

# MAX SCHELER E A CRÍTICA AO FORMALISMO DA MORAL KANTIANA: PRELIMINARES PARA UMA ÉTICA FENOMENOLÓGICA

## MAX SCHELER'S CRITIQUE OF KANTIAN MORAL FORMALISM: PRELIMINARIES FOR A PHENOMENOLOGICAL ETHICS

Paula Feijó de Medeiros<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo apresentar o ponto central da crítica de Max Scheler à moral kantiana e confrontar seus argumentos com o próprio texto de Kant. Para tanto, seguiremos como fio condutor as considerações de Scheler sobre as relações estabelecidas por Kant entre o *a priori* e o formal conforme apresentadas em *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, assim como sua defesa da existência de um *a priori* não-formal. Em paralelo à exposição dos argumentos de Scheler, procuraremos explorar a proposta moral de Kant apresentada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Por fim, pretendemos mostrar como essa proposta de alteração da noção do *a priori* contribui para a fundamentação de uma ética fenomenológica.

**Palavras-chave:** Kant. Scheler. Moral. Formalismo. Fenomenologia.

**Abstract:** This paper aims to present the central point of Max Scheler's critique of kantian morality and to confront his arguments with Kant's own writings. To this end, we will follow Scheler's considerations on the relations established by Kant between the *a priori* and the formal as presented in *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, as well as his defense of the existence of a non-formal *a priori*. In parallel to the presentation of Scheler's arguments, we will try to explore Kant's moral proposal presented in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Finally, we intend to show how this proposal to change the notion of the *a priori* contributes to the foundation of a phenomenological ethics.

**Keywords:** Kant. Scheler. Ethics. Formalism. Phenomenology.

### Introdução

Nas notas introdutórias do tratado *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Max Scheler anuncia seu plano futuro de desenvolver uma ética não-formal (*Materiale*)<sup>2</sup> de valores tendo a mais ampla base possível na experiência

---

<sup>1</sup> Mestranda pelo programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). E-mail: paula.feijo.medeiros@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1007-0569>.

<sup>2</sup> Seguimos, neste trabalho, a escolha de tradução de Manfred S. Frings e Roger L. Funk para a primeira edição em língua inglesa. “Primeiro, a palavra inglesa *material* corresponde à alemã *materiell*, que pertence à matéria. Contudo, o adjetivo alemão *material* pertence não à matéria, mas ao conteúdo, e é um termo técnico. [...] Infelizmente, não há adjetivo para *conteúdo* em inglês [...]. Segundo, o *material* alemão é utilizado neste trabalho como um antônimo de *formal* em discussões tanto da moral kantiana quanto em outras variedades de formalismo”. Cf. SCHELER, 1973, p. XV. Como na língua portuguesa também não dispomos de um adjetivo para *conteúdo* como *formal* o é para *forma*, optamos aqui pela mesma escolha dos tradutores de língua inglesa.

fenomenológica. Ele admite que seu projeto — que nunca chegou a ser realizado — teria como obstáculo a ainda ampla aceitação da ética kantiana, em especial seu caráter de ética formal. Tal “colosso de aço e bronze” (SCHELER, 1916, p. 2) obstruiria o caminho da filosofia e barraria seu acesso a qualquer apreensão verdadeira do lugar dos valores morais na vida de um homem. Em razão desse obstáculo, Scheler dedica a obra a examinar uma série de proposições kantianas<sup>3</sup> e, por meio de uma crítica a elas, colocar suas próprias ideias positivas. Dentre as oito proposições introdutoriamente enumeradas, uma delas — e talvez a mais kantiana de todas — merece destaque: “Toda ética *não-formal* é necessariamente de validade exclusivamente empírica e indutiva *a posteriori*” (SCHELER, 1916, p. 3).

Preliminarmente, podemos avaliar que tal proposição de fato corresponde ao pensamento kantiano tomando como objeto de investigação a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*<sup>4</sup>. Nessa obra, Kant apresenta de início que a filosofia moral deve se assentar inteiramente na parte pura da razão, fornecendo por meio dela leis *a priori*. Há uma correspondência, então, entre leis *a priori* e princípios formais, representados pela parte pura da razão. Mas é preciso destacar o fato de que a ética fenomenológica que Scheler busca estabelecer é uma ética *não-formal a priori*. Se Kant, em sua fundamentação para uma *Crítica da Razão Prática* (seguindo o exemplo do anteriormente realizado na *Crítica da Razão Pura*), busca a fixação do princípio supremo da moralidade exclusivamente em princípios *a priori* formais — recusando como empíricos e *a posteriori* aqueles que provém de uma ética não-formal —, a proposta de Scheler só pode ser executada com base em uma profunda transformação da noção de *a priori* em comparação com a tradição kantiana.

É precisamente essa transformação que pretendemos tomar como eixo estruturante do presente trabalho. O caminho a ser percorrido deve começar, naturalmente, pela exposição do ponto em comum entre as éticas de Scheler e Kant, a dizer, que ambas consistem em uma ética *a priori*. Todavia, esse ponto em comum carrega uma série de particularidades, a começar pelo que cada um dos autores entende como *a priori*. Dessa forma, devemos explorar brevemente o que é o *a priori* para Kant,

---

<sup>3</sup> No sentido de proposições que compartilham a ideia de uma *ética formal*, em relação à qual a ética kantiana é o maior e mais persuasivo exemplar. Em muitos momentos, portanto, Scheler admite estar dialogando com a tradição kantiana, e não somente com Kant.

<sup>4</sup> Tomamos como referência para essa obra duas traduções distintas para a língua portuguesa: KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Discurso e Barcarolla, 2010; e KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução Paulo Quintana. Edições 70, 2007.

compreendendo como o filósofo propõe a divisão do conhecimento entre formal e material<sup>5</sup>. Uma vez que o *a priori* kantiano for estabelecido, poderemos prosseguir para a compreensão da noção de *a priori* proposta por Max Scheler.

Apresentadas essas noções e conceitos iniciais, nossa segunda seção mergulha no aspecto ético e moral da discussão sobre o apriorismo e o formalismo. Partimos, novamente, da ética kantiana para compreender como as relações entre vontade e dever moral conduzem ao imperativo categórico e aos conceitos de reino dos fins — e às oposições entre autonomia e heteronomia e entre necessidade objetiva e necessidade subjetiva. Ainda na mesma seção, retomamos a obra de Scheler e buscamos mostrar que sua recusa ao formalismo na ética postula uma distinção entre comportamento e cognição moral cuja apreensão exige a separação entre apriorismo e subjetivismo.

