalizarmos o trânsito que constitui o movimento real ou duração, sobrepomos mentalmente a coisa ou o

estado «criança» à coisa ou estado «adulto», na tentativa de dar conta da passagem de um a outro. Compomos a mudança com uma série de visões estanques e instantâneas e tomamos esses «retratos» pela própria realidade (a metáfora bergsoniana do cinematógrafo tornou-se famosa).

Para Bergson, quando se trata de captar o tempo real, o tempo que a consciência experiencia e que atua na realidade, é necessário renunciar às estruturas próprias da inteligência e aceder ao sentido íntimo de fundo metafísico (a *intuição*). O que, no exemplo dado, significa substituir a percepção da criança que se torna adulto pela intuição da autêntica realidade, em que o sujeito passa a ser o próprio movimento intrínseco e substancial que a caracteriza: substituir «A criança torna-se adulto» por «Há devir da criança ao homem» (*Ibidem*).

Se entendermos o opúsculo de Gustavo de Fraga na esteira da proposta de leitura apresentada sobre o *aión* de Heraclito, bem como da *durée* de Bergson, ilumina-se a sua referência às ações redutoras do espírito. A não abertura da Filosofia à Infância, assim como a recusa da dimensão histórica da temporalidade, constituem incompletas perspetivações: quer da natureza própria do Tempo, quer do sentido íntimo da Infância. E a um, bem como ao outro, tem de ser restituído o seu pleno sentido para garantirmos a unidade não fracionada do *ato total humano*.

Referências bibliográficas

- Costa Carvalho, Magda, (2015), «Filosofia para Crianças: a (im)possibilidade de lhe chamar outra coisa», in A. P. Mesquita, C. Beckert, J. L. Pérez & M. L. Xavier, eds., *A Paixão da Razão. Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015, pp. 477-490.
- Fraga, Gustavo de, (1982), «Sobre a revolução do tempo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38 (2), pp. 619-625.
- Jaspers, Karl, (1998), *Iniciação Filosófica*, Guimarães, Guimarães Editores.
- Kennedy, David; Kohan, Walter Omar (2008), «Aión, Kairós and Chrónos: Fragments of an Endless Conversation on Childhood, Philosophy and Education», *Childhood & Philosophy*, 4 (2008), pp. 5-22.
- Lipman, Matthew, (1988), *Philosophy Goes to School*, Philadelphia, Temple University Press.
- Lipman, Matthew, (2003), *Thinking in education*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Matthews, Gareth, (1982), *Philosophy and the Young Child*, Harvard, Harvard University Press.

- Matthews, Gareth, (1984), *Dialogues with Children*, Harvard, Harvard University Press.
- Matthews, Gareth, (1996), *The Philosophy of Childhood*, Harvard, Harvard University Press.
- Bergson, Henri, (2007), *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Ribeiro Ferreira, Maria Luísa, (2013), «A (Im)possibilidade de uma Filosofia para Crianças. Algumas questões», in Veríssimo Serrão, Adriana, *Poética da Razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 753-761.
- Sharp, Ann Margaret, (1987). «What is a “Community of Inquiry”?», *Journal of Moral Education*, 16, 1: pp. 37-44.

Gustavo de Fraga | Pensamento e Obra

Edição conjunta de:

MIL: MOVIMENTO INTERNACIONAL LUSÓFONO
www.movimentolusofono.org
Palácio da Independência, Largo de São Domingos, n.º 11
1150-320 LISBOA

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Composição e maquetagem: DG edições

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-8661-93-7

Depósito Legal:

Primeira edição: Novembro de 2017

Gustavo de Fraga | Pensamento e Obra

Coordenação de:

Manuel Cândido Pimentel

Carlos E. Pacheco Amaral

Renato Epifânio

