

TRÊS TEMPOS DO DESENVOLVIMENTO SITUADO

Gabriela Tunes, Roberto Bartholo e Elizabeth Tunes

Resumo: O trabalho discute o conceito de desenvolvimento a partir das idéias de Leopoldo Zea, Alberto Guerreiro Ramos e Martin Buber. Em um primeiro momento, aponta-se para a necessidade de superação da condição colonial da América Latina, destacada por Zea, a partir da assunção de sua própria realidade, o que requer uma postura crítica perante os modelos de desenvolvimento impostos pela dominação hegemônica da Europa e dos Estados Unidos. Em seguida, a partir do pensamento de Guerreiro Ramos, é discutida a questão da temporalidade como um aspecto fundamental do desenvolvimento. Para o autor, enquanto a civilização industrial é monocrônica, pois é centrada na vivência do tempo serial; a sociedade ideal seria policrônica, pois nela haveria lugar para mais duas experiências temporais: o tempo convivial e o tempo de salto. A cada experiência temporal, corresponde uma organização social distinta, e estas podem coexistir nas coletividades humanas. Por fim, argumenta-se que o desenvolvimento, se conceituado a partir do monocronismo da civilização industrial, reforça a assimetria entre os países e inviabiliza a possibilidade dos países periféricos autodefinirem seu próprio caminho.

1. A Barbárie Brasileira

A condição colonial brasileira, inaugurada no descobrimento do Brasil, é contemporaneamente denominada *subdesenvolvimento*. O subdesenvolvimento, conforme afirma Darcy Ribeiro (1978), coloca o Brasil como periferia de um centro. Na qualidade de país subdesenvolvido, é-lhe atribuída a tarefa histórica de integrar-se à *civilização*, rompendo as barreiras do atraso. Darcy Ribeiro (1978) afirma que há duas formas de se tentar eliminar a condição colonial brasileira: ou de maneira subalterna, importando modelos de modernização, que condenará o país à eterna condição de periférico, ou por via da modificação social criativa e radical, que possibilitará o desenvolvimento autônomo do país.

A necessidade de afirmação da autonomia do Brasil, entendido como país subdesenvolvido, frente aos seus colonizadores (os países dominantes), é tema recorrente no pensamento social brasileiro. Inúmeros renomados autores (Celso Furtado, Caio Prado Júnior, Darcy Ribeiro, somente para citar alguns) afirmam e reafirmam a necessidade do subdesenvolvimento brasileiro ser superado, o que requer a criação de um entendimento próprio da condição brasileira, que engendrará soluções igualmente próprias, e não meros simulacros dos modelos históricos de desenvolvimento dos outros países. Esse tema, expresso nas palavras de Leopoldo Zea como *civilização versus barbárie*, é, portanto, antigo conhecido da intelectualidade brasileira.

A separação entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos é uma atualização da diferenciação, que remonta à Grécia Antiga, entre *civilização* e *barbárie*, conforme aponta Leopoldo Zea (1990). O termo *bárbaro*, que qualifica aqueles que estão fora da civilização, tem origem grega e significa *balbuciente*, ou *aquele que não consegue falar*. Para os gregos, bárbaros eram os povos que não dominavam o *logos* grego. O *logos* é o pensamento que esclarece e define o que se conhece, e a palavra é a possibilidade de expressar esse conhecimento aos outros. Bárbaro era, então, aquele que não possuía a verdade grega e a palavra capaz de expressá-la (ZEA, 1990). Com a consolidação do império romano, o termo *bárbaro* transcendeu a diferenciação cultural imposta pelo *logos* grego e passou a designar os povos que estavam excluídos do direito romano. “A relação *civilização/barbárie* se expressa agora como *burguesia/proletariado*, *cidade/campo*, *império/colônia*, *ocidente/oriente*” (ZEA, 1990, p. 53). Pode-se dizer que, a partir do século XX, tal relação se expressa como *desenvolvimento/subdesenvolvimento*.

Para Zea (1990), o discurso da *civilização* e *barbárie* tem como pressuposto a existência de uma sub-humanidade, que habita as periferias de um centro. Tal discurso

legitimou e legitima a dominação dos homens pelos homens: há aqueles povos dominantes e aqueles destinados a serem dominados *por não serem a cópia exata de seus dominadores* (ZEA, 1990, p. 16). O discurso da barbárie nega a existência de diversidade, pois condena à marginalização aqueles que são diferentes do modelo civilizatório que se pretende hegemônico.

“O bárbaro pode assimilar o logos de seu dominador, mas jamais alcançará sua fluência, pois se trata de um logos que não lhe é próprio. Assim, o bárbaro nunca se tornará semelhante ao seu dominador. Transportando esse raciocínio para o contexto atual, o subdesenvolvimento pode buscar o desenvolvimento, mas nunca o alcançará. O bárbaro, ou o subdesenvolvido, deve tentar definir-se a partir de seu próprio logos, a partir de seu modo de ser, de sua barbárie, de seu subdesenvolvimento. E tal definição inclui a consciência da existência de um outro homem, o dominador, que lhe nega a humanidade e a própria existência. No encontro com seu dominador, o bárbaro terá que afirmar sua existência e enfrentá-lo, e para isso terá que fazer do logos do dominador um instrumento para sua própria afirmação.”

De acordo com a visão de Leopoldo Zea (1978), os projetos de libertação e organização da sociedade, empreendidos ao longo da história da América Latina, reproduziram “as concepções de homem e história provenientes das diversas filosofias européias que desvalorizam o passado, a cultura e a realidade ibero-americana” (PAZ, 2004, p.7). Desses projetos, um dos mais importantes é o denominado por ele de *Projeto Civilizador*. O projeto civilizador negava o passado colonial e tinha foco no futuro, um futuro distante que, um dia, porém, haveria de chegar. Os mestiços, filhos bastardos da colonização, empenhavam-se em mudar e subverter uma ordem social que não lhes dava lugar. Excluídos tanto da cultura européia como da indígena ou negra, esses bastardos, frutos de um erro histórico do qual não tiveram culpa, buscaram criar uma ordem absolutamente nova, com base na ruptura total em relação à história dessas nossas terras e no esquecimento de seu passado. A forma que o projeto civilizador encontrou para eliminar o passado da América Latina foi adotar um modelo a ser realizado, os Estados Unidos:

“O projeto civilizador nessa nossa América se proporá agora a colaborar com a tarefa civilizadora imposta ao mundo ocidental. Seu grande modelo será o poderoso império que se levanta ao norte. Os americanos, ao sul dessa poderosa nação, farão, na parte do mundo que lhes cabe, o que a

Europa vinha fazendo na África e na Ásia, e o que os Estados Unidos fazem no Far West. Os ibero-americanos se colocarão a tarefa de recolonizar essa América. Recolonizá-la de acordo com o projeto civilizador. Isto é, regenerar a raça e mudar a mente. A raça, mediante uma imigração colossal, e a mente, mediante a educação. Fazer de cada uma das nações ibero-americanas os Estados Unidos da América do Sul, e dos ibero-americanos, homens práticos e utilitaristas, os ianques do sul” (ZEA, 1978, p. 247).