Por fim, nos detemos apenas nas proposições positivas de Scheler de maneira a elaborar um diagnóstico dessa fundamentação para uma ética não-formal. Explorando as propostas schelerianas de abandono de antigos prejuízos relacionados à contraposição entre razão e sensibilidade e de reconhecimento de um apriorismo emotivo, pretendemos concluir com uma avaliação de como o esforço de Scheler na direção de uma crítica à moral kantiana em seu aspecto formal coaduna com sua proposta preliminar de uma moral fenomenológica e fornece a ela seus fundamentos.

## I

Scheler dedica um capítulo inteiro da primeira parte de sua obra a explorar — e recusar — as relações entre o formalismo e o apriorismo estabelecidas pela doutrina de Kant. Seu primeiro passo é o de apresentar os pontos nos quais Kant teria seguido um caminho correto para o desenvolvimento de uma ética, sendo o principal deles a rejeição de toda ética baseada na experiência *indutiva*: “Nesse sentido, toda experiência do bem e do mal pressupõe a compreensão da essência do que é bom e mau” (SCHELER, 1916, p. 40). Seguindo uma linha estritamente fenomenológica, o que está em jogo aqui é o *conteúdo*-valor de uma intuição, uma essência que só é acessível por meio de uma apreensão ética independente de toda experiência no sentido de “indução”. Scheler, portanto, segue em acordo com Kant ao defender uma ética que só é possível *a priori*;

---

<sup>5</sup> A mesma objeção da tradução do *material* de Scheler pode ser colocada aqui. Todavia, como ambos os tradutores dessa obra de Kant para o português optaram traduzir o termo kantiano por “material”, decidimos manter, no âmbito da filosofia kantiana, a expressão material.

mas, para o fenomenólogo, essa independência da intuição em relação à experiência é bem diferente daquela defendida pelo kantismo.

Devemos, portanto, começar por avaliar o que é o *a priori* para Kant conforme o exposto em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*<sup>6</sup>. No prefácio da obra, Kant realiza uma divisão de todo o conhecimento racional em *material e formal* — o primeiro considera objetos, enquanto o segundo trata apenas da forma do entendimento. À filosofia exclusivamente formal o autor atribui o nome de lógica, afirmando que ela não pode ter parte empírica e que se refere exclusivamente às leis universais necessárias do pensamento. A filosofia material, por sua vez, é dupla, pois seus objetos podem ser submetidos a leis da natureza ou da liberdade, e a parte *pura* dessas duas ciências dá origem à metafísica da natureza e à *metafísica dos costumes*. A *metafísica dos costumes*, ou moral propriamente dita, diz respeito apenas à parte racional da Ética, expurgada de todo elemento empírico. Por ser independente de toda inclinação empírica e por ser necessário que se aplique a todos os seres racionais, segundo Kant, a fonte da moralidade não pode ser a natureza do homem e nem “as circunstâncias do mundo” — a razão da obrigação deve residir “*a priori* unicamente em conceitos da razão pura” (KANT, 2010, p. 71).

Dessas considerações, podemos extrair duas características centrais do *a priori* kantiano: (1) envolve aquilo que é completamente isento de inclinações da experiência; (2) só pode ser fornecido por procedimentos racionais. No que consiste tanto a experiência quanto os procedimentos racionais, todavia, ainda carece explicação. Em relação ao formalismo no contexto da metafísica, é possível fazer uma ressalva. Kant define que a filosofia exclusivamente formal é a lógica, ou seja, aquela que trata apenas das formas do entendimento e que não se ocupa com seus objetos, tendo como base apenas proposições *a priori*. A filosofia material, por sua vez, trabalha com o conhecimento de objetos determinados do entendimento, sendo a metafísica a parte dessa filosofia que baseia seus conhecimentos em princípios *a priori*<sup>7</sup>. Tomando o material como relativo à matéria, teríamos aqui uma dupla via de interpretação.

---

<sup>6</sup> A noção de *a priori* em Kant é mais profundamente desenvolvida na *Crítica da razão pura*. Como aqui nos restringimos ao campo da ética, focaremos na *Fundamentação* para averiguar o desenvolvimento do conceito no âmbito restrito à moral kantiana.

<sup>7</sup> Cf. nota de rodapé Guido: “A Metafísica é uma parte da Filosofia ‘material’, isto é, concernente ao conhecimento de objetos determinados do entendimento, mas que baseia seus conhecimentos em princípios *a priori*. Quais são os objetos dos quais é possível um conhecimento a partir de princípios *a priori* será indicado a seguir: a natureza (na medida em que esses princípios são uma condição de possibilidade de objetos empíricos em geral) e a liberdade (na medida em que esta é uma pressuposição necessária das

O primeiro caminho nos levaria a entender que a parte formal e a parte material da filosofia são excludentes, ou seja, a lógica seria a única formal, enquanto a metafísica seria exclusivamente não-formal. Teríamos então uma correspondência inequívoca entre o material e o não-formal, e o não-formal poderia ser separado em uma parte racional (obtida *a priori*) e uma parte empírica (obtida *a posteriori* pela experiência). Já a segunda via conduziria à compreensão de que *toda* a filosofia pura é formal; a parte que absolutamente não faz referência ao conteúdo de suas proposições leva o nome de lógica, enquanto aquela que se relaciona com o material, ou seja, com o conteúdo dos objetos, é denominada metafísica. A moral aqui, por ser parte da metafísica, refere-se apenas à parte formal da doutrina dos costumes, apoiada exclusivamente em princípios *a priori*. Sua parte não-formal, por sua vez, é restrita a proposições empíricas.

Pela primeira via interpretativa, não haveria uma identidade entre o formal e o *a priori*, e nem mesmo entre o formal e o racional. O formal seria, de fato, exclusivamente obtido *a priori* por procedimentos racionais; contudo, o não-formal (material) pode ser tanto obtido racionalmente *a priori* quanto pela via empírica. Já pela segunda via interpretativa, o *a priori* diria respeito apenas às características formais dos objetos do entendimento obtidas *a priori*, o que implicaria a identidade formal/*a priori*/racional e, inversamente, a identidade não-formal/material/empírico. Escolheremos preliminarmente essa última opção como nosso eixo interpretativo da doutrina de Kant e, em consonância com Scheler, denominaremos essa identidade de *formalismo*.

