

THIAGO CONSTÂNCIO RIBEIRO PEREIRA

**A CONCEPÇÃO DE PSICOLOGIA NA *METAFÍSICA ALEMÃ* (1720) DE
CHRISTIAN WOLFF**

Orientador: Saulo de Freitas Araujo

JUIZ DE FORA

2012

THIAGO CONSTÂNCIO RIBEIRO PEREIRA

**A CONCEPÇÃO DE PSICOLOGIA NA *METAFÍSICA ALEMÃ* (1720) DE
CHRISTIAN WOLFF**

Orientador: Saulo de Freitas Araujo

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Psicologia da Universidade
Federal de Juiz de Fora como
requisito para a obtenção do título
de Mestre em Psicologia.

JUIZ DE FORA

2012

Pereira, Thiago Constâncio Ribeiro.

A concepção de psicologia na Metafísica Alemã (1720) de Christian Wolff / Thiago Constâncio Ribeiro Pereira. – 2012.

131 f.

Dissertação (Mestrado em Psicologia)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

1. Psicologia - História. 2. Psicologia - Filosofia. 3. Wolff, Christian, Freiherr Von, 1679-1754. I. Título.

CDU 159.9(091)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
CURSO DE MESTRADO

**A CONCEPÇÃO DE PSICOLOGIA NA *METAFÍSICA ALEMÃ* (1720) DE
CHRISTIAN WOLFF**

Autor: Thiago Constâncio Ribeiro Pereira

Orientador: Saulo de Freitas Araujo

Comissão Examinadora

Avaliador 1: Prof. Dr. Richard Theisen Simanke

Avaliador 2: Prof.(a) Dr.(a) Fátima Siqueira Caropreso

Avaliador 3: Prof. Dr. Saulo de Freitas Araujo

JUIZ DE FORA

2012

AGRADECIMENTOS

Agradeço Marcos Antônio Pereira e Rogéria Constâncio Ribeiro, meus pais, por me possibilitarem fazer do estudo meu ofício na vida. Agradeço também Saulo de Freitas Araujo, meu orientador, por me ensinar a exercê-lo da forma correta. Por fim, agradeço Rhaisa Gontijo Soares, por me propiciar a harmonia entre afetos e vida intelectual.

Ainda em tempo, agradeço o PPG-Psicologia UFJF e a CAPES pelo suporte institucional e financeiro.

RESUMO

A contribuição de Christian Wolff (1679-1754) para a história da psicologia, particularmente de sua *Metafísica Alemã* (1720), ainda é significativamente mal compreendida tanto no panorama geral da historiografia da psicologia quanto na literatura especializada no pensador. Tendo isto em vista, o objetivo do presente estudo é descrever e analisar a concepção wolffiana de psicologia presente na *Metafísica Alemã*. Após uma breve contextualização histórica, é oferecida uma descrição dos conteúdos empíricos e racionais da disciplina, incluindo sua relação com as demais matérias da metafísica. Em seguida, propõe-se uma análise baseada em questões levantadas pela literatura secundária. Em geral, defende-se a existência de uma importância especial da *Metafísica Alemã* dentro do pensamento psicológico de Wolff, independentemente de seus demais escritos psicológicos, assim como sua relevância para o desenvolvimento, já no século XVIII, de uma noção de psicologia científica, contrariando teses tradicionais em historiografia da psicologia.

Palavras-chave: História da Psicologia; Filosofia da Psicologia; Christian Wolff; Metafísica Alemã

ABSTRACT

The contribution of Christian Wolff's (1679-1754) *German Metaphysics* (1720) to the history of psychology remains a matter barely considered in the general historiography of psychology or in the specialized literature. Therefore, this study aims to describe and analyze the notion of psychology presented in Wolff's *German Metaphysics*. After a brief historical introduction, the empirical and rational contents of psychology and its relationships with the other metaphysical disciplines are described. Then an analysis of subjects suggested by the secondary literature is proposed. In general, the special significance that the *German Metaphysics* has in Wolff's psychological thought despite his other psychological works, and its relevance for the development of a notion of scientific psychology in the eighteenth century is defended, contradicting traditional theses on the historiography of psychology.

Key-words: History of Psychology; Philosophy of Psychology; Christian Wolff; German Metaphysics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1: As psicologias do Iluminismo e a psicologia de Wolff	6
1.1 A formação da idéia de psicologia até o século XVIII	7
1.2 As psicologias do Iluminismo	8
1.3 A <i>Aufklärung</i> e a psicologia de Wolff	12
CAPÍTULO 2: A psicologia na <i>Metafísica Alemã</i> (parte empírica)	21
2.1 De como sabemos que somos e para que nos serve este conhecimento.....	22
2.2 Objetivos e limites da investigação da alma na experiência	23
2.3 Atividades fundamentais da alma	24
2.3.1 Pensamento	24
2.3.2 Sentidos e sensações	25
2.3.3 Imaginação	26
2.3.4 Memória	27
2.4 Atividades cognitivas da alma	28
2.4.1 Atenção e Reflexão	28
2.4.2 Entendimento	29
2.4.3 Razão	31
2.5 Atividades volitivas da alma	33
2.5.1 Bases da volição: Prazer e Desprazer, Bom e Mau	33
2.5.2 Desejo Sensual e Afetos	34
2.5.3 Vontade	38
2.5.4 Liberdade	39
2.6 Sintonia da alma com o corpo	40
CAPÍTULO 3: A psicologia na <i>Metafísica Alemã</i> (parte racional)	42
3.1 Primeiros princípios do conhecimento e conhecimento das coisas em geral	42
3.1.1 Princípio de Contradição e Princípio de Razão Suficiente	42
3.1.2 Sobre as coisas em geral	43
3.1.3 Espécies de coisas: Coisas Compostas e Coisas Simples	45
3.2 Conhecimento sobre o mundo	48
3.2.1 Conceito de mundo	48
3.2.2 Constituição do mundo	48
3.2.3 Natural, Sobrenatural e Milagre	49
3.3 Da essência da alma e de um espírito em geral	50

3.3.1 Essência e natureza da alma	50
3.3.2 Fundamentos da sintonia entre corpo e alma	52
3.3.3 Fundamentos das atividades fundamentais da alma	54
3.3.4 Fundamentos das atividades cognitivas da alma	55
3.3.5 Fundamentos das atividades volitivas da alma	58
3.3.6 Verdades últimas da alma: fundamentos da espiritualidade	60
3.4 Fundamentos psicológicos no conhecimento de Deus	63
3.4.1 Existência e primeiras propriedades de Deus	63
3.4.2 Faculdades cognitivas e volitivas de Deus	63
3.4.3 Fundamentos últimos da Alma	65
CAPÍTULO 4: Análise da psicologia da <i>Metafísica Alemã</i>	67
4.1 A origem psicológica da metafísica: o primeiro capítulo da <i>MA</i>	67
4.1.1 A prova wolffiana da existência e o cogito cartesiano	67
4.1.2 Função propedêutica e informativa do primeiro capítulo da <i>MA</i>	69
4.1.3 Relatividade da origem psicológica da metafísica: os tratados latinos ..	73
4.1.4 Relatividade da origem psicológica da metafísica: a parcela ontológica	75
4.2 A noção wolffiana de alma	77
4.2.1 O lugar da consciência na noção wolffiana de alma	77
4.2.2 A força representativa como fundamento último da alma	78
4.3 O conhecimento empírico da alma	80
4.3.1 Verdades fundamentais na experiência psicológica	81
4.3.2 A função fundamental da psicologia empírica	83
4.3.3 Diferença entre psicologia empírica e racional	84
4.4 O conhecimento racional da alma	89
4.4.1 Uma controvérsia sobre a teoria wolffiana da alma	89
4.4.2 A harmonia pré-estabelecida	91
4.4.3 Uma questão sobre o dualismo em Wolff	97
4.5 Funções práticas da psicologia wolffiana	103
4.6 Impactos históricos da psicologia de Wolff	107
4.6.1 As disputas religiosas.....	107
4.6.2 Psicométria	108
4.6.3 A crítica kantiana à psicologia de Wolff	110
CONCLUSÃO	113
REFERÊNCIAS	116

Introdução

Desde o final do século XX, diversos debates teórico-metodológicos vêm ocorrendo no campo da historiografia da psicologia, influenciando tanto a forma de realização das pesquisas históricas quanto a concepção geral acerca do que vem a ser propriamente a história da psicologia (e.g., Danziger, 1994; Furomoto, 1989; Lovett, 2006; Richards, 1987; Smith, 1988). Certamente, junto aos desenvolvimentos de caráter institucional, nisto encontra-se um importante elemento do processo de profissionalização do campo. Contudo, longe de um consenso geral, o produto deste processo na atualidade é um estado significativamente heterogêneo de perspectivas.

Uma das disputas mais duradouras nesse cenário toma a seguinte forma: de um lado, diversos estudiosos identificam a história da psicologia com a história da psicologia experimental, compartilhando a noção de que é somente a partir do abandono, em meados do século XIX, da noção metafísica de *alma* e da utilização do método experimental, que poderíamos conceber o surgimento da psicologia como disciplina autônoma e científica, antes do que ela seria indistinguível da filosofia, e não faria parte da história da disciplina, mas somente do seu passado (e.g., Boring, 1950; Goodwin, 2005; Hothersall, 2006; Pickren & Rutherford, 2010; Reuchlin, 1959; Schultz & Schultz, 1992). De outro lado, autores depositam não naqueles fatores (ao menos, não somente), mas em um conjunto mais abrangente de questões epistemológicas, conceituais e metodológicas que permeiam a constituição das ciências em geral, e da psicologia em particular, o seu critério de demarcação. Neste sentido, os séculos XVI, XVII e XVIII, longe de serem considerados períodos meramente preparatórios para o surgimento da psicologia no XIX, representam precisamente o *locus* de seu desenvolvimento, que não faz mais do que seguir, no XIX, os cursos já fixados ali (e.g., Hatfield, 1995; Rousseau, 1980; Vidal, 2006). Em uma terceira tendência, sem ocuparem-se diretamente da noção de psicologia como ciência, assumindo um sentido *lato* de psicologia, pesquisadores concentram-se na investigação do conhecimento psicológico em diversos períodos e contextos, seja na sua dimensão teórica ou prática (e.g., Ash & Sturm, 2007; Brett, 1963; Mueller, 1968).

De fato, esta discussão envolve diversos fatores, que escapam muito aos limites dos dados históricos. A presença ali de diferentes teorias da ciência e da história, por

exemplo, é um elemento altamente influente, e torna-a significativamente complexa, quando não impraticável. Por isso, não pretendemos decidir aqui a favor de uma perspectiva definitiva. Isto é, não pretendemos demonstrar a superioridade de qualquer uma sobre as outras. Não obstante, adotamos uma, acreditando que suas bases são plenamente justificáveis.

Concordamos, assim, com os estudiosos da segunda perspectiva mencionada. Compartilhamos uma noção de história da psicologia que não abrange toda e qualquer expressão do conhecimento psicológico na história do pensamento humano, nem se limita à história da psicologia experimental; mas está, sim, ligada à idéia de psicologia como disciplina autônoma e científica, ainda que por “autônoma” e “científica” se possam compreender diferentes coisas em diferentes circunstâncias. Partimos, assim, de dois pressupostos básicos: um filosófico, de que a noção de ciência psicológica deve ser pensada em referência a um quadro mais amplo de questões relativas às ciências em geral, no qual o experimentalismo não é mais do que uma; e um historiográfico, de que a análise do processo histórico de constituição da concepção de psicologia como ciência autônoma deve levar em conta as diferentes concepções de psicologia científica anteriores às do século XIX, buscando compreendê-las em seus próprios termos – o que fornece novas questões e soluções para o estudo da história da psicologia.

Assumindo este ponto de vista, consideramos que o estudo dos desdobramentos do conhecimento psicológico durante o século XVIII, sobretudo no contexto alemão, possui uma relevância direta para as discussões historiográficas sobre o desenvolvimento histórico da psicologia científica. E neste contexto um assunto parece merecer atenção especial: a psicologia de Christian Wolff (1679-1754).

Articulando parte significativa do conhecimento psicológico disponível no início do século XVIII em uma unidade, Wolff estabeleceu, pela primeira vez no pensamento ocidental, a noção de psicologia como disciplina autônoma, científica, embasada tanto empírica quanto racionalmente, e fundamental para diversos campos do conhecimento. Entre suas contribuições mais conhecidas, estão: a elaboração de um vocabulário psicológico original; a fundação da tradição alemã da “psicologia das faculdades”; o estabelecimento da subárea da *psicométrica*, e a fixação da clássica divisão da psicologia em *psicologia empírica* e *psicologia racional*, presente em grande parte dos debates psicológicos até o século XX (e.g., James, 1890; Kant, 1786/1990, 1787/2008; Wundt,

1902/1910). Na medida em que suas obras foram extensamente divulgadas e comentadas em toda a Europa, e seu sistema tornou-se a matriz curricular para o ensino de filosofia nas universidades alemãs, sua concepção de psicologia influenciou significativamente o desenvolvimento da ciência psicológica (Blackwell, 1961; Corr, 1975a; École, 1966, 1969; Richards, 1980).

Em que pese, porém, a importância da psicologia de Wolff, ela vem sendo pouco considerada na historiografia da psicologia. Alguns dos principais manuais de história da psicologia sequer citam o pensador (e.g., Goodwin, 2005; Hothersall, 2006; Reuchlin, 1959; Schultz & Schultz, 1992), ou, quando o fazem, apresentam visões superficiais, se não equivocadas a seu respeito (e.g., Boring, 1950; Brett, 1963; Klemm, 1919; Mueller, 1968; Wertheimer, 1976). No que se refere à literatura em língua portuguesa, a situação não é menos problemática. Com exceção de alguns trabalhos recentes (Araujo, no prelo (a); Araujo e Pereira, 2010; Pereira, Marcellos, Leite e Araujo, no prelo), não há nenhuma discussão específica sobre o seu papel na constituição da psicologia científica – estudos como o de Schwaiger (2000) e Vidal (2005) oferecem somente uma apresentação superficial, ainda que fidedigna, do pensamento psicológico wolffiano.

No que se refere à historiografia específica do século XVIII (e.g., Cassirer, 1997; Hatfield, 1995; Smith, 1997; Vidal, 2000, 2006; Wood, 2003), apesar de Wolff ser amiúde reconhecido como uma personagem importante na dissolução definitiva do modelo aristotélico de psicologia, e no estabelecimento de uma noção radicalmente nova da disciplina no século XVIII, determinante para seu desenvolvimento no contexto alemão, repetem-se ali análises de caráter geral, isto é, restritas à descrição das linhas gerais da psicologia wolffiana, em meio a discussões mais abrangentes. Assim, nem mesmo ali se obtém uma visão mais profunda do conteúdo desta psicologia, e de seu impacto na história da disciplina.

Por fim, no que se refere à literatura especializada em Wolff, apesar da psicologia ser objeto freqüente de análises, resta uma questão: os estudos concentram-se nos tratados latinos – *Psychologia empirica* (1732) e *Psychologia rationalis* (1734) –, deixando de lado a concepção de psicologia desenvolvida por Wolff na *Metafísica Alemã* (1720) – ou tratando apenas alguns de seus aspectos (e.g., Arnaud, 2002; Goubet, 2003). Na medida em que esta obra apresenta não só a primeira sistematização da

psicologia de Wolff, mas também a mais popularizada e influente no contexto alemão, e a que melhor expõe as relações teóricas entre sua psicologia e a metafísica – igualmente relevante para a compreensão da tradição psicológica alemã –, parece-nos clara a existência de uma lacuna na compreensão do papel de Wolff no desenvolvimento histórico da psicologia.

Tendo em vista, portanto, o problemático panorama geral do estudo da psicologia wolffiana, e a lacuna específica da literatura secundária, o objetivo do presente estudo é apresentar e analisar a psicologia presente na *Metafísica Alemã* de Wolff. Ou seja, temos aqui, de fato, dois objetivos: o primeiro, de apresentar, pela primeira vez, todo o pensamento psicológico wolffiano presente naquela obra de forma sistemática; e o segundo, de analisá-lo tanto do ponto de vista filosófico quanto histórico. Esperamos, com isto, produzir um duplo benefício: primeiramente, contribuir com a exposição de um assunto significativamente negligenciado na historiografia da psicologia, sobretudo em língua portuguesa; em segundo lugar, complementar a literatura sobre Wolff, na qual carecem estudos que consideram as particularidades de sua *Metafísica Alemã* (*MA*) e seu lugar no século XVIII.

No que se refere aos aspectos metodológicos do estudo, quanto às fontes primárias, serão contempladas a *MA* (1720), objeto central da análise, e o tratado latino *Discurso Preliminar sobre Filosofia em Geral* (1728), para apresentação e discussão da noção geral de filosofia e psicologia de Wolff. Devemos destacar, no entanto, que serão utilizadas traduções, o que, no caso da *MA*, representa um impedimento para a análise do vocabulário psicológico alemão estabelecido e popularizado por Wolff.

Quanto às fontes secundárias, utilizadas para a contextualização e discussão histórico-filosófica do pensamento psicológico wolffiano, serão contemplados tanto estudos historiográficos sobre a psicologia dos séculos XVI, XVII e XVIII, quanto a literatura específica sobre Wolff, tendo como referência autores que colaboraram na edição das *Obras Completas de Wolff* (*Christian Wolfs Gesammelte Werke*).

Cabe também destacar alguns aspectos técnicos do texto. Em primeiro lugar, apesar de adotarmos as normas da APA (American Psychological Association) como padrão de normatização para citações e referências, mantivemos outro padrão para as citações diretas e indiretas das obras de Wolff. Adotamos o estilo compartilhado pelos estudiosos de Wolff, que normalmente indicam os parágrafos dos seus escritos, ao invés

das páginas. Assim, em caso de citações indiretas, são mencionados somente os parágrafos em questão, e no caso das citações diretas, é mantido o padrão APA acrescido do número dos parágrafos referidos. Em segundo lugar, apesar de tratar-se de uma obra publicada originalmente em 1720, a edição da *MA* que utilizamos aqui é a 11^a, de 1751. Portanto, em que pesem as eventuais infrações às normas, poderemos mencionar as duas datas ao longo do texto quando for requerida precisão cronológica.

Em relação à sua estrutura geral, o estudo está organizado em quatro capítulos. O primeiro contém uma revisão generalista de alguns desdobramentos históricos do conhecimento psicológico até o início do século XVIII na Europa e na Alemanha, e uma apresentação summarizada da biografia, obra e concepções de filosofia e psicologia de Wolff. Daremos destaque à associação percebida por alguns estudiosos entre as concepções emergentes de psicologia e o movimento cultural iluminista, tendo em vista, sobretudo, o caso alemão. Pretendemos fornecer, com isto, uma idéia do contexto no qual se insere o pensamento psicológico wolffiano.

Os capítulos 2 e 3 contêm a apresentação da psicologia da *MA*. Optamos por acompanhar Wolff e organizar a apresentação de sua psicologia em duas partes: a primeira consiste numa descrição das propriedades e atividades da alma observadas na experiência, e pode ser chamada, em termos wolffianos, “empírica”; a segunda contém o nível eminentemente teórico do conhecimento psicológico, constituindo uma reflexão analítica sobre os dados da experiência, e pode, por isso, ser chamada de “racional”. Em ambos os capítulos, no entanto, manteremos um tom meramente descritivo. Pretendemos, com isso, contemplar o primeiro objetivo deste estudo, o de apresentar minuciosamente a doutrina psicológica wolffiana, sem confundi-lo com o segundo, que consiste em analisá-la e discuti-la do ponto de vista histórico e filosófico.

No capítulo 4, oferecemos uma análise da psicologia da *MA*, tendo como referência alguns assuntos destacados na literatura secundária, procurando tanto apresentar os debates ali estabelecidos, quanto nos posicionar em relação a eles. De forma geral, trataremos ali de assuntos de caráter mais teórico, mas faremos, ao final, alguns breves apontamentos sobre impactos históricos da psicologia wolffiana no século XVIII.

Na conclusão, por fim, faremos um comentário geral sobre o conteúdo visitado, e a relevância dele para a história da psicologia.

Capítulo 1

As psicologias do Iluminismo e a psicologia de Wolff

Historiadores da ciência, opondo-se à interpretação segundo a qual o século XVIII resume-se a um período de transição entre a conhecida *revolução científica* do século XVII e os progressos das ciências empíricas do século XIX, vêm evidenciando a criatividade e influência do pensamento científico do período, e pondo em questão concepções históricas tradicionais em diferentes áreas (e.g., Fox, 1987a; Fox, Porter & Wokler, 1995; Porter, 2003a; Rousseau & Porter, 1980). Temas como o surgimento e consolidação de disciplinas das ciências naturais (como a química, a biologia, a geologia, etc.) e humanas (como a psicologia e a antropologia); reformas educacionais e a institucionalização da atividade científica; inter-relações entre ciência, política, religião, educação, arte e costumes, são alguns dos seus objetos de investigação, que revelam a originalidade do período e constituem razões para seu estudo.

Dentre estes, sem embargo, um tem recebido significativa atenção de diferentes estudiosos: a relação entre o pensamento científico oitocentista e o movimento cultural iluminista (e.g., Cassirer, 1997; Moravia, 1980; Porter, 2003b; Rousseau, 1980; Wood, 2003). De forma geral, estes estudiosos concebem que, em maior ou menor grau, o espírito iluminista influenciou todos os desenvolvimentos intelectuais do mundo ocidental no século XVIII, constituindo um aspecto central do período. No que se refere ao estudo dos fenômenos psíquicos, a situação não é diferente. Em sua opinião, a psicologia teria saído, por influência do Iluminismo, da condição de disciplina periférica à de disciplina fundamental do conhecimento humano (ainda que de distintas formas em diferentes contextos). Dessa forma, considerar essa relação seria imprescindível para a compreensão dos desdobramentos da história da psicologia no século XVIII.

Tendo isto em vista, neste capítulo apresentaremos, inicialmente, alguns fatores que participaram da formação da idéia de psicologia recebida pelo século XVIII. Seguiremos com a apresentação de alguns desdobramentos do conhecimento psicológico no período, e sua relação com o movimento cultural iluminista. Por fim, analisaremos algumas características da expressão alemã desse movimento (*Aufklärung*), e como se insere ali a psicologia wolffiana.

1.1 A formação da idéia de psicologia até o século XVIII

Como veremos mais à frente, dada a amplitude e profundidade da difusão do conhecimento psicológico no século XVIII, muitos o designaram como *o século da psicologia* (Vidal, 2000). Não obstante, alguns autores consideram cabível observar que a idéia de ciência psicológica não foi criada *ex nihilo* ali. De fato – atestam –, se tomada como referência a concepção de ciência amplamente aceita nele (a de “sistema organizado de conhecimentos”), ela existiria já na filosofia aristotélica – como a parte da filosofia natural introdutória à ciência dos seres vivos, comportando um exame do princípio vivificante (*psyché* - alma) sistematizado nas funções vegetativa, sensitiva e intelectiva dos organismos. Neste sentido, nem mesmo a noção de psicologia como ciência natural teria sido criada no século XVIII, mas sim refeita (Hatfield, 1995; Vidal, 2006).

