

A ética de Leonardo Coimbra

Prof. Dr. Manuel Cândido Pimentel
(Universidade Católica Portuguesa – Porto - Portugal)
cpimentel@fch.lisboa.ucp.pt

Resumo: Estudamos neste ensaio a ética do pensador português Leonardo Coimbra. Temos por texto principal de investigação a obra *A Luta pela Imortalidade*, escrita em 1918. Após a apresentação do núcleo fundamental da obra caracterizado pelas relações da metafísica com a moral, expomos a maior originalidade da filosofia moral de Leonardo Coimbra, que, na nossa interpretação, se situa numa ética simbólica, que entende os valores éticos como símbolos de ação.

Palavras-chave: Moral; Metafísica; Simbolismo; Ação; Valores.

1. Considerações iniciais

Os mais recentes intérpretes de Leonardo Coimbra são unânimes em reconhecer que a reflexão ética é essencial na economia do seu pensamento filosófico (ARAÚJO, 1986; CUNHA, 1994; PIMENTEL, 1996; 2003; 2011; TEIXEIRA, 1997; e DIMAS, 2012). Assinalam o modo como tal reflexão detém importante função no quadro de sistematizações do criacionismo, encontrando-se dispersa por múltiplas páginas dos seus livros.

Com clareza se rastreia o interesse pela ética desde o ciclo de dispersos anterior a 1912, que coincide com a fase de anarquismo filosófico e romântico de Leonardo¹, até à última obra publicada em vida (COIMBRA, 1935), onde é susceptível de encontrar-se uma tese sobre a crise ocidental pós-moderna e uma ética da cultura cujo acento tônico está na crítica do cientismo, do materialismo e da vontade de domínio, que pode interessar tanto à reflexão sobre a técnica e a tecnologia quanto à ecologia e à bioética, já que o texto de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* opera num diagnóstico sério e severo das causas que levaram a nossa cultura a uma crise que se revelaria, entre outros domínios, nos desastres ambientais e nas fraturas entre a ciência e a ética. Embora seja um desenvolvimento importante e de grande atualidade do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra, não constitui o escopo deste meu texto.

Reoriento aqui a minha investigação anterior, sobretudo a de 2003 - a que já havia regressado na dilucidação de relações de Leonardo com Kant e Einstein (PIMENTEL, 2011) -, para um mais sistemático aprofundamento das relações da metafísica com a moral, cruciais no texto de *A Luta pela Imortalidade* (1918), mas subordinado-me agora ao objetivo de colocar em relevo um dos aspetos mais desatendidos pelos diferentes intérpretes da ética criacionista, para o qual eu já havia chamado a atenção (PIMENTEL, 2003, p. 350-52). Refiro-me ao criacionismo como ética de

¹ Para o anarquismo, cf. PIMENTEL, 2004.

símbolos ou ética simbólica, que abordarei na parte final deste ensaio.

2. Metafísica e moral

O ideário sociopolítico do anarquismo de juventude está intensamente embebido de metafísica e moral. No artigo «O individualismo», de 1909, o jovem filósofo centra-se numa concepção evolucionista da personalidade moral, para a qual a perfeição moral do indivíduo não é um dado adquirido, mas um trabalho permanente da vontade consciente agindo no ser, por isso opondo-se ao individualismo egotista² pelos valores substanciais do universo ético: a liberdade, a alteridade e a fraternidade (COIMBRA, 2005, p. 120).

Ainda que sob forma incipiente, estão presentes nesse artigo o personalismo que o filósofo desenvolveria na segunda parte de *O Criacionismo* (1912) e o conceito de uma razão que não aceita os arcanos absolutos da norma ética por ver nesta o fruto do labor inventivo da razão humana³, tal como o concebido nos livros *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1921) e *A Razão Experimental* (1923), que cunham, pela relação incindível da razão com a experiência, o famoso conceito de *razão experimental*.