Partindo da metafísica dos costumes kantiana, Scheler concede a exclusão da experiência *indutiva* como fonte da moral, pois as experiências morais devem ter como base a compreensão de essências — no caso, essências de valores como bem e mal. O autor assume uma posição apriorística em relação à moral uma vez que admite que a apreensão (*Einsicht*) ética é independente da experiência — no sentido de “indução”. Não obstante, enfatiza o caráter indutivo dessa experiência, além de denunciar os argumentos do apriorismo de Kant:

Apesar de ser verdadeira a afirmação kantiana de que as proposições éticas devem ser “*a priori*”, as declarações de Kant sobre como esse *a priori* deve ser exibido são tanto vacilantes como vagas. [...] Por um lado, ele procede com base na análise de diferentes exemplos de juízos morais do senso comum, os quais louva na ética na mesma medida em que rejeita na teoria da cognição; por outro lado, ele afirma que a lei moral é um “fato da razão pura” que deve ser exibido sem recursos a outros

---

avaliações morais e, por conseguinte, uma condição de possibilidade das ações morais em geral.” (KANT, 2010, p. 89).

princípios. Por mais que a última afirmação aponte para a direção correta, Kant falha em nos mostrar como tais “fatos”, sobre os quais qualquer ética *a priori* deve se basear para que não permaneça uma construção vazia, devem ser distinguidos dos fatos da observação e da indução, e como seu estabelecimento deve ser distinguido do estabelecimento daqueles fatos que são corretamente rejeitados como base. (SCHELER, 1916, p. 41-2)

Para solucionar as falhas do pensamento kantiano, Scheler defende que apenas uma ética *não-formal* pode ser verdadeiramente baseada em fatos *a priori*; Kant, contrariamente, sustentaria que apenas uma ética *formal* é capaz de garantir a eliminação de toda experiência indutiva, baseando-se exclusivamente em princípios apriorísticos. Para responder ao questionamento “É possível uma ética não-formal *a priori*?”, Scheler propõe ser necessário verificar o que pode por si só ser chamado de “*a priori*”. Partindo do ponto de vista do formalismo kantiano, o problema nem mesmo faria sentido. Segundo esse diagnóstico, o *a priori* é, de início, colocado em relação de igualdade com a noção de *formal*, e não teria cabimento procurar um não-formal (material) no seio do próprio formal. Para propor uma noção alternativa do *a priori*, Scheler recorre à concepção fenomenológica de *essência*.

Do ponto de vista fenomenológico scheleriano, *essência* se refere ao conteúdo imediato de uma intuição na ausência da posição (*Setzung*) de um sujeito que o pensa e de um objeto ao qual seu sentido pode ser aplicado. Esse tipo de intuição essencial pode ser chamado também de “intuição fenomenológica” ou, ainda, de “experiência fenomenológica”, com a condição de que o fenômeno da intuição não seja em nada relacionado com a noção kantiana de fenômeno como “aparência”.

O “que” ela [a intuição] dá não pode ser mais ou menos dado — como podemos “observar” um objeto com mais ou menos precisão, ou ainda ora umas, ora outras características dele — mas ou é “visto” e, portanto, dado “em si” (completamente e sem prejuízo, nem por meio de uma “imagem” nem por meio de um “símbolo”) ou não é visto e, portanto, não é dado. (SCHELER, 1916, p. 43)

A essência fornecida pela intuição fenomenológica não pode ser suspensa e nem alterada pela observação — uma vez que o conteúdo dessa intuição é *imediato*, ele perdura a observação e as interações sensíveis, mas não pode ser alterado por elas — e o mesmo pode ser dito das relações entre as essências, que são igualmente dadas na experiência fenomenológica.

A doação imediata do conteúdo da intuição também torna possível dizer que tanto as essências quanto suas interconexões precedem toda experiência indutiva, ou seja, são dadas *a priori*. Como são base e condição para a apreensão dos objetos, as essências intuídas — como um verdadeiro *a priori* — não podem depender da forma desses objetos, pois pertencem à esfera dos fatos imediatamente dados *antes* da subjetificação daquele que realiza o ato fenomenológico e da objetificação do que é visado.

Sim, de fato é um dos critérios da essencialidade de um dado conteúdo que, ao tentar “observá-lo”, ele deva já ter sido intuído a fim de dar à observação a direção desejada ou pressuposta [...]; ou que, ao tentar encontrar [interconexões entre essências] por meio de um número crescente de observações, nós sempre as pressupomos na maneira como deixamos uma observação se seguir da outra. (SCHELER, 1916, p. 45-6).

A experiência fenomenológica é, portanto, compreendida como uma experiência intuitiva que deve ser distinta de todo outro tipo de experiência. Segundo Scheler, essa distinção se dá segundo dois critérios: (1) ela é sempre *imediata*, ou seja, produz os próprios fatos independente de representações e (2) ela é uma experiência *imane*nte, no sentido de que apenas o que é intuitivo em um ato da experiência pode pertencer a ele. Na experiência fenomenológica, o significado coincide com o dado, como no caso da cor vermelha. Ela pode ser definida pela palavra vermelho ou como uma certa frequência do espectro eletromagnético, mas essas definições transcendem a experiência intuitiva imediata, e são dadas apenas em uma experiência extra-fenomenológica indutiva. Ao contrário da experiência indutiva, a intuição fenomenológica não fornece conceitos, representações ou explicações, mas sim essências e suas interconexões, ou seja, aquilo que é doado imediatamente na experiência e, por isso, imane

ntente. As considerações acima mostram que o dado *a priori* só poderia ser encontrado na experiência fenomenológica, pois, como fato puro e evidente em suas interconexões, é dado em si mesmo como conteúdo intuitivo anterior à atividade racional. O que separa o *a priori* do *a posteriori* para Scheler não é, como em Kant, o “racional” e o “empírico”, mas sim a experiência pura e imediata e a experiência condicional, mediata e indutiva. Para o fenomenólogo, a distinção kantiana levaria apenas a uma convenção arbitrária de signos que atribui aos dados imediatos um caráter de “caos de sensações” que devem ser organizados segundo princípios formais por “funções sintéticas”.