Se podemos aceitar a designação acima referida, portanto, o fazemos não tanto pela presença de um “marco inaugural” da psicologia no período, mas pelo processo de recriação da noção de ciência psicológica nele fomentado. No entanto, apesar de assumir ali um caráter inovador, tampouco este processo está isolado de desdobramentos anteriores, sobretudo no que se refere aos séculos XVI e XVII. Pois, em que pese a complexidade das relações entre os períodos, já se desenvolviam ali alguns de seus elementos mais determinantes: os movimentos de restabelecimento das concepções de homem, mundo, e conhecimento em geral.

Isto é, na medida em que até meados do século XVI a psicologia, assim como a filosofia em geral, foi hegemonicamente concebida segundo o modelo aristotélico, as diversas frentes de crítica à matriz aristotélica de pensamento, que marcaram profundamente o mundo intelectual a partir daquele século (Koyré, 1991), provocaram também a reestruturação do conhecimento psicológico. Um dos casos mais característicos desse processo deu-se no campo da física ou filosofia natural. Em linhas gerais, a reforma deste campo, que se estendeu das teses copernicanas até a mecânica newtoniana, teve como um de seus resultados a substituição da noção aristotélica de física como doutrina da natureza em geral (incluindo a dimensão psicológica) pela noção mais restrita de física como ciência experimental e matemática do mundo material, o que afetou o conhecimento psicológico de, ao menos, três maneiras: em primeiro lugar, provocando dúvidas relativas à localização do estudo dos fenômenos

psíquicos entre as ciências; em segundo lugar, estabelecendo, com a eliminação da noção de mundo em termos de “forma” e “matéria”, um problema ontológico, abrindo caminho para disputas entre perspectivas monistas (materialistas ou espiritualistas) e dualistas do ser; por fim, criando um modelo de ciência que constituiu uma das principais referências para as disciplinas emergentes (Hatfield, 1995; Wood, 2003).

Em um plano mais abrangente, diversos processos culturais, políticos e religiosos dos séculos XVI e XVII também fizeram parte da formação de um ambiente propício para o surgimento de novas teorias psicológicas. Estes séculos testemunharam a expansão do conhecimento geográfico; mudanças nas condições econômicas e governamentais dos estados; o surgimento de universidades e sociedades científicas; a emergência de novas correntes religiosas, grupos políticos e movimentos artísticos; enfim, uma série de elementos que impactaram em diversos níveis a visão de mundo vigente, trazendo à tona novas perspectivas sobre o homem, sua alma, o mundo, e o conhecimento em geral (Mengal, 2000; Rousseau, 1980).

Desta forma, encontraram-se na profusão de tendências teóricas e sociais dos séculos XVI e XVII as sementes do processo de recriação da ciência psicológica. À medida que novos referenciais se estabeleceram, a psicologia deixou de ser domínio exclusivo da física, para ser reelaborada em diversos campos, como a filosofia moral, metafísica, lógica, óptica, fisiologia médica, teoria do conhecimento, etc.. E é desse amálgama de concepções que parte o pensamento psicológico do século XVIII.

1.2 As psicologias do Iluminismo

O século XVIII é herdeiro dos diversos movimentos de reestruturação da visão de mundo pós-medieval. Segundo a interpretação tradicional do período, sua principal característica foi a luta contra a autoridade religiosa e o dogmatismo *apriorístico* tanto na filosofia quanto na vida prática, fundamentada na valorização da experiência, da razão e da liberdade de pensamento e expressão. Ele constituiria, assim, o ápice da oposição moderna à chamada “idade das trevas”, valendo-lhe a alcunha de *Século das Luzes*, cuja expressão cultural foi o que se denominou Iluminismo. Por outro lado, estudos mais recentes vêm revelando a proliferação no período de seitas religiosas, grupos extremistas, sociedades secretas, ordens místicas, enfim, um conjunto de fatores

radicalmente contrários à concepção tradicional (Rousseau, 1980). Mais importante do que decidir a favor de uma perspectiva, é notar que, nesta contraposição de elementos, o século XVIII é um período no qual confluem diferentes práticas e conhecimentos – e é nessa confluência que se darão os diversos desdobramentos da psicologia.

Uma das primeiras e mais significativas forças que permearam o pensamento psicológico oitocentista, sobretudo na Inglaterra e França, ligava-se também com a filosofia política desde o século XVII: o associacionismo. Historiadores como Mengal (2000) crêem que foi na filosofia de T. Hobbes (1588-1679), sobretudo, que o princípio de associação, estabelecido como princípio explicativo da vida política do Estado, teria sido levado à razão. Neste sentido, na medida em que “a sociedade é definida como associação de indivíduos, o pensamento é considerado como uma sociedade de idéias” (Mengal, 2000, p. 19), cujos indivíduos são os elementos da alma, provindos da percepção – de fato, todas as operações da alma seriam oriundas de uma só potência, a de receber impressões, e os fenômenos psíquicos derivariam das mesmas leis da associação que organizam tanto a realidade material quanto a social. Esta descrição hobbesiana da atividade mental, para muitos estudiosos, foi bastante influente no curso dos debates psicológicos, na medida em que, excluindo a necessidade de qualquer faculdade especial da mente para o pensamento racional, as discussões sobre as faculdades da alma, até ali dominantes em função da tradição aristotélica, ganharam um novo desfecho (Cassirer, 1997; Hatfield, 1995).

Aproximando-se da perspectiva hobbesiana, e influenciadas também pelo modelo newtoniano de ciência, diversas correntes psicológicas oitocentistas adotaram o associacionismo como referencial. Na Escócia, especificamente, ele atravessou diferentes perspectivas da mente. Nas universidades escocesas, a partir da metade do século XVIII, o estudo da mente se ligou à filosofia moral, transformada na investigação dos poderes da mente. A obra clássica de D. Hume (1711-1776), por exemplo, *Tratado sobre a natureza humana: sendo uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*, já condensa no título a inserção da mente humana na filosofia moral, e a atitude metodológica da sua investigação – Hume atribui ali às leis da associação o feito de revelar os elementos e leis da mente humana. Outro importante representante da tradição escocesa, E. Darwin (1731-1802), também desenvolveu uma teoria associacionista da vida mental (de cunho materialista),

e ao ser traduzido para o alemão auxiliou na divulgação do associacionismo na Alemanha (Hatfield, 1995; Wood, 2003).

Por outra via, foi a medicina que experimentou uma entrada nas discussões psicológicas, à medida que as inovações técnicas e conceituais no estudo do corpo humano reconduziram os debates acerca de sua natureza – como ilustra o debate entre as concepções mecanicista e vitalista de homem: *homme machine* x *homme sensible* (Moravia, 1978). De fato, muitos médicos do século XVIII escreveram como filósofos, e estavam interessados em descobrir a natureza da emoção, do sentimento, da intuição, etc., subsumindo-os às funções corporais. Assim, anatomia e fisiologia mesclararam-se com as idéias psicológicas, e abriram caminho para o surgimento de teorias fisiológicas dos fenômenos psíquicos (como a percepção) e, especificamente, da relação entre psiquismo e atividade cerebral – incluindo aquelas sobre a loucura (Rousseau, 1980).

No campo da física, a óptica produziu um significativo impacto sobre a psicologia oitocentista. Fenômenos como a percepção de tamanho, forma e distância, progressivamente ganharam tratamento matemático, tornando a teoria da visão um campo experimental. Assim, estão na óptica e na teoria da visão as primeiras significativas construções matemáticas e medidas dos fenômenos mentais, e os primeiros sucessos na psicologia quantitativa experimental, apesar deste trabalho só ser chamado de psicologia a partir do século XIX (Hatfield, 1995; Sturm, 2006).

O estudo dos fenômenos psíquicos desenvolveu-se também na antropologia. No século XVII, a psicologia já se encontrava nos tratados antropológicos, constituindo seções denominadas “psychologia”, opostas à anatomia (Mengal, 2000). O século XVIII, no entanto, foi palco de um crescente interesse nas formas de interação do homem com seus diversos ambientes, nas idiossincrasias culturais e econômicas das sociedades ao redor do globo, marcando uma abertura antropológica do mundo europeu sobre o “outro”, que incluía desde o estrangeiro até o louco. A própria noção de antropologia, portanto, foi ali ampliada, e o estudo da alma ganhou com isso um novo contorno (Moravia, 1980).

Por fim, a literatura não científica da época também estabeleceu uma importante relação com a psicologia, tanto por fornecer termos e assuntos, como é o caso dos romances psicológicos e cadernos de viagem (progressivamente populares no período),

quanto por constituir uma medida do grau de influência das idéias psicológicas na cultura iluminista (Bell, 2005; Fox, 1987b; McInnes, 2006; Rousseau, 1980).

Em suma, nota-se que o pensamento psicológico difundiu-se em grande parte dos domínios do conhecimento presentes no século XVIII, tornando-se um componente freqüente das disciplinas ali emergentes. Isto, por um lado, revela a importância atribuída ao conhecimento psicológico no período, mas, por outro, demonstra a inexistência de um critério de identidade e autonomia da psicologia, que estava condicionada aos interesses de outras matérias. Em que pese este aspecto, a sua ampla presença no pensamento do século XVIII é um componente distintivo de sua história, e merece uma consideração especial. Isto é, não cremos que tal circunstância se deva ao acaso. Aparentemente, ela pode ser relacionada à influência iluminista.

Adotando a noção defendida por alguns estudiosos, cremos que, antes de qualquer um de seus produtos particulares, a busca central do Iluminismo foi a *problematização* tanto da filosofia quanto da vida prática. No nível filosófico, isto se demonstrou no questionamento dos papéis da razão e da experiência na constituição do conhecimento, dos limites dos métodos matemático e filosófico, do papel da lógica dedutiva e indutiva, isto é, na busca não somente por conhecimentos ainda não alcançados, mas, sobretudo, pela compreensão da natureza e modo de ação do próprio conhecimento. Já na vida prática, isto se traduziu nos diversos questionamentos da autoridade e valores das tradições e instituições, fossem políticas, religiosas, profissionais ou culturais, fomentando os muitos movimentos revolucionários registrados no período (Cassirer, 1997; École, 2001; Porter, 2003b; Rousseau, 1980).

Neste sentido, concordamos com a perspectiva de Cassirer (1997), segundo a qual foi participando desta busca central do Iluminismo que a psicologia difundiu-se em quase todos os sistemas de conhecimento, e assumiu o papel que lhe valeu o reconhecimento de ciência do século. De acordo com o autor, no nível teórico, a solução para o problema fundamental da natureza, limites, modo de operação e objetos convenientes ao conhecimento foi outorgada pelos iluministas à investigação do fundamento do conhecimento: o pensamento. Isto é, o problema teórico dos limites da razão e da experiência na obtenção do conhecimento foi transposto para o dos limites dos sentidos e do juízo na construção, em nossa consciência, da forma do mundo real – a psicologia se aproximou, assim, da ciência universal da natureza e da teoria do

conhecimento. Ela ganhou uma validade lógica, que não se limitava às realidades mentais, sendo colocada na base dos edifícios teóricos em construção (Cassirer, 1997).

No nível prático, a psicologia se tornou um instrumento de secularização da cultura européia no período, influenciando a noção das pessoas acerca de seus próprios egos, modos de pensar e agir. A ênfase iluminista no conhecimento psicológico, assim, produziu um espaço conceitual e social que definiu, se não uma profissão e instituição, certamente uma psicologização das maneiras de compreender o ser humano e de estabelecer os saberes que fariam a humanidade entrar nas luzes e ser trabalhada para a perfeição (Rousseau, 1980).

Por estas razões a psicologia foi tomada amplamente como a disciplina primeira do Iluminismo – a que fornece os fundamentos tanto da ação quanto do pensamento (Vidal, 2000, 2006) –, tornando-se a disciplina em progresso no século XVIII: com o crescimento de atribuições de cargos acadêmicos na área, periódicos fundados, cursos ministrados, livros publicados, e, inclusive, o surgimento de uma historiografia da psicologia (Hatfield, 1995; Vidal, 2000). Compreende-se, desta maneira, a difusão do conhecimento psicológico no período. Não obstante, como já mencionamos, ela se deu de forma que este se viu diluído em outras disciplinas, longe de constituir uma disciplina autônoma. E é neste ponto que a tradição alemã ganha uma importância característica.

1.3 A Aufklärung e a psicologia de Wolff

No início do século XVIII, a língua alemã unificava o conjunto de territórios que atualmente compõem a Alemanha e a Europa Central. Uma elite ligada à administração estatal e à igreja compunha grande parte do quadro de seus intelectuais. As universidades, católicas e protestantes, ainda eram significativamente dominadas por interesses religiosos, e continuavam a educar em latim. Nesse contexto, sistemas como os de B. Spinoza (1632-1677) e G. W. Leibniz (1646-1716) foram colocados sob suspeita, e não contribuíram, ao menos até meados do século, para um iluminismo secular, como ocorreu com outros iluministas na França e Inglaterra. Reformas universitárias associadas à fundação das universidades de Halle (1693) e Göttingen

(1734) ainda caminhavam vagarosamente, e *philosophes* franceses eram trazidos para iluminar, sobretudo, a corte, ainda muito ligada às tradições religiosas (Smith, 1997).

Dessa maneira, a expressão alemã do Iluminismo, a *Aufklärung*, foi mais tardia do que as demais. No entanto, para alguns estudiosos, ela trouxe inovações, distinguindo-se dos desenvolvimentos dos contextos francês e inglês. Para Smith,

o período na história cultural conhecido como o Iluminismo teve sua forma mais desenvolvida na Grã-Bretanha e na França. No leste e no sul, na Polônia, Hungria, Rússia, Itália ou Espanha, o aprendizado iluminista apareceu somente em pequenos centros onde foi introduzido por patronagem pessoal. No oeste, em Boston e na Filadélfia, havia intensa atenção ao que ocorria na Europa ocidental. O Iluminismo de língua alemã veio mais tarde e teve um caráter diferente daquele da França, Escócia e Inglaterra [...]. O aprendizado alemão era mais limitado em escopo, e quando isso mudou na geração de Mendelssohn e Kant, ele continuou a ser preocupado com o espírito humano e com os princípios da ciência racional. Não houve nenhuma corrente de entusiasmo por Locke, nenhuma equiparação da ciência com a filosofia natural, nenhuma confiança na explicação dos assuntos humanos pelas condições materiais. Ao invés disso, havia ali as sementes para uma crítica poderosa desses elementos do iluminismo inglês e francês, e para uma visão alternativa de como estabelecer uma verdadeira ciência do homem. (1997, pp. 215-216)

As sementes desta crítica parecem ser encontradas no que Cassirer (1997) considera o caráter distintivo da *Aufklärung*. Este estudioso sugere que, contrapondo-se à corrente analítica cartesiana, é a corrente sintética leibniziana que embasa o pensamento alemão e completa o quadro da estrutura intelectual do século XVIII. Leibniz, proibindo a procura dos fundamentos do espírito humano tanto em Deus quanto na natureza, rejeita os caminhos tomados por ingleses e franceses, isto é, por um lado, o da “transcendência” metafísica (dos cartesianos, que justificavam as idéias do espírito na potência criadora de Deus), e, por outro, o da “imanência” empírica (onde o espírito é espelho passivo do mundo). O conhecimento da natureza nada mais seria do que o conhecimento do próprio espírito e de suas idéias; ele não seria simples soma de forças, ou associação de elementos, mas a unidade autônoma das forças. Assim, na opinião de Cassirer, Leibniz define o que a *Aufklärung* continha em germe e viria a

realizar em matéria de psicologia, teoria do conhecimento, ética, estética e filosofia da religião; e dá o ponto de partida que preserva a filosofia alemã oitocentista do ecletismo surgido em outras expressões do Iluminismo – esta filosofia havia determinado a possibilidade teórica fundamental de constituir uma imagem unificada do mundo.

O pensamento de Leibniz, no entanto, não foi a única fonte fundamental da *Aufklärung* – inclusive porque suas obras só vieram a ser publicadas tarde no século XVIII. De fato, não foi diretamente, mas a partir da sua apropriação, que essa filosofia se consolidou no pensamento alemão. E foi o principal herdeiro de Leibniz que, ao sintetizar sua doutrina com outras correntes filosóficas pós-aristotélicas, produziu o primeiro grande sistema filosófico alemão e tornou-se o maior expoente do espírito da *Aufklärung*: Christian Wolff (1679-1754) (Araujo, no prelo (a); Schwaiger, 2000; Smith, 1997).

Assim como seu pensamento, a carreira de Wolff foi extensa e marcada por fatos significativos. Seu trabalho inicial foi no campo da matemática, tanto em Leipzig, onde foi *magister legens* de 1703 a 1706, quanto em Halle, onde tornou-se *Professor* em 1706, contando com o apoio pessoal de Leibniz. Já em seus primeiros anos de docência e publicação, ganhou notoriedade nacional e internacional, tornando-se membro da Sociedade Real de Londres em 1709, e da Academia de Berlim em 1711. A partir de 1713, começou a publicar as obras que o tornariam conhecido propriamente como filósofo, cobrindo os campos da lógica, filosofia natural, metafísica e filosofia prática. O sucesso de seus escritos na Alemanha foi tão grande que, entre a morte de Leibniz em 1716 e a filosofia crítica de I. Kant (1724-1804) nos anos 1780, sua filosofia foi fixada como matriz curricular das universidades alemãs, embasando a formação de toda uma geração de filósofos, e propiciando a consolidação do que ficou conhecido como “wolffianismo”, o primeiro equivalente alemão ao newtonianismo e o cartesianismo (Corr, 1975a; Drechsler, 1997; Frängsmyr, 1975; Hettche, 2009; Mugnai, 2005).

Isto, no entanto, não se deu de forma incontestada. De fato, o pensamento wolffiano foi amplamente criticado por suas implicações tanto teóricas (como demonstra a extensa disputa entre wolffianos e newtonianos na academia de Berlim – Calinger, 1969) quanto práticas. Estas, contudo, foram as mais numerosas e significativas, em função da ampla oposição dos protestantes pietistas à teologia e moral de Wolff, e marcaram um dos episódios mais importantes de sua biografia, e do mundo

acadêmico do século XVIII: a sua expulsão da Prússia em 1723, e seu retorno como herói em 1740, valendo-lhe uma série de honrarias e titulações, dentre elas as de “Educador da Nação Alemã” (*praeceptor Germania*) e “Barão Imperial do Sagrado Império Romano” (*Reichsfreiherr*), esta nunca antes concedida a um professor (Araujo, no prelo (a); Corr, 1975a; Drechsler, 1997; Hettche, 2009).

Wolff escreveu suas obras primeiramente em alemão, e depois em latim. Estas últimas o tornaram reconhecido internacionalmente, em função do estilo de escrita da época, e compõem até hoje as principais referências para o estudo de seu pensamento. As obras alemãs, no entanto, além de não deverem às latinas no que se refere ao conteúdo, possuem uma importância peculiar. Publicações em alemão ainda eram raras no início do século XVIII. De fato, a única filosofia publicada em alemão que compunha o quadro de referência para os currículos alemães era a filosofia escolástico-aristotélica de Philip Melanchthon (1497-1560) (Hettche, 2009). Assim, Wolff não só reabriu o caminho para o uso do alemão em filosofia, mas foi o responsável pelo estabelecimento de grande parte do vocabulário filosófico alemão da época, e também pela consolidação de seu uso no ensino universitário e entre o público não especializado. Além disso, os escritos alemães cobrem quase todo o campo da filosofia da época, incluindo uma *Lógica Alemã* (1713), uma *Metafísica Alemã* (1720), uma *Ética Alemã* (1720), uma *Política Alemã* (1721), uma *Física Alemã* (1723), uma *Teleologia Alemã* (1724) e uma *Fisiologia Alemã* (1725), e constituem, assim, a principal fonte da filosofia alemã do século. Wolff foi, por isso, afirmado como o responsável pelo fim do ensino escolástico-aristotélico na Alemanha e pela consolidação da filosofia como ciência pertencente à nação alemã, estabelecendo-se como o primeiro grande *Aufklärer*.

No que se refere à sua ligação com a *Aufklärung*, no entanto, alguns fatores devem ser levados em conta. Em primeiro lugar, intérpretes como École (2001) sugerem que alguns aspectos da filosofia de Wolff, como o estilo de escrita, o método silogístico de investigação, e alguns dos constructos que adota, sobretudo em sua metafísica, revelam sua forte herança escolástica. Neste sentido, Wolff deveria ser considerado não como um *Aufklärer*, mas como o último dos grandes escolásticos. Por outro lado, este mesmo intérprete concorda que, não obstante aquela herança, tanto a obra quanto a biografia de Wolff constituem uma ilustração fiel da busca iluminista pela constituição de um sistema unificado do conhecimento humano, da liberdade de pensamento frente

ao controle religioso e político, e da fundamentação racional de uma vida prática virtuosa e esclarecida entre os homens. Sob esta perspectiva, Wolff seria a própria corporificação do espírito da *Aufklärung* (École, 2001; Schwaiger, 2000).

Esta contraposição de características é ainda mais complexa se adentramos o nível teórico da discussão. Pois são muitas as influências detectáveis no pensamento de Wolff, incluindo lado a lado São Tomás de Aquino (1225-1274), R. Descartes (1596-1650), N. Malebranche (1638-1715), I. Newton (1643-1727), Leibniz, além de outros matemáticos, filósofos e cientistas de seu tempo. Ele, contudo, não aderiu às tendências vigentes do empirismo e naturalismo, consolidados no programa de Newton. Não adotou um racionalismo extremado, dogmático, como foi repetidamente afirmado a seu respeito. Não aceitou passivamente tampouco a doutrina leibniziana (como veremos posteriormente). Assim, cremos que a marca distintiva de Wolff, que o torna um expoente emblemático do pensamento da *Aufklärung* (no sentido sugerido por Cassirer, que mencionamos anteriormente), não é a perpetuação desta ou daquela corrente, mas sim sua tentativa de combinar as correntes opostas em seu sistema, tornando-o uma síntese do espírito filosófico iluminista da época.