Zea (1978) denuncia a postura servil inerente ao projeto civilizador, que se dispôs a seguir as diretrizes da Europa e dos Estados Unidos da forma mais eficaz possível. Um servilismo tão exacerbado que buscava anular o próprio ser para tentar realizar algo absolutamente estranho.

A pátria, segundo o projeto civilizador, não estaria no território, tampouco na etnia; seria um projeto, algo a ser ainda realizado. E, por isso mesmo, algo estranho ao que realmente era. Daí seu empenho em destruir tudo o que a América Latina já tinha sido, em arrancar até a última de suas raízes. Renovar a raça, por meio da imigração de europeus que não mais poderiam ir para os Estados Unidos, que já estavam saturados e que poderiam edificar aqui uma sociedade semelhante à norte-americana. Substituir a morenidade mestiça pela alvura européia seria o único caminho possível para corrigir o erro da colonização ibérica, sendo, então, possível recolonizar a América Latina nos moldes da nova civilização.

O modelo de desenvolvimento proposto pelo Projeto Civilizador, baseado na idéia de um progresso contínuo e gradual em direção ao objetivo futuro de igualar-se à civilização européia e norte-americana, mostrou ser um modo de permanecer na dependência que se pretendia superar. Todavia, a existência do Projeto Civilizador e do pensamento que o embasou suscitou respostas, que serão explicitadas a seguir.

2. Assunção da realidade e desenvolvimento sustentável como velha novidade

Um outro projeto preocupava-se com a relação entre a América Latina e os Estados Unidos. À medida que os Estados Unidos foram se afirmando como potência hegemônica, duas posturas opostas surgiram na América Latina em relação à América do Norte: ora o *Colosso do Norte* era o grande ideal a ser seguido, ora era considerado a negação de tudo o que se desejava ser. Foi a própria atitude dos norte-americanos em suas políticas externas, notadamente em relação à América Latina, que incitou o surgimento de um novo projeto para a América Latina, ao qual Zea (1978) denomina de *assuntivo*. Os latino-americanos sentiram

na pele a contradição entre o discurso de igualdade e liberdade, propalado pela ideologia liberal norte-americana e suas políticas intervencionistas no exterior, que limitavam a autonomia dos países menos desenvolvidos, dentre os quais estavam incluídos os latino-americanos. A tolerância cultural norte-americana não teve correspondência com uma possível tolerância material em relação à América Latina. Os ideais de liberdade e igualdade não eram levados em consideração quando a hegemonia econômica norte-americana era ameaçada. Zea (1978) aponta para o fato de que a alternância entre imitação e repúdio aos Estados Unidos por parte da América Latina é reflexo da contradição entre os ideais e a política externa norte-americana. A tomada de consciência dessa contradição, por parte da América Latina, permitiu o aparecimento do projeto assuntivo que Zea (1978) define com as seguintes palavras:

“O projeto que tem como ponto de partida a própria realidade, por negativa que ela possa parecer, para tratar de construir sobre ela, e com ela, o mundo que se deseja. Negação, mas no sentido hegeliano, negação que é afirmação. Isto é, absorção, assunção da própria realidade. E, dentro da realidade, a história, o passado. Assumindo-o integralmente para superá-lo; negá-lo, mas dialeticamente. Isto é, fazer da realidade e do passado instrumentos e elementos daquilo que se é e daquilo que se quer ser. Porque este foi, precisamente, o suposto segredo que permitiu ao ocidente marchar de superação em superação. O projeto assuntivo pretende ir além da realidade própria e concreta, mas partindo dela e contando com ela, cavalcando sobre seu conhecimento e experiência” (ZEA, 1978, p. 270-271).

O projeto assuntivo assumia que a América Latina é uma síntese, uma mestiçagem não somente racial, mas também cultural, entre colonizados e colonizadores. Não se poderia mais identificar claramente um ou outro no povo que habitava essas terras, mas somente aqueles que eram descendentes dessa mistura. E tal mistura, tal síntese, não degenerou as culturas e as raças e povos que a originaram, mas criou uma nova cultura e uma nova civilização. Juntamente com a afirmação da história e da realidade latino-americanas, contudo, houve uma reação ao projeto civilizador, ao ideário positivista que o alimentou e, por razões lógicas, ao expansionismo norte-americano.

O projeto assuntivo visava criar uma organização social capaz de refletir a realidade, a identidade e a história de seu povo. Negava a imitação de modelos prontos e algo ainda mais importante, pois se recusava a assumir os pressupostos e os objetivos dos países considerados

“hegemônicos”. O projeto assuntivo não pretendia converter os países latino-americanos em superpotências econômicas, mas sim instaurar um modo de governo e administração que respondesse aos anseios e às necessidades de seu povo. Por isso, era necessário conhecer a realidade própria e voltar-se para ela; por isso, era necessário também repudiar os Estados Unidos, que afirmavam sua dominação sobre a América Latina, reduzindo os espaços para o estabelecimento de uma realidade sociopolítica autonomamente determinada.

O projeto assuntivo procurava *enraizar* as instituições da vida social (o governo, o mercado, entre outras) na realidade concreta das pessoas comuns, criando as possibilidades de definição autônoma de problemas e soluções. Utilizando a terminologia de Hassan Zaoual (2003), o projeto assuntivo buscava dar lugar primordial aos *sítios simbólicos de pertencimento*, locais de pertencimento multidimensionais que abarcam uma variedade de aspectos relacionados à vida dos homens, tais como mitos, crenças, experiências, memórias, saberes sociais, teorias, modelos, ofícios, ações, história, entre outros. O homem situado, *homo situs*, é aquele capaz de definir seus problemas e soluções, é aquele que é o grande especialista em sua realidade própria, é aquele que a conhece melhor do que ninguém. É aquele, portanto, que não aceita imitar modelos ou adotar utopias que não tenham sido por ele formulados ou sonhados. O projeto assuntivo pretendia, então, *situar* os homens da América Latina, convertendo-os nos verdadeiros donos de suas próprias terras.

A emergência do projeto assuntivo, contudo, não enterrou o projeto civilizador. Ambos coexistiram e coexistem até os dias de hoje, representando dois modos antagônicos de pensar, duas atitudes diferentes ante a mesma realidade. No Brasil, inúmeros são os pensadores, intelectuais e artistas que podem ser considerados representantes do projeto assuntivo. Dos que pensaram o desenvolvimento do Brasil, podem ser citados, entre outros igualmente importantes, Celso Furtado e Alberto Guerreiro Ramos. Ambos apontavam para a necessidade de buscar formas autênticas e comprometidas com a realidade que nos é própria, de pensar o (sub)desenvolvimento brasileiro. E, para Zea (*apud* PAZ, 2005, p.153), “a autenticidade há de ser a base da possibilidade da transformação social, política e econômica latino-americana.”