Por meio da distinção entre experiência fenomenológica e experiência indutiva, a identificação entre o *a priori* e o racional também desaparece. Considerando que o *a*

*priori* corresponde, em primeiro lugar, ao “dado” de uma intuição, “as proposições ‘pensadas’ no juízo só podem ser chamadas de *a priori* na medida em que são preenchidas pelos fatos da experiência fenomenológica” (SCHELER, 1916, p. 58). A identificação do *a priori* com o racional, segundo Scheler, leva à redução da cognição a meras relações esvaziadas de conteúdo, a fatores puramente lógicos. Essa restrição, por sua vez, teria suas origens na identificação do *a priori* com o formal. Nesse âmbito, notemos que Scheler realiza uma distinção entre *forma* e *estrutura*.

Em toda a experiência não-fenomenológica, os fatos puros da intuição e suas interconexões funcionam, podemos dizer, como “estruturas” e “leis formais” no sentido de que nunca são “dados” na experiência não-fenomenológica. Mas essa experiência se conforma a eles, ou acontece de acordo com eles. Todavia, tudo na experiência natural e científica que funciona como uma “forma” e especialmente tudo que funciona como um “método” deve ainda se tornar o “conteúdo” (*Materie*) e o “objeto” da intuição na experiência fenomenológica. (SCHELER, 1916, p. 47)

Do ponto de vista de Scheler, a distinção entre *a priori* e *a posteriori* é absoluta em razão de ser fundada na variedade de *conteúdos* que preenchem conceitos e proposições. Por um lado, os conteúdos *a priori* são dados intuitivamente na experiência fenomenológica e passam a *estruturar* a experiência não-fenomenológica. Por outro, a experiência natural ou científica — não-fenomenológica — se dá em conformidade com essa estrutura *a priori*<sup>8</sup>, e tudo nela é dado como conteúdo da experiência indutiva.

O que Kant defenderia é que essa distinção fosse fundada não nos *conteúdos*, mas na própria distinção entre conceitos e proposições no que diz respeito a sua universalidade. Porém, para Scheler é possível identificar distinções entre “formal” e “não-formal” no interior da esfera do *a priori*, assim como é possível distinguir formas lógicas e conteúdos não-formais em toda proposição *a posteriori* — isto é, que é verificável apenas pelos fatos da observação. “Em outras palavras, a oposição ‘formal–não-formal’ intersecciona a oposição ‘*a priori*–*a posteriori*’, mas de forma alguma coincide com ela” (SCHELER, 1916, p. 49).

---

<sup>8</sup> Essa estrutura é, portanto, um conteúdo da experiência fenomenológica, e não uma forma, assim como as propriedades “formais” da experiência indutiva são apreendidas como seu conteúdo. É importante notar que a noção de estrutura se opõe à de forma por carregar consigo um sentido de *materialidade*, enquanto a forma se restringe aos limites não materiais de um objeto.



## II

Precisamos agora retomar o aspecto ético e moral da discussão sobre o apriorismo e o formalismo — faz-se necessária uma exposição sobre as noções de *vontade* e *dever* no contexto da metafísica dos costumes de Kant. Na *Fundamentação*, somos conduzidos por uma transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico. Partindo de um autodeclarado conhecimento popular comum, a vontade é apresentada como o instrumento por excelência da razão prática contra as influências das inclinações materiais. Nos assuntos da vida, a influência da razão se restringe à vontade; simultaneamente, a vontade é apenas boa quando produzida pela razão prática. Ela é *boa*, dessa forma, apenas enquanto visa *a si mesma* (caso contrário visaria fins materiais obtidos pela sensibilidade) e enquanto é guiada exclusivamente pela razão em detrimento de todos os “fins da inclinação”.

Para desenvolver mais profundamente o conceito de *boa vontade*, Kant introduz a mediação do conceito de *dever* por meio de três proposições: (1) a boa vontade se manifesta apenas se as ações são realizadas *por dever* e não por inclinação<sup>9</sup>; (2) a ação por dever tem seu valor moral na máxima segundo a qual é decidida; e (3) o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. O desenvolvimento da segunda proposição nos permite reconhecer claramente o que, em termos schelerianos, denominamos o *formalismo do a priori*. Com isso, resolvemos a duplicidade interpretativa em relação ao formal e ao *a priori* que encontramos acima:

Ele [o valor moral] não pode estar em outro lugar senão no princípio da vontade, abstração feita dos fins que possam ser efetuados por tal ação; pois a vontade está bem no meio entre seu princípio *a priori*, que é formal, e sua mola propulsora *a posteriori*, que é material, por assim dizer uma bifurcação, e, visto que a vontade tem, no entanto, de ser determinada por alguma coisa, então ela terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando uma ação ocorre por dever, visto que lhe foi subtraído todo princípio material. (KANT, 2010, p. 127)

Partindo para a transição da filosofia moral popular para uma metafísica dos costumes, Kant aprofunda o aspecto apriorístico do dever ao defender que toda

---

<sup>9</sup> Aqui podemos notar a forte inclinação do *a priori* ao formalismo. A alternativa entre *por dever* e *em conformidade com o dever* mostra que o dever — extraído de princípios *a priori* — refere-se a uma *forma* da moralidade. Caso a ação seja realizada por inclinação material, cujo conteúdo preenche uma forma correspondente ao princípio moral, não é o caso de uma boa vontade; contrariamente, ela ser realizada *por dever* demonstra a pureza da forma abstraída de todo conteúdo empírico material.

moralidade deve ser extraída de princípios *a priori* de uma razão pura, dado que ela reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*. A legislação moral, portanto, uma vez que não pode ser fornecida pela experiência, deve ser universal e valer “para todos os seres racionais em geral [...] de modo absolutamente necessário” (KANT, 2010, p. 167). A identidade dever–racional–*a priori*–formal é definitivamente estabelecida com a proposição de um imperativo categórico como lei universal da moralidade, cuja primeira formulação vulgar<sup>10</sup> já havia sido apresentada, mas cuja enunciação formal veio a ser enriquecida.