Nas duas últimas obras citadas encontramos desenvolvida a tese de que a razão é *experimental*, isto é, *inventiva* ou *criadora*, permitindo-se demonstrar o pensador que o núcleo vivo da razão é a experiência e que o saber, qualquer saber, ainda o da ação, é obra do experimentalismo inventivo da razão. Textos como *O Criacionismo* e *O Pensamento Criacionista*, anteriores à *A Razão Experimental*, se não lhes acode o conceito que titula este livro, atendem porém à noção de «criação» e de «pensamento criador», que ditos na relação com o ser humano, significam o ser, o modo e o estar criacionistas do pensamento.

Na noção de *criação*, que atravessa o período de 1912 a 1921, está o significado original do conceito de *razão experimental*, conceito que não deve ser entendido no quadro semântico da ciência de uma forma exclusiva, pois que o *experimental* se aplica ao exercício da razão nos níveis em que age criando, consistindo nesse criar, segundo a metafísica, o ângulo mesmo do convívio do pensamento com o ser (da matéria a Deus), podendo, pois, por isso mesmo, falar-se de uma razão *experimental científica, estética, ética, metafísica, etc.*, segundo os graus desse mesmo

2 Nesse caso está o biologismo da vontade de poder de Nietzsche.

3 “É violenta, falsa e degradante toda a moral que proclama regras universais” (COIMBRA, 2004, p. 120) O relativismo que poderíamos acusar aqui é ultrapassado pela ideia de que a moralidade coincide com o conhecimento do ser ou é esse mesmo conhecimento, fonte do próprio universalismo ético, ficando a norma como a fórmula mais ou menos adequada desse conhecimento, cuja órbita consiste na perfectibilidade moral, sempre em aberto, do indivíduo: “Ele [o indivíduo] necessariamente irá modificando a sua moralidade com o seu progresso no conhecimento do ser, pois a moralidade é esse mesmo conhecimento” (COIMBRA, 2004, p. 120).

experimentalismo, que é, afinal, a forma por que o pensamento humano se põe favoravelmente no universalismo do ser.

A experiência ética constitui uma de entre as outras experiências humanas e, como qualquer de estas, por ela faz o pensamento o acesso ao ser. A estrutura onto-epistemológica da experiência, descrita em *A Razão Experimental*, recebeu já, em 1918, a atenção do filósofo em *A Luta pela Imortalidade*, uma obra que se singulariza no conjunto da sua produção filosófica. A singularidade vem-lhe do fato de ser a única obra mais patentemente concebida pelo autor com o objetivo de responder aos problemas éticos postos pelos postulados da razão prática, a liberdade humana, a imortalidade da alma e a existência de Deus, embora a sua resposta seja crítica por relação às soluções de Kant e mesmo antagônica delas (cf. TEIXEIRA, 1997, p. 172-4).

3. Será Deus um postulado?

A *A Luta pela Imortalidade* atribui um valor à experiência ética como recondutora do ser humano para o absoluto, situando-a no ponto superior para o qual as experiências científica e estética convergem. A esta convergência da ciência, da arte e da moral numa síntese derradeira chamou o pensador *experiência síntese*, por isso igualmente a entendendo como sendo a metafísica enquanto a visão integradora e unificadora das experiências humanas para uma concepção tanto quanto possível integral dos seres, do universo e do ser⁴.

O ponto mais problemático de tal concepção final está em o filósofo tê-la entendido sob o ponto de vista de uma *hipótese* explicativa do todo, o que levanta problemas graves à situação da ética criacionista, assim arrastada para o interior do hipotetismo do saber, tornando problemática a experiência ética como experiência do infinito e de Deus quando em tal experiência não se pode falar de hipóteses, de conjeturas, mas de opções, ainda que em conflito, e de riscos, o que talvez ponha em evidência não ser possível dar à experiência humana uma estrutura de continuidade, como pretende Leonardo na sua experiência síntese.

