

Acílio da Silva
Estanqueiro Rocha:
filosofía e utopía



Coordinadores:

MARCELINO AGÍS VILLVERDE

JAVIER BARCIA GONZÁLEZ

ROCÍO CAROLO TOSAR

Composición do xurado do II Premio *Sapientia*:

- Presidente: Marcelino Agís Villaverde (Santiago de Compostela)
- Presidente de Honor: Carlos Baliñas Fernández (Santiago de Compostela)
- Vicepresidenta 1º: Luisa Portocarrero Ferreira da Silva (Coimbra)
- Vicepresidente 2º: Jesús Ríos Vicente (Coruña)
- Vicepresidente 3º: Antonio Pieretti (Perugia)
- Secretaria: Alba Iglesias Varela (Santiago)
- Tesoureiro: Javier Barcia González (Santiago)
- Vogais: Jeffrey Andrew Barash (París)
- Luis Rodríguez Camarero (Santiago)
- Rocío Carolo Tosar (Vigo)
- Tomás Domingo Moratalla (Madrid)
- Agustín Domingo Moratalla (Valencia)
- Ángel González Fernández (Santiago)
- Martín González Fernández (Santiago)
- Purificación Mayobre Rodríguez (Vigo/Ourense)
- Oscar Parcerou Ouviaña (Santiago)
- José Luis Pastoriza Rozas (Santiago)
- Paula Ponce de Leão (Lisboa)
- João Carlos Ribeiro Cardoso Mendes (Braga)
- Gabriela Couto Teves de Azevedo e Castro (Açores)

Este libro foi patrocinado pola Secretaría Xeral de Política Lingüística da Xunta de Galicia.

Edita: Universidade do Minho (Departamento de Filosofía) Braga, Portugal, Sociedade Interuniversitaria de Filosofía

Colección: Premio *Sapientia*, nº 2

Deposito Legal: C-1105-2021

ISBN: 978-84-123871-0-0

Imprime: Noroeste Gráfico Impresor, S.L.

Santiago de Compostela, 2021

Debuxo da Portada: Figura de Sargadelos conmemorativa do Premio *Sapientia*

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha: filosofía e utopía

II Premio *Sapientia* 2019



Universidade do Minho



Acílio da Silva Estanqueiro Rocha
Aguda-Figueiró dos Vinhos (Leiria, Portugal), 1946

(Foto: Antena Minho, Universidade do Minho)

Introdución	9
-------------------	---

ACÍLIO DA SILVA VISTO DESDE GALICIA

Filosofía, compromiso e utopía	
Marcelino Agís Villaverde	15
O europeísmo na obra do prof. Acílio da Silva	
Alba Iglesias Varela	29
O encontro da filosofía além e aquém do Miño	
Rocío Carolo Tosar	39
Aquí nasceu Portugaliza! O profesor Acílio Rocha e a conspiración cidadá transfronteriza	
José Luis Pastoriza Rozas	55
A dimensión estética e subversiva da utopía	
Javier Barcia González	69

ACÍLIO DA SILVA VISTO DESDE PORTUGAL

Explorando a teoría internacional a propósito de uma nova de contenção estratégica: Proposições e irreverências de um pupilo	
Luís Lobo-Fernandes	99
Acílio Estanqueiro Rocha e as pendências do Estruturalismo	
José Luís Brandão da Luz	127
Autodeterminação e autorregulação. Uma breve reflexão sobre a deontologia da profissão docente	
João Ribeiro Mendes	199

Premio *Sapientia* 2019

A persistencia utópica	
Acílio da Silva Estanqueiro Rocha	217
Cronobiografía	237

INTRODUCCIÓN



No ano 2019 o profesor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, catedrático de Filosofía da Universidade do Minho (Braga) foi galardoado co II Premio *Sapientia*, que outorga a Sociedade Interuniversitaria de Filosofía, consistente nun diploma acreditativo e figura simbólica que alude á Filosofía, así como un libro dedicado ao pensamento de Acílio Rocha. Foi na sesión de clausura do Congreso Internacional “Camiños do Pensamento”, que tivo lugar o sábado 9 de novembro de 2019, organizado conxuntamente pola Facultade de Filosofía da Universidade de Santiago de Compostela, a Sociedade Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), O Grupo *Aletheia* de Vigo e a Sociedade de Filosofía da Eurorregión Galiza-Norte de Portugal (SFEGNP).

Este premio bienal, promovido pola SIFA e nacido en 2017, que na súa primeira edición recaeu no profesor e filósofo compostelán Carlos Baliñas Fernández, reconece nesta ocasión o traballo dun filósofo e dun profesor que promoveu os lazos académicos e científicos entre as filosofías de Galicia e do Norte de Portugal. Alén da súa obra científica, Acílio foi para nós un amigo que entregou con xenerosidade o seu

agrimo a todas as persoas, sen distinción de idade, que tivemos a sorte de coñecelo e tratalo. Como profesor e como Vicerreitor da Universidade do Minho (Braga) mantivo permanentemente as portas da súa institución universitaria abertas, convidando a moitos profesores e profesoras da Facultade de Filosofía da USC, que fomos pasando por separado ou co gallo de Encontros filosóficos conxuntos polas aulas e paraninfos do Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho.