A necessidade da formulação de um imperativo categórico tem origem na distinção entre determinações objetivas da vontade (que dão origem a ações *por dever*) e suas influências puramente subjetivas. Para que possa consistir em uma fórmula de mandamento — representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade —, o imperativo categórico deve dizer respeito apenas à forma e ao princípio que interferem na ação. Por seu caráter formal, ele é o único imperativo que pode fornecer imediatamente sua fórmula e anunciar seu conteúdo; conseqüentemente, ele apresenta em si uma universalidade de lei necessária para todos os seres racionais: “*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 2010, p. 215).

A partir da enunciação do imperativo categórico como lei necessária para todos os seres racionais, Kant estabelece que ele já deve estar ligado aprioristicamente ao conceito da vontade de um ser racional em geral (KANT, 2010, p. 235). Uma vez que a vontade tem como fundamento objetivo de sua autodeterminação um *fim* (KANT, 2010, p. 236), uma vontade absolutamente boa só pode ser aquela que tem um fim em si mesma e, assim, é livre de todas as influências contingentes da experiência. Apenas enquanto um fim em si mesma a vontade pode adquirir um valor absoluto e final, ou seja, pode ser considerada uma vontade moral. Derivada da razão pura, a vontade de um ser racional “deve constituir enquanto lei a condição restritiva de todos os fins subjetivos”, leis estas cujo fundamento deve residir

*objetivamente* na regra e na forma da universalidade [...] que a torna capaz de ser uma lei. [...] A vontade não está, pois, simplesmente submetida à lei, mas submetida de tal maneira que ela tem também de ser

---

<sup>10</sup> “Visto que privei a vontade de todos os impulsos que poderiam resultar para ela da observância de uma lei qualquer, nada mais resta senão a legalidade universal das ações que sirva sozinha de princípio à vontade, isto é, nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte *que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal*”. Cf. KANT, 2010, p. 133.

vista como autolegisladora e, justamente por isso, submetida afinal à lei (da qual pode se considerar como autora). (KANT, 2010, p. 252-3)

A ideia de uma vontade autolegisladora do ser racional — e, conseqüentemente, de uma vontade universalmente legislante — é o fundamento do princípio da *autonomia da vontade* e do conceito de *reino dos fins*. O princípio da autonomia da vontade determina que o princípio da moralidade deve estar submetido apenas a uma legislação própria, mas universal por ser oriunda da razão pura. Dessa forma, é excluído do campo da moralidade toda proposição ou ação que tenha em vista um interesse, mesmo que esse interesse seja um querer por dever. A autonomia da vontade também se relaciona com uma espécie de ligação sistemática entre todos os seres racionais que compartilham entre si a universalidade dos princípios formais *a priori*. Em tal comunidade de seres, cuja característica comum é que são seres que tratam a si e aos outros como *fins em si mesmos*, cada um de seus membros é autônomo, ou seja, é legislador universal e legisla a si mesmo, e *soberano*, “não está, enquanto legislador, submetido à vontade de qualquer outro” (KANT, 2010, p. 261). O dever, de acordo com esses conceitos, torna-se uma obrigação prática de todos os membros do reino dos fins aplicada ao imperativo categórico, que adquire uma nova enunciação:

não fazer nenhuma ação a não ser segundo uma máxima passível de ser uma lei universal, e, portanto, de tal sorte *que a vontade possa, mediante sua máxima, se considerar ao mesmo tempo a si mesma como legislando universalmente*. (KANT, 2010, p. 263)

A ideia de reino dos fins, afirma Kant, só é possível por meio de uma analogia com o reino da natureza. Para que seja possível esse reino, a natureza deve ser considerada como máquina, ou seja, apenas em sua “relação com seres racionais enquanto seus fins”. Já o reino dos fins deve se realizar com base em regras autoimpostas e universais, “mediante máximas cuja regra é prescrita pelo imperativo categórico a todos os seres racionais, se elas fossem universalmente seguidas” (KANT, 2010, p. 279). A moralidade, seguindo esse fio, é definida como a relação das ações com a autonomia da vontade, posto que a autonomia da vontade é “a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)”, e é comandada pelo imperativo categórico formal (KANT, 2010, p. 287).

A *heteronomia* da vontade, por outro lado, foge ao formalismo da moralidade ao buscar leis em inclinações materiais que não correspondem ao imperativo categórico. Ela

tem fins outros que não a si mesma e busca sua lei em objetos em vez de buscá-la em princípios formais *a priori* do entendimento. Para que uma vontade exerça autonomia, sua lei máxima — o imperativo categórico — deve abstrair todo objeto e toda influência material. Uma vontade que siga máximas para além de si mesma e para além de princípios formais, para Kant, jamais pode ser tida como uma lei universal válida para todos os seres racionais. Se a autonomia da vontade adota princípios racionais, a heteronomia da vontade adota princípios empíricos. Ao colocar o objeto do querer como determinante da vontade, esse tipo de vontade não pode determinar-se imediatamente a si mesma, sendo, assim, contingente (pois depende da sensibilidade) e imprópria como regra da razão prática pura. A vontade absolutamente boa — pautada no princípio de sua autonomia — inversamente, tem validade universal devido ao fato de conter somente *a forma do querer* em geral e, assim, de se sobrepor a qualquer impulso submisso ao objeto.

Neste momento, podemos colocar as definições kantianas em função da necessidade objetiva e da necessidade subjetiva de um ser racional. Para Kant, uma vontade autônoma é tal que suas máximas (princípios subjetivos da ação) devem coincidir com princípios objetivos para que tenham validade de leis universais. Os seres humanos, ao serem afetados por móveis da sensibilidade, têm sua razão impregnada por princípios que não correspondem àqueles da vontade pura e, por sua vez, realizam suas ações segundo necessidades subjetivas. Por serem seres racionais, contudo, são capazes de abstrair tais influências e inclinações e desempenhar ações segundo necessidades universais e objetivas (ações morais) por meio da atividade subjetiva. Mas, se as influências puramente subjetivas corrompem a moral e se todo princípio subjetivo do desejar corresponde a fins centrados no objeto, como é possível que uma atividade subjetiva seja, ao mesmo tempo em que é aberta à sensibilidade, uma atividade de abstração do objeto, de apreensão dos princípios objetivos formais *a priori* e que enforma toda a experiência segundo esses princípios?