No lugar mesmo da ética como peregrinação para o infinito que as almas anseiam, o que se instaura é o descontínuo, o salto, a desmesura, a metanóia. Leonardo poderia ter dito aqui que a revelação que traz a ética não é hipótese ou conjetura, não é sequer a aridez do dever de Kant que manda agir, mas é, no limite, a estrada de Damasco. De certo modo o percebeu o filósofo em *A Razão Experimental* ao classificar de *lirismo metafísico* esta concepção final (cf. COIMBRA, 1923, p. 376), embora isso não tivesse sido suficiente para uma revisão do seu continuísmo experimental

⁴ “Importa compreender o conceito de experiência científica e as suas relações com a experiência estética e moral” (COIMBRA, 1918, p. 13).

em ética.

A verdade maior que se extrai do que acabei de introduzir é a da relação da ética com a teodiceia, como já tive oportunidade de demonstrar no texto em que estudei as relações do criacionismo com o bergsonismo (PIMENTEL, 1996), também evocada como primacial para a definição da ética leonardina por TEIXEIRA (1997).

Quanto à pedra de toque do personalismo ético (cf. ARAÚJO, 1986; CUNHA, 1994), que exige Deus no princípio, no trânsito e no fim, a ele não é alheio o cristianismo – definir-se-ia católico em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* – que, em ética, rivaliza com o cristianismo pietista e protestante de Kant, cujo imperativo categórico classificou «como uma fria paisagem do velho testamento a que faltassem as umbrosas fontes de ternura dos evangelhos» (COIMBRA, 1918, p. 61, nota 1).

A introdução do amor cristão na ética criacionista dá à sua sociedade fraternal e convivente o sentido mais profundamente vivo de comunhão entre pessoas. As relações de vontade e consciência suspendem-se na referência a um infinito pessoal divino cuja revelação é cristológica e cuja densidade teórica e significado último negam que seja um simples postulado da razão pura prática.

Deus não é uma simples palavra, uma categoria do ideal: é o motivo e o valor da ação, cujo amor é contemporâneo da pessoa, não anterior nem posterior a ela, o que introduz em ética a ideia de Deus como sustento ontológico permanente da Criação (cf. COIMBRA, 1912, p. 300-01), a cúpula ideal da vida moral da consciência humana.

4. Liberdade e imortalidade

O criacionismo afirma em Deus a fonte originária que alimenta de sentido a razão e a vontade, defende que a ação humana, teórica e prática, e as suas obras são uma *luta* sem quartel contra a morte pela imortalidade e chega a radicar na liberdade a essência da razão experimental.

Torna-se compreensivo que sob um tal ponto de vista conhecer e agir sejam raios de um mesmo foco de luz que a inteligência, que pensa, quer e age, refracta, para descobrir sob as refrações a unidade em que existe e verdadeiramente é. A teoria do conhecimento e a teoria moral não seriam antagônicas por descobrirem que os processos que têm por objeto são expressões da liberdade do ser humano procurando e atendendo aos seus nexos de religação com o infinito, num "esforço para a vida da consciência", quer dizer, "uma formidável luta pela imortalidade" (COIMBRA, 1918, p. 140).

Na afirmação de que o ser humano "não é uma inutilidade num mundo feito, mas o obreiro

dum mundo a fazer" (COIMBRA, 1912, p. 5) se reflete a antropologia antissubstancialista de Leonardo Coimbra, que não compreende a ideia de uma essência dada, mas a ideia de um sujeito cuja liberdade o define e determina. A afirmativa de *O Criacionismo* deve ser meditada, articulando-a com uma mais tardia, de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*: "O homem parece um ser dado em natureza para que se reencontre e possua em consciência e liberdade". (COIMBRA, 1935, p. 8) Embora a liberdade no criacionismo não tenha o peso da facticidade que tem no existencialismo ateu, nomeadamente o de Sartre, pois que a sua liberdade manifesta vínculos com o infinito e não anula a presença de Deus, é inegável que lhe assiste uma concepção de ser humano como *projeto*, já afirmada em 1912 e desenvolvida em 1932, na última obra, nesta se aproximando Leonardo Coimbra das filosofias da existência de inspiração cristã, com pontos de contato com Kierkegaard, Berdiaeff, Mounier e Marcel.