As noções wolffianas de conhecimento, filosofia e ciência ilustram bem esta tentativa. Wolff distingue três tipos de conhecimento humano: histórico (conhecimento dos fatos), filosófico (conhecimento da razão dos fatos) e matemático (conhecimento da quantidade dos fatos). Apesar de diferentes em complexidade, os três níveis relacionam-se dinamicamente: todo conhecimento matemático e filosófico deve partir do histórico, isto é, dos fatos da experiência, e estes, por sua vez, necessitam das razões filosóficas e matemáticas para serem compreendidos. Desta maneira, preserva-se o papel irredutível da experiência como ponto de partida e critério de validade do conhecimento teórico, ao mesmo tempo em que à razão é delegada a tarefa explicativa. A filosofia, neste contexto, é definida como “a ciência dos possíveis na medida em que podem ser” (Wolff, 1728/1963, p. 17, §.29). Esta identificação entre filosofia e ciência possui uma relevância especial, na medida em que pressupõe a existência de um método científico, e sua atribuição à filosofia. A ciência, pois, é definida como “o hábito de demonstrar proposições, i.e., o hábito de inferir conclusões por sequência legítima de princípios certos e imutáveis” (Wolff, p. 17, §.30), onde os princípios consistem nas noções extraídas da experiência e verdades suficientemente provadas a partir destas noções, e a sequência legítima consiste na dedução. Wolff, assim, combina indução e dedução em

um mesmo método investigativo, e acomoda as reivindicações de empiristas e racionalistas, dando ao conhecimento empírico um lugar definitivo como fundamento do conhecimento filosófico, e ao racional como fonte de inteligibilidade e descoberta das verdades. É a partir deste modelo que Wolff cria um sistema unificado do conhecimento, integra todos os campos do saber, e torna a filosofia um empreendimento científico. E neste contexto nos voltamos novamente para a questão da psicologia, pois, no sistema wolffiano, ela possui um importante papel.

No que diz respeito ao seu objeto, isto é, “aquilo que é possível”, a filosofia de Wolff concentra-se nas ações humanas (cognitivas, volitivas e produtivas) e nas coisas, ou seres, divididos em três tipos: os corpos ou coisas materiais, a alma e Deus (Wolff, 1728/1963, §.55). O delineamento geral das disciplinas filosóficas se dá, assim, a partir destes objetos: das diferentes ações humanas cognitivas ocupa-se a filosofia do conhecimento; das volitivas, a filosofia prática; das produtivas, a filosofia das artes. Quanto à filosofia das coisas, das coisas materiais ocupa-se a física, e das espirituais (Deus e a alma) a pneumática (Blackwell, 1963; École, 1988). À pneumática, no entanto, somam-se ainda outros dois objetos, constituindo a disciplina geral da metafísica: o mundo *em geral* e as coisas *em geral* (Wolff, §.79). A metafísica wolffiana, portanto, é composta por quatro disciplinas, que se definem à luz da definição de filosofia: a *ontologia* – “ciência do ser em geral” (Wolff, p. 39, §.73) –, a *cosmologia geral* – “ciência do mundo em geral” (Wolff, p. 41, §.78) –, a *teologia natural* – “ciência das coisas que se sabe serem possíveis através de Deus” (Wolff, p. 34, §.57) – e a *psicologia* – “ciência daquelas coisas que são possíveis através das almas humanas” (Wolff, p. 35, §.58). Nesta estrutura geral da filosofia de Wolff, observamos que a psicologia é uma parte da metafísica, especificamente aquela que trata da alma humana. Mas sua função tem mais a nos revelar.

Primeiramente, na medida em que no sistema wolffiano todo conhecimento parte da experiência, e nela encontra o seu critério de validade, todas as disciplinas filosóficas buscam os seus primeiros princípios na psicologia, pois, para Wolff, o primeiro conhecimento que obtemos pela experiência é a consciência de que somos conscientes de nós e de outras coisas fora de nós (Wolff, 1751/2000, §.1), e a alma é aquilo em nós que é consciente de si mesma e de outras coisas fora dela (Wolff, §.192). Assim, a psicologia, ou, mais precisamente, a *psicologia empírica* fornece, através do exame na

experiência daquilo que é possível através da alma humana (Wolff, 1728/1963, §.111), os primeiros princípios empíricos da filosofia.

Mas esta não é a única função da psicologia no sistema wolffiano. Pois, uma vez constituída a base empírica, devem lhe ser demonstradas as razões, e a dedução das razões para aquilo que é observado na alma humana constitui propriamente a tarefa da *psicologia racional* (Wolff, 1728/1963, §.112). Uma vez definida ali a natureza e essência da alma, deduzidas todas as suas faculdades, e demonstrada a sua espiritualidade, a psicologia fornece ainda outros fundamentos às disciplinas filosóficas. Primeiramente, na medida em que as noções acerca dos atributos de Deus são formadas a partir da remoção das limitações das noções acerca dos atributos da alma humana, a psicologia fornece princípios à teologia natural (Wolff, 1728/1963, §.96). Também fornece princípios para a cosmologia geral e para a física, pois a teoria da relação corpo-alma defendida ali por Wolff garante a autonomia da dimensão material em relação à espiritual (Wolff, 1751/2000, §§.769-844). Na medida em que ensina a natureza e as operações da faculdade cognitiva, fornece princípios também à lógica (Wolff, 1728/1963, §.89), a “ciência do direcionamento da faculdade cognitiva para o conhecimento da verdade” (Wolff, §.61). Da mesma forma, investigando a faculdade apetitiva da alma (Wolff, §.92), fornece fundamentos para a filosofia prática, a “ciência do direcionamento da faculdade apetitiva para a escolha do bem e evitação do mal” (Wolff, §.62). A filosofia das artes liberais (gramática, retórica, poética), na medida em que diz respeito às ações produtivas do homem, também pressupõe os ensinamentos da psicologia (Wolff, §.72). Por fim, também por fundamentar a autarquia da alma e garantir sua liberdade e imortalidade, a psicologia fornece princípios para a religião (Wolff, 1751/2000, p. 46).

Em suma, notamos que a psicologia wolffiana é uma disciplina metafísica, simultaneamente empírica e racional, cujos princípios fundamentam áreas da filosofia de caráter teórico e prático, o que sugere que ela compõe um dos pontos-chave na formação do modelo filosófico estabelecido por Wolff. E isto constitui um importante fator do desenvolvimento da psicologia no contexto alemão, inclusive no que diz respeito à sua relação com a *Aufklärung*.

Pois, em primeiro lugar, Wolff unificou o conhecimento psicológico diluído em outras correntes filosóficas, estabelecendo a psicologia pela primeira vez como uma

nova disciplina, à qual conferiu simultaneamente autonomia e função privilegiadas em seu sistema. Ao fazê-lo, conciliou as concepções concorrentes sobre o fenômeno psíquico, de maneira que empirismo e racionalismo, indução e dedução estão ali harmonizados – o que constitui uma inovação metodológica e epistemológica significativa para o pensamento alemão do século XVIII (Blackwell, 1961; Hatfield, 1995; Hettche, 2009; Vidal, 2006).

Esta psicologia demonstra também como Wolff contribuiu para a preservação do pensamento alemão da influência de outras correntes, de maneira que nem o newtonianismo nem o cartesianismo estão ali incontestados (Cassirer, 1997; Wood, 2003). As concepções empiristas e naturalistas da alma, que encontram no corpo a sua origem e fundamento, persistentes nas psicologias inglesa e francesa, foram aqui substituídas pela autarquia da alma – adotada por Wolff ao manter, de forma original, a perspectiva leibniziana. Para ele o fenômeno fundamental da alma consiste na atividade, na unidade, e não no sofrer. E, como sugere Smith, “esta presunção deu uma qualidade distintiva à cultura lingüística da Alemanha iluminista. Os fundamentos formais para outros estudos, como a estética, a filosofia da religião, ética e jurisprudência foram sucessivamente relacionados com a atividade propositiva da alma” (1997, p. 204).

A forma como a psicologia de Wolff uniu razão e experiência também é digna de nota. Pois ela consolidou não só a fundamentação da razão nos princípios da experiência, mas também a aplicabilidade prática dos conhecimentos da razão (que não é, assim, puramente especulativa). O interesse de Wolff na psicologia, neste sentido, além de teórico, foi prático e moralístico. A linguagem e a forma de apresentação por ele adotadas influenciaram outros escritores alemães. A psicologia adentrou, assim, por intermédio de sua obra, no mundo cotidiano, no julgamento das condutas, nas decisões sobre a educação de crianças, nas concepções das pessoas a respeito do caráter e regulação dos sentimentos, assim como nas manifestações culturais, como a literatura (Bell, 2005; McInnes, 2006). A linguagem wolffiana ligou a psicologia acadêmica com um mundo educado maior que já utilizava a linguagem psicológica para se descrever, e a conectou com as visões das pessoas comuns sobre as capacidades humanas, tornando-a um importante elemento do novo ambiente cultural em formação (Smith, 1997; Vidal, 2006).

E na conjunção destes elementos, um fator teve um peso bastante significativo. Além de sua versão definitiva nos tratados latinos – *Psychologia Empirica* (1732) e *Psychologia Rationalis* (1734) –, a psicologia de Wolff encontra-se na *Metafísica Alemã* (1720), ou *Pensamentos racionais acerca de Deus, o mundo e a alma do homem, assim como sobre todas as coisas em geral*. Esta obra recebeu doze edições, uma obra de apoio com 6 edições (*Notas à Metafísica Alemã*), e foi comentada por mais de 400 estudiosos enquanto Wolff ainda era vivo, o que faz dela um verdadeiro *Best-seller* da época (Corr, 1983, 2003; Ruiz, 2000). De fato, foi ali que Wolff apresentou, pela primeira vez, seu pensamento psicológico, condensando todos os conteúdos da psicologia e suas articulações com as demais disciplinas metafísicas – ou seja, não só seus conteúdos, mas a parcela mais fundamental da sua vida teórica é ali apresentada (a qual foi posteriormente desmembrada e aprofundada nos tratados latinos). Ou seja, foi a partir desta apresentação que a concepção wolffiana de psicologia e seu vocabulário psicológico entraram pela primeira vez e se estabeleceram na cultura alemã.

A psicologia da *MA* foi, assim, um indispensável componente na contribuição wolffiana para a história da filosofia alemã, da *Aufklärung*, e da psicologia em especial. Consideramos, portanto, que, em que pese os desdobramentos posteriores da psicologia alemã e da própria psicologia wolffiana, é impraticável a sua compreensão deslocada da concepção ali inaugurada por Wolff. Com isto, passaremos à sua apresentação, procurando contemplar tanto seus conteúdos empíricos e racionais, quanto sua participação nas disciplinas metafísicas.

Capítulo 2

A psicologia na *Metafísica Alemã* (parte empírica)

Na medida em que nossa obra de referência contém não só a psicologia, mas todas as disciplinas metafísicas de Wolff, devemos esclarecer alguns aspectos de nossa investigação.

Em primeiro lugar, cabe justificar nosso recorte. A *MA* possui seis capítulos, que seguem da seguinte forma: 1- “De como sabemos que somos e para que nos serve este conhecimento” (o ponto de partida propedêutico); 2- “Dos primeiros princípios de nosso conhecimento e de todas as coisas em geral” (ontologia); 3- “Da alma em geral. Do que percebemos dela” (psicologia empírica); 4- “Do mundo” (cosmologia geral); 5- “Da essência da alma e de um espírito em geral” (psicologia racional); 6- “De Deus” (teologia). A partir dessa estrutura, notamos imediatamente que voltaremos nossa atenção para os capítulos 3 e 5, contemplando, assim, os conteúdos empíricos e racionais da psicologia. No entanto, isto não é tudo. Pois, por um lado, a compreensão destes conteúdos depende de questões tratadas em outras disciplinas; por outro, a psicologia fornece princípios para estas. Portanto, como nosso objetivo envolve conhecer a relação da psicologia com as disciplinas metafísicas, além dos assuntos propriamente psicológicos, incluiremos em nosso estudo também aqueles que estabelecem com eles relação de fundamento, ou seja, que deles são consequência ou pressuposto.

Em segundo lugar, no que diz respeito à ordem da exposição, não fizemos mais do que acompanhar o estilo adotado por Wolff na obra: partimos dos conhecimentos mais fundamentais obtidos na experiência para, progressivamente, adentrarmos as verdades mais elevadas da reflexão racional. Assim, o presente capítulo contém a parte empírica da psicologia de Wolff (ou seja, aquilo que ele conhece da alma a partir da experiência), incluindo os capítulos 1 e 3 da *MA*. Esta escolha, apesar de justificada em seguida, será melhor esclarecida no capítulo 4 do presente estudo. No próximo capítulo, contemplaremos a parte racional da psicologia, tendo como referência, além do capítulo 5 da *MA*, também os capítulos 2, 4 e 6, cobrindo, desta forma, tanto os princípios ontológicos, cosmológicos e teológicos que contribuem para as razões psicológicas quanto a contribuição da psicologia para essas respectivas disciplinas.

2.1 De como sabemos que somos e para que nos serve este conhecimento.

Como anuncia no primeiro prefácio à *MA*, Wolff pretende fundar sua metafísica sobre as bases da experiência, agindo como se ainda nada soubesse e tudo tivesse que deduzir refletindo. Com isto, seu ponto de partida (que compõe os nove parágrafos do primeiro capítulo da obra) consiste na determinação daquilo que considera o conhecimento mais elementar da experiência em geral: a consciência do indivíduo acerca de sua própria existência. Em que pese a semelhança guardada com o projeto cartesiano, não nos ocuparemos dela aqui. Interessa-nos, por ora, simplesmente compreender a exposição de Wolff sobre “como sabemos que somos e para que nos serve esse conhecimento” (Wolff, 1751/2000, p. 61), pois, como veremos mais a frente, trata-se de um conhecimento de caráter psicológico.

Respondendo à primeira questão, Wolff parte da constatação de que “ninguém que não esteja privado completamente de seus sentidos pode duvidar de que somos conscientes de nós mesmos e de outras coisas” (Wolff, 1751/2000, p. 61, §.1). Em outras palavras, Wolff sugere aqui que, ao atentarmos para os dados mais comuns da nossa experiência cotidiana, percebemos, em geral, que temos consciência de diversas coisas tanto fora de nós quanto em nós, e que isto não pode ser colocado em dúvida, dado que a consciência de si e de outras coisas é pré-condição para a dúvida acerca de qualquer coisa. Uma vez alcançada esta constatação, Wolff encontra imediatamente outras duas não menos evidentes: que é aquele que é consciente, e que, portanto, somos.

Dado o ponto de partida, a primeira observação de Wolff é que este conhecimento contém uma grande certeza, ou seja, é constituído por várias constatações incontestáveis (cuja contestação é auto-contraditória) (§.2). Isto possui uma significativa relevância. Pois, se for possível compreender de onde procede essa certeza, será comprehensível como deve estar constituído algo para que se o possa conhecer da mesma forma (§.4). E como um filósofo, além de saber que algo ocorre, deve ser capaz de mostrar a razão dessa ocorrência (§.3), Wolff determina que se siga investigando a razão da certeza.

Refletindo, portanto, sobre o modo como sabemos que somos, Wolff sugere que ele possui a seguinte estrutura: primeiro nos damos conta de que somos conscientes de nós mesmos e de outras coisas; sabemos, em segundo lugar, que é evidente que é aquele que é consciente de si mesmo e de outras coisas; e concluímos, por fim, que somos

(§.5). Mas isto não é tudo, pois, por trás destes pensamentos, Wolff encontra ainda o seguinte silogismo:

O que é consciente de si mesmo e de outras coisas, é.

Nós somos conscientes de nós mesmos e de outras coisas.

Portanto, somos. (Wolff, 1751/2000, p. 62, §.6)

Submetendo-o a uma análise mais minuciosa, Wolff destaca que neste silogismo a premissa menor é constituída por uma constatação indubitável (um *juízo intuitivo*, como veremos posteriormente), enquanto a premissa maior consiste em um princípio, ou seja, uma proposição que se admite sem demonstração, desde que se compreendam seus termos (§.7). Trata-se aqui, portanto, de uma demonstração. A partir disso, Wolff estabelece que tudo o que se pode demonstrar corretamente é tão certo quanto certo é que somos, já que em ambos os casos a forma da demonstração permanece (§.8).

Tendo, assim, esclarecido tanto como sabemos que somos quanto a utilidade desse conhecimento, Wolff contempla duplamente o ponto de partida de sua investigação: encontrando o conhecimento mais fundamental da experiência e o método adequado à descoberta de outras verdades. Estes dois elementos constituem a base para toda a investigação metafísica wolffiana, como veremos. Na sequência da obra, Wolff segue daqui para o domínio da ontologia, tratando dos primeiros princípios do conhecimento e do conhecimento de todas as coisas em geral, fundamental para todas as disciplinas metafísicas. Como pretendemos, no entanto, no presente capítulo, não ir além daquilo que ele expõe com base na experiência a respeito da alma, chegaremos à ontologia somente na apresentação da parte racional da psicologia, quando adentrarmos a explicação racional destas verdades da alma observadas na experiência. Até lá, deixaremos em suspenso a demonstração de algumas noções ontológicas pressupostas na parte empírica da psicologia, contentando-nos em apresentá-las *ad hoc* quando necessárias.

2.2 Objetivos e limites da investigação da alma na experiência

A primeira ocupação de Wolff ao iniciar a reflexão acerca daquilo que se pode conhecer da alma pela experiência é enfatizar que seu propósito é somente o de relatar o que percebemos da alma na experiência diária, sem “mencionar aqui mais do que pode

saber qualquer um que dirija sobre si mesmo sua atenção”, a partir do que “vamos buscar conceitos distintos no que percebemos da alma e tomar nota [...] de algumas importantes verdades que podem demonstra-se a partir deles”, as quais, por sua vez, “são o fundamento das regras segundo as quais se regem as potências da alma tanto no conhecer quanto no querer e não querer, consequentemente, o fundamento das regras da Lógica, Moral e Política” (Wolff, 1751/2000, p. 105, §.191).

A partir desta observação, podemos compreender previamente ao menos três coisas a respeito da exposição que segue: primeiramente, que Wolff não pretende decidir aqui qual a essência e natureza da alma, nem a razão última de suas atividades, mas tão somente descrever o que dela se pode observar na experiência; em segundo lugar, que podemos esperar conhecer em geral duas grandes classes de potências da alma: o conhecer e o querer; e, por fim, que o conhecimento aqui obtido possui grande relevância para disciplinas teóricas e práticas – o que compreenderemos melhor no momento oportuno.

2.3 Atividades fundamentais da alma

Como ponto de partida, Wolff apresenta uma definição meramente nominal do seu objeto, a qual se liga diretamente com o conhecimento estabelecido no primeiro capítulo: “por *alma* entendo aquela coisa que é consciente de si mesma e de outras coisas fora dela na medida em que somos conscientes de nós e de outras coisas fora de nós” (Wolff, 1751/2000, p. 105, §.192). Antes que possamos interpretá-la, Wolff destaca que, com esta definição, não pretende identificar a essência da alma com a consciência, nem afirmar que nela não pode haver nada do que não seja consciente. Seu único interesse aqui é criar uma referência com base no que primeiro se percebe dela: que é consciente (§.193). Partindo desta noção, a investigação começa com a determinação das atividades fundamentais da alma.

2.3.1 Pensamento

A atividade mais fundamental da alma reconhecida por Wolff identifica-se com a característica básica da consciência: quando a alma é consciente, diz ele, ela *pensa*, e os *pensamentos* são as mudanças das quais é consciente – quando não é consciente, como no sono e em certas condições da vigília, não pensa (§.194), o que não implica, no

entanto, que não produza outros efeitos que não os pensamentos (§.195). Para Wolff, a consciência constitui, assim, o critério de identidade do pensamento na alma. E na medida em que se dá também em nós, é igualmente a característica pela qual dizemos que possuímos uma alma e que pensamos (§.197).

Quanto ao seu conteúdo, segue Wolff, os pensamentos representam coisas, tanto fora quanto dentro de nós, e tanto presentes quanto ausentes, de diferentes maneiras (§.216). Primeiramente, um pensamento pode estar constituído de forma que se sabe bem o que se representa e se o pode diferenciar em uma multiplicidade de coisas, o que se denomina pensamento *claro* (§.198); caso contrário, *obscuro* (§.199). Se, além de perceber a diferença, é possível determiná-la e comunicá-la a outros, o pensamento é *distinto* (§.206); caso contrário, *confuso* (§.214) – quando nota-se, por exemplo, a existência de uma diferença entre um triângulo e um quadrado, sem se conseguir determinar precisamente em quê consiste, tem-se pensamentos claros, porém confusos, mas se determina-se que tal diferença consiste no número de lados, tem-se pensamentos distintos. A *claridade*, assim, resulta para Wolff da percepção da diferença numa multiplicidade (§.201); e a *distinção*, da determinação da diferença abarcada pela claridade (§.207); e tanto maior é esta quanto maior o grau daquela, isto é, quanto maior a quantidade de diferenças que se podem notar e posteriormente determinar dentro das já notadas – como quando percebe-se que entre os lados de um triângulo podem haver ainda outras diferenças, e se as podem posteriormente determinar, passando-se a distingui-los entre isósceles, retos e escalenos (§.208).

Esta compreensão geral dos pensamentos e seus graus constitui a base da teoria psicológica de Wolff. Na medida em que todas as mudanças da alma das quais ela é consciente constituem pensamentos, quase todas as suas atividades podem, em última instância, ser remetidas a ela. No entanto, Wolff encontrará diversos tipos de pensamentos no exame empírico da alma, conferindo a cada um deles uma definição especial. E continuando com o método geral da investigação, o primeiro que veremos constitui o fundamento de todos os demais.

2.3.2 *Sentidos e sensações*

Como representam coisas, os pensamentos possuem seu fundamento original nas coisas que representam, as quais são, necessariamente, diferentes de nós mesmos e de nossa alma, estando, portanto, fora de nós (§.197). Wolff chama de *corpos* todas as

coisas que representamos como fora de nós (§.217), entre as quais uma constitui o *nossa corpo*, pois observa-se que está sempre presente enquanto os demais mudam, e se regem por ele os nossos pensamentos relativos aos demais (§.218) – ocasionados pelas mudanças por eles provocadas em nossos membros (§.219). Os pensamentos que têm como fundamento as mudanças provocadas por entes corpóreos nos membros do nosso corpo Wolff denomina *sensações* (§.224); a faculdade da alma de sentir, *sentidos*; e os membros nos quais acontecem as mudanças, *órgãos dos sentidos* (§.220).

Assim, diz Wolff, contam-se cinco órgãos dos sentidos: o olho, o ouvido, o nariz, a língua e os nervos estendidos pelo corpo. A estes correspondem respectivamente cinco classes de sensações: ver (representar o que causa mudanças nos olhos mediante a luz), ouvir (representar o som que causa mudança nos ouvidos), cheirar (representar o odor invisível que causa mudanças no nariz), provar (representar aquilo que causa mudanças na língua) e sentir (representar aquilo que causa mudanças no corpo quando toca ou é tocado por entes corpóreos) (§.221); e cinco classes de sentidos: visão (a faculdade da alma de representar-se coisas que ocasionam mudanças no olho por meio da luz), audição (a faculdade da alma de representar-se o som que causa modificações no ouvido), olfato (a faculdade...), paladar e tato (§.223).