A segunda metade do século XX, contudo, evidenciou uma grave crise no modelo civilizatório hegemônico, que vinha sendo gestada desde um século e meio antes. Crise manifesta em inaceitáveis problemas sociais, políticos e, como novidade, ambientais. Esses últimos assumiram proporções graves, a ponto de gerar extinção em massa de espécies, de alterar o clima do planeta, de produzir catástrofes, enfim, de pôr em risco a sobrevivência da humanidade. A tomada de consciência dessa crise suscitou a emergência de um novo modelo,

um novo discurso de desenvolvimento. O discurso do desenvolvimento sustentável tem sua origem na necessidade de solucionar as questões ambientais; todavia, dadas as imbricações óbvias entre essas e o modelo civilizatório industrial predatório, adotado por quase todo o planeta, o discurso agregou outras dimensões à dimensão ambiental.

A partir das idéias de Leopoldo Zea, uma questão pode ser proposta ante o discurso do desenvolvimento sustentável: não seria ele apenas outro modelo de desenvolvimento exógeno, que representa a solução para problemas que não são nossos e que nos é imposto por aqueles que nos dominam? Seguir a cartilha do desenvolvimento sustentável não seria, portanto, incorrer no mesmo repetido erro histórico de adotar como espelho algo alheio à nossa própria realidade, tentando igualar-nos a esse modelo, para posteriormente constatar que as tentativas fracassaram, simplesmente porque uma cópia não pode nunca se igualar ao original? Mesmo considerando que o discurso do desenvolvimento sustentável aponte para a conservação da diversidade de formas de vida e de culturas, para a necessidade de eliminação da pobreza e para outros elementos que de fato são parte de nossa realidade brasileira, cabe perguntar: quem profere esse discurso? Não estavam os jesuítas e portugueses preocupados com a situação dos indígenas quando decidiram por mudar sua cultura, catequizando-os? Será que, ao assumirmos o discurso do desenvolvimento sustentável e ao tentarmos adequar-nos às suas proposições, não estaríamos deixando-nos catequizar como dóceis índios que acreditam que a civilização nos salvará?

Sem dúvida, essa questão não é nova. As reações a ela igualmente não o são. Ela pode suscitar um repúdio a tudo o que é externo à nossa realidade e à nossa cultura, buscando o isolamento total. Essa busca, contudo, resulta inútil, principalmente na contemporaneidade, em que a comunicação planetária é um fato irreversível. É possível, porém, que um discurso exógeno seja assimilado, não prontamente aceito, mas alterado, modificado, enfim, convertido em outro, do qual se pode dizer realmente que reflete uma outra realidade, diferente da realidade que inspirou o discurso original. Essa resposta ao discurso do desenvolvimento sustentável não é somente viável; é, sobretudo, necessária. É nossa principal tarefa, dos subdesenvolvidos, diante do problema ambiental global. Antes de termos responsabilidades de conservar as florestas tropicais, manter os estoques de água doce do planeta, eliminar a pobreza que causa degradação ambiental, entre tantas outras questões, é nossa responsabilidade primordial formular um discurso de análise e enfrentamento dos problemas contemporâneos que seja genuinamente nosso.

É interessante notar que essa questão, embora extremamente simples, evidencia um paradoxo no discurso do desenvolvimento sustentável, caso seja prontamente adotado pelos

países subdesenvolvidos. Conforme aponta Sachs (1993), o desenvolvimento sustentável requer que os países do Sul não copiem o modelo de desenvolvimento industrial, predatório e competitivo dos países do Norte; todavia, indica uma série de questões que devem ser consideradas no planejamento do desenvolvimento desses países, como mitigação do efeito estufa e desenvolvimento de tecnologias sustentáveis, entre outros. Ora, a situação de pobreza e degradação que atinge tais países foi gerada e é mantida principalmente pela situação de dependência em relação às potências hegemônicas. Criar um modelo de desenvolvimento e sugerir que esses países o adotem não seria um modo de prorrogar essa dependência? Será que a sustentabilidade prometida pelo discurso do desenvolvimento sustentável não requer que cada país, cada povo, cada localidade possua autonomia, ou *auto-sustentabilidade*? É possível um país alcançar a sustentabilidade quando depende da importação de modelos, conhecimentos e soluções para seus problemas?

Consideradas pertinentes essas questões, incumbimos-nos da missão de pensar um desenvolvimento situado em nossa realidade. Pensar o desenvolvimento situado como discurso bárbaro em resposta ao discurso do desenvolvimento sustentável. A busca colocada por Zea por uma resposta autêntica e original é uma questão de atitude (PAZ, 2005, p. 152). Dispostos a assumir a atitude, por onde iniciar tal busca? Seguindo o pensamento de Leopoldo Zea, o simples fato de questionar um discurso, um modelo de desenvolvimento é já o começo. O passo seguinte é circunstanciar a busca, entendendo a nós mesmos como um povo singular, que irá assumir formas de pensamento singulares que poderão fazer emergir daí uma idéia de desenvolvimento. Mas é parte de nossa singularidade a realidade colonial, (sub)desenvolvida. A nossa resposta é também afirmação de nossa capacidade para o *logos*; o *logos* imposto poderá ser a ferramenta de afirmação dessa capacidade. E esse *logos* imposto criou e nos trouxe um conceito, uma idéia de desenvolvimento. É possível abordar esse conceito da seguinte forma: apontar nele aquilo que nos excluiu dele, aquilo que permitiu que nos fosse colocado na testa o rótulo de *sub*, de *infra*, e, a partir daí, elaborar a resposta. Nesse trabalho, destaca-se e analisa-se, segundo a abordagem explicitada na frase anterior, um aspecto do conceito de desenvolvimento que consideramos importante para a elaboração de uma resposta da barbárie: a temporalidade.

3. Monocronismo e Policronismo

Elementos para a resposta que buscamos construir podem ser encontrados na brilhante obra “A Nova Ciência das Organizações: uma reconceituação de *A Riqueza das Nações*”, de

Alberto Guerreiro Ramos (1981). No livro, o autor propõe um modelo de organização da sociedade alternativo ao modelo atual, centralizado no mercado.

Para efeito de análise, três construções típico-ideais de Guerreiro Ramos, que representam três modos de organização da sociedade, serão descritas e analisadas: a economia, a isonomia e a fenonomia. Associados a esses três modos de organização da sociedade estão três concepções de tempo: tempo serial, tempo convivial e tempo de salto. Guerreiro Ramos (1981) defende que a organização ideal da sociedade requer a coexistência de economia, isonomia e fenonomia; requer, também, a vivência das três experiências temporais. Ele afirma que a sociedade contemporânea tende a eliminar a isonomia e a fenonomia, em função da centralização no mercado que a caracteriza. Pelo fato de estar assentada somente na vivência do tempo serial (ou linear, ou cosmológico), ele a denomina de sociedade monocrônica. Para ele, a sociedade justa é policrônica.