Leonardo identifica a liberdade com a essência do ser humano – uma racionalidade e uma afetividade em aberto, que traduz no já apontado conceito de *razão experimental* -, mas no sentido de que, em sua origem, ela mais não é do que um esquema vazio aberto sobre o infinito dos possíveis. Esta liberdade existe apenas na medida em que se *fizer consciente e para si*. Assim, *é da sua essência* aceitar-se o ser humano "como dádiva, refazendo-se, ou recusar-se, uma vez dada, e perder-se de pronto em obnubilação e simples força de viver" (COIMBRA, 1935, p. 8). Deste modo se postula uma liberdade que, exigindo a consciência e o livre-arbítrio, se fará o próprio modo de agir do ser humano em todas as esferas da sua revelação (da ciência à mística). A liberdade faz parte da estrutura mesma do agir, pelo que, agindo, o homem elege-se como dádiva, reconhecimento da sua linhagem de infinito, ou como força pura de viver, vivendo a vida biológica ou fora das relações verticais com a transcendência.

Será a essa mesma liberdade, por ser a fonte de onde promanam os juízos lógico, os juízos de existência e os de valor, que o filósofo reconduzirá o problema do mal, uma desadequação do plano dos juízos de existência com os de valor, isto é, uma desarmonia entre eles. Se o problema do mal fica adstrito à esfera do agir humano e assim subtraído à instância ontológica, por carecer de substancialidade e proficiência de ser, será para a liberdade que em absoluto se converge a responsabilidade do agir. A consciência moral é o istmo entre os juízos de existência e os juízos de valor onde a precipitação e o erro, o engano e a ilusão, o premeditado e o intencional são tão possíveis como a queda e a redenção, a virtude e o vício, o arrependimento e a culpa.

A consciência moral livre e radicalmente criadora é a verdadeira consciência, aquela que caminha no sentido do universalizável e da universalidade. Uma tal consciência desenvolve-se

como uma memória que conserva o lastro da experiência, e para essa experiência concorrem todos os saberes, saberes que, no tempo, são o teatro da nossa fome de imortalidade. A consciência moral, criadora de valores éticos, surge na curva do saber experimental da razão humana e no ponto mais alto dessa caminhada como consciência que procura de forma sôfrega saciar o seu desejo de imortalidade⁵.

5. Ser livre

A experiência da liberdade implica a autoderminação: «Ser livre é autodeterminar-se.» (COIMBRA, 1912, p. 178). A eleição ética entre possibilidades não tem por detrás quaisquer lógicas necessitaristas, pelo que a opção é e será sempre, para o criacionismo, um ato de determinação que tem origem no sujeito autônomo e que obriga ao reconhecimento de ser autorreferencialidade a subjetividade moral. A única necessidade que o criacionismo admite haver é a da obrigação moral de não perturbar a harmonia das relações sociais, de pôr-se a consciência voluntariamente em acordo com as alteridades que com ela convivem.

A emergência do outro no criacionismo tem qualquer coisa de sacral, uma sacralidade que faz irresistivelmente pensar em Levinas. De fato, se atentarmos no percurso de 1912 a 1935, é o *outro* a palavra que é constante em moral, requisitada - e desde a construção de uma monadologia que impõe o seu centro no reconhecimento da alteridade (1912) - para a teoria do amor e do convívio do mesmo com o outro que marca a feição íntima ou essencial da razão experimental, feição que Leonardo, em 1923, defendeu ser o *acordo social*, realidade que exprime a concordância livre de vontades e inteligências entre si, que está subjacente à norma legal, ao Direito, à Justiça e à Constituição, mas que é também a expressão metafísica dos seres enquanto inteligências e vontades que consentem numa sociedade justa, fraterna e amorosa. Este consentimento é acordo do um com o outro, numa atmosfera de alteridades amorosas que só plenamente se pode compreender à luz do entendimento de que são subjetividades livremente envolvidas, sem motivos externos à opção que as mantém unidas e em relação.