Wolff observa ainda que, quanto à sua disposição, as sensações são necessárias (§.226), isto é, sua ocorrência independe da nossa vontade (§.225). Por outro lado, diz ele, na medida em que não podemos ver mais do que aquilo que pode projetar luz dentro dos olhos, ouvir mais do que aquilo que alcança os ouvidos, etc., sabemos que elas dependem da posição do nosso corpo frente aos demais (§.227), a qual é passível de controle, o que nos permite dizer que, neste sentido, estão em nosso poder (§.228). Por fim, no que se refere à sua constituição, Wolff observa que não há prejuízo nenhum em compreender as sensações entre os pensamentos. Pois, em sua perspectiva, tanto a mudança no corpo quanto a mudança na alma pela qual ela representa os entes externos são imprescindíveis para a ocorrência de uma sensação, de forma que ambas devem receber o mesmo nome (§.222). Como veremos, esse duplo aspecto das sensações ocupa um importante lugar na discussão da teoria psicológica wolffiana.

2.3.3 *Imaginação*

Uma vez reconhecido como pode a alma representar uma coisa, Wolff prossegue observando que aquilo que representamos uma vez podemos voltar a representar mesmo

que esteja ausente (§.229), e tanto mais e melhor quanto maior a clareza da representação original (§.230). As representações de coisas que não estão presentes Wolff chama de *imaginações*, e a faculdade da alma de produzi-las, *imaginação* (§.235). Apesar de também consistir em um pensamento e, logo, em representações, a imaginação diferencia-se da sensação por representar coisas *ausentes* e possuir um menor grau de clareza (§.236). De fato, acrescenta Wolff, a imaginação procede da sensação, de acordo com uma regra, chamada *regra da imaginação*: quando uma parte de uma sensação completa que temos no presente é uma parte de uma sensação ou imaginação passada, a passada surge completa novamente no presente, e assim sucessivamente (§.238).

Pela imaginação, observa Wolff, também se podem representar coisas que jamais estiveram entre as sensações (§.241), seja pela divisão de coisas realmente sentidas e a posterior composição, ao acaso, de algo nunca visto (como sereias, anjos, centauros, etc.) – no que consiste a *faculdade de inventar* (§.242), fonte da imaginação dos artistas (§.244) –, seja por um encadeamento ordenado de imagens (§.245) – fonte da arte inventiva dos arquitetos e outros eruditos (§§.246-247). Ao lado da sensação, portanto, a faculdade da imaginação é a fonte de muitas atividades da alma. O sonhar, por exemplo, consiste para Wolff em pura imaginação (§.239), ou seja, os sonhos também se originam em uma sensação que não nos desperta completamente, mediante a qual torna a se produzir aquilo que já sentimos ou imaginamos e cuja parte se assemelha à sensação presente, mas em uma ordem diferente da realidade, dado que as coisas imaginadas não estão absolutamente fundamentadas umas nas outras, e sim em diferentes sensações (§.240). No entanto, há ainda uma última atividade fundamental da alma a ser considerada.

2.3.4 Memória

Quando se torna a representar algo, diz Wolff, o pensamento se encontra muitas vezes em outra ordem em relação aos demais pensamentos, e pode guardar, assim, alguns traços obscuros, os quais, quando esclarecidos, trazem a certeza de que ele já nos ocorreu anteriormente (§.248). Esta faculdade da alma de reconhecer como já pensados os pensamentos que teve anteriormente é o que Wolff designa por *memória* (§.249); o *esquecimento*, por sua vez, consiste na incapacidade da alma de reconhecer um pensamento que volta a ter (§.254); e a *recordação*, no esforço pelo esclarecimento do

pensamento atualmente obscuro de uma coisa que conhecemos anteriormente com clareza (§.257). A memória, portanto, procede tanto da imaginação quanto esta da sensação, e distingui-se de ambas constituindo uma atividade especial da alma (§.251).

Analizando tanto a memória quanto a imaginação, Wolff nota que seus graus se podem julgar à luz do conjunto de coisas que se pode voltar a representar e reconhecer (§.260), ou também pela rapidez com que se reconhece algo que se representou poucas vezes ou por pouco tempo (§.261), o que possui uma relevância prática. Pois, desta forma, sabe-se como proceder para ampliá-las, sobretudo mediante exercício, representando-se mais coisas e por mais tempo, assim como mais rapidamente e em diversas ordens (§.262), como atesta a mnemotécnica (§.267).

Como veremos, estas faculdades da alma constituem a base de todas as suas atividades, tanto no conhecer quanto no querer. Na medida em que querer ou não querer algo pressupõe o seu conhecimento, as atividades cognitivas da alma devem preceder as volitivas. Portanto, seguiremos com sua exposição.

2.4 Atividades cognitivas da alma

2.4.1 *Atenção e Reflexão*

Partindo das atividades fundamentais da alma, Wolff observa que, dada uma representação, seja pela sensação, imaginação ou memória, a alma possui a faculdade de torná-la progressivamente mais clara mediante o dirigir-se a ela, aumentando a sua consciência em relação às demais. Esta faculdade Wolff denomina *atenção* (§.268), e o direcionamento contínuo e sucessivo desta sobre a representação, *reflexão* (§.272) – as quais também podem elevar-se mediante exercício, como o refletir sobre questões profundas e demonstrações extensas (§.270). Analisando a sua operação sobre as representações, Wolff atesta que pela reflexão e memória se reconhecem e fixam as semelhanças e diferenças das coisas, chegando-se assim às representações de seus gêneros e espécies, ou seja, aos *conceitos do conhecimento universal* (§.273). Por isso, atenção e reflexão constituem as primeiras atividades cognitivas da alma.

2.4.2 Entendimento

Como atestado na estrutura geral dos pensamentos, os conceitos formados pela ação conjunta da memória e da reflexão também podem ser claros ou obscuros, distintos ou confusos (§.275). Continuando com esta estrutura, Wolff afirma que se possuímos conceitos claros de uma coisa, a conhecemos; no entanto, somente quando dela temos conceitos distintos, nos quais suas notas características estão determinadas, podemos a entender, surgindo os graus do conhecimento da quantidade de distinção nela (§.279). O *inteligível*, portanto, consiste para Wolff naquilo que se pode conhecer com distinção (§.276), e a faculdade da alma de representar distintamente o possível constitui o *entendimento* (§.277) – o qual é *puro* quando se separa completamente dos sentidos e imaginação (já que nestes se dá clareza e confusão, e não distinção) (§.282), o que, no entanto, nunca se dá no homem (§.285).

Analizando o entendimento, Wolff enfatiza três aspectos fundamentais seus. Em primeiro lugar, Wolff nota que ele possui uma função especial, mediante a qual as representações distintas tanto das coisas quanto de seus atributos, regras e ações são conectadas, formando-se os conceitos universais, pelos quais se reconhece o que é próprio de cada coisa e como se relaciona com outras (§.287): o *juízo*. Este, portanto, se refere sempre à conexão ou separação de duas coisas (§.288), e há nele sempre três conceitos (a coisa em questão, seu atributo/regra/ação, e a conexão), de forma que se define como uma conexão ou separação de diferentes conceitos (§.290) – como o juízo de um ferro incandescente, que surge da conexão entre o conceito de ferro com o de incandescência (§.289).

Em segundo lugar, Wolff nota que, além de alcançar os conceitos das coisas, na atividade do entendimento são atribuímos a eles nomes especiais formados por sons distintos que se chamam *palavras*, que são, assim, os *signos* do pensamento (§.291) – ou seja, são coisas a partir das quais sabemos a presença ou iminência de outra coisa, no caso, do pensamento (assim como a fumaça é signo do fogo) (§.292). Isto constitui um tipo especial de conhecimento, chamado por Wolff de *simbólico*, no qual constam ainda outros signos como os da astronomia, da alquimia, da química, da dança, da música, da álgebra e da lógica (§.317), que constituem objetos de ciências especiais como a *arte característica* (§.318) e a *arte combinatória característica* (§.324) – neste ponto Wolff oferece uma longa exposição sobre os tipos de palavras (§.300-315), base para uma

gramática geral, a qual, no entanto, consideramos dispensável para nosso estudo. De fato, para Wolff esta dimensão do conhecimento possui vantagens sobre o conhecimento *intuitivo*, cujo fundamento consiste na representação das coisas por si mesmas e não por palavras ou outros signos (§.316), pois contém tudo sobre a coisa distintamente (§.319) e mostram a conexão ou separação dos conceitos nos juízos (§.321) – no entanto, quando se tomam por conhecimento palavras vazias, às quais não corresponde nenhum conceito, fazendo-se assim passar palavras por coisas, o conhecimento simbólico causa prejuízos (§.320).

Em terceiro lugar, Wolff observa que a atividade do entendimento de nomear uma coisa com seu nome possui uma ordem especial, na qual toda vez que se nos apresenta algo já visto e cujo nome já ouvimos, e nos atentamos ao seu conceito, nos vem à mente seu nome já ouvido por intermédio do juízo universal “tudo o que tem estas notas tem esse nome”, formando-se o juízo presente “isto possui esse nome” (§.333). Em termos gerais, nesta ordem os pensamentos sucedem de forma que o terceiro depende dos dois primeiros (§.339). A ação de obter uma proposição a partir de duas diferentes Wolff chama de *inferir*; e a inferência, de *silogismo* (§.340). E esta estrutura possui relevância especial para a psicologia, pois, para Wolff, ela serve para que compreendamos como derivam os pensamentos uns dos outros, em uma sucessão fixa, de forma que se lhes pode sempre mostrar o fundamento a partir de outro (§.341).

Wolff aqui ilustra sua noção com o exemplo de Tício, que levanta às cinco, veste-se, reza, estuda um livro, tudo de forma sucessiva, silogística. De fato, prossegue, ao ter a sensação das cinco baladas que acusam cinco horas da manhã, Tício formula o juízo “são cinco da manhã”, a partir do qual se recorda da premissa “me levanto às cinco” e conclui “quero me levantar”; ao consumar sua vontade, é consciente dela e possui o pensamento “me levanto”, a partir do qual se recorda da premissa que formulou uma vez e repete diariamente: “quando me levanto, tenho que me vestir”; e assim, conclui “quero me vestir”; após se vestir, tem o pensamento “me vesti”, o qual lhe faz recordar a premissa há muito tempo estabelecida: “após me vestir, gosto de fazer minhas preces”; enfim, conclui, os pensamentos conectam-se sucessivamente, até que uma sensação nova nos transporta, como as cinco badaladas, a um novo pensamento que, este sim, já não está em conexão com os anteriores (§.342).

Nisto consiste o fundamento de todas as mudanças da alma. De fato, Wolff enfatiza que todos estes silogismos ocorrem na alma, apesar de não necessariamente ocorrer a alguém as proposições palavra por palavra (§.343), e de nem todos prestarem atenção ao modo que inferem, e frequentemente pensarem saber sem silogismo aquelas proposições que de fato deduziram mediante inferência (§.349). Isto ocorre, segundo Wolff, quando aprendemos a refletir sobre uma prova de outra maneira, quando já realizamos muito uma inferência, ou quando chegamos a algo mediante tantas inferências que só conseguimos lembrar a questão inicial, de maneira que nos chega, mediante a regra da imaginação, aquilo que extraímos por silogismos – o que se chama *salto* na inferência (§§.350-351). O mesmo ocorre no caso das inferências ocultas (recorrentes na lembrança e na fala), que ou parecem não ter forma ou ferem as regras (§.352), e também pelas inferências imediatas, onde a conclusão aparentemente se deduz de uma só premissa (§.353) – questão à qual Wolff dedica seis parágrafos (§§.354-360), concluindo que todas podem ser explicadas segundo o modelo normal do silogismo. Enfim, o argumento de Wolff é de que todas as mudanças da alma, explicitamente ou não, ocorrem mediante silogismo, e que, por isso, a arte de demonstrar é idêntica à arte de pensar (§.344).

Esta análise, para Wolff, possui um valor especial para a compreensão da cognição humana, pois a dedução por silogismos constitui o fundamento da ciência, “hábito que consiste em deduzir aquilo que se afirma a partir de fundamentos indubitáveis mediante silogismos corretos” (Wolff, 1751/2000, p. 148, §.361), e da heurística, “hábito que consiste em extrair verdades desconhecidas a partir de outras conhecidas” (Wolff, p. 149, §.362) – ainda que não seja o único meio para a descoberta, que requer também a facilidade de perceber semelhanças, que se chama *engenho* (§.366). Além disso, afirma ele, possui valor também para a ética, pois a compreensão de como os pensamentos procedem uns dos outros serve não só para conhecer-se a si próprio e aos outros, mas também para compreender de onde procedem os obstáculos que se interpõem às virtudes e em outros casos.

2.4.3 Razão

A partir de sua silogística, Wolff sustenta que as verdades estão conectadas entre si. A intelecção das verdades, ou a faculdade de compreender a interconexão das verdades é o que ele chama de *razão* (§.368) – a qual é tanto maior quanto mais se

compreende a interconexão das verdades (§.370), e *pura* quando não se tomam proposições da experiência, o que nunca ocorre no conhecimento da natureza e de nós, mas sim na matemática (§.382). Na medida em que nas demonstrações deduz-se aquilo que está em conexão com verdades conhecidas, diz Wolff, o que se demonstra está de acordo com a razão; o que não foi demonstrado é incerto em relação à razão, e o que contradiz verdades conhecidas é contrário à razão (§.369). Por isso, os silogismos, pelos quais se expõem as interconexões entre as verdades, se chamam *silogismos da razão* (§.373), e a ciência, que consiste no hábito de demonstrar a conexão das verdades, procede da razão (§.383), e através dela se pode alcançar o conhecimento distinto das verdades e inferir verdades desconhecidas de conhecidas (§.378).

Wolff observa que, no entanto, aquilo que se conhece por mera experiência e não está conectado com outras verdades, se contrapõe à razão (§.371). De fato, diz ele, a *experiência* consiste no conhecimento que alcançamos ao prestar atenção às nossas sensações e às mudanças da alma (*experiência comum* quando as sensações se dão por si, e *experimento* quando se dão por nosso esforço) (§.325), e nela não se pode fazer mais que atentar ao que se distingue entre si e chamá-lo do nome correto (§.326), atestando-se, assim, a possibilidade de conceitos e de juízos de forma contingente (§.330), de maneira que sua certeza se fundamenta na *espera por casos semelhantes* (§.331), a qual é, no máximo, análoga à razão (§.374) – no que se comprehende a afirmação de que os animais possuem algo meramente semelhante à razão (§.377). Assim, Wolff admite duas classes de caminhos para conhecer a verdade: a experiência, fundamentada nos sentidos, e a razão, fundamentada no entendimento (§.372).

Compreendido como razão e experiência constituem caminhos para o conhecimento, Wolff investiga, por fim, os critérios de sua *certeza*, assim como seus graus. Primeiramente, ele estabelece que um juízo possível se chama *verdadeiro*, e um impossível, *falso* (§.395). Além disso, ele define a certeza como o conceito da possibilidade ou existência de um juízo (§.389), o qual se obtém mediante a experiência ou a razão (pela espera de casos semelhantes, ou pela intelecção da verdade das proposições e a correção do silogismo mediante o qual se conecta o juízo, respectivamente) (§.390); e a *incerteza*, por outro lado, como o conhecimento da carência de uma representação da possibilidade ou da existência de nosso juízo (§.392). Assim, quando a interconexão das verdades não é bem compreendida, e as proposições são deduzidas de premissas de cuja verdade não se está certo, segue ele, o conhecimento

constitui uma *opinião* (§.384), da qual se pode duvidar e, por isso, mudar (§.386). Quando se toma uma opinião por certeza, diz Wolff, surge a *ilusão* (§.393) – que se diferencia da primeira na medida em que quem tem uma opinião sabe que lhe falta algo para a certeza completa, mas quem tem uma ilusão não sabe (§.394) – a qual, quando diz respeito à intelecção da verdade ou falsidade de um juízo, leva ao *erro* (§.395) – o qual ocorre, portanto, quando se julga que duas coisas diferentes são a mesma (tomam-se o falso por verdadeiro) (§.397), e também quando realizamos uma inferência incorreta, extraindo uma conclusão falsa de premissas verdadeiras (§.398). Por outro lado, quando das proposições tem-se um fundamento que, no entanto, não é suficiente, mas possui a aparência de estar conectado com outras verdades, Wolff as chama de *prováveis* (§.399), entre as quais se podem dar diferentes graus de probabilidade (§.401), mas das quais só podem derivar outras proposições prováveis (§.403).

E com isto Wolff conclui a exploração das atividades cognitivas da alma. Encontra-se aqui a base para tudo o que ela pode conhecer, e, consequentemente, querer. Portanto, neste ponto, Wolff tem o suficiente para seguir para a investigação das atividades volitivas da alma.

2.5 Atividades volitivas da alma

Como melhor compreenderemos mais à frente, Wolff concebe que todas as coisas representáveis pela alma são constituídas por uma multiplicidade de aspectos que, em maior ou menor grau, concordam em ao menos um ponto (como no relógio as diversas partes e movimentos distintos concordam no registrar corretamente a passagem do tempo e suas frações). Esta concordância é o que ele chama de *perfeição* (§.152), a qual pode ser, tanto quanto a própria coisa, conhecida pela alma. Como veremos, esta propriedade das coisas, ao ser inteligida pela alma, constitui um importante elemento constitutivo de suas atividades volitivas.

2.5.1 Bases da volição: Prazer e Desprazer, Bom e Mau

O primeiro fenômeno volitivo da alma identificado por Wolff é o *prazer*, que consiste na contemplação de uma perfeição, ou seja, no conhecimento intuitivo dela (§.404). O seu contrário, o desprazer, consiste no conhecimento intuitivo da imperfeição (§.417), e não é, assim, uma simples carência de prazer, mas algo real em si mesmo

(§.418). Como consiste em um conhecimento intuitivo, assegura Wolff, o prazer não requer o conhecimento distinto da perfeição, nem mesmo que esta seja verdadeira. Basta que seja ao menos aparente (§.405), e que se dê dela um conhecimento claro (§.414), o qual pode ou não ser posteriormente distinguido pelo entendimento – o que se confirma pelo fato de que poucos seres humanos possuem um conhecimento distinto, mas todos desfrutam prazer (§.415). No entanto, continua, quando o prazer tem por fundamento uma perfeição verdadeira, e se tem certeza dela, ele é imutável (§.407) – precisamente como ocorre na ciência, que possui a certeza da razão (§.408) –, o que não ocorre se for falsa a perfeição e incerta a representação. Assim, sabe-se que quanto maior é a perfeição percebida, maior é o prazer experimentado (§. 409), e ainda maior quanto maior for a certeza sobre a perfeição (§.410) – pelo que se comprehende como pode um entendido em arte experimentar um prazer inesgotável em coisas nas quais outros não encontram gosto algum (§.411), ou como nos proporciona tanto prazer a ciência e o descobrimento quanto maior o esforço para entender ou deduzir uma coisa (na medida em que ganhamos um conhecimento intuitivo da perfeição de nosso entendimento e da coisa conhecida com distinção) (§.412).

O que nos aperfeiçoa é chamado por Wolff de *bom* (como a heurística que aperfeiçoa nosso entendimento, a saúde que aperfeiçoa nosso corpo e o dinheiro que aperfeiçoa nosso estado externo) (§.422). E como intuir a perfeição nos suscita prazer, acrescenta Wolff, o conhecimento intuitivo do bom nos suscita prazer (§.423), e pode ser contínuo se o bom é verdadeiro, ou mutável se o bom é aparente (como a comida que é gostosa, mas insalubre) (§§.424-425). Por outro lado, Wolff chama de *mau* o que nos converte em menos perfeitos (como a ignorância, a doença e a pobreza) (§.426). Pelo que sabe do bom, Wolff nota que o mau também pode ser verdadeiro ou aparente (§§.428-429), e que produz desprazer, pois por ele obtemos conhecimento intuitivo da imperfeição (§.427).

Ao lado do que se reconheceu nas atividades fundamentais e cognitivas da alma, estas noções são a base das suas atividades volitivas.

2.5.2 Desejo Sensual e Afetos

Wolff constata que alguns indivíduos se contentam com conceitos claros, e assim distinguem o bom e o mau pelo prazer ou desprazer que nos proporcionam (§.432), ao invés de diferenciar as coisas a partir de conceitos distintos, examinando a

perfeição que o bom fomenta em nós, e a imperfeição que se evita (§.433). A representação meramente confusa do bom, diz Wolff, dá origem na alma ao que se chama *desejo sensual*, que consiste na inclinação da alma para a coisa da qual tem um conceito confuso do bom – se chama sensual porque procede dos sentidos, e nada tem com a razão (§.434). Por outro lado, a representação confusa do mau afasta a alma da coisa da qual tem o conceito do mau, e dá origem ao que se chama *aversão sensual* (§.436). Para o desejo e a aversão sensual, continua Wolff, podem contribuir muitas representações, e estão assim compostos de muitas inclinações pequenas, por vezes impossíveis de distinguir, que no seu conjunto formam uma impressão na alma (como quando se tem o desejo de beber, aparentemente suscitado pelo sabor do vinho, mas realmente acompanhado pela operação da imaginação e da memória em representar aspectos prazerosos relacionados ao vinho, como ocasiões, companhias, etc.) – pelo que se comprehende que os homens sintam desejos grandes, e se vejam induzidos a fazer coisas das quais, após raciocinar com distinção, se arrependem (§.435).

Os diversos graus perceptíveis de desejo ou aversão sensual constituem uma classe especial de fenômenos da alma, que Wolff denomina *afetos* (§.439) – os quais estão conectados com movimentos especiais do sangue, e com a matéria fluida dos nervos (§.444). Os afetos, diz Wolff, se podem dividir em três categorias gerais: os agradáveis, fundamentados no desejo sensual, nos quais há prazer sensível; os desagradáveis ou adversos, fundamentados na aversão sensual, nos quais há desprazer sensível; e os mistos, que consistem na combinação dos dois primeiros, e encerram uma combinação de prazer e desprazer (§.440, §.442). Na medida em que os graus de prazer e desprazer são muito diversos, também são diversos os tipos de afetos (§.445). A cada um deles dará Wolff uma definição especial, como veremos a seguir.

Segundo ele, um grau perceptível de prazer que prevalece sobre o desprazer de que algo se dê produz *alegria*, e como o prazer consiste num conhecimento intuitivo da perfeição, e se vê suscitado por uma representação confusa do bom, a alegria se origina quando representamos de uma coisa muitos bens ao mesmo tempo (§.446). A alegria pelo cessar do desprazer ou do que nos produzia desprazer se chama *contentamento* (§.447). A *tristeza*, por outro lado, constitui um grau perceptível de desprazer que prevalece sobre o prazer, e surge quando nos representamos de uma coisa muito mau ao mesmo tempo (§.448).