Guerreiro Ramos (1981, p. 147-148) define economia como sendo um “contexto organizacional altamente ordenado, estabelecido para a produção de bens e/ou para a prestação de serviços”. Uma organização econômica é orientada pela eficiência de produção de bens e prestação de serviços. Os membros de uma economia são *detentores de empregos*, entendidos como indivíduos cujas atividades têm caráter impessoal, de forma que são atores *despersonalizados*. O detentor de emprego é capaz somente de *comportar-se*, mas não de *agir*, segundo a diferenciação que o autor faz entre comportamento e ação. Para ele, o indivíduo está a comportar-se quando é orientado por regras administrativas, ou de causalidade eficiente, ou de qualquer outra natureza. Em outras palavras, está a comportar-se aquele que faz o que deve ser feito, de forma *impessoalizada e desresponsabilizada*. A ação, em contrapartida, é caracterizada pela deliberação da pessoa em função de seu auto-senso. A sociedade centrada no mercado concede à economia um lugar tão primordial que tende a eliminar os espaços de vigência dos outros modos de organização social. Conseqüentemente, a sociedade centrada no mercado reduz a pessoa ao detentor de emprego, apaga seu rosto diante de seus atributos quantitativamente avaliados e elimina a sua possibilidade de ação (responsável e autônoma), sendo-lhe permitido somente comportar-se. Nessa sociedade, “o mundo vai se desdobrando de acordo com um esboço já estabelecido para toda a eternidade” (RAMOS, 1981, p. 67), e, por conseguinte, não existe lugar para a criatividade nesse *universo mecanomórfico*.

O tempo característico da organização econômica é o tempo linear, seqüencial ou serial, ou, conforme a terminologia de Martin Buber (1977), cosmológico. O tempo cosmológico é aquele em que existe uma relação lógica e cronológica que agrupa passado,

presente e futuro. Dessa forma, o passado é a causa do presente e o presente a causa do futuro. O desenrolar dos acontecimentos é, portanto, definido por regras de causalidade eficiente e o espaço para decisões pessoais é praticamente inexistente. Sendo a sociedade ocidental caracterizada pelo primado da economia, de forma que tende a eliminar as outras experiências temporais, ela é, nas palavras de Guerreiro Ramos (1981), uma sociedade *monocrônica*.

Outras sociedades são caracterizadas como *policrônicas*. Nelas, convivem, juntamente com a economia, outros modos de organização da sociedade e outras orientações temporais. Na organização denominada *isonomia* prevalece o *tempo convivial*, que foi chamado, por Martin Buber (1977) de *tempo antropológico*. O tempo convivial é o tempo da relação pessoal face-a-face, em que o presente é a medida do passado e este somente adquire sentido porque atualizado para o presente por meio da memória. A *isonomia* de Guerreiro Ramos é o equivalente da comunidade buberianamente concebida. Nesse modo de organização, os vínculos pessoais e o compromisso firmados no *immediatez* do face-a-face dão o tom da vida. Nas palavras de Guerreiro Ramos (1981, p. 150), na *isonomia* “espera-se dos indivíduos que se empenhem em relacionamentos interpessoais, desde que estes contribuam para a boa vida do conjunto.” Nessa organização, as pessoas não possuem *empregos*, mas sim *ocupações*, no sentido de que suas atividades são orientadas por critérios relacionados à realização dos objetivos intrínsecos à própria atividade, e não, como na economia, por critérios ligados à eficiência instrumental. O termo *isonomia* é referido à condição de igualdade que seus membros possuem, não por constituírem uma massa homogênea, mas pela aceitação plena da singularidade de cada pessoa, possível somente em ambientes em que prevalecem as relações do tipo Eu-Tu.

A vivência do tempo antropológico, conforme a terminologia de Buber (1977), ou a existência dos espaços de *isonomia*, conforme a de Guerreiro Ramos (1981), é condição de possibilidade para o *enraizamento*, conforme conceituado por Simone Weil (2001). Em suas palavras:

“Um ser humano tem raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. Participação natural, ou seja, ocasionada automaticamente pelo lugar, nascimento, profissão, meio. Cada ser humano precisa ter múltiplas raízes. Precisa receber a quase totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios dos quais faz parte naturalmente” (WEIL, 2001, p. 43).

O ser humano desenraizado é expropriado de sua própria vida, perde a capacidade de conduzi-la e de encontrar nela sentido. Entra em estado de escravidão, pois necessita de critérios e recursos exogenamente originados que dão sentido à sua vida. Inúmeros fatores podem promover o desenraizamento. Numa perspectiva que ultrapassava os antagonismos ideológicos de seu tempo, Simone denuncia que tanto a modernidade industrial capitalista quanto o socialismo real podem atuar de modo a desenraizar o homem da criação, da tradição, da história, engendrando as condições da mais plena escravidão (BARTHOLO, 2002, p. 78).

O tempo antropológico, ou o tempo de *viver a vida vivida*, é uma experiência temporal essencialmente distinta da do tempo cosmológico (que inclui o tempo cíclico grego e o tempo linear cristão)¹. Com referência ao tempo cosmológico, os homens são capazes de *compreender* seus corpos, suas histórias, a natureza, o cosmos, tudo que é, enfim, passível de ser apreensível pela razão. Ele possui passado, presente e futuro, lógica e cronologicamente encadeados. O tempo antropológico buberiano tem sua origem no presente e subverte a lógica *passado-presente-futuro*. Nele, o presente é a medida do passado. Essa primazia não implica qualquer seqüência cronológica de causalidades. O que importa é que para Buber somente é capaz de *possuir verdadeiramente o passado* quem consegue viver efetivamente o presente (ou seja, aquele que vive uma vida pautada pelo diálogo, que acontece necessariamente no presente).