Leonardo e Kant concordam no ponto da autonomia da vontade moral e de que não há moral heterônoma. *Toda a heteronomia é anterior à moral*, dirá o pensador português (cf. COIMBRA,

⁵ Eis uma passagem a tal respeito elucidativa: “[...] é de encontro aos seus domínios [da morte], que, invadindo, se erguem os mais altos castelos da nossa *luta pela imortalidade*.”

Todos os engenhos humanos, incluindo os instrumentos de morticínio, são descobertas dessa ânsia de consciência e expressão, dessa *fome de imortalidade*, que é o segredo íntimo de tudo o que existe.

Nas fronteiras da Morte, como do grande inimigo teutônico, acumulam os seres toda a sua devoradora fome de vida, ação, consciência e liberdade” (COIMBRA, 1918, p. 174) Para os argumentos criacionistas em defesa da imortalidade, cf. PIMENTEL, 1994, p. 244-55.

1918, p. 67). Pretende, todavia, o autor de *A Luta pela Imortalidade* que a sua posição é diferente da do formalismo criticista. Recusando qualquer tipo de apriorismo, tanto em gnosiologia quanto em ética, não aceita a incondicionalidade do imperativo categórico porque entende que o kantismo formula normas para atos e não para pessoas⁶, ou seja, esquece o ser concreto - "de corpo, sangue, instintos, paixões, razão e inteligência: ser da vida corporal, sensível e espiritual" (COIMBRA, 1935, p. 92) - que decide, que vive no tempo da derrota, da decisão e da escolha.

Leonardo representa este conflito da vontade concreta com a pura regra do absoluto categórico como sendo o maior desmentido que a consciência ética faz da teoria kantiana do dever. Se a lei a aplicar pela vontade for diferente da vontade, o paradoxo emergirá: ela será heterônoma, e a vontade poderá vir a enclausurar-se na regra e a ficar fora do tecido de relações sociais que o acordo de inteligências e vontades forma⁷. Neste sentido, o perigo para a experiência social das múltiplas alteridades seria evidente: a experiência social perderia o valor, desaparecendo, o que acontece no kantismo «onde a liberdade tem um singular, único e solitário ato — o da escolha numenal do carácter» (COIMBRA, 1918, p. 68, nota 1).

A outra reprovação do kantismo vem da parte do carácter de incerteza da própria escolha, que nenhum *a priori* saberia antecipadamente medir, libertando o sujeito da dúvida: "A boa vontade moral não vai sem a consciência da distância do ideal ao real, do sonho à ação, sem uma parcela de dúvida e afirmação vitoriosa, de alto e clamoroso quixotismo". (COIMBRA, 1918, p. 66) Escolher é precisamente isto: não saber se a opção foi a melhor e o caminho o melhor para ser trilhado.

6. A origem do dever

A origem do dever não está, contra Kant, num imperativo categórico. O dever não é um absoluto, mas uma opção da vontade que escolhe; daí ser o dever uma relação concreta entre vontades, que são alteridades em relação viva e convivente. O dever criacionista tem fundamentos na teoria do amor e do convívio do mesmo com o outro, que acima indiquei.

Enquanto opção de valores, o dever é relativo, quer dizer, relativo a cada vontade, "porque é a sua experiência mais alta, a provação do seu quilate", de modo algum valendo "a experiência alheia para substituir a decisiva prova de cada alma" (COIMBRA, 1918, p. 59).

Conforme já vimos, a experiência ética reorienta a consciência para o infinito, do mesmo

6 "O que condena uma ética formalista é exatamente a impossibilidade da autonomia duma lei apriorística" (COIMBRA, 1918, p. 68).