O *amor* é a disposição para extrair prazer da felicidade de outra pessoa, e surge da representação do bom que se crê perceber nela, o qual, na medida em que nos apraz, desejamos perceber ainda mais, nos dispondo desta forma a converter em prazeroso para nós o que a aperfeiçoa (como no caso de uma pessoa bela, cuja perfeição, que lhe é algo bom, nos faz experimentar prazer, e assim nos dispomos a converter em prazer o bom que encontramos nela, a amando) (§.449). Assim acontece de amarmos tudo no que percebemos ou cremos perceber perfeição, inclusive seres inanimados, como um livro (§.450). Já o *ódio*, oposto do amor, é a disposição para extrair prazer da desgraça ou mal do outro (§.454), e se associa, assim, à alegria pela desgraça alheia (§.456), a qual se chama *piada (zombaria)* (§.457). O ódio causa tristeza em alguém quando ao ser odiado acontece algo bom (§.459), e ao descontentamento pela boa fortuna do outro se chama *inveja*, que surge assim do ódio (§.460). Aquele que ama, pelo contrário, se descontenta e entristece pela desgraça do outro, o que se chama *compaixão*, que surge assim do amor (§.461).

A alegria pelo bem que se produziu a si mesmo ou a outros é a *satisfação consigo mesmo* – nela se dá a representação da própria perfeição que se possui, alcançou ou levou a outros, o que gera satisfação e alegria pelo bem que fazemos (§.463). Já o *arrependimento* é uma tristeza ou descontentamento pelo mal que realizamos (§.464). Frequentemente se associa com o arrependimento a *vergonha*, que é o desprazer que experimentamos pelo juízo que os demais fazem de nossa imperfeição ou do mal que produzimos – às vezes, a vergonha produz arrependimento (§.465). Já o prazer e alegria experimentados pelo juízo futuro dos demais a respeito de nossa perfeição e do bem que queremos fazer constitui o *afã de glória (desejo glória)*, o qual impulsiona os homens a fazer o bem desinteressadamente, os endossa o árduo esforço e lhes dá valor quando surgem as dificuldades (§.467).

O amor a um benfeitor pelo bem que nos trouxe se chama *agradecimento*, e se conecta com o desejo de devolver o bem na medida em que esteja em nossas mãos (§.469). Já o amor a uma pessoa em função de sua boa conduta se chama *favor* ou inclinação, pelo qual nos vemos impulsionados a ajudar quem amamos quando está em nossas mãos (§.471). A *esperança* é o prazer sentido pelo bom que pensamos receber (§.473), e *confiança* a alegria sentida pelo bom que pensamos receber, a qual consiste, portanto, num grau elevado de esperança (§.474). Oposto à esperança está o *temor*, que consiste no desprazer ante a desgraça iminente ou suposto perigo (§.476). O temor pode

se converter em tristeza quando se representa a desgraça com total certeza, e este grau elevado de tristeza pela desgraça iminente se chama *desespero* (§.477), o qual pode provir também do arrependimento, quando representamos o mau ao qual arrastamos a nós próprios e a outros (§.478).

Quando não estamos seguros de conseguir um bem, e se alternam prazer e desprazer pelo bom que nos representamos, isto se chama *inconstância* – e aqui disputam o temor e a esperança (§.480). *Anseio* é o desprazer por esperar o bom que nos agrada, e com ele pode se misturar o temor, que é a representação do perigo de perder o bom esperado (§.483). Quando prevalece o desprazer e se instaura a tristeza, se a chama *pusilanimidade*, isto é, a tristeza pelas dificuldades entranhadas em conseguir o bom ou escapar da desgraça (§.481). Com ela se assemelha a *covardia*, que consiste em uma grande tristeza pela magnitude da desgraça iminente (como quando um condenado covardemente diz que não suportará a sentença) (§.482). Uma grande tristeza repentina por uma desgraça inesperada se chama *susto* (*sobressalto*), e quando o susto é tão grande que não se pode distinguir nada nas sensações e nos abandonam todos os sentidos, se chama *aturdimento* (*consternação*) – o qual pode regredir, ao passar do susto, até o simples desprazer (§.479).

A *ira*, por fim, constitui um dos afetos mais intensos, pois se compõe de muitos outros afetos – comumente consiste na tristeza pela injustiça cometida por outros contra nós ou quem amamos, unida ao ódio contra o ofensor, ao que pode se juntar ainda a vergonha, o desespero, o arrependimento, o susto, ainda que seja a tristeza a principal, como o comprova o choro das mulheres iradas, ou a tristeza que resta ao cessar-se nossa ira (§.484). Assim, segundo convirjam muitos ou poucos afetos em graus elevados ou baixos, a ira será grande ou pequena (o que explica que alguns possam se encolerizar com pequenezas, na medida em que a elas se podem associar repentinamente muitas representações negativas mediante a imaginação) (§.485). Quando se distingue, após o desconcerto, o confuso nas sensações, então as causas da ira são encontradas, e em geral esta cede e a pessoa se tranqüiliza, a não ser que entre aquelas surja algo conectado com outras representações negativas, donde surge uma nova tempestade (§.486). Quando alguém entra em ira facilmente, diz-se que é *suscetível*, e a *suscetibilidade* é a inclinação fácil à ira (§.487). Explica-se assim porque pessoas engenhosas são em geral suscetíveis: pois de algo pequeno podem desdobrar muitas coisas (§.488). De uma pessoa irada se costuma dizer que é *má* enquanto a ira ainda não se aplacou

completamente e especialmente quando se apresenta o ódio entre os outros afetos; quando a ira desaparece, no entanto, diz-se que *volta a ser boa* (§.489).

Reconhecidos todos os afetos, Wolff nota que, por sua impressão na alma, os homens podem ser arrastados a fazer isto ou aquilo, pois convertem em mais intensos o desejo e a aversão sensual (§.490). Dado que procedem dos sentidos e da imaginação, e sob seu efeito o homem não pensa o que faz e não tem sua ação sob seu controle, Wolff afirma que, quando os sentidos, a imaginação e os afetos dominam, dá-se lugar à *escravidão*, e se chamam *escravos* os que se regem pelos afetos e não passam do conhecimento confuso dos sentidos e da imaginação (§.491).

2.5.3 Vontade

Em contrapartida à escravidão, afirma Wolff, quando a inclinação por uma coisa é regida por representações *distintas* do bom contido nela, esta inclinação não constitui um desejo, mas uma *vontade* (§.492) – o mesmo vale para a repulsa da alma por algo que representa distintamente como má, que se chama *não querer* (§.493). Assim, para a vontade e o não querer há sempre razões distintas, a *representação do bom ou do mau*, às quais Wolff dá o nome de *motivos* (§.496). No entanto, como procede do entendimento, que não é nunca puro, observa Wolff, também a vontade nunca é completamente livre do desejo sensual, e nela não só as representações distintas, mas as confusas também devem ser tomadas dentro dos motivos (§.502). Isto é, à operação da alma com intenções ocorre o mesmo que ao entendimento com as palavras (§.500): por vezes os motivos estão ocultos, como quando queremos em nosso cotidiano coisas que já quisemos no passado, e voltamos a querer quando nos ocorrem mediante representações confusas ou obscuras (§.499) – contudo, ainda que não sejam percebidos, e pareça não haver motivo algum, afirma Wolff, todos os têm quando querem e não querem (§.497, §.498).

E dada esta presença constante dos motivos na vontade, Wolff apresenta a regra geral das atividades volitivas da alma: nós só queremos o que temos por bom, e não queremos o que consideramos mau, pois os motivos são ou representações distintas do bom e do mau, ou prazer, desprazer e afetos enquanto representações confusas do bom e do mau (§.506). De fato, diz, mesmo quando o homem parece querer o mau ou não querer o bom, na realidade tomou o mau por bom e o bom por mau, ou preferiu um mau menor a um maior, tendo-o como bom (§.507). Se os motivos, no entanto, têm igual

peso, não se chega a conclusão alguma (§.508). E nisto reside o fundamento do aspecto central da volição: a liberdade.

2.5.4 Liberdade

Segundo Wolff, alguns definem a liberdade como a faculdade de eleger, sem que haja motivos, uma entre duas coisas contraditórias (§.511). No entanto, objeta, disso seguiria que nenhuma razão poderia ser indicada para quaisquer aspectos das ações humanas, e se derrubaria a doutrina dos costumes, tão cara ao gênero humano (§.512). Portanto, deve-se obter um conceito mais proveitoso da liberdade da vontade, a partir da análise da natureza das ações que chamamos de livres (§.513).

Em primeiro lugar, Wolff nota que estas ações podem ser compreendidas com distinção (§.514), e não são absolutamente necessárias, já que o que se opõe a elas é igualmente possível (se o não fazer é possível, então o fazer não é necessário) (§.515). Mesmo os motivos, observa, na medida em que não modificam nada na coisa desejada, nem nos movimentos necessários para executar as ações, não as convertem em necessárias (§.516), mas somente lhes outorgam uma *certeza*, ao fornecer razões para a realização daquilo que era meramente possível, o que se diferencia da necessidade, já que não torna impossível a não realização (§.517). Em segundo lugar, Wolff observa que a alma tem em si o fundamento destas ações, pois tanto a inclinação quanto as representações que necessita como motivos estão nela e dela procedem, o que se denomina *espontaneidade* (§.518). Assim, se considerados estes fatores, conclui Wolff, surge o conceito de *liberdade* como “a faculdade da alma de eleger pela própria espontaneidade, entre duas coisas igualmente possíveis, aquela que mais lhe agrada [...] a faculdade de determinar-se a si mesma àquilo ao que não está determinada nem por natureza nem por nada externo” (Wolff, 1751/2000, p. 186, §.519) – ao que acrescenta ainda que se fundamenta na razão (§.520), pois depende da intelecção da conexão das verdades para a determinação do melhor e do pior; e que, pela certeza da escolha do melhor, encerra um tipo de necessidade, mas não necessidade absoluta ou matemática, e sim a *necessidade dos costumes* (na qual reside a certeza da doutrina dos costumes) (§.521).

Com isto, Wolff dá por concluída a análise das atividades volitivas da alma. Resta, portanto, somente um aspecto das atividades da alma a ser avaliado na experiência, que diz respeito tanto às atividades fundamentais, quanto às cognitivas e volitivas: a sintonia da alma com o corpo.

2.6 Sintonia da alma com o corpo

Limitando-se a relatar o que percebe da sintonia da alma com o corpo na experiência, ou seja, sem buscar as suas causas, Wolff analisa primeiramente a sintonia de nossos pensamentos com certas mudanças do corpo e, em seguida, dos movimentos do corpo com os pensamentos da alma (§.527).

Assim, observa ele que, quando os corpos exteriores produzem uma mudança nos órgãos dos nossos sentidos, originam-se simultaneamente em nossa alma sensações, e tornamo-nos imediatamente conscientes de tais coisas (§.528). Da mesma forma, quando ocorrem dores no corpo, também ocorrem sensações desagradáveis na alma, e quando o corpo está são e em forma, a mente está feliz e alegre (§.531). Além disso, a alma cresce e diminui com o corpo, como evidenciam as crianças, que têm corpo pequeno e também pouco entendimento e razão, e também os idosos, que ao estarem debilitados por doenças têm prejudicados o entendimento e a razão, por vezes até enlouquecendo (§.532). Por fim, também os movimentos do sangue e das demais matérias fluidas do corpo sintonizam com os afetos e influenciam a mente, pelo que se observa que quando alguém está irado, sendo este um dos afetos mais intensos, sua mente se vê impedida de ver a verdade, e quando o sangue volta a serenar, volta a distinguir sensações e pensamentos (§.533).

Em semelhantes casos, analisa Wolff, se pretendemos falar com precisão sem adicionar ao que percebemos na experiência qualquer opinião ou fantasia, sabe-se tão somente que duas coisas ocorrem ao mesmo tempo, a saber: uma mudança que tem lugar nos órgãos dos sentidos e um pensamento mediante o qual a alma representa coisas que causam a mudança. Assim, não temos qualquer experiência de um efeito do corpo na alma, caso no qual teríamos dele um conceito, se não distinto, ao menos claro, coisa que, de fato, não ocorre, de maneira que não se pode inferir que entre as duas coisas simultâneas uma seja causa ou proceda da outra (§.529). No entanto, ressalta

Wolff, tal efeito do corpo na alma não pode tampouco ser aqui rechaçado; deve-se somente o destinar para uma análise ulterior (§.530), e dizer que a razão pela qual ambas se dêem sempre juntas é algo que ainda se deve investigar (§.534).

Em contrapartida, no que se refere à sintonia do corpo com a alma, Wolff observa que nele têm lugar certos movimentos quando a alma os pede, aos quais se chama, por isso, *movimentos espontâneos* ou *voluntários* (§.535) – pelos quais se deduz a direção da alma sobre o corpo, dado que em virtude deste muitos movimentos são possíveis, e precisamente pela decisão livre da alma se determinam quais se realizam e quais não (§.539). Todavia, continua, deve-se notar que tais movimentos não ocorrem quando os membros do corpo não estão constituídos da maneira devida (como quando estão dormentes ou cortados), e que outros não se geram pela vontade de forma alguma (como o crescimento dos cabelos e as batidas do coração), queira a alma o que queira (§.538). Analisando estas ocorrências, Wolff ressalta que, novamente, para nos mantermos dentro dos limites da experiência, aqui devemos dizer tão somente que sucede, quando não há nada no corpo que o impeça, um movimento quando o queremos, e se omite o movimento quando não o queremos, mas que, como não temos conceito algum do efeito da alma mediante o qual produziria o movimento do corpo, não se o pode tomar por fundamentado na experiência (§.536) – o que não significa tampouco que semelhante coisa está rechaçada, mas somente que deve ser deixada para outro momento (§.537).

Por fim, Wolff comenta que, em função desta sintonia dos pensamentos da alma com algumas mudanças do corpo, se costuma dizer que a alma está *unida* a ele. Em quê consiste semelhante *união da alma com o corpo*, no entanto, ele só decidirá quando se tiver estabelecido como é possível que alma e corpo sintonizem (§.539). Para isto, portanto, deve-se adentrar o campo das razões, compreendendo em quê consiste a alma e como, em última instância, ocorrem suas atividades.

Capítulo 3

A psicologia na *Metafísica Alemã* (parte racional)

No presente capítulo, acompanharemos a reflexão de Wolff sobre os fundamentos do conhecimento obtido a respeito da alma na experiência. Em linhas gerais, uma vez estabelecido *o que* ocorre na experiência, Wolff passa a demonstrar *como é possível* que ocorra, e *por que*, de fato, ocorre. O método geral da investigação, no entanto, é aqui mantido: progredir, sucessivamente, das noções mais elementares para as mais complexas. Portanto, antes que possa conhecer o fundamento de qualquer coisa, Wolff busca compreender os princípios gerais do conhecimento, e o que podemos saber das coisas em geral.

3.1 Primeiros princípios do conhecimento e conhecimento das coisas em geral

3.1.1 Princípio de Contradição e Princípio de Razão Suficiente

Como todas as partes da investigação metafísica, o ponto de partida de Wolff para a determinação dos primeiros princípios do conhecimento é a nossa consciência de existir. Assim, diz ele, uma vez que reconhecemos a impossibilidade de sermos e não sermos conscientes de nós mesmos ao mesmo tempo, sabemos que “algo não pode ao mesmo tempo ser e não ser” (Wolff, 1751/2000, p. 65, §.10), o que constitui o *princípio de contradição*. Por este princípio, compreendemos que é *impossível* o que contradiz aquilo que sabemos que é ou pode ser, e que é *possível* o que nada contradiz (§.12). Por consequência, sabemos que é *possível* o que existe (§.15), que nem por isso existe o que é meramente *possível* (§.13), e que é *nada* o que não é *possível* nem existe (§.28).

Na medida em que algumas coisas possíveis existem e outras não, Wolff destaca que deve haver razões para isso. Ele denomina *fundamento* aquilo que permite compreender por que algo é; e *causa*, a coisa que contém o fundamento de outra (§.29). Como é impossível que algo possa surgir do nada, aquilo que é tem que ser possível e ter uma causa pela qual se converteu em real. Nisto consiste o *princípio de razão suficiente* (§.30).

Lado a lado, o princípio de contradição e o de razão suficiente constituem a base de todo o conhecimento humano. Pelo primeiro se estabelece a possibilidade ou impossibilidade das coisas, e se constitui o fundamento da certeza de todo o conhecimento (§.391); pelo segundo, se buscam as razões da existência ou inexistência delas. É a partir deles que Wolff busca a razão de tudo aquilo que ocorre na alma, como veremos.

Assegurada essa base lógica, Wolff segue para a investigação dos aspectos gerais das coisas. Tal investigação nos interessa, especificamente, porque sabemos que a alma é uma coisa consciente de si e de outras coisas, ou seja, é uma coisa, e o que podemos conhecer a seu respeito pressupõe o conhecimento geral acerca de todas as coisas.

3.1.2 Sobre as coisas em geral

Como ponto de partida, devemos compreender do que tratamos ao falar em coisas. A este respeito, Wolff declara que tudo o que pode ser, independentemente de existir ou não, constitui uma *coisa* (§.16), e que as coisas em geral possuem algumas características comuns.

Em primeiro lugar, uma coisa bem faz parte de outra, ou é o conjunto das partes. No último caso, ela constitui o que Wolff chama de *todo*, e no primeiro, *parte* em relação ao todo (§.24). Para que exista um todo, no entanto, diz Wolff, deve haver na multiplicidade algo que contenha a razão pela qual todas as partes correspondem a ele (§.32). É isto que chama de *essência* (§.33), a qual constitui, portanto, o fundamento da possibilidade da coisa (§.35), e pela qual ela vem determinada em sua espécie.

Quanto à sua existência, uma coisa pode ser contingente ou necessária. Wolff concebe o *necessário* como aquilo que se opõe a algo contraditório (§.36), ou seja, aquilo cujo contrário é impossível. O *contingente*, nesse sentido, é aquilo cujo contrário não é contraditório (§.175). Logo, infere Wolff, uma coisa contingente pode ou não existir realmente, mas não o necessário, que sempre existe e é, por isso, *eterno* (§.39) e *imutável* (§. 41).

A partir disto, Wolff estabelece que a essência de uma coisa, pela qual ela é possível de uma determinada forma e nenhuma mais, é necessária (§.38), e que somente o que nela se fundamenta pode ser atribuído à coisa, constituindo suas *propriedades*

(§.44). Apesar disto, reconhece, o múltiplo que concorda numa coisa pode receber diferentes limitações, sem que se altere sua essência – como se atesta ao variar os limites de uma vela, que segue sendo uma vela. Tais variações dos limites de uma coisa são o que Wolff chama de *mudanças* (§.107), e as diferentes limitações resultantes das variações, *estados*, que podem ser *internos*, se dizem respeito àquilo mediante o que a coisa existe, ou *externos*, se concernem àquilo pelo que a coisa se relaciona com outras (§.121).

Na medida em que ocorrem, pelo princípio de razão suficiente Wolff reconhece que as mudanças devem possuir um fundamento. O princípio de todas as mudanças por ele reconhecido é a *força* das coisas, que consiste em um afã por alterar seus limites (§.115, §.117). No entanto, observa, nem todas as mudanças ocorrem em virtude da força da própria coisa que muda. Quando a causa da mudança de uma coisa é a sua própria força, a mudança constitui uma *ação*, e a coisa constitui uma *coisa existente por si mesma ou substância* (§.116); quando, pelo contrário, a causa encontra-se na força de outra coisa, a mudança constitui uma *paixão* (§.104) – a qual exige ainda que a coisa seja suscetível a sofrer ações, o que se chama *disposição natural* (§.105) –, e a coisa, uma *coisa existente em virtude de outra* – que não passa de uma limitação de uma substância (§.114).

À existência de umas coisas em virtude de outras, ou, ao fato de umas terem fundamento em outras, Wolff dá o nome de *relação* (§.188). Quando consideradas não isoladamente, mas na sua relação, as coisas também possuem características comuns. Pois, ao se relacionarem, diz Wolff, surge entre elas uma ordem, de forma que, por exemplo, se uma é a primeira, a outra se torna a segunda, outra a terceira, etc.. De acordo com a relação considerada, diferentes tipos de ordem se estabelecem: o *espaço* consiste na ordem entre as coisas que se relacionam simultaneamente (§.46) (o *lugar*, neste sentido, nada mais é do que a forma pela qual uma coisa existe simultaneamente às demais, §.47); o *tempo*, na ordem entre as coisas que se relacionam sucessivamente (§.94); a *realidade*, na ordem na mudança das coisas (o *sonho*, na desordem na mudança) (§.142); e a *perfeição*, na ordem do múltiplo que constitui uma coisa (§.152, §.156). As *ordens*, assim, consistem, em geral, na *semelhança* encontrável em uma multiplicidade de coisas diferenciáveis que ocorrem simultânea ou sucessivamente (§.132) – a qual, por sua vez, consiste na identidade daquilo a partir do que se reconhecem e diferenciam as coisas (§.18). Compreende-se, portanto, que as ordens

possuem regras pelas quais são comprehensíveis e explicáveis (§§.139-141), as quais consistem no fundamento da semelhança: no caso do espaço, as coisas se assemelham por ocuparem lugares simultaneamente (§.134); no caso do tempo, por procederem todas sucessivamente; no caso da realidade, por possuírem razão suficiente (§.144); e no caso da perfeição, por concordarem em um ou mais aspectos. Na medida em que entre coisas semelhantes há sempre alguma diferença, a qual Wolff chama de *magnitude* (§.21), e que, segundo ele, tudo o que possui magnitude é mensurável (§.62) (tomando-se uma como unidade e examinando em outras quantas vezes nelas se encontra esta unidade), as ordens também possuem magnitudes que aumentam de acordo com o número de semelhanças ou regras encontráveis, e podem ser mensuradas (§§.148-149).

Por fim, Wolff constata que, como pode haver semelhanças entre as coisas, e as coisas possuem essências, as coisas podem ter semelhantes essências. A semelhança da essência entre as coisas constitui para ele o fundamento das espécies (§.177), e a semelhança entre diferentes essências, o fundamento dos gêneros (§.181). A partir disso, Wolff segue para a determinação das duas espécies mais gerais de coisas.

3.1.3 Espécies de coisas: Coisas Compostas e Coisas Simples

A primeira espécie de coisas engloba todas aquelas que são constituídas por partes conectadas e ordenadas entre si, e cuja essência consiste na *estrutura*, ou seja, no modo como suas partes podem compor-se (§.59), às quais Wolff chama de *coisas compostas* (§.51). Pela ordem das partes, estas coisas preenchem um espaço (§.52) e possuem *extensão*, ou seja, largura, comprimento e altura (§.53), assim como *forma* (limite da extensão) (§.54) e *magnitude* (o conjunto das partes que se dá em certa ordem) (§.61). Na medida em que não ocupam seus lugares de forma necessária (§.50), também pode dar-se nelas o *movimento*, que consiste na mudança de lugar (§.57). E pela mesma razão, podem se decompor ou compor (§.55), no que se encontra o fundamento de sua origem e cessação (§.64) (quando a composição final implica uma estrutura diferente da inicial), assim como das suas mudanças de magnitude (tornando-se maior ou menos pela adição ou subtração de partes) (§.65) e forma (§.70), nas quais não se prejudica a essência, na medida em que se mantém a estrutura (§.71).