Cando o xurado internacional que lle concedeu o II Premio *Sapientia* tivo a misión de decidir a persoa elixida, as deliberacións foron breves tan axiña como se puxo sobre a mesa o seu nome. Esta unanimidade na súa candidatura fala do aprecio intelectual e persoal que Acilio da Silva esperta entre nós e que, como o lector comprobará neste libro, ten tamén a súa contrapartada nos colegas que conforman a comunidade filosófica Galaico-Minhota que o noso homenaxeado contribuía a crear.

Anunciamos o fallo cun breve comunicado:

SOCIEDADE INTERUNIVERSITARIA



DE FILOSOFÍA

Prof. Dr. Acilio da Silva Estanqueiro Rocha
Catedrático Emérito de Filosofía da Universidade do Minho
Departamento de Filosofía
Instituto de Letras e Ciências Humanas
Braga - Portugal

Prezado profesor:


A Sociedade Interuniversitaria de Filosofía, sociedade científica de carácter internacional con sede en Santiago de Compostela (España), instituíu no ano 2017, con periodicidade bienal, o "Premio *Sapientia*" para recoñecer o traballo filosófico dunha figura destacada do pensamento europeo. O premio ten un carácter honorífico e leva aparelado a publicación dun libro dedicado á personalidade premiada. Na súa primeira edición o galardón recaeu no Prof. Dr. Carlos A. Baliñas Fernández, catedrático emérito de Filosofía e fundador dos estudos de Filosofía na Universidade de Santiago de Compostela.

O xurado do devandito premio, reunido en Santiago de Compostela o día 25 de xuño de 2019, ACORDOU concederlle a vostede o "II Premio *Sapientia*", nesta edición do ano 2019, en atención aos seus méritos filosóficos e ao labor desenvolvido ao longo dunha dilatada carreira universitaria. O Xurado salientou a estreita colaboración coa actividade filosófica desenvolvida en Galicia, sendo un dos profesores que participou na primeira edición dos Encontros Internacionais de Filosofía no Camiño de Santiago (1993), entre outras, e nos Simposios Luso-Galaicos de Filosofía, organizados a partir do ano 1999 nas Universidades do Minho (Braga) e Santiago de Compostela.

O acto de entrega será o sábado, día 9 de novembro de 2019, ás 13:00 horas, no marco da sesión de clausura do I Simposio Internacional "Camiños do Pensamento", que terá lugar na Facultade de Filosofía da USC. Con tal motivo, convidámolo a pronunciar unha conferencia que pode versar ben sobre a súa obra filosófica ben sobre un tema da súa elección.

Como Presidente do Xurado e da SIFA, expreso no meu nome e no de toda a xunta directiva a nosa felicitación máis sincera.

Santiago de Compostela, 26 de xuño de 2019.


SOCIÉDADE INTERUNIVERSITARIA
DE FILOSOFÍA

O PRESIDENTE DO XURADO

A PERSISTENCIA UTÓPICA

Acilio da Silva Estanqueiro Rocha
Universidade do Minho (Braga)



1. As minhas primeiras palavras são para agradecer, *ab imo corde* [“do fundo do coração”] (Vergílio, Eneida, I, 485), ter sido galardoado, em 2019, com o “II Prémio Sapientia”, instituído pela “Sociedade Interuniversitária de Filosofia”, “para reconhecer o traballo filosófico dunha figura destacada do pensamento europeo” – lê-se na carta que recebi (em 2017, o I Prémio foi atribuído ao Professor Carlos Baliñas Fernandez).

Agradeço, muito reconhecido, as palavras que o Professor Marcelino Agís Villaverde, Decano da Faculdade de Filosofia da Universidade de Santiago de Compostela, acaba de proferir a meu respeito, e que, ditas com a sinceridade, elegância e saber que lhe são próprios, muito me incentivam, ciente de que a sabedoria (*sapientia*), foi muito bem caracterizada por Ortega y Gasset, quando disse, em 1947: “Claro que esto de saber, de verdad, que, de verdad, no se sabe [...] constituye tal vez el más difícil y delicado saber”¹⁰⁵ – quizá esta una de las frases más lúcidas de Ortega y Gasset, y también una de las más sabias.

¹⁰⁵ José Ortega y Gasset, “Introducción a Velázquez (Curso en San Sebastián, 1947), *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1980, p. 147 (Obras de José Ortega y Gasset, 6).

Os dons não se discutem, agradecem-se *ex abundantia cordis* [“com toda a efusão da alma”] (Mateus, XII, 34): *Muito obrigado. E quero fazê-lo em língua portuguesa, pois, ao agradecer, sinto-me obrigado*. É visível que estou emocionado – não o escondo! Nem mesmo um cálice de vinho do Porto conseguiria acalmar os meus nervos, e, de qualquer modo, é sabido que esse precioso néctar dos deuses induz quem o bebe a cantar e versejar, o que neste momento seria inapropriado.