7 "O dever kantista, é absoluto e [...] não pode ser meramente formal, pois que implica no seu determinismo, a sociedade total" (COIMBRA, 1915, p. 84).

modo reorientando as plurais experiências que no destino dos saberes ela fez. O dever envolverá igualmente o problema do infinito, porque este se põe de forma permanente e original a cada alma. Cada alma, evoluindo para o infinito que a atrai, é uma organização complexa de valores espirituais, e para estes valores *deve* a vontade orientar-se. Só assim se justifica que Leonardo, em *O Criacionismo*, tenha concebido a moral, o seu *criacionismo moral*, como o caminho das almas para Deus (COIMBRA, 1912, p. 303), dando-nos mesmo, pela realidade desse caminho e pela existência sôfrega das mônadas morais, uma prova para a existência de Deus.

Do universo dos valores éticos, que é a atmosfera das mônadas morais, abrem-se as mônadas à invasão do infinito, a realidade onde culmina o dever. Uma boa vontade ou uma vontade santa é aquela que caminha no sentido das relações universais, para quem o dever é "bússola e sonda, e leme e sextante" (COIMBRA, 1918, p. 63). Daí a definição do dever como "um momento jeovaico, um *fiat*, o ponto original por onde o Universo revive e se acrescenta" (COIMBRA, 1918, p. 64).

A ética criacionista mostra-se assim como saber das relações mais íntimas da consciência com o infinito, o que não deixa de recolocar o problema da leitura da ciência moral pelo paradigma do hipotetismo científico, quando o saber ético, colocado no mais alto ponto metafísico a que a experiência nos leva, exigiria ser tratado como saber do anipotético, do paradoxo e do sublime. Na estrutura de *A Luta pela Imortalidade*, Leonardo está muito preso ainda a certas concessões ao positivismo, de que dificilmente se libertou, a elas regressando no texto de *A Razão Experimental*, ainda que as esbatendo pela proposta de um voo final da razão, já tocada pela metafísica poética e emotiva.

Por outro lado, no plano propriamente dito dos valores morais, a especulação leonardina em torno do dever e do agir foi mais original do que aquela suspensão indecisa de um saber que, perante o infinito, já não é da ordem dos anteriores. Assentando certas analogias com a ação da inteligência em ciência e filosofia, viria o criacionismo a conceber os valores no quadro do que podemos considerar uma axiologia geral que considera os conceitos ou noções como valores de e para a ação do pensamento, do mesmo modo que os valores éticos são estruturas nocionais para o agir no mundo das existências.

7. A originalidade de *A Luta pela Imortalidade*

Considerando serem as *normas morais* - no sentido genérico de normas de conduta, regras morais e valores éticos - "movimentos da vontade" (COIMBRA, 1918, p. 70), Leonardo reconduziu a problemática dos valores em ética para o terreno propício do pensamento teorizado como

atividade criadora ou inventiva, capaz de solver todos as aporias por recurso ao dinamismo do pensar, ainda as que dizem respeito à separação entre teoria e prática, entre conhecer e agir, entre ser e dever, entre o universo que é (ser) e o universo que desejamos que seja (dever-ser). Ilustrativamente escreve:

Por falta de compreensão do valor dinâmico, *criacionista*, das normas da ética se têm enredado tantos e tantos problemas. É assim que se discute o problema do progresso moral, querendo-o medir, às vezes, pelo crescimento do saber moral em conceitos e normas. A moral está sempre e em cada momento, no mesmo nível, pois ela é simplesmente a opção pela vida espiritual universalmente fraterna. (COIMBRA, 1918, p. 71)

Leonardo entende o seu criacionismo ético segundo o ponto de vista que substitui o universo do dever abstrato do kantismo pelo universo dos valores diretamente relacionado com as existências concretas que optam. Assim, o que seria a harmonia espiritual de uma vida dentro dessa vida? Seria *o melhor ou menor acordo de valores* de que foi capaz; a coordenação e subordinação desses valores, num sentido *criacionista*, é que *são realidades progressivas, que a moralidade vai organizando*; são as organizações da moralidade o que chamamos propriamente *as criações históricas da moral*" (COIMBRA, 1928, p. 71).

Leonardo estabelece desse modo a diferença entre o universo do dever-ser, onde os seres escolhem, e o universo histórico das realizações morais. É para aquele que vamos dirigir a nossa atenção, para o que com propriedade se chama ciência moral ou ética.