Estrutura, extensão, magnitude, forma, preencher um espaço e movimento constituem, portanto, as propriedades de uma coisa composta (§.73), e nada além destas pode mudar nela (§.72). Isto é o que Wolff pressupõe para a compreensão de tudo o que

conhecemos na experiência como *corpos*, incluindo o nosso com suas partes constituídas pelos órgãos dos sentidos.

No entanto, prossegue Wolff, na medida em que tudo tem uma razão suficiente, há que se admitir a existência daquilo que dá origem às coisas compostas, o que, por sua vez, não pode ser uma coisa composta, ou o resultado seria a divisibilidade infinita das partes. A partir disto, Wolff admite uma segunda espécie de coisas, a das *coisas simples*, as quais não possuem partes (§.75), e constituem o fundamento das compostas (§.76).

Na medida em que são completamente diferentes das coisas compostas, e não se lhes pode atribuir nada do que se percebe nestas (§.82), a existência das coisas simples não se pode estabelecer pela simples experiência, a qual, na medida em que consiste no conhecimento que alcançamos prestando atenção às sensações e mudanças da alma, que não são outra coisa senão representações das coisas compostas que causam mudanças em nosso corpo, só nos oferece conhecimento direto das coisas compostas (§.83). Por isso, a existência das coisas simples é objeto especial da reflexão de Wolff, que assim prossegue: caso não houvesse coisas simples, seria necessário admitir que algumas coisas compostas de partes possuem forma e magnitude sem razão suficiente (como pretendem os *atomistas*), ou que são indivisíveis, seja necessariamente, ou em função da vontade e onipotência divina (§§.77-78). No entanto, diz ele, na medida em que tudo possui uma razão suficiente, a primeira suposição não pode proceder; a segunda desconsidera que algo é necessário quando seu contrário é contraditório, o que não ocorre ao admitir-se as coisas simples (§.79); por fim, tampouco procede a tese da onipotência de Deus, na medida em que mesmo para as atividades divinas há que existir razão suficiente (§.80). Wolff conclui que, portanto, deve-se admitir a existência das coisas simples, ainda que esta não se possa estabelecer pela experiência.

Quanto à sua origem (e fim), no entanto, outro problema se estabelece. Pois, diz Wolff, em primeiro lugar, as coisas simples não podem originar-se das compostas, pois tudo o que deriva de um composto possui sua razão na essência do composto e, antes mesmo disso, todo composto pressupõe uma coisa simples (§.87). No entanto, tampouco podem originar-se de outras coisas simples, pois são indivisíveis e não podem entregar nada seu (§.88). Assim, a não ser que fossem necessárias, elas devem originar-se em uma coisa prévia (§.89), mas não como as compostas que se transformam

sucessivamente umas nas outras pela mudança das partes e da estrutura, mas instantaneamente, o que não se pode intelijir ou definir comprehensivelmente (pois só compreendemos aquelas coisas que se fundamentam umas nas outras sucessivamente, de acordo com o princípio de razão suficiente) (§§.90-91), e do que não se possui conceito algum (§.113) – o que, portanto, se compreenderá de forma meramente simbólica, na reflexão sobre Deus.

Mas como existem e não podem deixar de ser por si mesmas, continua Wolff, deve haver nas coisas simples algo perene, o qual, por sua vez, deve possuir limites mutáveis pelos quais se compreendem as diferenças nas coisas compostas (§.112), mas que não são mais do que *graus* que se representam como se fossem partes do todo que é o perene, pelos quais possui a coisa uma magnitude e é mensurável (§.106). Como nada recebem ou dão de si, as variações desses limites devem fundamentar-se na própria coisa, e constituem, portanto, suas ações, do que se infere que possuem uma força (§.125), que mediante ela modificam continuamente seu estado (§.126), e que constituem também uma coisa existente por si mesma (§.127). E neste ponto, Wolff oferece um exemplo que nos é significativo:

Por exemplo, nossa alma possui uma força mediante a qual produz seus pensamentos sucessivamente em ordem estrita, e é por isso uma coisa existente por si mesma. Pelo contrário, tanto os conceitos por ela produzidos quanto seu apetite [...] não são mais que limitações dessa força que surgem quando se vê determinada por algo concreto estando ela disposta a uma multiplicidade infinita.
(Wolff, 1751/2000, p. 86, §.114)

Mais à frente, continua:

[...] mais adiante demonstrarei que a alma é uma coisa simples (§.742); veremos também que seus efeitos se podem compreender e se deixam explicar de maneira inteligível, apesar de que até agora ninguém tenha se atrevido a tal coisa. E o que se disse sobre as coisas simples pode esclarecer-se ainda mais se se ilustra com o exemplo da alma (Wolff, 1751/2000, p. 89, §.128).

Como vemos, portanto, Wolff demonstrará que a alma consiste em uma coisa simples, e possui uma força pela qual produz de maneira constante todos os seus efeitos – pelo que reconhecemos que sem a investigação do conhecimento geral sobre as coisas

nada poderíamos compreender na doutrina racional da alma. E com isto temos o suficiente do conhecimento geral sobre as coisas para avançarmos no conhecimento racional da alma.

No entanto, antes de chegar à reflexão sobre a alma, Wolff enfatiza que para a compreensão de sua essência é necessário compreender primeiramente o que é um mundo e como está constituído (§.540) – pois, como veremos, estes conceitos fazem parte de sua definição. Devemos, portanto, contemplar o conhecimento sobre o mundo.

3.2 Conhecimento sobre o mundo

3.2.1 Conceito de mundo

Para obter o conceito de mundo, Wolff observa que se deve atentar para o aspecto geral daquilo que encontramos à nossa frente, isto é, do que somos conscientes como fora de nós, e considerar nisto o que se pode distinguir e comparar (§.542). Ao fazê-lo, diz ele, notamos na superfície da Terra, assim como no céu, uma multiplicidade de coisas compostas que coexistem e se transformam simultânea e sucessivamente, de maneira que cada coisa tem sempre seu fundamento em outra (isto é, uma é a segunda porque outra é primeira, assim como uma sucede quando outra precede) (§.543). O *mundo*, neste sentido, consiste numa série de coisas mutáveis que coexistem e se sucedem, mas que na totalidade estão conectadas entre si (§.544), segundo o espaço (§.546) e o tempo (§.547). Logo, formalmente, o mundo é uma coisa composta (§.551), cuja essência, como todo composto, consiste na estrutura (§.552).

3.2.2 Constituição do mundo

Dois aspectos da constituição do mundo são relevantes para a psicologia: do que é composto, e como ocorrem suas mudanças. Em relação ao primeiro, na medida em que é uma coisa composta, afirma Wolff, devem existir coisas simples das quais o mundo é constituído, as quais se chamam *elementos* (§.582). Como todas as coisas simples, os elementos não possuem extensão, forma, posição ou movimento (§.583), mas uma força mediante a qual modificam seu estado interno incessantemente (§.584), e cujos limites sempre diferenciam-se mutuamente, fundamentando as diferenças nas coisas compostas (§§.586-587).

Em todo instante, portanto, o estado interno de uma coisa simples é diferente do de todas as outras (§.592), e por isso se regulam umas a partir das outras, assim como pelas coisas compostas que compõem, de forma que cada coisa simples sintoniza com o mundo em sua totalidade (§.595-596), e todas as suas mudanças afetam a totalidade do mundo (§.597). E nisto, reconhece Wolff, consiste o que Leibniz sugeriu com sua concepção de *mônadas* ou *unidades da natureza* (o *indivisível na natureza*), as quais representam em si o mundo em sua totalidade a partir do ponto que ocupam nele (§.598-599), e dão lugar, com sua sintonia, a uma *harmonia universal de todas as coisas* (§.600). Apesar de encontrar ressalvas a essas noções, Wolff enfatiza que tais coisas são possíveis e demonstráveis a partir do que se disse a respeito dos elementos. Como veremos, essa discussão terá um valor próprio para a psicologia.

Em relação ao segundo aspecto da constituição do mundo, Wolff afirma que, na medida em que todas as mudanças das coisas compostas pressupõem a mudança de lugar das partes, todas as mudanças do mundo ocorrem pelo movimento (§.615). Assim, continua, deve haver nas coisas do mundo uma força motriz (§.623) – além de uma força de resistir ao movimento, produzida pela *matéria* (§.607) – a qual consiste em um afã contínuo por mudar a coisa de lugar (§.624). As coisas compostas de matéria que têm em si uma força motriz constituem a definição definitiva de *corpo* de Wolff. No entanto, observa ele, como a força é algo persistente, e a única coisa persistente nos corpos são os elementos dos quais surge a matéria, deve encontrar-se neles a força de forma originária (§.697), ainda que não possam mover-se por si mesmos (pois não possuem partes) (§.693), e não se a possa conhecer neles pela experiência (§.700).

3.2.3 Natural, Sobrenatural e Milagre

O último aspecto do conhecimento sobre o mundo relevante para a psicologia, e também para a metafísica em geral, são as noções de *natural* e *milagre*. Ao que se fundamenta na essência e força dos corpos, ou, tomadas em conjunto, na essência e força do mundo, Wolff chama de *natural* (§.630). Pelo contrário, ele chama de *milagre* (§.633) e *sobrenatural* o que não se fundamenta nisto (§.632). Aquilo que ocorre naturalmente, diz ele, obedece a regras universais da natureza (§.709), como a de que todas as mudanças nos corpos ocorrem mediante o movimento, e que, assim, todos os movimentos possuem razão suficiente em outros movimentos, e se sucedem de forma que o precedente fundamenta o consequente, ou seja, progressiva e incessantemente –

no que consiste a lei natural segundo a qual a natureza nunca dá saltos (§.686), mediante a qual se reconhece que tudo que ocorre progressivamente é natural (§.687), assim como a lei natural de que se conserva na natureza sempre idêntica força motriz. Como veremos, este aspecto será relevante para a compreensão da relação entre corpo e alma.

Na medida em que já compreendemos o que é o mundo e como está constituído, alcançamos o que Wolff considera indispensável para a compreensão da alma. Podemos, assim, avançar para a reflexão a seu respeito.

3.3 Da essência da alma e de um espírito em geral

3.3.1 Essência e natureza da alma

A partir de agora, em posse tanto do conhecimento empírico da alma, quanto das bases ontológicas e cosmológicas do conhecimento racional, Wolff passa a investigar em que consiste a essência da alma e a de um espírito em geral, e como se fundamenta nela o que conhecemos na experiência (§.727). Primeiramente, portanto, devemos compreender como Wolff determina a essência da alma.

Como aqui não se prescinde das regras gerais da investigação, Wolff começa buscando o fundamento do primeiro que conhecemos a respeito da alma, ou seja, o fundamento da consciência (§.728). Wolff retoma, assim, a noção de que somos conscientes de nós quando notamos a diferença entre nós e as coisas das quais somos conscientes (§.730), e que, de forma geral, somos conscientes das coisas quando notamos as diferenças que guardam entre si (§.729). Desta forma, diz ele, reconhece-se que a clareza (percepção da diferença na multiplicidade) e a distinção (determinação da diferença) nos pensamentos, assim como a reflexão e a memória pelas quais se compara e distingue o múltiplo, fundamentam a consciência (§§.732-734).

Disto, Wolff observa que, como todas as mudanças do corpo ocorrem mediante o movimento e se fundamentam na estrutura, para que um corpo pudesse pensar, os pensamentos deveriam ser uma mudança causada pelo movimento nas partes do corpo; para que pudesse conservar os pensamentos, deveriam ser interrompidos os movimentos das partes ou colocados em seu lugar outras semelhantes; e para que fosse consciente, o corpo deveria comparar os estados e os distinguir entre si. No entanto, continua, ainda

que numa máquina ou corpo possa dar-se, por efeito de um movimento externo, um certo movimento interior que dispõe a matéria sutil do cérebro em determinada ordem, correspondendo isto à representação do corpo emissor do movimento, há uma grande diferença entre esta representação e o pensamento da alma, pois a alma representa tudo como fora dela, porque as sabe diferente dela, enquanto no corpo a representação ocorre dentro dele, e através do movimento não se pode inferir que compare a coisa que se representa dentro dele e a diferencie dele mesmo, de maneira que não se pode dizer que suas representações sejam pensamentos (§.740).

Portanto, conclui Wolff, a alma, cuja atividade fundamental é o pensamento, não pode ser nada corpóreo nem estar composta de matéria, e tem que ser uma coisa simples (§.742). Logo, é também uma coisa existente por si mesma (§.743), e possui uma força da qual surgem todas as suas mudanças (§.744), na qual consiste, consequentemente, sua essência (§.755), assim como sua natureza, pois a torna ativa possibilitando a realização do que é possível mediante a essência (§.756). Sentidos, imaginação, memória, reflexão, entendimento, desejo sensual, vontade e tudo mais que se distinguiu através das mudanças perceptíveis da alma na experiência, assim, não constituem forças diferentes, mas diferentes limitações de uma mesma força (§.747), às quais se dão diferentes nomes (§.745). E é refletindo sobre estas que Wolff determina em quê consiste a força: notando que nenhuma faculdade que conhecemos pela experiência pode prescindir do que fornece a sensação, a qual consiste na representação do composto no simples, com ocasião das mudanças provocadas pelo composto nos órgãos dos sentidos (§.749), conclui ele que a alma possui “uma força de representar-se o mundo segundo a posição de seu corpo no mesmo” (Wolff, 1751/2000, p. 245, §.753), e que é *natural* da alma o que se fundamenta nela (§.757), e *sobrenatural* (§.758), ou *milagre*, o que não o faz (§.759). A força representativa constitui, portanto, a essência da alma.

Reconhecida a essência da alma, portanto, Wolff prossegue para a demonstração de como procedem dela todas as faculdades descritas através da experiência. No entanto, na medida em que consistem em limitações da força de representar o mundo de acordo com o lugar do corpo nele, todas as faculdades da alma pressupõem a sintonia da alma com o corpo, e, por isso, deve-se, primeiramente, compreender como é possível que a alma sempre produza um pensamento adequado ao estado do corpo, ou seja, como é possível tal sintonia (§.760). E como a experiência não oferece nada mais do que a

evidência de que duas coisas são simultaneamente, a demonstração de sua possibilidade deve ir para além dela, mas sem prejudicar a conexão das verdades que já conhecemos até aqui. O procedimento de Wolff, assim, consiste em analisar três teorias explicativas dessa relação, procurando determinar qual corresponde melhor aos dados da experiência e ao sistema racional até aqui elaborado.

3.3.2 Fundamentos da sintonia entre corpo e alma

A primeira teoria considerada por Wolff é a do *influxo natural*. De acordo com sua compreensão, a tese geral dos defensores desta é que mediante a força do corpo (movimentos da matéria fluida nos nervos) se produzem pensamentos na alma, e mediante a força da alma (representações e vontades) movimentos no corpo, o que chamam de influxo natural de uma coisa sobre outra, e o que supõem estar fundamentado na experiência. Contudo, observa, como já foi demonstrado que mediante a experiência atesta-se tão somente que duas coisas são simultaneamente (§.761), e que os conceitos de alma e corpo nada mais contém do que a razão para as respectivas mudanças do corpo ou da alma isoladamente, não há razão suficiente para aceitar tal teoria. Além disso, como foi demonstrado que todo movimento possui razão suficiente em outro movimento, e que se mantém no mundo sempre idêntica força motriz, a ação da alma sobre o corpo e do corpo sobre a alma é contrária a esta lei natural, pois, se a alma atua no corpo, ela produz mediante sua vontade um movimento onde antes não havia nenhum, e se o corpo atua sobre a alma, um movimento transforma-se em pensamento e cessa sem que surja dele um movimento novo em outra parte da matéria. Logo, conclui Wolff, o influxo natural produz na natureza uma contradição, e deve ser rechaçado (§.762).

A partir deste impasse, constata Wolff, considerando impraticável explicar inteligivelmente a sintonia entre corpo e alma a partir de suas essências e naturezas, Descartes estabeleceu sua razão na vontade de Deus. Dessa perspectiva, nem o corpo poderia produzir mediante seus movimentos as sensações da alma, nem esta os movimentos do corpo em virtude de sua vontade, mas Deus, com ocasião dos movimentos do corpo, produziria pensamentos na alma, e com ocasião da vontade da alma, os movimentos no corpo, constituindo a única causa real da sintonia (§.764). Não obstante as vantagens que admite sobre o influxo, Wolff se opõe também a esta teoria, que denomina *intervenção imediata de Deus*. Pois, em primeiro lugar, apesar de manter

constante a força motriz no universo, a qual seria somente redirecionada por Deus, a teoria contraria a lei da natureza exige que com a direção ocorra o mesmo que com a força, isto é, que se mantenha constante. Além disso, na medida em que Deus constitui aqui o fundamento das mudanças da alma e do corpo, torna-se impossível distinguir a ação e natureza destes da ação e natureza Dele, e como é sobrenatural e milagroso o que não se fundamenta na natureza da alma e do corpo, seriam necessários contínuos milagres para que corpo e alma sintonizassem. Desta forma, semelhante tese não pode coexistir com o que foi demonstrado a respeito da natureza dos seres, e deve ser, para Wolff, rechaçada (§.764).

Eliminadas as duas teorias anteriores, Wolff atesta que, na medida em que tanto a alma quanto o corpo possuem suas próprias forças, mediante as quais produzem todas as suas mudanças, não podemos aceitar mais do que a existência de uma sintonia entre os dois. Especificamente, Wolff leva em conta que, na alma, as representações guardam semelhanças com as coisas do mundo (§.769), tanto no que diz respeito a sua constituição (§.770) quanto à sua sucessão (§.774), e por isso concordam a todo momento com as mudanças nos órgãos dos sentidos (§.775) e ocorrem simultaneamente ambos os tipos de mudanças (§.776), mas sem que o corpo ou Deus contribuam com qualquer coisa; por outro lado, no corpo, todos os movimentos se propagam dos órgãos para o cérebro e deste para os órgãos através da matéria fluida dos nervos espalhados por ele, correspondendo constantemente às sensações e vontades da alma (§.778), mas sem que exerçam qualquer influência tanto ela quanto Deus (§.779). Em suma, Wolff considera que, como o corpo nada contribui com as mudanças da alma, nem a alma com as do corpo, as sensações da alma sucederiam do mesmo modo ainda que não existisse mundo algum (§.777), assim como todos os movimentos do corpo se dariam da mesma forma ainda que não houvesse alma alguma (simplesmente não seríamos conscientes do que se passa em nosso corpo) (§.780). E isto, admite, nos conduz à explicação fornecida por Leibniz à comunidade entre corpo e alma, a qual denominou *harmonia pré-estabelecida* (§.765). Pois, para esta, na medida em que todas as mudanças no mundo e na alma sucedem de forma progressiva e irreversível, e que as sensações representam as mudanças do mundo, bastaria admitir que foram harmonizados por Deus durante o ato da criação o estado do mundo e o da alma, para que a harmonia continuasse incessantemente de forma natural (§§.767-768).

E se demonstra, desta forma, plenamente possível a harmonia entre corpo e alma. No entanto, em que pese a ausência de contradições nesta demonstração, Wolff observa que existem duas dificuldades, bastante verossímeis, cuja solução é ainda necessária para a certeza do que se defende aqui. Em primeiro lugar, como as verdades universais são expostas mediante palavras, isto é, mediante movimentos, parece, para muitos, impossível que um corpo, enquanto simples máquina, atue de forma racional, ou seja, que conheça e expresse verdades universais, realize inferências e faça descobertas; enfim, que execute, mediante o simples movimento, as atividades características da alma. Em segundo lugar, na medida em que o corpo é determinado pelos movimentos de outros corpos, e não possui entendimento para decidir o que faz, tudo o que o homem faz e omite é aparentemente necessário, e sua liberdade se torna, assim, fantasiosa (§.781). De maneira geral, vemos que a primeira dificuldade diz respeito às atividades cognitivas da alma, e a segunda às volitivas. Para resolvê-las, portanto, Wolff investiga o fundamento das atividades da alma, ou seja, como se dão a partir da força representativa da alma (§.782), e como podem, ao sintonizar com as mudanças do corpo, encontrar ali seus correlatos orgânicos.

3.3.3 Fundamentos das atividades fundamentais da alma

O primeiro fundamento geral das atividades da alma considerado por Wolff consiste no fato de que, apesar de abarcar tudo o que sucede no mundo, no que se refere à força de representar em geral, a alma tem sua força limitada a todo momento, e não pode, por isso, representar o mundo em sua totalidade, mas somente partes dele, progressivamente, de forma que deve haver uma razão pela qual representa ora essa, ora aquela parte (§.783, §.785). O fundamento desta limitação, pela própria definição da força, consiste na posição do corpo no mundo (§.784).

No que se refere às sensações, portanto, na medida em que representam o estado presente do mundo acessível ao nosso corpo, Wolff constata que têm o mesmo fundamento pelo qual mudam as coisas representadas na natureza e a posição do nosso corpo (§.786), além do estado dos nossos órgãos dos sentidos (§.790) – o que contribui para que alma e corpo não caiam em desordem, pois, como os desejos e vontades da alma procedem de suas representações, e os movimentos do corpo que concordam com estes, das mudanças nos órgãos dos sentidos, não aparecem na alma desejos ou vontades onde simultaneamente não possa suceder no corpo um movimento de acordo com eles

(§.791). Já a imaginação, na medida em que representa estados passados do mundo representados anteriormente pela sensação, nada mais é, portanto, do que a repetição de um limite da força representativa (§.807), assim como a memória, que consiste no reconhecimento da representação imaginada. Logo, imaginação e memória também abarcam tudo o que sucede no mundo, em seu estado presente, passado e futuro (§.808), mas, pelos limites da força representativa, representam tanto do passado e do futuro quanto o que se fundamenta ou possui semelhança com a sensação presente, de acordo com a regra da imaginação (§.810).

Visto isto, Wolff faz três observações derivadas do fundamento das atividades fundamentais da alma. Em primeiro lugar, no que diz respeito a sua natureza, como as sensações têm seu fundamento no corpo, neste sentido podem ser entendidas como paixões; mas, como sua produção real é encargo da alma, e já se encontram na sua essência enquanto possibilidade as imagens e conceitos que produz, as quais simplesmente harmonizam com o corpo, consistem, de fato, em ações, de maneira que, ao sentir, a alma é um ser ativo (§.818, §.819) – o que também se aplica à imaginação (§.821). Em segundo lugar, no que se refere à sua perfeição, na medida em que constituem representações, o fundamento da perfeição dos pensamentos da alma e dela própria consiste em quanto se assemelham com o objeto que representam (§.823), de forma que são tão mais perfeitos quanto mais representam do espaço e tempo e, sobretudo, quanto mais distintamente em cada parte da representação (§§.828-829). Por último, no que diz respeito à sintonia com o corpo, todas as sensações, imaginações e memórias são acompanhadas no cérebro por um movimento especial da matéria fluida (concebidas por Wolff como representações materiais), os quais tornam a se dar quando se dão idênticas representações (§.812), e por isso é claro que a partir de estados extraordinários dos nervos do cérebro podem enlouquecer memória, imaginação e sentidos (§.814), e que mediante a medicina, apesar de sua ação exclusiva no corpo, pode o estado da alma melhorar – isto é, como exige a harmonia, acompanhar as mudanças e representar o mundo segundo a ordem melhorada do corpo (§§.816-817).