Essa *posse do passado* na perspectiva antropológico-filosófica buberiana não significa ter conhecimento dos acontecimentos que porventura transcorreram, mas sim ter a capacidade de *atualizar esses acontecimentos no tempo presente*, de modo que possam ter efetivamente sentido no presente. Com efeito, Buber (1977) afirma que por meio da memória conseguimos atualizar o passado. Em outras palavras, a memória permite-nos transformar em presença presente uma ausência; pela memória, podemos trazer o passado para o presente. Dessa forma, é somente no presente que possuímos o passado e nos relacionamos com ele. A memória é o órgão por excelência do tempo antropológico:

“Podemos compreender o tempo cosmológico e empregar seu conceito como se, relativamente, o tempo existisse já em sua totalidade, mas o futuro não nos teria sido dado ainda. Pelo contrário, o tempo antropológico, ou

¹ Em ambas as representações de tempo (cíclico e linear) existe uma lógica que não é só temporal, mas é também causal, que agrupa o passado, o presente e o futuro. O passado é causa do presente, o presente é causa do futuro, não importando se o tempo é linear ou cíclico. O presente seria, então, o intervalo entre o passado e o futuro, o que vem depois do passado e antes do futuro, ou a consequência do passado e a causa do futuro. Dessa forma, o tempo é uma continuidade (tanto faz se cíclica ou linear) da qual o presente faz parte, assim como o passado e o futuro. Aquilo que Guerreiro Ramos denomina *tempo linear* corresponde ao que Buber denomina *tempo cosmológico*. A diferenciação entre os tempos *linear/cosmológico* e *antropológico* não tem correspondência com a diferenciação entre tempos cíclico e linear.

seja, o tempo que conta na realidade peculiar do homem concreto, que quer conscientemente, não pode ser compreendido assim, já que o futuro não pode ser dado de antemão, porque, segundo me dizem minha consciência e minha vontade, depende em certa medida de minha decisão. O tempo antropológico é real somente naquela parte que se chama passado. [...] o órgão para o tempo antropológico a que me refiro é, essencialmente, a memória, uma memória certamente aberta ao presente: enquanto experimentamos algo como tempo, enquanto somos conscientes da dimensão temporal como tal, entra em jogo a memória; em outras palavras: o presente em si não conhece nenhuma consciência temporal específica” (BUBER, 1949, p. 46).

Na perspectiva antropológico-filosófica buberiana, o futuro das relações Eu – Tu não tem em si qualquer previsibilidade ou segurança, não é determinado pelas relações de causalidade eficiente inerentes ao tempo cosmológico. Não há, para Buber, nenhum determinismo futurista nas relações mais propriamente características da condição humana (BUBER, 1949, p. 47). Para ele, a filosofia hegeliana e a sociologia marxista, ao substituírem a escatologia messiânica pela crença na ilimitada potência para o bem do desenvolvimento técnico e científico, confundiram os tempos cosmológico e antropológico, tentando impor ao segundo a lógica do primeiro. Todavia, “o pensamento, por si só, não dispõe do poder de edificar a vida real do homem, e nem a segurança filosófica mais rigorosa pode dotar a alma daquela certeza íntima de que o mundo, tão deficiente, é conduzido totalmente à sua perfeição” (BUBER, 1949, p. 49).

Essa crítica é radicalizada por Karl Löwith (1977, p. 15), que afirma “que toda a filosofia da história está de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos se unificam e se dirigem para um sentido final”. A filosofia ocidental da história é para ele uma teologia da história, que concebe a história humana como história de realização e salvação, e, considerando que existe um objetivo final na história que o futuro guarda, “a interpretação do passado torna-se uma profecia na inversa, em que o passado é apresentado como uma preparação intencional para o futuro” (LÖWITH, 1977, p. 19).

Buber rompe com qualquer perspectiva futurista. O tempo da relação Eu – Tu é o tempo da vida vivida de modo mais autenticamente humano. E é um tempo sem futuro, em que se afirma a primazia do presente sobre um passado que somente existe porque é atualizado pela memória. Nesse tempo, afirmam-se a imprevisibilidade e o enraizamento da condição humana no mistério.

Mas o homem necessita de segurança para poder seguir vivendo amanhã. Ele não suporta viver exclusivamente imerso num mar de incertezas. Entretanto, a segurança primordial é a dos vínculos relacionais interpessoais, não a previsibilidade dos padrões de comportamento, uma vez que “somente a confiança em alguém digno de confiança pode fundar uma relação de segurança absoluta com respeito ao futuro” (BUBER, 1949, p. 49). Essa segurança o homem pode encontrá-la em *comunidades* onde predominam relações dialógicas. Uma perspectiva não muito distante da afirmada por Simone Weil (2001) que, com outras palavras, diz que é enraizado o indivíduo que tem participação efetiva em uma *coletividade* que guarda aspectos do passado e pressentimentos do futuro, pois “a missão da coletividade para com o ser humano [é] assegurar, através do presente, uma ligação entre o passado e o futuro” (WEIL, 2001, p. 93).

Para Buber, a finalidade da comunidade é a própria comunidade e “comunidade e vida são uma só coisa. [...] Toda vida nasce e aspira a comunidades. A comunidade é fim e fonte de vida” (BUBER, 1987, p. 34). Ele vincula ao âmbito das comunidades o espaço privilegiado de vigência da liberdade e espontaneidade na condição humana, posto que “aquilo a que aspiramos não é regulamentação externa, mas formação interna” (BUBER, 1987, p. 37). O contraponto buberiano por excelência é feito entre comunidade e sociedade, sendo essa última concebida como a “vida em comum dos homens regulamentada de fora” (BUBER, 1987, p. 37). Para ele, a vida vivida dos homens ultrapassa os limites de sua vida social, incluindo em si os amplos domínios das relações do tipo Eu – Tu. E as comunidades buberianas são concebidas como coletividades humanas onde se dá um contexto mais propício à vigência de relações do tipo Eu – Tu, que pressupõem alteridade, vulnerabilidade, compromisso, responsabilidade e vínculo, e que não estão fundadas no utilitarismo e na instrumentalização. A *imediaticidade* é para Buber característica fundamental da comunidade:

“[...] a imediaticidade existe quando eles [os homens] se encontram como únicos e responsáveis por tudo. Só então pode haver abertura, participação, ajuda. Quanto mais pura a imediaticidade, tanto mais autenticamente pode a comunidade realizar-se. A comunidade pode, a partir da relação entre duas ou algumas pessoas, tornar-se o fundamento da vida em comum de muitas pessoas” (BUBER, 1987, p. 47).

O primado da economia sobre a isonomia, ou da sociedade sobre a comunidade, tem potencial desenraizante. Buber, Guerreiro Ramos e Simone Weil apontam para a necessidade de fundar a vida humana na realidade enraizada e enraizante do encontro face-a-face. Na comunidade, a tradição atualiza-se, deixa de ser passado e se torna presente. O tempo

antropológico é uma experiência temporal difusa, não coerente com linhas cronológicas, mas crucial para a plena realização da condição humana.

4. Kairos: o tempo do desenvolvimento

Mas e o desenvolvimento? Em que lugar se apresentaria? A qual experiência temporal corresponderia? Poderia ele ocorrer no *tempo antropológico*, ou seria um fenômeno exclusivo do tempo cosmológico? O desenvolvimento traz, em sua definição, uma idéia de tempo, pois pressupõe a passagem de um estado, num tempo X, para outro estado, no tempo Y. Poderia ter, portanto, um vínculo com o tempo serial ou cosmológico.