Não posso deixar de referir, neste momento, que, se alguma coisa mereço, o devo também a todos aqueles com quem aprendi, com quem trabalhei e que comigo trabalharam... Primeiramente, a Maria Aldina, minha esposa e companheira – faz 45 anos –, que sempre, na retaguarda, me incentivou em fazer o que gosto.

Depois, aos caros amigos da Faculdade de Filosofia desta Universidade de Santiago, que estiveram fraternalmente comigo nestas três décadas de colaboração entre esta Faculdade da Universidade da Galiza e o Departamento de Filosofia da Universidade do Minho, em Braga. Neste anelo académico, qual abraço profundo, junto os meus estimados colegas do Departamento de Filosofia da Universidade do Minho – muitos aqui presentes –, que abraçaram esta nobilitante causa, inter-geracionalmente de parceria e de aprofundamento da filosofia – pois ela continua – nos dois lados do rio Minho. É nesta ampla equipa conjugada que eu me integro, com o melhor que sei, como alguém que porventura procurou cumprir a sua parte, apesar das limitações que também sei reconhecer, neste desígnio académico na Euro-Região Galiza-Minho.

Também aqui tengo que inspirarme en el pensamiento de Ortega – “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹⁰⁶ –, la conocida y original frase de Ortega y Gasset en su primer libro, *Meditaciones del Quijote* (salió en 1914), que hace referencia de que el entorno que nos rodea forma parte e influye a la vez que es influido por nosotros.

Novamente, e em português, muito *obrigado!*

2. Tendo a honra de ser un participante asiduo nos Simposios da Sociedade Interuniversitaria de Filosofia, quero integrarme no tema elixido para este Encontro, considerando brevemente “A Persistencia Utópica”.

Xa a *República* de Platón era unha resposta á crise das cidades gregas despois da guerra do Peloponeso, cando vivían de acordo con modelos antagónicos: Atenas e Esparta, democracia e autoritarismo, comercio e guerra. Cando Tomás Moro publica a súa *Utopía* en 1516, nos albores da Idade Moderna e no medio da expansión europea, en vésperas da Reforma, é evidente que tenta pensar nos grandes problemas que aflixen nun momento de grandes transformacións na historia.

Noutras palabras, debemos liberarnos da concepción que entende a utopía como extravagancia, quimera, castelo no aire, cidade nas nubes, soño, ilusión, etc., xa que son estas nocións as que non comprenden o verdadeiro significado da utopía como Tomás Moro orixinalmente entendeuna, quen, como é ben sabido, acuñouna – un extraordinario neoloxismo que é coñecido e utilizado en todos os idiomas do mundo.

¹⁰⁶ Jose Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), Revista de Occidente en Alizanza Editorial, 1997, p. 25 (Obras de José Ortega y Gasset, 17).

Se a utopía, como sosteño, é sobre todo un comportamento fundamental do espírito humano, é dicir, unha característica peculiar da especie *homo*, como home e muller, desde as súas orixes máis temperás que se manifesta non só como *sapiens*, senón tamén como *utópico*, polo que non hai dúbida de que a utopía axuda a comprender o mundo contemporáneo moito mellor que outras categorías da historia, que varios oradores abordaron elocuentemente no simposio “Camiños do Pensamento” (Santiago de Compostela, 2019).

O utópico observa o real cunha mirada de procura, e logo distánciase, ou máis precisamente, móvese cara atrás para tomar un comportamento crítico, deconstructivo, fronte aos males da sociedade contemporánea. A utopía, e aquí o vínculo xenealóxico coa sátira é claro, presupón un rexeitamento global do mundo; se o escritor satírico anatomiza o real para revelar os seus defectos, o utópico opera unha disección que lle fai realizar unha cesura, pois supera a *pars destruens* inventando o proxecto, facendo a transición á *pars construens*.

Tamén Ricoeur constrúe, a partir de Karl Mannheim (1893-1947), sen seguilo enteiramente, un concepto operativo baseado na non-congruencia coa realidade; este concepto confróntao con outro concepto simétrico que é o de ideoloxía cuxa non-congruencia coa realidade é para xustificala, non para contestala. “Nun momento en que todo está bloqueado por sistemas que fallaron pero que non poden ser derrotados [...], a utopía é o noso recurso. Pode ser unha escapatoria, pero tamén é a arma da crítica. Pode haber certas épocas que chaman a utopía, pregúntome se este non é

o caso do noso presente”¹⁰⁷. Ricoeur utilizou a expresión de “horizonte utópico”, de marcada raizame fenomenolóxica.

Moi distintas entre si, as utopías teñen unha cousa en común: describen unha sociedade ideal, feliz e perfecta, e descríbena cunha profusión abundante de detalles (horas de traballo por día, roupa usada, etc.); é por iso que as utopías son, pola súa propia natureza, irrealizables: propoñen modelos simplificados e globais dunha sociedade, definen institucións ideais que garanten o logro dalgúns obxectivos finais ou a incorporación á vida social de certos valores morais que se consideran fundamentais; pero non proporcionan o deseño completo dunha institución real.