3.3.4 Fundamentos das atividades cognitivas da alma

Sabemos, pelo capítulo anterior, que as primeiras atividades cognitivas da alma são atenção e reflexão. Wolff, no entanto, não se ocupa da demonstração de como procedem estas da força da alma. Contudo, na medida em que consistem na sua

capacidade de aumentar a consciência sobre uma representação, podemos compreender que se originam nas atividades fundamentais da alma, e, logo, em sua força representativa. Da mesma forma, fundamenta-se na reflexão, imaginação e memória os conceitos do conhecimento universal da alma (§.833), que provém, portanto, da mesma força representativa (§.834).

Pelo que foi visto na experiência, continua Wolff, os silogismos pelos quais recebem as coisas os seus nomes não requerem mais do que proposições que contenham o estado presente dado pelas sensações, e outras que se produzem destas primeiras mediante a regra da imaginação, ou seja, não exigem mais do que a força representativa da alma (§.841). E na medida em que tanto os conceitos quanto os silogismos são efeitos do entendimento, que constitui a faculdade de representar distintamente o possível, procede também este da força representativa da alma, e se estabelece nele duas espécies de perfeição do intelecto: uma que se expressa mediante a distinção dos conceitos (relativa à capacidade de representar) e a outra na distinção dos silogismos (relativa à capacidade de inferir) (§§.848-849).

A primeira espécie de perfeição do entendimento é a que Wolff denomina *argúcia*, cujos graus refletem a quantidade de distinção nos conceitos (§.851); a segunda constitui a *solidez* (§.854), e seus graus se dão a partir da quantidade de séries de silogismos que alguém pode conectar entre si (§.856), e o tanto que se consegue demonstrar progressivamente de suas premissas (§.853). Na medida em que o arguto representa distintamente muitas coisas que passam despercebidas a outros e, consequentemente, mais coisas que sua imaginação poderá posteriormente produzir, e mais semelhanças que sua memória poderá posteriormente reconhecer, Wolff reconhece que o engenho, a facilidade para perceber a semelhança, procede destas faculdades (§.858), e é tanto maior quanto maior são estas (§.859) – logo, procede também da força representativa.

Por fim, na medida em que a heurística se fundamenta na ação do engenho e do entendimento sobre o conhecimento prévio, observa Wolff que também esta procede da força representativa da alma, assim como a razão, que não é mais do que a intelecção da interconexão das representações (§.865), à qual fomenta ainda a linguagem, mediante a qual se aprofunda a distinção no conhecimento universal (§.867) – pelo que se entende que não se chega ao uso adequado da razão antes de ter aprendido a linguagem (§.868).

Refletindo sobre isto, Wolff nota que não só todas as atividades fundamentais da alma têm seu fundamento nas sensações, mas também os conceitos universais e, portanto, todo o conhecimento simbólico. Na medida em que as sensações pertencem ao conhecimento intuitivo, infere ele, toda nossa reflexão tem seu começo nele e todos os pensamentos estão nele fundados (§.846) – e também por isso podem todos corresponder a determinados movimentos no corpo. Assim, conclui, encontra-se uma regra geral com a qual se pode alcançar a razão suficiente dos pensamentos que ocorrem na alma em relação ao conhecimento dos seres: em todo pensamento deve-se considerar, primeiramente, a harmonia das sensações da alma com as mudanças nos órgãos dos sentidos; em segundo, a regra da imaginação; por fim, as inferências da razão (§.847).

Compreendendo, assim, como se fundamentam na força representativa as atividades cognitivas da alma, Wolff tem o suficiente para responder o primeiro problema levantado contra a harmonia pré-estabelecida. Logo, diz ele, como as palavras consistem em sons, e o conhecimento universal se compõe de palavras, pode este se representar no corpo a partir dos movimentos provocados nos ouvidos e no cérebro por elas, isto é, podem produzir-se movimentos no corpo com os quais sintoniza o conhecimento universal da alma (§.835). E uma vez associados os movimentos causados pelas palavras com aqueles provocados pelos objetos reais designados pelas palavras, quando estes voltam a acontecer, os primeiros também sucedem, e assim nosso corpo pode produzir, como uma simples máquina, as palavras e inferências que se adéquam ao objeto e ao conhecimento universal da alma (§.836), ou seja, pode falar racionalmente, sem que a alma se mescle com isso (§.843) – como ocorre no aprendizado de uma língua (§.837, §.842). Deve-se admitir somente que, como o corpo não é consciente de seus movimentos nem das representações que tem lugar mediante eles, não se pode lhe atribuir pensamento e racionalidade real, e seguem estas sendo propriedades da alma (§.844).

De fato, acrescenta Wolff, nem mesmo os que defendem o influxo natural e a intervenção imediata de Deus discordam que se encontram representações materiais no cérebro originadas pelos movimentos provocados nos órgãos dos sentidos por objetos ou palavras, e que quando imaginamos produz-se no cérebro a mesma representação material. Os primeiros, no entanto, por carência de um conhecimento satisfatório sobre como se dão os movimentos no cérebro e nos nervos ao longo do corpo, discordam que

a partir destes movimentos podem suceder outros nos diversos órgãos, sustentando que isso deve ocorrer por mediação da alma; já os últimos, pressupõem que é Deus quem determina a matéria fluida que tem que se mover nos órgãos do corpo quando, por exemplo, se quer falar. Curiosamente, em outros casos mais evidentes, não mesclam a alma ou Deus, e admitem que todos os movimentos sucedem uns dos outros. Ocorre que, observa Wolff, o que pressupõem é incompreensível e sobrenatural, e o que aceitam nestes últimos casos, mantendo-se no que é natural, devemos admitir em todos, já que têm tanto fundamento quanto os outros (§.845).

3.3.5 Fundamentos das atividades volitivas da alma

Iniciando a investigação dos fundamentos das atividades volitivas da alma, observamos que Wolff constata, em primeiro lugar, que, na medida em que a distinção dos pensamentos constitui a perfeição da alma, e a alma é consciente tanto da distinção dos seus pensamentos, quanto de si mesma, o conhecimento distinto produz prazer, e o confuso, desprazer, de forma que ambos procedem da força representativa da alma (§.873). Além disso, pelo capítulo anterior, sabemos que há entre as coisas aquelas que aperfeiçoam nosso estado (boas) e são prazerosas, e as que o tornam menos perfeito (más) e são desagradáveis, às quais os homens se inclinam ou repudiam, o que algumas vezes chamamos desejo ou aversão sensual, e outras vontade ou não querer, de acordo com a distinção ou confusão na representação do bom e do mau. O próximo passo de Wolff, portanto, é demonstrar como surgem estas atividades da força representativa.

Em primeiro lugar, diz ele, devemos compreender que nosso corpo é uma parte do mundo, e por isso pode a alma ter sensações dele (§.875). Na medida em que uma força consiste no afã por modificar os limites de uma coisa, a alma possui um afã por modificar suas sensações (§.876), as quais, como já vimos, têm como fundamento o mesmo que o das mudanças naturais no corpo que, por sua vez, sucedem de forma que o precedente fundamenta o consequente. Desta forma, o afã da alma por modificar suas sensações não pode dirigir-se mais do que às sensações que são possíveis a partir do estado do corpo que pode vir do estado presente (§.877). Por conseguinte, quando a alma representa uma coisa que conhece como boa e fornece prazer, vê-se inclinada a produzir a sensação correspondente, ou seja, dá-se nela um afã por produzir um determinado estado interno (sensível) mediante a mudança do estado atual, a qual, como diz respeito às condições dadas pela posição do corpo, será alcançada simultaneamente

à mudança progressiva do corpo até o estado desejado. E é este afã o que chamamos ora desejo sensual ora vontade, o qual, como vemos, não requer nada mais do que a força representativa da alma (§.878-879). Da mesma forma se dão a aversão sensual e o não querer a partir do afã pela mudança da representação de uma coisa má acompanhada pelo desgosto (§.880), assim como todos os graus perceptíveis do desejo, que constituem os afetos (§.881) – os quais estão também associados no corpo com o afã de mover certos órgãos, pelo que correspondem a eles alguns movimentos extraordinários no corpo (§.882).

Ao determinar a si mesma às representações que lhe agradam, continua Wolff, a alma atua livremente, de forma que a liberdade, a faculdade da alma de eleger espontaneamente entre duas coisas igualmente possíveis aquela que mais lhe agrada, não procede menos de sua força representativa do que as demais faculdades. E o que conhecemos a seu respeito se conserva com o que vimos da harmonia pré-estabelecida. De fato, esclarece Wolff, ao determinar-se a si mesma, sem qualquer contribuição do corpo, em todas as suas atividades, cognitivas e volitivas, a alma não poderia estar mais livre de toda coação externa; e também de toda coação interna, pois seus motivos não possuem necessidade absoluta, mas somente certeza. Com a harmonia, portanto, a alma possui a maior liberdade que se pode pensar (§.883).

Com isto, Wolff responde ao último problema levantado contra a harmonia pré-estabelecida. Relembrando, ele consiste na suspeita de que, na medida em que o corpo é necessariamente movido por outros movimentos fora dele, não os podendo evitar, não poderiam ser considerados voluntários os movimentos com os quais satisfaz o desejo da alma, prejudicando-se assim sua liberdade. No entanto, diz Wolff, dada a sintonia original, não há diferença entre imaginar que a alma determine o corpo ao movimento, ou que o decurso da natureza esteja disposto de tal forma que os entes corpóreos forcem o corpo a mover-se de acordo com a vontade da alma (§.884). Certamente não é impossível, admite, que o decurso da natureza e a vontade dos homens, na medida em que são ambos contingentes, venham determinados de forma a prejudicar o desejo da alma. Mas tampouco é impossível que sintonizem, sobretudo se considerarmos sua certeza (§.885) – e por isso é possível a harmonia.

De tal modo, Wolff considera eliminadas todas as dificuldades atribuídas à harmonia pré-estabelecida, e junto com elas todas as dúvidas a respeito do fundamento

das atividades da alma. Com isto, nosso objetivo de contemplar a demonstração de Wolff de como procedem as atividades da alma a partir de sua essência, pode ser considerado atingido. Não obstante, as considerações de Wolff acerca da alma não acabam por aqui. De fato, a partir do exposto, ele prossegue para a análise das verdades últimas sobre a alma, a qual devemos, portanto, acompanhar.

3.3.6 Verdades últimas da alma: fundamentos da espiritualidade

Para determinar as verdades últimas da alma, Wolff recorre à análise de suas características fundamentais. Ao fazê-lo, no entanto, encontra noções gerais, que se não se restringem à alma humana, mas que, não obstante, são indispensáveis para a sua compreensão completa, assim como para outras verdades metafísicas. Neste sentido, devemos considerar também este momento de sua psicologia, ainda dela já não dependa nenhum conhecimento que vimos na experiência.

Primeiramente, reconhecendo a essência e natureza da alma como a força de representar o mundo de acordo com o lugar de seu corpo nele e as mudanças nos seus órgãos dos sentidos, Wolff admite que são possíveis no mundo tantas almas quanto corpos dotados de órgãos dos sentidos (§.788). Neste sentido, diz, é concebível que também os animais, que possuem corpos com órgãos dos sentidos, tenham almas que representam o mundo segundo sua posição nele (§.789). De fato, é concebível que possuam sensações com algum grau de clareza (§.794), assim como imaginação e memória – pois percebemos que quando são submetidos a duas sensações simultâneas, quando uma delas ocorre, torna a ocorrer também a outra (como quando observamos que correm e urram ao lhes apresentarmos o bastão com o qual os havíamos golpeado anteriormente) (§.870) – e são, por isso, conscientes. No entanto, ressalta, como apresentam poucas mudanças na voz mediante as quais designariam os objetos que representam, podemos inferir que não refletem muito sobre suas sensações e imaginações, e não alcançam, assim, a distinção exigida para o conhecimento universal e para a razão (§.869). Não obstante, como alcançam um tipo de representação da interconexão das coisas (como ao temer o bastão), ainda que meramente pelos sentidos, imaginação e memória, pode-se lhes atribuir algo análogo à razão (§.872), do que se infere que também possuem desejo sensual e afetos, para os quais bastam os sentidos e a imaginação (§.888), mas não vontade, nem liberdade, que exigem entendimento e razão para a representação distinta do bom (§.889, §.891).

Comparando, então, estas almas com as dos homens, Wolff nota que elas possuem as faculdades da sensação, imaginação, memória e desejo sensual, mas não entendimento, razão, vontade ou liberdade. Como vontade e liberdade procedem do entendimento e da razão, e esta, por sua vez, do entendimento, Wolff conclui que as almas dos animais e dos homens se diferenciam, sobretudo, pelo entendimento (§.892), de forma que estas representam o mundo com um grau elevado de claridade, enquanto aquelas, com um grau menor (§.893). Por isso, apesar de também terem a força representativa como essência e natureza, e serem seres simples, Wolff admite que as almas dos animais possuem uma diferença essencial em relação a dos homens (§.894, §.897). Isto é, na medida em que os graus de clareza alcançados pela alma humana produzem distinção nas sensações e imaginações, tornando-a apta para o conhecimento universal e para o exercício livre da vontade, e a confusão da alma animal a torna irracional e escrava, as diferenças de graus implicam aqui uma diferença essencial entre as almas (§.895).

A partir disso, Wolff reconhece que, de fato, dados os diferentes graus de distinção alcançáveis por uma força representativa, há ainda outros seres semelhantes e distintos da alma humana, aos quais simplesmente não se forneceu nomes ainda (§.899). Suas espécies, no entanto, podem ser conhecidas de acordo com o seguinte raciocínio: como todas as coisas dotadas de força representativa se diferenciam pelos graus dessa força, e as representações, por sua vez, por serem claras ou obscuras, distintas ou confusas, a primeira espécie é a das coisas que representam o mundo obscuramente, com o grau mínimo de perfeição, não possuindo consciência ou qualquer pensamento, estando em sono perpétuo – são as *unidades* de Leibniz, sobre as quais Wolff não decide ainda se correspondem ou não aos elementos do mundo, mas que constituem um estado primitivo das almas dos homens e dos animais (§.900); na segunda, continua, se encontram coisas que representam com claridade, mas só confusamente, dentre as quais estão as almas dos animais (§.901); na terceira, por fim, estão aquelas que podem representar clara e distintamente, chamadas *espíritos* (§.902), entre os quais, não obstante, são possíveis muitas sub-espécies com diferentes graus de limitação – como as *almas*, que consistem em espíritos limitados pela posição do corpo no mundo (§.903).

Reconhecidas as espécies gerais de coisas semelhantes à alma, Wolff nota que todos estes seres possuem ainda uma outra característica comum, além da força representativa: são seres simples, e por isso não podem originar-se nem deixar de ser da

mesma forma que as coisas compostas, ou seja, sucessivamente, por composição e decomposição das partes. Logo, pelo fato de que se separam as partes do corpo quando este perece, nem seus elementos nem sua alma podem deixar de ser, mas somente se ocorre sua eliminação instantânea, que se chama *aniquilação* (§.922). A esta condição, comum a todas as coisas simples, Wolff dá o nome de *incorruptibilidade* (§.921).

No entanto, apesar das semelhanças, Wolff observa que, como podem representar com distinção, os *espíritos*, entre os quais se encontra a alma humana, possuem entendimento e vontade livre (§.896), e são assim mais perfeitos que as demais coisas dotadas de força representativa, tanto no que diz respeito ao intelecto, por representarem mais e melhor a interconexão das verdades (§.905), quanto à vontade, por concordarem mais as suas vontades entre si (§.907). Destas perfeições, surgem nos espíritos capacidades não existentes nos outros seres.

Quanto à vontade, na medida em que chama *fim* àquilo que vem representado pela sensação à qual se inclina a vontade (§.910), e *meios* às sensações intermediárias pelas quais a alma passa até que chegue ao fim (§.912), Wolff afirma que os espíritos possuem *sabedoria*, a ciência de selecionar os meios (mais breves) para os fins, e dispor os fins de forma que um se torne o meio de outro (§.914, §.918) – a qual se opõe à *ignorância* (*tolice*), que consiste na disposição de fins contraditórios, e a eleição de meios contraproducentes (§.915). Quanto ao intelecto, Wolff nota que os espíritos podem comparar seus estados anteriores com o atual e ter consciência de que seguem sendo os mesmos, constituindo, assim, *pessoas* (§.924). Por isso, além de incorruptíveis, os espíritos são também *imortais*, pois a *imortalidade* consiste na conservação do estado de pessoa mesmo após a morte (§.926). A alma humana, assim, conclui Wolff, possui as perfeições da sabedoria, personalidade e imortalidade, enquanto os animais e demais seres simples, somente a incorruptibilidade (§.927).

Com isto Wolff conclui a demonstração de todas as verdades a respeito da alma. Não obstante, com estas verdades finais, ele pretende demonstrar as verdades últimas da metafísica. Na medida em que temos o objetivo de conhecer tudo aquilo que guarda relação de fundamento com a psicologia, deveremos, portanto, acompanhá-lo também nesse último estágio de sua doutrina. Na realidade, observaremos ainda que, por tratar dos fundamentos finais de tudo o que conhecemos, esta última doutrina metafísica contém também uma parte dos fundamentos daquilo que podemos conhecer da alma.

Como contém conhecimentos derivados da psicologia, e também fundamentos desta, portanto, encontramos um duplo motivo para avançar rumo ao conhecimento de Deus.

3.4 Fundamentos psicológicos no conhecimento de Deus

3.4.1 Existência e primeiras propriedades de Deus

O início da exposição sobre Deus parte do mesmo conhecimento que toda a metafísica: o fato de que nós somos. Buscando a razão suficiente deste fato, Wolff constata que deve existir um ser necessário que contém a razão tanto da sua existência quanto da nossa, caso contrário, regredir-se-ia infinitamente em busca de uma razão (§.928). A este ser Wolff dá o nome de *ser autônomo* (§§.929-930). Investigando sua natureza, Wolff nota que este tem que ser uma coisa simples – pois é necessário, e por isso eterno e incorruptível (§§.931-936) –, e *independente* (§.938), pois tem em si a razão pela qual é, e é por sua própria força (§.937). Por essas propriedades, Wolff conclui que nem o mundo nem a alma podem constituir o ser autônomo: o mundo, por ser composto e contingente (§.939), e a alma, por ter sua força limitada pela posição do corpo no mundo, ou seja, por ser dependente do mundo (§.941). O ser autônomo, portanto, deve ser diferente tanto do mundo quanto de nossa alma, e conter o fundamento da existência de ambos. A este ser Wolff chama de *Deus* (§.945).

Constatada a Sua existência e função geral, Wolff prossegue com a determinação das faculdades de Deus, o que nos interessa em dois sentidos: primeiro, porque nelas se encontram os fundamentos últimos do que conhecemos da alma; segundo, porque o conhecimento de tais faculdades deriva do conhecimento das faculdades da alma.

3.4.2 Faculdades cognitivas e volitivas de Deus

Em primeiro lugar, Wolff constata que, na medida em que contém a razão pela qual este mundo é no lugar de outros, Deus sabe tudo o que é possível (§.953), e distintamente, sem o que não seria possível que preferisse um mundo dentre todos (§.952). Como definiu a partir da análise da alma que o entendimento é a faculdade de representar distintamente o possível, Wolff admite que Deus possui entendimento (§.954), mas o entendimento puro (§.965) e sumamente perfeito (§.966), pois consiste numa representação distinta de todo o possível (§.955). E como tem intelecção da interconexão de todas as coisas segundo o espaço e o tempo, Deus também possui

razão, ou melhor, a *razão suprema* (§.974). Por fim, na compreensão de Wolff, no que se refere à sua cognição, por saber tudo o que é possível e como pode alcançar a existência (além do que não há mais nada para saber), Deus é *onisciente* (§.972), e, por isso, a fonte de toda possibilidade, da essência de todas as coisas, e de todas as verdades e perfeições (§§.975-977) – comprehende-se, com isso, a razão última da essência da alma.

No que diz respeito à volição, Wolff afirma primeiramente que, como se constatou no exame da alma na experiência que o conhecimento intuitivo da perfeição produz prazer, Deus deve experimentar o prazer em grau sumo (§.1065), e de forma constante e imutável (§.1066), o que se chama satisfação. Na medida em que o desejo sensual e os afetos surgem de representações confusas, no entanto, Deus (que possui entendimento puro) não os tem (§.1070). Possui, portanto, infere Wolff, a *vontade sumamente perfeita* (§.985), pois origina e representa toda a perfeição e todo o bom em seu entendimento, tendo nada menos que o ótimo como motor de Sua vontade (§.981). E como o mundo presente existe em função desta, Wolff constata que, assim como o entendimento divino é a fonte da essência, a vontade divina é a fonte da existência (§.988) – e comprehende-se, assim, a razão última da existência da alma.

Ainda analisando Suas faculdades volitivas, Wolff afirma que, para eleger um mundo entre outros possíveis, Deus deve possuir uma vontade livre (§.980), na qual se encontra o mesmo que havia na liberdade da vontade humana: se baseia numa razão oriunda de sua própria força, e não sofre coação interna ou externa (§.984). Como converte um mundo possível em real, continua, Deus deve possuir também uma força de converter o possível em existente, o que se chama *poder* (§.1020). No entanto, sendo o ser maximamente racional, Deus atua inteiramente segundo fins (§.1026), fazendo do mundo e tudo o que ocorre nele meios para Seus fins (§.1037) – logo, possui a *sabedoria sumamente perfeita* (§.1048). Dessa forma, diz Wolff, quando em um mundo tudo ocorre naturalmente, ele é obra da sabedoria de Deus, mas quando nele reinam os milagres, é obra somente de seu poder, e o primeiro se deve apreciar em mais alto grau que o segundo, pois a sabedoria, na medida em que dá fundamento ao que se pode fazer, é uma perfeição maior que o poder somente (§.1039). E como a sabedoria requer que todos os fins sejam meios para alcançar um fim principal, Wolff admite que Deus tem que ter tido um fim principal ao fazer do mundo realidade (§.1044): representar a Sua perfeição como em um espelho, o que se chama *revelação da majestade de Deus*

(§.1045) – pelo que se comprehende que pela contemplação das perfeições da alma se pode chegar às perfeições de Deus (§.1046).