Guerreiro Ramos (1981) descreve, contudo, uma terceira experiência temporal que corresponde à vivência do *tempo de salto*, a da *fenonomia*. Segundo ele, a fenomenia é o espaço em que ocorre o *desenvolvimento*, pois é onde a criatividade humana é exercida. A fenomenia requer a vivência do tempo de salto, que não se refere ao *chronos* grego, nem ao tempo antropológico buberiano, mas sim a outro conceito temporal também grego, o *kairos*. A palavra *kairos* designa “um tempo não quantificável que é constitutivo das percepções humanas do processo que conduz a eventos críticos” (RAMOS, 1981, p. 169). A vivência do tempo de salto é uma experiência simbólica, em que a pessoa rompe os limites sociais que se lhe impõem e, “lançando às profundezas, aprende a ajudar-se a si mesma” (KIERKGAARD², 1962, p. 58, *apud* RAMOS, 1981, p. 170). A fenomenia é o espaço do exercício da criatividade individual e a ação das pessoas é automotivada, autônoma e responsabilizada. Ela permite a seus membros “o máximo de opção pessoal e o mínimo da subordinação a prescrições operacionais formais” (RAMOS, 1981, p. 152). Por isso, é também vinculada ao tempo antropológico. O autor fornece como exemplo de fenomenia a organização do trabalho do artesão, aquele que possui, em sua casa, espaços em que exerce um ofício em que sua criatividade é o fator fundante de sua produção. A fenomenia é o espaço da aventura artística e criativa, em que a experiência do tempo de salto é vivenciada em momentos críticos de ruptura.

A concepção de *desenvolvimento* inerente à organização fenonômica difere da concepção de desenvolvimento ancorada no tempo serial. O desenvolvimento, se concebido de acordo com o tempo de salto, cuja medida é a *ruptura*, pode ser entendido como o *aparecimento de novidades*. A fenomenia afirma, então, a imprevisibilidade do

² Kierkegaard, Sore. *The Present Age*. New York, Harper & Row, 1962.

desenvolvimento, pois, conforme indica o termo *ruptura*, as regras de causalidade eficiente não podem ser aplicadas como suas ferramentas preditivas.

Uma organização ou sociedade capaz de garantir a plena realização da vida e das capacidades humanas deve possuir sítios de vigência de economia, isonomia e fenonomia; deve, portanto, ser *policrônica*, pois devem coexistir as experiências dos três tipos de tempo. Contudo, segundo a antropologia-filosófica de Martin Buber, a plenitude da vida humana requer que esta esteja fundada no *encontro*, cujo primado em coletividades gera a *comunidade* ou *isonomia*. Portanto, com base em Buber pode-se afirmar que a vivência do tempo antropológico deve ter primazia em relação à vivência dos outros dois tipos de tempo; o significado e o sentido do tempo cronológico e do tempo de salto são dados a partir da vivência primordial do tempo antropológico. O primado do tempo antropológico é, portanto, condição de possibilidade da vida ética.

De modo geral, a sociedade de mercado eliminou a policronia, criando uma sociedade monocrônica. Sendo assim, todos os aspectos da vida humana tiveram de ser subordinados à lógica do *chronos*. A *vida em comunidade*, imediata e espontânea, em que se afirma a pessoalidade da pessoa, passou a ser confundida com vida social, regulada por regras contratuais entre indivíduos sem nome e sem rosto. O *desenvolvimento*, resultado da ação criativa possível pela vivência do tempo de salto, passou a ser confundido com *progresso*, entendido como o acúmulo gradual de conhecimentos, técnicas e tecnologias, ordenado de acordo com a lógica da causalidade eficiente, orientado para uma finalidade futura e, portanto, possível de ser previsto.

Autores em áreas diversas da ciência apontam para o entendimento do desenvolvimento como *ruptura* e *aparecimento de novidades*. No campo da biologia moderna, cujo marco fundante é a teoria da evolução, uma teoria referida ao *desenvolvimento da vida*, Stephen Jay Gould (2002), um importante biólogo contemporâneo, cunhou o conceito de *equilíbrio pontuado* para explicar a história da vida no planeta. Segundo esse autor, a concepção darwinista sugere que a evolução se dá por meio do acúmulo contínuo e gradual de modificações na estrutura dos seres vivos. As taxas de mudança seriam constantes e as formas de vida existentes no presente seriam consequência direta das formas de vida do passado. Para ele, a principal falha de Darwin reside no fato de sua teoria estar centrada na idéia de *progresso*. Embora o mecanismo de seleção natural não contenha em si um elemento teleológico, pois afirma que a vida se adapta aos diferentes ambientes, o próprio Darwin afirmava que, em macro-escala, a seleção natural e a evolução tendem ao progresso na direção da perfeição. Darwinistas contemporâneos afirmam que o *progresso da vida* atua no

sentido de *aumento de complexidade*. Dessa maneira, a vida foi pensada de acordo com a lógica linear do tempo cronológico, tornando-se possível a previsão dos rumos da evolução das espécies.

Gould (2002) mostra, com dados extraídos do registro fóssil, que a evolução da vida é marcada por eventos de ruptura, em que os padrões de vida são radicalmente modificados. Nesses eventos críticos, denominados extinções em massa, a taxa de mudança é maior e há a extinção de um grande número de espécies e o surgimento de tantas outras. Ao longo dos intervalos entre os eventos de extinção, conforme mostra o registro fóssil, as espécies permaneceram estáveis no decorrer de sua existência. Gould afirma, ainda, a imprevisibilidade da evolução, se entendida conforme o *equilíbrio pontuado*. Mas a aceitação dessa imprevisibilidade é por demais cara à grande maioria dos biólogos, que acreditam serem suas técnicas e conhecimentos capazes de explicar a vida em totalidade e nela intervirem segundo seus desígnios. A partir do exemplo da teoria da evolução das espécies, podemos perceber que o entendimento do desenvolvimento como progresso lento e gradual é um corolário da crença no progresso, típica da sociedade de mercado, caracterizada pelo monocronismo. Evidentemente, a evolução da vida opera em escalas de tempo e espaço maiores do que a vida humana. Não se quer dizer aqui que o desenvolvimento da vida funciona como uma fenonomia, dado que fenonomia é um modo de organização social (portanto humano), onde o tempo transcorre *em saltos*. O que se quer mostrar é que é possível conceber outros fenômenos de desenvolvimento (como o desenvolvimento da vida, na escala geológica), a partir da idéia de *ruptura*, e que tais concepções de desenvolvimento são comumente tidas como falsas devido à primazia excludente do tempo cronológico nos modos de pensar hegemônicos em nossa sociedade.

No campo do desenvolvimento científico, Paul Feyerabend (1985) defende a idéia de desenvolvimento como aparecimento de novidades, evidenciando que a vivência do tempo de salto é crucial para o desenvolvimento da ciência. Segundo esse autor, o desenvolvimento da ciência ocorre quando ela opera *contra-indutivamente*. Contra-indução é definida como o processo de negação dos pressupostos das teorias científicas anteriores e criação de uma teoria absolutamente nova, ou seja, uma teoria cujos princípios e conceitos não guardam relações de causalidade eficiente com as teorias precedentes, pois a contra-indução “diz respeito à invenção e elaboração de hipóteses incompatíveis com um ponto de vista amplamente corroborado e de aceitação geral” (FEYERABEND, 1985, p. 67).