Por tanto, non compartimos o vínculo de Karl Popper (1902-1994) entre ‘utopía’ e ‘violencia’ (“Utopía e violencia”, publicada en 1948), xa que presupón que as utopías son realizables; el escribe: “En que reside, pois, a diferenza entre eses benévolos plans utópicos que eu obxecto porque conducen á violencia e esas outras reformas políticas importantes e de longo alcance que propendo a recomendar? Se eu tivese que dar unha fórmula ou receita simple para distinguir entre os que considero plans admisibles de reforma social e esquemas utópicos inadmisibles, diría o seguinte: Traballade para a eliminación de males concretos, máis que para a realización de bens abstractos. Non pretendades establecer a felicidade por medios políticos. Tendede máis

¹⁰⁷ Paul Ricoeur, *L'Idéologie et l'Utopie* (1986), Paris, Seuil, 1997, p. 392.
Ver tamén: Karl Mannheim, *Ideología e Utopía: introducción a la sociología del conocimiento* (1936), trad. Salvador Echavarría, México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

ben á eliminación das desgrazas concretas. [...] Elixide o que consideredes o mal máis perentorio da sociedade en que vivides e tratade pacientemente de convencer á xente de que é posible librarse del”¹⁰⁸.

Se estou de acordo co que Popper escribe, non estou de acordo co que Popper quere dicir con ‘utopía’: non está destinado a realizarse, senón a mostrar a distancia do real ao ideal. O propio Tomás Moro salientou isto, xa que incorporou en *Utopía* os ingredientes semánticos necesarios para facer isto evidente: son os mesmos termos que se negan na nomenclatura mesma, comezando co neoloxismo *utopia* – o título do libro é revelador, do grego “*ou+topos*”, significa “ningún lugar”, unha illa ideal e imaxinaria, tal foi a forma irónica que Moro, con este neoloxismo, chamou a esa sociedade feliz e perfecta.

Ademais, todos os personaxes e lugares teñen nomes que se contradín: a capital de Utopía, “Amaurota”, significa “pobo pantasma”, “cidade sombra”; o río que flúe a través del, “Anidro”, que significa “río sen augas”; o Rey é “Ademos”, que literalmente é “Príncipe sen pobo”; os cidadáns, “Aleopolitas”, que literalmente significa “non cidade”. Pola súa banda, o personaxe principal da obra, o viaxeiro portugués que estaba na illa de Utopía – posiblemente un tributo de Thomas More á fazaña dos descubrimentos –, Moro nomeouno humoristicamente Rafael Hitlodeu: se Rafael lembra ao Arcanxo que trae a “cura divina”, Hitlodeu xa significa etimoloxicamente “vendedor de vulgaridades”, pero que,

doutra banda, é o que di, en Utopía, o máis verdadeiro. Os nomes indícano: néganse a si mesmos. Segundo algúns intérpretes, isto débese a que Moro é consciente da imposibilidade de establecer unha utopía e, por tanto, ten a intención de expresar a negación: os nomes, ao negarse a si mesmos, mostran unha sociedade inversa, alternativa, ideal. Por outra banda, tamén Moro non nos proporciona a situación exacta de Utopía; circunstancialmente, un servente tusiú – outro ingrediente semántico – e Moro non escoitou a localización de Utopía.

É posible rastrexar o roteiro de Hitlodeu, segundo o seu propio relato: a viaxe fíxose entre Portugal-América-Ceilán-Calcuta-Portugal. A utopía debería estar entre América e Ceilán, ou, segundo outros, a utopía sería “a contraparte de Portugal e Inglaterra, pertencente ao mesmo hemisferio que Ceilán e América, pero outra proxección, non un anti-mundo, non un mundo novo, senón outro mundo”¹⁰⁹. De feito, entre América e Ceilán atópase a liña que divide o mundo en dous partes simétricas – o ecuador: este é o punto cero a cada lado do cal a liña de viaxe do navegador distribúese nunha progresión equivalente á cultura, vexetación, complexidade organizacional.

Poderíamos caracterizar a esencia do utópico – o modo utópico – como “o exercicio mental sobre os posibles laterais”¹¹⁰. Noutras palabras, non se trata do que é, senón dos posibles da realidade: así, hai unha converxencia entre utopía e hipótese, e hai tamén unha notable

¹⁰⁸ Karl R. Popper, “Utopía y violencia” (1948), *Conjeturas y Refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* (1963), trad. Néstor Míguez, Barcelona, Paidós, 1983, cap. 18, pp. 431-432.

¹⁰⁹ Louis Marin, *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 71

¹¹⁰ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*, Paris, P.U.F., 1950, p. 9.

diferenza entre eles; ambas son experiencias mentais rigorosas, pero a hipótese científica busca a verdade e unha hipótese falsa abandónase pronto: tanto o utópico como o científico abandónanse na experiencia mental, pero o científico utiliza a hipótese mental e a experiencia como un medio para a verdade; logo imaxina para verificar.