A conhecida solução kantiana para tais impasses<sup>11</sup> é a de realizar a distinção entre fenômenos e coisas em si e, de maneira equivalente, entre mundo sensível e mundo intelectual. O mundo sensível, como o próprio nome indica, é relativo àquilo que é recebido passivamente pelas sensações, e a necessidade subjetiva, dessa forma, dá origem a ações cujas máximas são oriundas da *passividade* do sujeito diante das inclinações empíricas. Já a necessidade objetiva tem origem no mundo intelectual, relativo à pura

---

<sup>11</sup> E para todos os impasses desse gênero, conforme nos mostra a *Dialética Transcendental*, que coloca a dialética como uma “lógica da ilusão”. Cf. KANT, 2016, p. 275.

*atividade* do sujeito, que obtém seus princípios imediatamente na consciência. Apenas como pertencente a um mundo intelectual (ou inteligível), o sujeito considera-se um ser racional, uma inteligência pautada na autonomia da vontade, que legisla a si mesma sobre o fundamento da razão pura. Enquanto pertencente a um mundo sensível, o ser humano é submetido a leis naturais e sua vontade se exerce apenas na heteronomia.

A autonomia da vontade, portanto, baseia-se na atividade pura do sujeito, atividade esta de *síntese*, que nada mais é do que a apreensão de princípios *a priori*, dados imediatamente no mundo inteligível, como formas que dão sentido ao caos recebido passivamente do mundo sensível. É nessa oposição entre mundo sensível e mundo inteligível que a razão pura prática encontra seus limites. Ela se introduz em um mundo inteligível pelo pensamento — e não por intuição ou sentimento (que pertencem ao mundo sensível) — e dele obtém apenas condições *formais*, jamais objetos da vontade. Caso se relacionasse com objetos, seria jogada no mundo sensível e obrigada a ter apenas leis cujo resultado é a heteronomia.

Este mundo [inteligível] significa apenas alguma coisa que subsiste depois de eu ter excluído dos princípios determinantes da minha vontade tudo o que pertence ao mundo sensível, só para restringir o princípio dos móveis tirados do campo da sensibilidade, limitando esse campo e mostrando que ele não abrange o todo no todo, mas que fora dele há ainda algo mais; este algo mais, porém, não o conheço. Da razão pura que pensa este ideal nada mais me resta, depois de separar dela toda a matéria, isto é, todo o conhecimento dos objectos, do que a forma, quer dizer a lei prática da validade universal das máximas [...]. (KANT, 2007, p. 115)

A ideia de um mundo inteligível, portanto, se restringe ao espaço vazio dos conceitos *a priori*, desprovidos de todo seu conteúdo e apenas em suas condições formais. Ela impõe os limites para o conhecimento; mas, ao mesmo tempo, fornece o ideal do reino dos fins cujos princípios — válidos universalmente e *a priori* — guiam a vontade em sua autonomia em direção a ações legitimamente morais.

Com base nas considerações acima sobre a metafísica dos costumes de Kant, podemos identificar dois princípios do *a priori* kantiano que, segundo Scheler, devem ser rejeitados. O primeiro deles diz respeito justamente à atividade pura do sujeito que o fornece princípios do mundo inteligível.

De acordo com sua [Kant] teoria da “espontaneidade” do pensamento, toda “síntese” em aparência deve necessariamente ser produzida pelo entendimento (ou pela razão prática). Assim, o *a priori* das interconexões entre objetos e o estado das coisas (*Sachverhalten*) é reduzido a um

“produto” de uma “atividade espontânea de conexão” ou de uma “pura síntese” operando no “caos do dado”. A “forma”, à qual o a priori é falsamente restrito é, ou se supõe ser, o resultado de uma “atividade enformadora” ou uma “informação” e uma “sintetização” (SCHELER, 1916, p. 61-2).

Para Scheler, a pressuposição de Kant de uma síntese espontânea formal — que implicaria que tudo aquilo que é dado pela percepção é um caos de impressões ininteligível — tem sua origem em uma visão de mundo que transparece uma ansiedade tipicamente moderna, um ódio ao mundo que precisa domá-lo e conformá-lo a uma ideia de natureza submissa a leis racionais. Ele ressalta que, de todas as áreas da filosofia, a ética teria sido a que mais severamente sofreu com tais prejuízos e que, sem eles, a ideia de uma razão prática cuja função é enformar todo o caos do mundo desaba<sup>12</sup>.

O segundo princípio a ser rejeitado, portanto, é essa articulação profunda do apriorismo de Kant com uma visão desconfiada e odiosa de mundo. Ela levaria a uma tendência altamente individualista de hostilidade e desconfiança em relação ao dado imediato, uma atitude baseada no medo de que o contato com o mundo sensível seja um contato com o caos e a desordem. A atitude kantiana, assim compreendida, opõe-se e é inconciliável com um *amor e devoção* ao mundo, pois impõe uma necessidade ilimitada de atividade para organizar e controlá-lo — necessidade “causada pela combinação do apriorismo com a teoria de um entendimento ‘enformador’ e ‘legislador’ (e de uma ‘vontade da razão’ que põe os impulsos ‘em ordem’)” (SCHELER, 1916, p. 64).

Para se obter um apriorismo ético scheleriano, seria necessário libertar o *a priori* da hostilidade em relação à intuição. As essências e suas interconexões devem ser compreendidas não como produtos de uma incessante atividade subjetiva enformadora, mas sim como dados intuídos por meio dos quais é possível apreender o logos (*λόγος*) do mundo. Tal concepção do *a priori* tem como característica marcante a distinção (confundida por Kant) entre a *cognição moral*, o *comportamento moral* e a *ética filosófica*. A cognição moral é a única capaz de fornecer assento a uma moral apriorística, pois ocorre segundo intuições: funções e atos que fornecem o único acesso possível ao

---

<sup>12</sup> Um ponto interessante levantado por Scheler em nota de rodapé é como essas pressuposições têm como pano de fundo uma atitude do Protestantismo Puritano, “uma *desconfiança* em princípio de nossa própria ‘natureza’ (na medida em que ela não é sujeita a um autocontrole sistemático e racional) e todos os seus impulsos. [...] Aqui também encontramos uma *desconfiança* no princípio de outros homens na medida em que as relações entre os homens não assumem formas contratuais legais (uma tradição do Protestantismo Puritano)”. Esse ponto, evidentemente, é colocado em referência ao tratado de Max Weber sobre o capitalismo e a ética calvinista. Cf. SCHELER, 1916, p. 63.

mundo dos valores. As intuições aqui correspondem a toda relação vivida e sentida com o mundo, o que fornece o conteúdo *a priori* dos valores morais.