Segundo ele, o desenvolvimento da ciência não se dá pelo *aprimoramento* contínuo de idéias e instrumentos, mas sim pela inserção de *novos* modos de pensar e novos

instrumentos de mensuração e verificação da teoria. O momento do surgimento da novidade é singular e representa um salto qualitativo em relação ao *status* anterior da ciência. O surgimento da novidade pode se dar pela via da invenção de um novo sistema conceitual, ou pela importação desse sistema de fora dos domínios da ciência (da religião, da mitologia, de práticas e saberes tradicionais, entre outros domínios de conhecimento não-científico). O autor ainda afirma que, por vezes, o novo sistema conceitual representa uma novidade de tal magnitude que os fenômenos observados e os instrumentos científicos de observação não corroboram a nova teoria. Nesses casos, é possível a criação de novos instrumentos capazes de medir e observar os fenômenos da forma como a teoria os descreve, ou seja, é necessária a criação de uma *nova linguagem de observação*. Ele aponta, então, para o fato de que o surgimento da nova teoria é anterior à observação dos fenômenos que a corroboram. Essa afirmação leva à conclusão de que as hipóteses *ad hoc*, muitas vezes apontadas como heresias científicas, desempenham um papel crucial no desenvolvimento da ciência. Pois, se as novas idéias projetam-se para além do universo do que é conhecido, elas se apóiam em princípios e pressupostos ainda não incluídos nos sistemas usuais de pensamento. Segundo o autor, as idéias novas são e não podem deixar de ser *ad hoc*. Ele enfatiza, então, o papel fundamental que a criatividade pessoal do cientista exerce no desenvolvimento científico.

Agir *contra-indutivamente* é, segundo Feyerabend (1985), agir *contra o método*. Pois o método científico é formado por um conjunto de regras metodológicas e conceituais que, se seguidas à risca, impedirão o surgimento de novas idéias. Segundo ele, Galileu, embora fosse disciplinado e metódico, violou importantes regras de método científico vigentes à sua época. É importante salientar que a contra-indução não pode ser entendida como um fenômeno dialético: não é porque uma teoria está ficando velha e obsoleta e vem se mostrando incapaz de explicar certos fenômenos de observação que surge uma nova teoria. O surgimento da *novidade* depende de fatores alheios ao próprio sistema conceitual vigente. No caso da ciência, depende em muito da criatividade e do talento das pessoas: “o caminho da ciência é traçado antes de tudo pela imaginação criadora e não pelo universo de fatos que nos cerca” (FEYERABEND, 1985, p. 296). Aqui apontamos para a diferença crucial entre o tempo de salto e o tempo cronológico: no segundo, as regras de causalidade eficiente podem ser utilizadas para explicar os fenômenos, de forma que o passado é causa do presente e este é causa do futuro. No tempo de salto, o surgimento da novidade em um momento crítico simplesmente acontece, naquele momento, e sem a possibilidade de explicações causais ancoradas em acontecimentos passados. O desenvolvimento opera, então, quando acontece a *ruptura total* e é, conforme já afirmado, imprevisível em essência.

O aperfeiçoamento e aprimoramento das teorias e instrumentos atuais não pode ser confundido com desenvolvimento da ciência, pois este acontece nos momentos críticos e singulares em que ocorre a *ruptura*. Considerando que o campo da razão orienta-se pelas regras da lógica e da causalidade eficiente, o próprio Feyerabend aponta para as limitações da *razão* como força impulsionadora do desenvolvimento científico:

“Temos, portanto, de concluir que, mesmo no campo da ciência, não se deve e não se pode permitir que a razão seja exclusiva, devendo ela, freqüentes vezes, ser posta de parte ou eliminada em prol de outras entidades. Não há uma só regra que seja válida em todas as circunstâncias, nem uma instância a que se possa apelar em todas as situações” (FEYERABEND, 1985, p. 279).

A partir do exposto acima, pode-se afirmar que a ciência, embora constituída de asserções racionais e formais, necessita de elementos que estão fora do âmbito da razão para existir e se desenvolver. Todavia, o monocronismo de nossa sociedade ocidental concede lugar primordial à razão e tende a desprezar o papel que os elementos que estão para além dela desempenham no desenvolvimento da ciência. Dentre eles, um de fundamental importância é a alteridade. A aceitação da alteridade, possibilitada pela abertura ao diálogo inerente à condição humana, funda um modo de existência capaz de impor à razão limites, tornando-a subordinada à ética nascida no face-a-face das relações humanas diretas. Pois, conforme aponta Martin Buber, a ética nasce no espaço inter-humano que existe somente no âmbito do diálogo, da relação do tipo Eu –Tu.

Desse modo, pode-se afirmar que a existência do espaço fenomenológico é somente possível onde existem também espaços isonômicos. A vida ética assim como o desenvolvimento verdadeiro requerem que a vida, individual ou coletiva, seja fundada na realidade do encontro dialógico. Desse modo, é possível conceber e possibilitar a existência de uma idéia de desenvolvimento que não se apóie em teleologias relacionadas à redenção pelo progresso técnico, que somente geram ilusões de um paraíso futuro que jamais será alcançado. O desenvolvimento, entendido como aparecimento de novidades a partir de rupturas, não se projeta para o futuro; não é possível conceber um objetivo final para qualquer modalidade de desenvolvimento, pois ele depende de decisões e talentos pessoais e de acontecimentos imprevisíveis do presente. E a insegurança gerada pela aceitação da imprevisibilidade completa em relação ao futuro é anulada pela segurança emanada dos vínculos relacionais firmados nas relações humanas, na vida em comunidade, ou na isonomia.

5. Tradição e novidade

O quadro a seguir mostra as diferenças entre *monocronismo* e *policronismo* em relação a diversos aspectos:

| | Monocronismo | Policronismo |
|-----------------------|---|--|
| Vivências temporais | Tempo linear ou cosmológico (<i>chronos</i>) | Tempos linear, antropológico e de salto (<i>kairos</i>) |
| Coletividades humanas | Sociedade (aceitação de normas exógenas) | Comunidade (domínio de normas endógenas) |
| Desenvolvimento | Progresso | Ruptura ou surgimento de novidades |
| Educação | Escolar, serial, desvinculada no tempo e no espaço das atividades da sociedade. | Comunitária, não-serial, ocorre nos mesmo tempo e espaço das atividades da comunidade. |

O monocronismo vigente na civilização industrial elimina tanto a possibilidade de uma existência enraizada e eticamente verdadeira, ancorada no princípio dialógico que embasa a isonomia, quanto a possibilidade da ação efetivamente criativa, que necessita da vivência do *kairos*, o tempo da fenomenia. Tem-se, a partir dele, um conceito de desenvolvimento que tende a capturar a realidade no interior de seus esquemas conceituais, escravizando o homem ao negar-lhe espaço para a realização de necessidades essenciais da condição humana. Trata-se de um conceito de desenvolvimento confinado à mesmice de seus pressupostos, pois incapaz de dar campo à imaginação criativa que rompe com o convencional e produz a novidade.