A despeito da opinião generalizada de que Leonardo não dedicou uma obra à ética, afirmo que essa obra é *A Luta pela Imortalidade*, onde a relação da metafísica com a moral constitui a relação que permanentemente se elucida e a que continuamente se regressa.

Foi ao encarar o problema dos valores éticos e o que eles colocam de decifração cognitiva e de aplicação à nossa vida, no quotidiano, que Leonardo fez intervir um dos aspetos mais originais da sua ética, que aqui classifico no quadro de um mais vasto simbolismo axiológico, pois que envolve as simbólicas da ciência e da arte, e que interpreto como ética de símbolos ou ética simbólica.

8. Uma ética simbólica?

A minha tese é a de que o simbolismo axiológico cobre a totalidade da experiência do pensamento, de que a ética simbólica seria uma parcela significativa. O simbolismo axiológico poderia favorecer um programa de pesquisa que estudasse o criacionismo sob o ponto de vista da

multiplicidade das experiências, mormente procurando elucidar a estrutura nocional da ciência, da arte e da filosofia, isto é, no que concerne à complexa rede de simbolizações que atua na linguagem e na construção dos saberes, da ciência normal à filosofia, enquanto a ética simbólica, que acorda na relação das analogias significantes com os outros saberes, e de que aqui me ocupo, serve para a compreensão de um domínio muito específico da ética criacionista que tem a ver diretamente com o universo dos valores éticos.

Já sabemos que a ética leonardina repudia o absoluto do *a priori*, não aceitando o imperativo categórico kantiano. O entendimento é sobretudo este, que convém recordar: Kant formula regras para atos e não para pessoas. Isto significa que o que aqui se analisa como ética simbólica tem diretamente a ver com o plano concreto da ação humana, onde constantemente fazemos escolhas de valores. Estes valores, por não serem abstratos da ação (contra, pois, o criticismo) ou por não serem realidades em si (contra o substancialismo e, de certo modo, contra o intuicionismo que os pensa como seres) são "símbolos, potenciais psíquicos, condensadores da vontade, que acordam para o movimento de mutuação e enlace, que é a sua dramática vida criadora" (COIMBRA, 1918, p. 71).

Regresso aqui a um outro conceito, que expus em 2003, o de *linha simbólica* para traduzir esta virtualidade simbólica do valor ético como valor que aponta para a ação e, portanto, para o mundo concreto do agir (cf. PIMENTEL, 2003, p. 350); ou seja, os valores, que não são categorias legisladoras, são *condensadores da vontade*, apontando-lhe possíveis à autodeterminação, assim estabelecendo uma ordem normativa valiosa para opções e escolhas. Neste sentido, os valores são condensadores da vontade que os criou e condensadores para o experimentalismo de outras vontades. Não esquece aqui Leonardo a dimensão coletiva dos valores e o substrato de memória, tradição e cultura que lhes subjaz, o que não encontrou e bem pelo contrário reprovou a Kant.

Mas será Leonardo voluntarista ou intelectualista nesta concepção simbólica dos valores morais? Entendo que o simbolismo dos valores mantém a ética criacionista equidistante do voluntarismo e do intelectualismo, talvez um compromisso entre os dois, já que não desconhece e bem pelo contrário coloca a vontade no cerne do universo ético ao mesmo tempo que reconhece à inteligência um papel fundamental na construção da ordem axiológica dos valores, não recusando sequer, mas insistindo que aquela vontade nada é ou nada faz sem sintonia ou unidade com a inteligência. O sujeito que age é uma unidade de inteligência e vontade.

A ética criacionista pela dimensão simbólica dos valores não é integrável na esfera das éticas materiais de valores, como a de Max Scheler, sendo claro que também é inconfundível com as éticas formais, tais as de signo deontológico que atribuímos a Kant. Se questionarmos se estamos

perante um intuicionismo axiológico, a resposta é interessantemente negativa para um autor que em gnosiologia nos habituou ao papel extenso e eficaz da intuição ontológica. Em ética, esse intuicionismo implicaria a concepção de um *em si* dos valores, o que reintroduziria a existência de um mundo dos valores separado do mundo da vida. Nenhuma solução de tipo platônico seria susceptível de encarar-se aqui.