Hai tamén gran diverxencia: unha constante unifica a esta multitude de pensadores políticos, aos que chamamos utópicos: son pensadores políticos, pero menos politólogos que pensadores éticos. A súa mirada sobre o mundo e o real non é científica senón ética; a súa perspectiva, a diferenza da científica, é a desviación do real, que non é un escape da historia, senón que pensa a política e a sociedade a través dun modelo ideal: é dicir, o real enténdese mellor con esta confrontación con valores, sen o cal é estritamente imposible para os seres humanos vivir unha vida digna. O que a utopía introduce é, *prima facie*, unha certa constelación axiolóxica coa cal a realidade debe ser medida, confrontada, xulgada; e o real que non corresponde é denunciado como un mundo falso e inhumano.

Non estou de acordo, por tanto, coa tese sobre “o fin das utopías”, xa sexa no sentido do estadounidense Francis Fukuyama (n. 1952) – o do “fin da historia” – ou no sentido do filósofo polaco Zygmunt Bauman – quen propuxo o concepto de “modernidade líquida”, para definir o presente en lugar do termo “posmodernidade”. Entón, o imaxinario presente nas utopías non é só constituído por situacións, senón que é constituínte de situacións; neste sentido, se a historia fai utopías, as utopías tamén fan historia.

3. Fronte ás incertezas do futuro, destácase unha forma de utopía negativa: a distopía; o pesimismo establece o ton das narrativas, que mostran un mundo escuro e pesimista, un futuro no que a ninguén lle gustaría vivir – como o Profesor Carlos Baliñas Fernández dixo no relatorio “As Contrautopías”.

En 1868, o filósofo John Stuart Mill, 350 anos despois de Moro, nun discurso no Parlamento, xeneralizou o termo “distopía” – termo médico para a localización anormal dun órgano – para indicar o contrario da utopía: “O que é demasiado bo para ser tentado é utópico, o demasiado malo é distópico”¹¹¹. Así, Gorman Beauchamp sinala que “a imaxinación distópica ofrece, como a súa imaxe ameazante do futuro, un estado totalitario avanzado, que se basea nun aparello tecnolóxico masivo – en resumo, unha tecnotopía”¹¹².

Certamente penso en *Nós*, 1920 [*Nosotros, Nous Autres, We*], do ruso Evgueni Zamiatine (1884-1937), só permitido en Rusia despois da “perestroika”, onde describe un mundo futuro subxugado ao produtivismo, carente de emoción, no que os individuos, en lugar dos nomes teñen números, incluso os apartamentos son transparentes, sistema no que un perde a súa individualidade para disolverse nun todo. A cuestión que xorde é que cando o home xa non é un home, convértese en algo así como un autómatas debaixo da súa pel.

¹¹¹ John Stuart Mill, *Hansard's Parliamentary Debate*, Londres: Cornelius Buck, 1868, terceira serie, v. 190 (1867-1868), p. 1517.

¹¹² Gorman Beauchamp, “Technology in the dystopian novel”, *Modern Fiction Studies*, West Lafayette: The Purdue University Press, 1986, 32 (1), p. 54 (53-62).

Tamén penso no libro amplamente divulgado *Brave New World* (1930) de Aldous Huxley [*Admirábel Mundo Novo, Un Mundo Feliz*], que narra un hipotético futuro de persoas biolóxicamente pre-acondicionadas (crítica das posibilidades do determinismo xenético), ou a ficción *Walden Dous* (1948) de Skinner, cuxo obxectivo é mellorar a vida dos humanos a través de procesos de enxeñería biolóxica, reducindo os instintos, ou a coñecida obra de George Orwell, *1984* (de 1948), inspirada en *Zamiatine*, que retrata a vida cotiá dun réxime totalitario e represivo (un proceso ao stalinismo), no que a disidencia se reprime ferozmente, coa intención de converterse nunha unanimidade totalitaria (de aí algúns termos, como “big brother”, “dobre pensamento”, “novilinguaxe”, etc.).

No campo da utopía literaria, seguimos pensando na vasta produción de novelas de ciencia ficción, aínda que a miúdo prevalece a distopía. Xulio Verne (1828-1905) foi un dos grandes visionarios científicos do século XX; ás veces parece coma se viaxase ao futuro, tomando notas rápidas e borrosas, e con elas despois ter escrito as súas novelas.

Quero resaltar *Paris au vingtième siècle*, de 1863 (o seu editor Hetzel rexeitou a publicación de Verne, apareceu á luz en 1989), describindo o París de 1960. Impresiona a descrición que fai dos establecementos comerciais, que serían tan luxosos como palacios, e onde se congregan as fins de semana as novas multitudes. Por exemplo, Xulio Verne anuncia neste libro o motor de combustión e a substitución da carroza, cos cabalos fóra, polo coche moderno, coa súa potencia expresada en cabalos, dentro; o tren de alta velocidade polas alturas, como en Xapón; prevé os diferentes

aneis das liñas de metro, tal e como rodean hoxe mesmo calquera gran cidade, e os trens pasando cada dez minutos e cargados de miles de pasaxeiros cada vez; describe como o mundo financeiro irrompeu en todos os aspectos da vida, especialmente na educación universitaria, sendo o diñeiro a medida de todas as cousas e o estigma do triunfo ou do fracaso. Admirable e sorprendente (saltei na miña cadeira cando o lin) cando describe a fotocopiadora e o fax, o internet e o correo electrónico.