Tanto a vontade moral quanto o comportamento moral têm como fundamento a cognição moral. Para Scheler, a vontade só é evidentemente moral uma vez que seu valor é dado factualmente na esfera da cognição moral. Caso contrário, não se trata de uma vontade moral, mas sim de uma vontade ou impulso cego. A ética filosófica, por sua vez, se restringe à formulação do que é dado *a priori* na esfera da cognição moral.

É evidente que tanto a boa vontade quanto a avaliação daquilo que é bom podem ser chamadas de *a priori* apenas na medida em que são dirigidas a um *fato a priori* que reside no conteúdo-valor da cognição moral [...]. Contudo, como Kant reduz o *a priori* a “enformar” e à “atividade”, a vontade é, por um lado, transformada em algo que supostamente tem sua própria “legislação *a priori*”, de maneira que o produto de sua atividade conduza ao juízo e à cognição moral; por outro lado, ela é determinada pela ideia de “lei” ou de avaliação, de maneira que a vontade é “correta”. Em ambos os casos, Kant falha em ver a esfera total da cognição moral e, em conjunto, o próprio assento do *a priori* ético. Na filosofia teórica, ele erroneamente deriva o *a priori* de funções do juízo em vez de derivar do conteúdo da intuição como base para todos os juízos; e aqui, na ética, ele deriva o *a priori* de funções da vontade em vez de derivar do conteúdo da cognição moral conforme aparece no sentimento, na preferência, no amor, no ódio etc. (SCHELER, 1916, p. 66)

Por conta disso, Kant teria falhado em determinar como ocorre a apreensão dos princípios *a priori*. No lugar de uma apreensão (*Einsicht*) moral, ele indica uma “consciência de dever” que, para Scheler, é apenas uma das formas possíveis de apreensão subjetiva dos conteúdos *a priori*. Sem a noção de apreensão moral, Kant teria sido incapaz de mostrar como é possível formular a vontade pura e, conseqüentemente, de apresentar uma fonte de cognição autônoma. O comportamento moral também carece de clarificações: uma vez que a ação moral tem apenas um critério (negativo) — deve acontecer contra todas as inclinações empíricas da vontade — torna-se impossível diferenciar o comportamento moral da própria ética. Mas todos esses equívocos, o da identificação do *a priori* com o formal incluso, têm relação também com a explicação do *a priori* em termos da atividade pura do sujeito.

Na tentativa de negar uma proposição baseada — utilizando termos fenomenológicos — em uma interconexão essencial, Scheler corretamente aponta que a necessidade objetiva contém em si o elemento subjetivo no qual é constituída. Esse tipo de necessidade contém as relações que estruturam a experiência fenomenológica e, dessa maneira, pode-se dizer que são válidas para todos os objetos da experiência

fenomenológica *que compartilham essa essência*. Tal validade, portanto, não é universal, o que rompe com a identificação kantiana entre o universal e o *a priori*. Em termos schelerianos:

Uma proposição baseada em conteúdos *a priori* é “universalmente válida” apenas para aqueles sujeitos que podem ter a mesma apreensão (toda validade universal é essencialmente ‘para’ alguém, enquanto o *a priori* não implica de forma alguma tal relação de ‘para’). (SCHELER, 1916, p. 73)

A validade universal de uma proposição *a priori* para todos os sujeitos toma aqui o nome de *subjetivismo*, e Scheler assume como tarefa realizar a separação completa entre o verdadeiro apriorismo e todo o subjetivismo. Essa relação é estabelecida principalmente quando o *a priori* é considerado uma lei da ação subjetiva, como a forma de atividade de uma consciência. Mas é preciso reconhecer que a consciência — e, nesse sentido o próprio sujeito — nada mais é do que um *objeto*, um conteúdo positivo de uma intuição, e não uma espécie de “produtor” de essências. A subjetividade é dada apenas na consciência de si como a mesma pessoa que executa os atos (seja de percepção interna ou de percepção externa), e essa identificação do “eu” ocorre somente diante de um “tu”. O sujeito, enquanto conteúdo de uma apreensão *a priori*, também não pode ser dotado de atividade; ele se restringe à condição de “portador” de valores. Por outro lado, se o *a priori* é restrito à atividade formal da consciência, a subjetividade torna-se “um obscurecimento empírico de tal ego transcendental, um ser fundado na experiência (no sentido de observação ou experiência sensível)” (SCHELER, 1916, p. 75).

É preciso enfatizar, como o faz Scheler, que, na ausência de uma apreensão *a priori*, a moral kantiana é obrigada a atribuí-la à atividade sintetizante do sujeito. Para que o *a priori* seja evidente, ou ainda, *autoevidente*, Kant é levado a uma “economia” das atividades subjetivas. Outros pensadores morais kantianos seguem esse raciocínio, pressupondo que a apreensão moral genuína é apenas aquela auto-obtida, única capaz de fornecer o verdadeiro bem. Mas essa proposição não fornece uma resposta para o problema de como essa atividade subjetiva pode levar ao que é evidentemente bom, ou ainda, quais são os fatores dessa atividade em suas interações que fornecem esse valor.



### III

Agora podemos concluir como a recusa da associação kantiana entre o formalismo e o apriorismo estabelece um fundamento para uma moral fenomenológica não-formal *a priori*. Essa recusa deve ter como princípio o abandono do prejuízo antigo de que o espírito humano é exaurido na contraposição entre “razão” e “sensibilidade”. Para Scheler, esse dualismo é infundado e implica a interpretação falsa de que a aplicação de sentimentos em atos morais seria um desvio errôneo da ética na direção do empírico e do sensível.

É preciso reconhecer a existência de uma análise fenomenológica dos sentimentos independente da lógica, mas cujos conteúdos intuitivos são dados *a priori*. No interior desse pensamento fenomenológico, os sentimentos também figuram no nível do espiritual, o que implica a necessidade do reconhecimento de um *a priori emotivo*.