Os valores como símbolos de ação entram na corrente dialética do agir humano, entretecida de suspensões, escolhas e dúvidas. Não se pode dizer que nessa corrente os valores sejam anteriores ou posteriores à ação, mas contemporâneos da ação; caso contrário seriam imposições, fatos soberanos externos pesando sobre a vontade. É assim que não há uma materialidade dos valores, pela mesma razão de que não há uma ética formal de valores, não só porque Leonardo rejeita a facticidade do mundo ético e as direções que instituem este mundo na vizinhança do mundo concreto da vida, mas também porque, destituído o *a priori*, não os entende como estruturas independentes do tempo e da história.

A ética simbólica não é efetivamente uma ética que tenha por ponto de partida o dever, mas antes a escolha de um mundo de valores, não sendo o dever mais do que a obrigação de proteger e cuidar da harmonia de valores que a boa vontade elegeu. Há aqui uma coerência da ética criacionista com o simbolismo dos valores, já que este simbolismo interfere com o plano concreto do progresso valioso da boa vontade. Os valores são linhas simbólicas por onde a consciência ética progride em luta e esforço.

Referências:

ARAÚJO, L. de. Perspectivas Éticas do Pensamento de Leonardo Coimbra. *Revista da Faculdade de Letras*. Porto: 3, série de Filosofia, 2.^a série, p. 163-74, 1986.

COIMBRA, L. *A Alegria, a Dor e a Graça*. Porto: Renascença Portuguesa, 1916.

_____. *A Luta pela Imortalidade*. Porto: Renascença Portuguesa, 1918.

_____. *A Morte*. Porto: Renascença Portuguesa, 1913.

_____. *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*. Porto: Renascença Portuguesa, 1923.

_____. *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1935.

_____. *Do Amor e da Morte*. Porto: Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1922.

_____. *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*. Porto: Renascença Portuguesa, 1912.

_____. *O Individualismo*. Leonardo Coimbra, *Obras Completas* (1903-1912), tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 119-21, 2004.

_____. *O Pensamento Criacionista*. Porto: Renascença Portuguesa, 1915.

_____. *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*. Porto: J. Pereira da Silva, 1921.

CUNHA, J. T. da. A Moral em *O Criacionismo*. AA. VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Porto: Fundação Engenheiro Antônio de Almeida, p. 201-12, 1994.

DIMAS, S. *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, p. 450-58, 2012.

PIMENTEL, M. C. *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra: Ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 300-01, 343-353, 2003.

_____. *Filosofia Criacionista da Morte: Meditação sobre o Problema da Morte no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*. Lisboa: Universidade dos Açores, 1994.

_____. Kant, Einstein e Leonardo Coimbra. *Razão Comovida*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 249-63, 2011.

_____. *O Fundamento Social e Religioso da Ética Criacionista: Em torno de Leonardo Coimbra e Henri Bergson. Odisseias do Espírito: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 165-86, 1996.

_____. Prefácio. Leonardo Coimbra, *Obras Completas* (1903-1912), tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 55-69, 2004.

TEIXEIRA, A. B. A Ética Criacionista de Leonardo Coimbra. *Ética, Filosofia e Religião: Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro*. Évora: Pendor, p. 169-75, 1997.

Leonardo Coimbra's ethics

Abstract: In this paper we study the ethics of the Portuguese thinker Leonardo Coimbra. Our main text of investigation is *A Luta pela Imortalidade*, written in 1918. After the presentation of the fundamental core of that work by characterizing the relations between metaphysics and moral, we'll expose what we defend to be the greatest originality in Leonardo Coimbra's moral philosophy: a symbolical ethics that comprehends ethical values as symbols of action.

Keywords: Moral; Metaphysics; Symbolism; Action; Values.

Data de registro: 31/05/2013

Data de aceite: 23/08/2013