Algunhas das afirmacións de Xulio Verne son xeniais: “Todo o mundo sabía xa ler e escribir (algo case impensable en 1863), pero ninguén o facía”. Aí os estudos científicos e técnicos converteran as Humanidades nunha reliquia do pasado: “o latín e o grego eran linguas, non só mortas”, senón enterradas e a retórica desaparecera das aulas, e no que o inglés vai substituíndo ao francés como lingua franca (Verne, predíxoo).

O problema do crecemento, a aglomeración e a falta de espazo vital (“era moi apropiada a afirmación que corría na fala da xente de que en París xa non hai casas, só rúas”), unha sociedade con homes mecanizados que traballan nunha burocracia infernal; mesmo describe o culto aos corpos adolescentes e da “beleza” anoréxica que martiriza a nosa actual sociedade, unha época cuxo único ideal é o éxito, social, económico, mundano. Unha sociedade na que o ser humano se atopa alienado e no canto de forxar as máquinas segundo as súas necesidades, é el quen se transforma e adapta segundo as máquinas.

Así as distopías buscan inquirir o auxe do inhumano, no cal se manifesta a eliminación do privado e o íntimo. Toda persoa ten tres ámbitos

de actuacións – pública, privada e íntima; extirpar as dúas últimas esferas é disolver a ética, é negar o humano. Thomas Hobbes – o filósofo do Estado, non utopista – sabíao: “Os pensamentos íntimos dunha persoa discorren sobre todo tipo de cousas – sacras, profanas, puras, obscenas, graves e triviais – sen vergoña ou censura; o cal non pode facerse co discurso verbal máis aló do que sexa aprobado polo xuízo segundo o tempo, o lugar e as persoas”¹¹³.

Unha diferenza básica entre *intimidade* e *privacidade* reincidente no feito de que mentres esta última pode ser diminuída, a eliminación da intimidade equivalería á destrución total da autonomía individual da fonte da moralidade persoal. Einstein xa advertiu: “O que caracteriza a nosa época é a perfección dos medios e a confusión dos fins”. É na intimidade onde forxamos a nosa identidade e as ideas ou plans de acción que logo manifestamos en privado ou en público se o consideramos oportuno.

4. Como a miña conferencia titúlase “A Persistencia Utópica”, comprácame referirme a un libro que acabo de ler da nova escritora portuguesa Joana Bértholo, cuxo título é *Ecoloxía* (2018). Nel, todos estamos permanentemente vixiados; a nosa identidade está controlada, as nosas vidas, os nosos pasos, incluso as nosas emocións rexístranse nalgún lugar dun espazo virtual de almacenamento de datos, onde todos os delitos ecolóxicos que podemos considerar viran ao redor de intereses económicos. Nunha sociedade que se fusionou co mercado (cómprase

todo, véndese todo), comezamos a pagar polas palabras. Joana Bértholo imaxina un mundo (non tan diferente ao actual) no que todo se privatizou, incluso a linguaxe – tema que me parece novo e orixinal.

O que este libro pregunta é se aínda hai algo máis alá dos límites do mercado. Despois de todo, como podería seguir sendo libre falar? Hai seis mil idiomas no mundo. Seis mil formas diferentes de dicir ‘ecoloxía’, e tan pouca ecoloxía. Seis mil formas diferentes de dicir ‘paz’, e tan pouca paz. Seis mil formas diferentes de dicir ‘xuntos’, e cada un é en por si.

Polo tanto, outras utopías/distopías ecoloxistas existen, como *Ecotopia* de Callenbach [1975] ou *Voyage au pays de l’utopie rustique* de Mendras [1979], e moitas máis. Antoine de Saint- Exupery escribiu: “Non herdamos a terra dos nosos pais, pasámola aos nosos fillos”.

Foi Paul Ricoeur quen dixo: “Por unha banda, somos parte da natureza, debemos volver colocar ao home no ecosistema: somos un fragmento do ecosistema, pero é o único fragmento con coñecemento e responsabilidade. Por tanto, debemos equilibrar o sentimento de pertenza á natureza co sentimento de excepcionalidade do home na natureza. É un equilibrio que sempre se debe facer. Cando reducimos a natureza a algo para explorar, violamos o primeiro principio, o de pertencer ao ecosistema [...]”¹¹⁴. Deberíamos escoitar a advertencia de Francis Bacon: “Só triunfa sobre a natureza, obedecéndolle”.

¹¹³ Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1957, p. 34.

¹¹⁴ Entretien avec Paul Ricoeur, “L’éthique, le politique, l’écologie” [Propos recueillis par Edith et Jean Paul Deléage], *Ecologie Politique: sciences, culture, société*, n° 7, été 1993.