De acordo com essa análise, nos *sítios de pertencimento* descritos por Zaoual (2003) é vigente a policronia. O imbricamento dos três tempos ocorre no interior do sítio. A diferenciação buberiana entre comunidade e sociedade, esta última entendida como coletividade humana organizada por regras exógenas, é abordada por Hassan Zaoual (2004), ao afirmar que o *homo situs* é possuidor da norma e das convenções e por isso é capaz de reformulá-las conforme novas realidades se apresentem. A noção de *homo situs* é semelhante à noção buberiana de *pessoa*, pois se trata do homem aberto ao encontro dialogal com outros homens; a identidade e a afirmação do *homo situs* não são realizadas por ele mesmo, mas dependem dos outros homens. A existência do homem como *pessoa* requer, portanto, a vivência do tempo antropológico, o tempo da relação Eu –Tu. Zaoual (2004) aponta ainda para o potencial criativo do *homo situs*, que *aparece como “compositor virtuoso” ou, até, como “acrobata do imaginário”* (ZAOUAL, 2004, p. 6), evidenciando a necessidade da vivência do *kairos*. Os sítios possuem também suas economias, relacionadas à experiência do *chronos*, ancoradas em suas realidades concretas, regidas por normas e convenções situadas e alimentadas pelo potencial criativo das *pessoas*. A economia do sítio, portanto, não tem o potencial homogeneizante, unificador e globalizante da economia global de mercado. Está

immersa na teia de relações humanas que constituem o sítio. O *chronos*, então, articula-se com o tempo antropológico e o *kairos* e não tem sobre eles nenhuma primazia.

No interior do sítio, pela coexistência dos três tempos, é possível uma interessante relação entre tradição e novidade. A tradição, segundo Martin Buber e Simone Weil, tem valor na medida em que é atualizada e adquire sentido presente. A manutenção da tradição não é meramente a reprodução de práticas ou hábitos ancestrais, mas é importante na medida em que cria e mantém os patrimônios da comunidade, podendo ser destacado, dentre eles, o patrimônio relacional, constituído por modos de relação interpessoal que pressupõem alteridade e vulnerabilidade. Os patrimônios culturais, sociais, econômicos, entre outros, não estão desvinculados do patrimônio relacional, e sua manutenção e ampliação também se fundamentam na tradição. Há, por exemplo, práticas culturais (que constituem o patrimônio cultural de uma coletividade) que têm como objetivo principal manter o patrimônio relacional; a elas podemos aplicar a terminologia *ferramentas convivenciais*, proposta por Ivan Illich (1981). A tradição adquire sentido presente quando permite, facilita e promove o exercício da convivência. A razão de manter a tradição não é, portanto, somente reproduzir práticas ancestrais, mas criar condições de possibilidade de uma vida ética, pautada pelo diálogo inter-humano. Tradições de cunho cultural, econômico, religioso, ou que englobam todos esses aspectos, podem ter essa importante função.

A tradição, contudo, não é estática. De fato, ela se modifica. Não há, porém, um objetivo futuro que oriente as mudanças; tampouco há modelos externos de tradição cujos processos de desenvolvimento possam ser copiados. É na tradição que os homens exercem livremente sua criatividade e permitem que novidades verdadeiras apareçam, rompendo antigos códigos e criando novidades que irão integrar a velha/nova tradição. Esse processo de mudança, que ocorre em função do espaço de livre criação existente em organizações policrônicas, pode receber a alcunha de *desenvolvimento*. Entendido dessa forma, o desenvolvimento não pode prescindir da autonomia da vontade pessoal, não sendo passível de enquadramento em qualquer modelo ou previsão. Entender o desenvolvimento dessa forma significa dar primazia à liberdade da pessoa; contudo, o alto preço a pagar, para uma civilização centrada no mercado e na razão, é abrir mão de certezas com respeito ao futuro.

Referências Bibliográficas

BARTHOLO, R. *Passagens: Ensaios entre Teologia e Filosofia*. Editora Garamond, Rio de Janeiro, 2002.

- BUBER, M. *Eu e Tu*. Editora Cortez e Moraes, São Paulo, 170 pp, 1977.
- _____. *Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, México, 151 pp, 1949.
- _____. *Sobre Comunidade*. Editora Perspectiva, São Paulo, 136 pp, 1987.
- FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. Tradução de Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenber. 2ª. Edição, Livraria Francisco Alves Editora S.A., Rio de Janeiro, 484 pp, 1985.
- GOULD, S. J. *The Structure of the Evolutionary Theory*. 5ª Edição, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts and London – England, 1433 pp, 2002.
- ILLICH, I. *La convivencialidad*. México, Joaquin Mortiz/Planeta, 1981.
- LÖWITH, K. *O Sentido da História*. Edições 70, Lisboa, 231 pp, 1977.
- PAZ, A. F. *Fundamentos para uma Modernidade Iberoamericana: Contribuições do Pensamento de Leopoldo Zea*. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção), Coordenanação dos Programas de Pós-Graduação de Engenharia da Universidade Federal do Rio de Janeiro - COPPE/UFRJ, Rio de Janeiro 158 pp, 2004.
- _____. *Resenha: “Filosofia Americana como Filosofia Pura e Simplesmente” e “Discurso Desde a Marginalização e a Barbárie”*. Revista Oikos, Ano IV, nº 4, pp. 147-155, 2005.
- RAMOS, A. G. *A nova ciência das organizações*. Rio de Janeiro, FGV, 1981.
- RIBEIRO, D. *A Universidade Necessária*. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 307 pp, 1978.
- SACHS, I. “Estratégias de Transição para o Século XXI”. In: Bursztyn, Marcel (org.). *Para Pensar o Desenvolvimento Sustentável*, Brasiliense, São Paulo, 1993, pp. 29-56.
- WEIL, S. *O Enraizamento*. Editora da Universidade do Sagrado Coração – EDUSC, Bauru, 272 pp, 2001.
- ZEA, L. *Discurso desde la Marginación y la Barbárie*. Fondo de Cultura Económica, México, 258 pp, 1990.
- _____. *Filosofia de la Historia Americana*. Editora Tierra Firme, México, 296 pp, 1978.
- ZAOUAL, H. *Globalização e Diversidade Cultural*. Tradução de Michel Thiollent, Ed. Cortez, São Paulo, SP, 120 pp, 2003.