Uma “ética emotiva” distinta de uma “ética racional” não é necessariamente um “empirismo” que tenta desviar valores morais da observação e da indução. Sentir, preferir e rejeitar, amar e odiar, que pertencem à totalidade do espírito, possuem seus próprios conteúdos *a priori* independentes da experiência indutiva e das leis puras do pensamento. Aqui, assim como no pensamento, *há a intuição das essências* dos atos e seus correlatos, suas fundações e suas conexões. Em ambos os casos há “evidência” e exatidão máxima de achados fenomenológicos. (SCHELER, 1916, p. 61)

Uma fenomenologia que conceda lugar ao *a priori* emotivo deve assumir, para além de Kant, três tipos de interconexões essenciais. Baseando-se na distinção entre fenômenos e coisas em si, no kantismo as essências se restringem às interconexões entre as essências de atos e aquelas das coisas. Para Scheler, contudo, essa noção deve ser ampliada também para considerar as essências (e suas interconexões) entre as qualidades e outras coisas-conteúdo (*Sachgehalte*) dados em atos e as essências dos atos próprios e suas interconexões e relações de fundação. Não há razão, portanto, em priorizar entre as essências e suas conexões aquela determinada por Kant segundo a qual leis *a priori* dos objetos devem se conformar a leis de atos. Do ponto de vista da fenomenologia scheleriana, não existe um entendimento que prescreve leis à natureza, nem uma razão prática que imprime sua forma em um aglomerado de inclinações e impulsos.

O problema da origem da moral, portanto, faz parte do problema geral das relações essenciais *a priori*. Ele é completamente independente do problema da gênese da cognição realizada por um sujeito real localizado no tempo objetivo, pois diz respeito

à parte desse problema referente às relações *a priori* de fundações, obtida da relação essencial entre atos. As relações de fundação, conforme mencionado acima, se referem a estruturas (em substituição a formas) obtidas pelos conteúdos *a priori* da experiência intuitivas, e de forma alguma a sua sequência temporal objetiva.

Assumindo que a cognição moral é fundamentalmente diferente da vontade, a ética fenomenológica diferencia dois tipos de autonomia: a autonomia da *apreensão* moral e a autonomia da *vontade* moral. Elas têm como contrapartida, respectivamente, a heteronomia da vontade *cega*, que ocorre sem a apreensão de valores, e a heteronomia da vontade *forçada*. Para que uma pessoa seja considerada autônoma, ela precisa apresentar ambos os tipos de autonomia pessoal, mas isso não implica uma teoria segundo a qual a autonomia do agente equivale à pressuposição da imputabilidade moral.

De fato, a autonomia da pessoa pressupõe sua culpa autônoma, mas a noção de pessoa não corresponde ao conceito do indivíduo kantiano. Em vez disso, ela inclui a noção de solidariedade moral de todas as pessoas, excluída pela moral kantiana. A noção de autonomia moral de Scheler, portanto, é identificada como a responsabilidade moral de uma comunidade de pessoas, que não seria possível segundo a noção de autonomia exclusivamente formal e fundada na subjetividade individual.

O princípio de solidariedade no bem e no mal, na culpa e no mérito, afirma que há uma culpa coletiva e um mérito coletivo em adição à independência da culpa pela qual um indivíduo é culpado e um mérito que é “auto-reconhecido”. Culpa e mérito coletivos não representam somas de culpas e méritos individuais nos quais todos os indivíduos tomam parte (de maneiras determinadas e mutáveis). Esse princípio afirma ainda que todo indivíduo pessoal é não apenas responsável por seus próprios atos individuais, mas também originalmente “corresponsável” por todos os atos dos outros. (SCHELER, 1916, p. 516)

Todo o esforço de Scheler na recusa das identificações da ética kantiana entre o formalismo, o apriorismo, o subjetivismo e o racionalismo mostra, aqui, sua função de fundamento para uma moral legitimamente fenomenológica. Ao reconhecer as essências como conteúdo imediato na intuição *anterior* à posição de um sujeito, a fenomenologia promove a suspensão de prejuízos clássicos que opõem o inteligível ao sensível, o *a priori* ao *a posteriori*, como correspondentes à oposição entre material e formal. Tais oposições, cuja elaboração moral máxima é apresentada na obra de Kant, extrapolam seus próprios horizontes e se contradizem de maneira tão profunda que é impossível denominar seus paradoxos como meras ilusões resolvidas por uma dialética transcendental na oposição entre fenômenos e coisas em si.

Pela análise fenomenológica, Scheler abre caminho para que um *a priori* emotivo possa exercer um papel fundamental na cognição e, conseqüentemente, no comportamento moral, uma vez que sua compreensão seja libertada de todo preconceito formalista. Se para Kant todos os sentimentos pertencem ao sensível e são excluídos da moralidade, para o pensamento scheleriano eles devem ser tema de uma análise fenomenológica, pois neles também é possível identificar uma intuição de essências de atos que fornecem preenchimento para a cognição moral. Apenas por esse caminho é possível chegar na consideração do comportamento moral de máximo valor: o *amor*. Apenas por ele é possível mostrar que o amor por si e o amor por outro são dados como igualmente originais e valiosos, que um não pode servir como fundamento para o outro — como defende Kant — e que eles devem ser inseparáveis e organicamente unidos.

Desse modo, foi possível verificar brevemente a pertinência dos argumentos de Max Scheler contra a ética de Kant em um âmbito restrito às relações entre o formalismo e o apriorismo em geral. A partir dessa exposição preliminar, podemos sugerir, a título de conclusão, que a abertura para uma moral fenomenológica deve passar por uma ruptura com a tradição kantiana. E que um expurgo dos prejuízos clássicos da noção de *a priori* coincide com uma proposta de ética não-formal cujos conteúdos *a priori* podem — e devem — ser obtidos intuitivamente na experiência fenomenológica imediata. Resta, ainda, uma investigação de como tal ética seria erigida pelo autor e estruturada com base nessa fundamentação.

## Referências

- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Discurso e Barcarolla, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintana. Lisboa: Edições 70, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.
- SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*. Halle: Halle a.d. S., M. Niemeyer, 1916.
- \_\_\_\_\_. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Recebido em: 12/07/2021  
Aprovado em: 08/07/2022