Neste contexto, Michel Serres (1930-2019) adhírese ao pensamento utópico co seu coñecido libro *O Contrato Natural*, publicado en 1990 – unha chamada a reconciliarnos coa natureza –, ao propoñer un contrato natural, é dicir, un marco conceptual dunha nova convivencia coa Terra para volver a reconectarse internamente cos vivos, para actuar nunha relación de mutuo desenvolvemento, o cal é plenamente vixente diante da actual crise ambiental relacionada co cambio climático. Hai trinta anos, con *Le Contrat Naturel*, Michel Serres pretendía un prolongamento de *Du Contrat Social* de Jean-Jacques Rousseau, postulando o desenvolvemento dun novo dereito:

“Así pois, retorno á natureza! Iso significa: engadir ao contrato exclusivamente social o establecemento dun contrato natural de simbiose e de reciprocidade, no que a nosa relación coas cousas abandonaría dominio e posesión por escóitaa admirativa, a reciprocidade, a contemplación e o respecto, no que o coñecemento xa non supoñería a propiedade, nin a acción o dominio, nin estas os seus resultados ou condicións estercolares. Contrato de armisticio na guerra obxectiva, contrato de simbiose: o simbiote admite o dereito do anfitrión, mentres que o parasito —o noso estatuto actual— condena á morte a aquel que saquea e habita sen tomar conciencia de que nun prazo determinado el mesmo condénase a desaparecer. [...] O parasito aprópiase de todo e non dá nada; o anfitrión dá todo e non toma nada. O dereito de dominio e propiedade redúcese ao parasitismo. Pola contra, o

dereito de simbiose defínese pola reciprocidade: o home debe devolver á natureza tanto como recibe dela, convertida agora en suxeito de dereito”¹¹⁵.

Esta relación de reciprocidade significa agregar ao contrato exclusivamente social un contrato natural que Serres chama un *contrato de simbiose*: trátase de pasar da depredación da natureza a unha relación de coidado, saúde compartida entre os humanos e o resto da comunidade dos vivos. Ao recoñecer a todos os seres naturais como suxeitos de dereitos, o contrato natural imaxina unha organización simbiótica de interaccións entre humanos e outros seres vivos para volver aprender como habitar a Terra. As comunidades humanas son comunidades ecolóxicas cuxo metabolismo é simultaneamente cultural, social, biolóxico e físico – o imperativo ecolóxico que o profesor João Mendes analizou de maneira moi realista.

Nun texto pouco coñecido, *Reflexións sobre a liberdade* (1976), Lévi-Strauss (sobre quen escribín a miña tese doutoral na Sorbona), considerando unha proposición de lei sobre as liberdades que debía votar a Asemblea Nacional francesa, nega que a liberdade poida considerarse como un valor absoluto que extraia o seu fundamento dunha dignidade exclusiva do ser humano en tanto que ser moral; para outorgar á liberdade un fundamento verdadeiramente universal só podemos atopalo na condición natural do ser humano en tanto que ser vivente: “Os dereitos da humanidade cesan no preciso instante en que o seu exercicio

¹¹⁵ Michel Serres, *El Contrato Natural* (1990), trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia: Pretextos, 1991, p. 69. Ver también: Michel Serres, *Retour au Contrat Naturel*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2000.

Neste contexto, Michel Serres (1930-2019) adhírese ao pensamento utópico co seu coñecido libro *O Contrato Natural*, publicado en 1990 – unha chamada a reconciliarnos coa natureza –, ao propoñer un contrato natural, é dicir, un marco conceptual dunha nova convivencia coa Terra para volver a reconectarse internamente cos vivos, para actuar nunha relación de mutuo desenvolvemento, o cal é plenamente vixente diante da actual crise ambiental relacionada co cambio climático. Hai trinta anos, con *Le Contrat Naturel*, Michel Serres pretendía un prolongamento de *Du Contrat Social* de Jean-Jacques Rousseau, postulando o desenvolvemento dun novo dereito:

“Así pois, retorno á natureza! Iso significa: engadir ao contrato exclusivamente social o establecemento dun contrato natural de simbiose e de reciprocidade, no que a nosa relación coas cousas abandonaría dominio e posesión por escóitaa admirativa, a reciprocidade, a contemplación e o respecto, no que o coñecemento xa non supoñería a propiedade, nin a acción o dominio, nin estas os seus resultados ou condicións estercolares. Contrato de armisticio na guerra obxectiva, contrato de simbiose: o simbiote admite o dereito do anfitrión, mentres que o parasito —o noso estatuto actual— condena á morte a aquel que saquea e habita sen tomar conciencia de que nun prazo determinado el mesmo condénase a desaparecer. [...] O parasito aprópiase de todo e non dá nada; o anfitrión dá todo e non toma nada. O dereito de dominio e propiedade redúcese ao parasitismo. Pola contra, o

dereito de simbiose defínese pola reciprocidade: o home debe devolver á natureza tanto como recibe dela, convertida agora en suxeito de dereito”¹¹⁵.

Esta relación de reciprocidade significa agregar ao contrato exclusivamente social un contrato natural que Serres chama un *contrato de simbiose*: trátase de pasar da depredación da natureza a unha relación de coidado, saúde compartida entre os humanos e o resto da comunidade dos vivos. Ao recoñecer a todos os seres naturais como suxeitos de dereitos, o contrato natural imaxina unha organización simbiótica de interaccións entre humanos e outros seres vivos para volver aprender como habitar a Terra. As comunidades humanas son comunidades ecolóxicas cuxo metabolismo é simultaneamente cultural, social, biolóxico e físico – o imperativo ecolóxico que o profesor João Mendes analizou de maneira moi realista.

Nun texto pouco coñecido, *Reflexións sobre a liberdade* (1976), Lévi-Strauss (sobre quen escribín a miña tese doutoral na Sorbona), considerando unha proposición de lei sobre as liberdades que debía votar a Asemblea Nacional francesa, nega que a liberdade poida considerarse como un valor absoluto que extraia o seu fundamento dunha dignidade exclusiva do ser humano en tanto que ser moral; para outorgar á liberdade un fundamento verdadeiramente universal só podemos atopalo na condición natural do ser humano en tanto que ser vivente: “Os dereitos da humanidade cesan no preciso instante en que o seu exercicio

¹¹⁵ Michel Serres, *El Contrato Natural* (1990), trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia: Pretextos, 1991, p. 69. Ver también: Michel Serres, *Retour au Contrat Naturel*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2000.

pon en perigo a existencia doutra especie”¹¹⁶. Por iso, “(...) a natureza, antes de pensar en protexela para o home, debe protexerse contra el. (...) O home non sofre a agresión dos prexuízos, cáusaos. O dereito ao medio ambiente, do que tanto falamos, é un dereito do medio ambiente sobre o home, non un dereito do home ao medio ambiente”¹¹⁷.

Tese de gran proxección (1974), que inviste indubidablemente a lóxica prevaecinte: a natureza non se defende negativamente a favor do home, senón positivamente a favor da natureza. O pensamento de Lévi-Strauss cobra aquí unha notable actualidade: as súas formulacións anticipáronse en moito ás preocupacións ecolóxicas, preocupacións que, segundo proclama na conferencia pronunciada en 1972, “Structuralisme et Ecologie”, remontan xa nel aos anos corenta.

A utopía está a converterse en realidade. Na nova Constitución ecuatoriana (2008), unha das principais innovacións refírese á introdución do concepto de dereitos da natureza, de modo que a “Nai Terra” foi tratada como un organismo vivo digno de protección constitucional: “A natureza ou *Pacha Mama*, onde se reproduce e realiza a vida, *ten dereito* a que se respecte integralmente a súa existencia e o mantemento e rexeneración dos seus ciclos vitais, estrutura, funcións e procesos evolutivos” (Art. 71).

¹¹⁶ Claude Lévi-Strauss, “Réflexions sur la liberté” (1976), *Le Regard Éloigné*, Paris: Plon, 1983, p. 374.

¹¹⁷ Claude Lévi-Strauss, “Réflexions sur la liberté” (1976), *ib.*, p. 375.

Ver también: Claude Lévi-Strauss, “Structuralisme et Écologie”, *Le Regard Éloigné*, pp. 143-166.

Nel Rodríguez Rial, en *O Planeta ferido: por unha razón ecolóxica*¹¹⁸, abriu precisamente coa advertencia – “A agonía dun planeta”. Nesta secuencia, di en Braga, en 2015: “A crise ecolóxica abarca á toda a humanidade. Por primeira vez na historia asistimos a unha situación de perigo global, que demanda tamén solucións globais. Resulta claro que debemos camiñar cara a unha ética e política comúns”¹¹⁹. Chateaubriand (1768-1848) xa subliñou no seu tempo (século XVIII): “Os bosques preceden aos homes, os desertos séguenos”. Lembro as últimas palabras do médico na novela *Ensaio sobre a Cegueira* de José Saramago: “Queres que che diga o que estou a pensar, Dime, Creo que non quedamos cegos, creo que estamos cegos, Cegos que ven, Cegos que, vendo, non ven”¹²⁰. E termino, convencido diso: *Se non hai un cambio radical, as utopías ecolóxicas serán as últimas utopías.*

Grazas pola vosa atención.

¹¹⁸ Nel Rodríguez Rial, *O Planeta ferido: por unha razón ecolóxica*, Padron, Editorial Novo Século, 1990.

¹¹⁹ Nel Rodríguez Rial, “La crisis económico-ecológica como crisis civilizatoria, in Acilio Estanteiro Rocha, *Pensando as Crisis (séculos XX-XXI) desde a Cultura Galaico-Minhota*, Cávado e Ave, ATAHCA, 2015 (pp. 101-130) p. 128.

¹²⁰ José Saramago, *Ensaio sobre a Cegueira*, Lisboa: Caminho, 1995, p. 310.



Acílio da Silva Estanqueiro Rocha e a súa esposa Aldina
na entrega do II Premio Sapientia, xunto con
Carlos Baliñas Fernández (primeiro premio Sapientia)
e Marcelino Agís Villaverde,
presidente da SIFA e do xurado do premio.