3.4.3 Fundamentos últimos da alma

E a partir destas noções chegamos aos fundamentos últimos da psicologia. Em primeiro lugar, Wolff destaca que a harmonia pré-estabelecida eleva a sabedoria de Deus e revela sua majestade sobre tudo o que se pode pensar. Pois, a partir dela, sucedem mediante a essência e força do corpo, sem intervenção da alma, todos os movimentos que concordam com o seu desejo, e se representam nele todos os pensamentos da alma, sejam imaginações, conceitos universais, juízos ou silogismos, de tal modo que tudo poderia exteriorizar-se ainda que não existisse alma alguma, o que revela que está composto com uma incalculável sabedoria e se alcançam mediante ele inumeráveis fins (§.1050). Na medida em que permite, portanto, que tudo ocorra tanto na alma quanto no corpo de forma natural, comprehende-se que a harmonia revela toda a majestade divina, e há de ser preferida à intervenção imediata de Deus, segundo a qual sucederiam em todo momento milagres tanto no corpo como na alma (frutos de Seu poder, somente) (§.1051). Por isso, diz Wolff, ainda que com a harmonia pré-estabelecida se encontre no corpo uma sabedoria que não conseguimos compreender, não devemos rechaçá-la, pois não faz mais do que revelar as perfeições de Deus como são em si, isto é: em grau tão elevado que é impossível ao homem comprehendê-las (§.1052).

Em segundo lugar, Wolff destaca que tudo o que se demonstrou até o momento a respeito de Deus procede de que pode representar distintamente em ato todo o possível e, segundo isto, que “a essência de Deus consiste na força para representar-se distintamente e no ato todo o possível, isto é, todos os mundos. Assim, pois, a essência divina possui aqui certa semelhança com a essência de nossa alma” (Wolff, 1751/2000, p. 319, §.1067). Na medida em que de sua força procedem entendimento e vontade livre, alma e Deus assemelham-se também por serem espíritos, ainda que Deus seja o espírito sumamente perfeito (§.1083). Desta forma, insiste Wolff, é pelo fato de nossa alma possuir semelhanças com a essência de Deus, e conhecer a si mesma, que podemos alcançar um conceito Dele, bastando para isso que suspendamos (mediante o conhecimento simbólico) as limitações de nossa essência e de nossas propriedades para obter os conceitos da essência e propriedades de Deus (§.1076, §.1078).

Com isto, encerram-se os conteúdos psicológicos da *MA*, e com eles a primeira parte da nossa investigação. Nos resta observar, por fim, que, de fato, nenhum conhecimento do homem, desde o mais elementar da experiência até o mais elevado na razão pode prescindir do conhecimento da alma e de suas operações, o que significa para nós que a psicologia de Wolff constitui a fonte dos fundamentos de toda a sua metafísica, e de tudo aquilo que dela possa derivar em seu pensamento. E desta observação somos levados ao segundo objetivo do presente estudo: analisar a psicologia da *MA*.

Capítulo 4

Análise da psicologia da *Metafísica Alemã*

Nos dois últimos capítulos, apresentamos o pensamento psicológico de Wolff na *MA*, e pudemos contemplar sua extensão e profundidade. Mantivemos, no entanto, um tom meramente descritivo, intencionando alcançar uma exposição mais fidedigna possível da concepção de psicologia naquela obra, a qual poderemos, agora, analisar. Certamente, todo o conteúdo ali presente é relevante para a discussão histórica e filosófica; contudo, não temos ocasião neste estudo para abarcá-lo por inteiro. Portanto, nos limitaremos a tomar em consideração alguns assuntos destacados na literatura secundária sobre a psicologia de Wolff, pretendendo tanto apresentar os debates ali estabelecidos, quanto nos posicionar em relação a eles. De forma geral, trataremos primeiramente dos assuntos de caráter mais teórico, cobrindo tanto a parte empírica quanto a racional da psicologia; ao final, faremos uma breve consideração sobre alguns impactos históricos da psicologia wolffiana no século XVIII.

4.1 A origem psicológica da metafísica: o primeiro capítulo da *MA*

Vimos que o início do pensamento psicológico de Wolff corresponde ao início da *MA*. Este lugar da psicologia na obra constitui nosso primeiro foco de interesse, pois está longe de ser ponto pacífico entre estudiosos da psicologia wolffiana.

*4.1.1 A prova wolffiana da existência e o *cogito* cartesiano*

O primeiro aspecto que comentamos a respeito do ponto de partida de Wolff para sua metafísica foi a sua semelhança com o ponto de partida da metafísica cartesiana, onde o conhecimento da existência do sujeito cognoscente também constitui um elemento fundamental. Em função dessa semelhança, diversos estudiosos viram em Wolff uma adesão à filosofia de Descartes, chegando a conceber o capítulo inicial da *MA* como um *cogito* wolffiano, e sua psicologia, como cartesiana (e.g., Arnaud, 2002, 2003; Vitadello, 1973). Outros, no entanto, não concordam com esta interpretação, e vêem nela uma das primeiras fontes de equívocos interpretativos não só da psicologia de Wolff, mas de sua filosofia em geral. Vejamos alguns aspectos dessa discussão.

Em primeiro lugar, devemos ter em mente as linhas gerais do que chamamos de *cogito* cartesiano. Em suas *Meditações sobre Filosofia Primeira* (1641), Descartes pretendeu estabelecer um novo fundamento de certeza para toda a metafísica, que permitisse uma solução para a difusão de disputas conceituais surgidas no desenvolvimento da filosofia escolástica até ali. Utilizando-se da *dúvida* como método, ele demonstra a impossibilidade de se encontrar tal fundamento nos sentidos ou no intelecto humano, concluindo que ele reside não em alguma capacidade ou conteúdo alcançável pelo pensamento, mas na própria possibilidade do pensamento em geral, pela qual sabemos que existe, necessariamente, um ser pensante (Descartes, 1641/2004).

Wolff, por sua vez, procura igualmente determinar no início da *MA* uma certeza fundamental sobre a qual pudesse repousar todo o edifício metafísico, e a encontra refletindo sobre o conhecimento de que somos, inferido da constatação de que somos conscientes de nós e de outras coisas fora de nós. De maneira geral, portanto, ambos os casos parecem de fato se assemelhar tanto na inferência da existência do ser que pensa a partir da ocorrência do pensamento, quanto na possibilidade de encontrar um fundamento geral para a certeza do conhecimento no próprio sujeito cognoscente. No entanto, uma análise mais próxima revela algumas significativas diferenças.

Blackwell (1961) foi um dos primeiros no século XX a analisar as diferenças entre o *cogito* cartesiano e a prova wolffiana da existência. Em primeiro lugar, ele observa que a proposição “somos conscientes de nós mesmos e de outras coisas” (Wolff, 1751/2000, p. 61, §.1), feita na primeira pessoa do plural, admite a possibilidade de consciências subjetivas similares, de forma que a análise de seus conteúdos se aplica a toda a comunidade de sujeitos conscientes. Em segundo lugar, comprehende que a admissão tanto de uma auto-consciência quanto de uma consciência direta de outras coisas constitui a base para a crítica wolffiana ao solipsismo permitido pela conclusão cartesiana – reconhecemos, no entanto, que a conclusão de Blackwell é relativa, se temos em conta a diversidade de tipos de solipsismo, como indicado por Ferrater-Mora (1964), aos quais a conclusão de Wolff, neste ponto, ainda poderia levar. Por fim, Blackwell destaca que, no que diz respeito à forma, o argumento de Descartes não é silogístico, e sugere, inclusive, que o equívoco comum de interpretar o *cogito* cartesiano como silogístico dever-se-ia à semelhança com o argumento wolffiano e à popularidade deste.

Outras análises da diferença entre o *cogito* cartesiano e prova wolffiana da existência não se distanciam muito da de Blackwell, chegando, em geral, às mesmas conclusões (e.g., Corr, 2003; Hettche, 2009). Acreditamos que estas já são suficientes para uma recusa da identidade entre o projeto wolffiano e o cartesiano. No entanto, outras importantes diferenças parecem ter escapado aos estudiosos. Ao menos no que diz respeito a como está desenvolvida na *MA*, a prova de Wolff se distingue do *cogito* cartesiano também pelos seguintes fatores: em primeiro lugar, o fundamento para a certeza metafísica que Wolff pretende encontrar não consiste no conhecimento indubitável da existência do sujeito cognoscente, mas sim na determinação da maneira pela qual esse conhecimento é obtido (na forma da demonstração); em segundo, a reflexão wolffiana indica diretamente a importância dos sentidos para a obtenção da certeza – na proposição “ninguém que não esteja privado completamente de seus sentidos pode duvidar de que somos conscientes de nós mesmos e de outras coisas” (Wolff, 1751/2000, p. 61, §.1); por fim, a conclusão de Wolff refere-se à existência real dos seres conscientes, e não a uma *coisa pensante* puramente metafísica. Em suma, em que pese uma semelhança geral na finalidade, tanto o objetivo específico quanto o conteúdo da prova de Wolff diferem significativamente da de Descartes.

Estas características, além de completarem o quadro da distinção entre o início wolffiano e o cartesiano da metafísica, são fundamentais para a compreensão da função do primeiro capítulo da *MA* de Wolff. Isto é, se tivermos em vista a observação de Corr em sua introdução à *MA* da edição das *Obras Completas de Wolff*, segundo a qual “a importância deste capítulo em relação ao resto da *Metafísica* não está completamente clara, e esta abordagem é abandonada nos volumes latinos posteriores” (Corr, 2003, p. 13 – ênfase no original), parece haver uma questão aberta acerca da função da prova wolffiana da existência no início da *MA*. Em nossa opinião, se tivermos em vista aquelas características, tornam-se claras tanto a importância do capítulo quanto a relatividade do abandono da abordagem nos tratados latinos. Vejamos melhor como isso se dá.

4.1.2 Função propedêutica e informativa do primeiro capítulo da MA

Ao prestarmos atenção ao seu título (*De como sabemos que somos e para quê nos serve este conhecimento*), encontramos já o primeiro apontamento da função do capítulo: não apenas demonstrar *que* sabemos que somos, mas sim *como* sabemos que

somos. Vimos ali que, em função de sua certeza inquestionável, a análise da constituição da nossa consciência de existir serve como fundamento para o alcance de toda certeza no pensamento humano, na medida em que conduz à compreensão da constituição de uma certeza em geral. Ela é, assim, indispensável para o sustento do edifício metafísico, e deve ser determinada logo em sua base. E isto é realizado por Wolff em três etapas: primeiramente, reconhecendo a sucessão de pensamentos envolvidos na constatação de que somos (§.5); em seguida, encontrando o silogismo escondido nesta sucessão (§.6); por fim, analisando as certezas particulares de cada premissa deste, que fundamentam a certeza da conclusão (§.7).

Na primeira etapa da reflexão sobre o modo como sabemos que somos, Wolff afirma que, primeiro, reconhecemos que somos conscientes de nós e de outras coisas; raciocinamos, em seguida, que é o que é consciente; e concluímos, por fim, que somos (§.5). A bem dizer, esta é a forma pela qual sabemos que somos, atestada a qualquer momento e por qualquer um na experiência. No entanto, Wolff sugere que por trás destes pensamentos se esconde um silogismo, que constitui a verdadeira forma daquela sucessão. Nele, o segundo pensamento (o que é consciente de si mesmo e de outras coisas, é) vem, na realidade, em primeiro lugar, por necessidade lógica, e o primeiro (nós somos conscientes de nós mesmos e de outras coisas), em seguida (§.6). Prosseguindo daí, Wolff atesta que a premissa maior é verdadeira na medida em que é um princípio, uma proposição indemonstrável, que se admite assim que se comprehendem seus termos; a menor, por ser uma constatação indubitável; por fim, procedendo de duas premissas de certeza inquestionável, a conclusão é necessariamente certa (§.7). Assim, Wolff encontra na estrutura do silogismo, ou, na possibilidade de demonstração, a condição de possibilidade da certeza, aplicável a todo o conhecimento humano (§.8).

Se observarmos o conceito de certeza estabelecido por Wolff na parte empírica da psicologia, compreendemos que sua análise no primeiro capítulo é absolutamente coerente. É a partir da intelecção da verdade das proposições com as quais conectamos nosso juízo, e da correção do silogismo mediante o qual isto ocorre, que podemos determinar a certeza de nosso conhecimento (§.390). Desta maneira, revelando a forma da certeza, o primeiro capítulo da *MA* possui uma evidente função propedêutica em relação ao restante da obra, isto é: de justificar e ilustrar o seu método.

Contudo, se considerarmos alguns fatores, ainda não podemos, neste ponto, descartar absolutamente a observação de Corr. Pois, em primeiro lugar, a compreensão definitiva de como e por que se encontra um silogismo por trás dos pensamentos só é possível após a análise das atividades cognitivas da alma, onde Wolff explica que todas as mudanças do entendimento humano ocorrem mediante silogismos (§§.340-360). É também somente após a exposição da origem da certeza (§.390) que compreendemos a necessidade da análise do silogismo mediante o qual sabemos que somos. Além disso, a certeza do conhecimento de que somos não se conclui imediatamente do reconhecimento do silogismo subjacente, mas depende também da confirmação da verdade das suas premissas, o que só se comprehende completamente após o capítulo 2 da *MA*, com a demonstração do princípio de contradição (§.10). Notamos, a partir disso, que ao investigar o fundamento da certeza do conhecimento de que somos, Wolff parece se contentar com um apontamento parcial, isto é, com a identificação da forma da demonstração, deixando de lado outros aspectos fundamentais daquele, como as noções de certeza, silogismo e contradição. O fundamento da certeza do conhecimento, portanto, não se conhece definitivamente ali, mas em outras partes da *MA*. Não está claro, assim, porque Wolff se apressa em demonstrar imperfeitamente no início de sua metafísica aquilo que demonstrará completamente posteriormente. Se levarmos em conta, ainda, o método defendido por ele mesmo, de acordo com o qual não poderia introduzir nenhum conteúdo que não tivesse provado previamente, sua intenção com o primeiro capítulo é, de fato, obscura. Certamente poderíamos imaginar que ele pretendeu, com isso, indicar no início do tratado ao menos um critério de certeza sobre o qual repousa sua investigação, por razões de estilo e retórica. No entanto, devemos concordar com Corr (2003) que, mesmo considerada sua função propedêutica, a utilidade do capítulo não está completamente clara.

Por outro lado, há ainda uma questão relativa ao conteúdo do capítulo que não levamos em conta: na medida em que a possibilidade de demonstração constitui uma condição de certeza para todo conhecimento, e não deriva de nenhum em particular, Wolff poderia ter optado por simplesmente introduzir seu tratado apresentando a forma de uma demonstração, ou ainda por tê-la ilustrado com qualquer outro conhecimento. Logo, deve haver uma razão para a sua escolha pela demonstração da consciência da existência.

Relembremos o que diz Wolff no primeiro prefácio à metafísica: “ao escrever o livro, adotei permanentemente a atitude de *como se* ainda não soubesse nada de todas estas coisas, e tivesse que deduzi-las refletindo” (Wolff, 1751/2000, p. 40 – ênfase no original). Se levarmos em conta esta afirmação, compreendemos que o ponto de partida da exposição não poderia ser uma análise puramente formal da constituição de uma certeza, nem um princípio metafísico avançado que a ilustrasse. O ponto de partida deve corresponder à primeira constatação que alguém que não sabe de nada poderia realizar atentando para seus sentidos. Ou seja, além de apresentar um critério metodológico para sua investigação, Wolff tem que fornecer no primeiro capítulo o ponto de partida da reflexão metafísica, e por isso não pode eleger qualquer conhecimento pelo qual pudesse ilustrar a demonstração, mas tem que fazer concordar o conhecimento mais simples do homem com a possibilidade de demonstração. A demonstração da consciência da existência, nesse sentido, não possui apenas uma função propedêutica, mas também informativa.

Assim, a importância do capítulo em relação aos demais se torna bastante clara. Como vimos, no primeiro parágrafo do capítulo 2 (§.10), a demonstração do princípio de contradição recorre diretamente ao fato de que sabemos que somos conscientes de nós e de outras coisas; também neste capítulo, a exposição das características gerais das coisas que existem fora de nós tem neste mesmo fato a sua fonte (§.45). No capítulo 3, o primeiro conteúdo que se expõe daquilo que percebemos da alma é sua definição nominal (§.192), que deriva diretamente do fato de sermos conscientes de nós e de outras coisas. No capítulo 4, como tudo o que se conhece ali se refere ao que existe fora de nós (§.542), ele tem sua fonte igualmente neste fato. No capítulo 5, Wolff afirma que tudo o que se viu da alma na experiência constitui a pedra de toque do que se falará (§.727), e o primeiro que se busca é a razão do fato dela ser consciente de si e de outras coisas (§.728). Por fim, o que se busca no último capítulo, iniciando a exposição sobre Deus, é a razão de que nós somos (§.928).

Dessa perspectiva, portanto, consideramos suficientemente esclarecida a função do capítulo na obra, e com isto encontramos um critério seguro para não concordar com a dúvida geral levantada por Corr (2003). Analisando igualmente esta posição, Arnaud (2002) também encontra na função informativa do capítulo o critério para discordar de Corr; contudo, o autor não percebe o problema que vimos a respeito da função propedêutica do capítulo, e parece identificar a utilidade da determinação da certeza do

conhecimento com a utilidade do conteúdo do capítulo, e insiste que sua função estaria naquela, apesar de só analisar esta. Assim, a nosso ver, se pretendemos compreender a questão com precisão, a utilidade do capítulo é suficientemente clara se levarmos em conta sua função informativa, mas não totalmente se tivemos em vista sua função propedêutica.

Mas ainda não respondemos por completo à observação de Corr (2003), que continha ainda que Wolff abandona sua abordagem nos tratados latinos. Como dissemos, consideramos relativa esta conclusão, o que verificaremos tendo em vista o que dissemos da função informativa da abordagem na *MA*.

4.1.3 Relatividade da origem psicológica da metafísica: os tratados latinos

Antes de tudo, devemos precisar a que se refere Corr ao falar em “abandono da abordagem”. Cremos que, considerado o encadeamento dos assuntos nas obras que compõem a Metafísica Latina de Wolff, Corr se refira ao fato de a prova da existência encontrar-se na *Psychologia empirica*, que é ali precedida pela *Ontologia* e pela *Cosmologia*, o que difere da disposição da *MA*, na qual a prova de existência precede tanto a ontologia quanto a cosmologia, e fornece princípios para ambas. Na medida em que uma verificação completa desta perspectiva demandaria uma análise de todas aquelas obras, ela foge ao escopo do presente estudo. No entanto, se tivermos em vista que o sistema latino possui uma obra introdutória, o *Discurso Preliminar de Filosofia em Geral* (*DP*), encontraremos já aqui o suficiente para desconfiar da afirmação de Corr.

Em primeiro lugar, vemos que não é somente a prova da existência que muda de lugar nos tratados latinos, mas todo o encadeamento da metafísica difere ali daquele encontrado na *MA*. No *DP*, Wolff esclarece esta diferença, apresentando sua distinção entre a *ordem da demonstração* e a *ordem da aprendizagem* (§.91): segundo esta, a filosofia deve partir dos fundamentos gerais do conhecimento pelos quais se adquire qualquer conhecimento particular; segundo aquela, pelo contrário, deve partir dos conhecimentos mais simples da experiência, para seguir demonstrando os seus fundamentos superiores. Compreende-se, assim, que a ordem adotada por Wolff na *MA* é a da demonstração, enquanto a dos tratados latinos é a da aprendizagem. Logo, se todo o método expositivo difere entre as obras metafísicas, a idéia de “abandono” da abordagem nos parece injustificada – de fato, seguindo o critério de Corr, deveríamos

aceitar que toda a abordagem wolffiana foi abandonada na passagem para as obras latinas, o que é ainda mais problemático.

Em segundo lugar, se levarmos em conta o primeiro conteúdo do *DP*, este abandono se torna ainda mais contestável. Wolff ali diz: “Por meio dos sentidos nós conhecemos coisas que são e ocorrem no mundo material. E a mente é consciente das mudanças que ocorrem nela. Ninguém é ignorante a este respeito. Basta que dirija a atenção a si mesmo.” (Wolff, 1728/1961, p. 3, §.1). Em que pese a diferença na organização das proposições, consideramos encontrar aqui a mesma constatação indubitável apresentada por Wolff no primeiro parágrafo da *MA*; isto é, não nos referimos aqui à prova da existência, mas à constatação inaugural de que ninguém dotado de sentidos pode duvidar que somos conscientes de nós e de outras coisas (§.1). Em ambos os casos afirma-se o conhecimento indubitável das coisas e de si por meio dos sentidos, com a diferença de que no *DP* está divido em proposições o que na *MA* se expõe com uma só afirmação. É certo, contudo, que no *DP* não se diz nada a respeito da inferência de que somos a partir desta constatação, nem de silogismos ou da fonte de toda a certeza; mas o ponto de partida ali é precisamente o mesmo que o da *MA* e, neste sentido, não podemos ignorar alguma continuidade entre a abordagem wolffiana nesta e nos tratados latinos, ao menos no que diz respeito à sua função informativa. Portanto, consideramos questionável a afirmação de Corr.

Para uma determinação completa desta questão, no entanto, é imprescindível uma análise direta de todos os tratados em questão. Não obstante, não consideramos de menor importância que apontemos a possibilidade de que a consciência de si e de outras coisas constitua a base fundamental da metafísica de Wolff. Hettche (2009), por exemplo, verificando o mesmo ponto de convergência entre a *MA* e os tratados latinos, afirma que neste conhecimento reside, de fato, o ponto de partida para o todo sistema de Ciências Humanas de Wolff (incluindo a Metafísica e a Filosofia Prática). Portanto, se nossa interpretação está correta, não exageramos em insistir que, não só na *MA*, mas também nos tratados latinos, a psicologia fornece os primeiros fundamentos do sistema filosófico wolffiano, ocupando um nele lugar fundamental. Somente um problema pode ainda ameaçar esta noção: na medida em que não observamos no primeiro capítulo da *MA* qualquer referência à idéia de alma, podemos realmente considerar este capítulo uma parte da psicologia?

4.1.4 Relatividade da origem psicológica da metafísica: a parcela ontológica

Em nossa apresentação do pensamento psicológico de Wolff na *MA*, nos apropriamos de seu primeiro capítulo como o início da parte empírica da psicologia. No entanto, observamos que nele nada se diz acerca da alma e de sua força representativa. Até ali, tudo o que sabemos é que somos conscientes e que existimos. Cabe-nos, assim, perguntar se podemos, de fato, incorporar a prova da existência à psicologia e dizer, com isso, que a psicologia constitui a origem da metafísica wolffiana.

Para responder a esta questão, devemos ter em mente, em primeiro lugar, uma definição de psicologia, e verificar, posteriormente, se o conteúdo do primeiro capítulo se adéqua a ela. No entanto, pudemos notar que o termo psicologia não é sequer mencionado na *MA*, e muito menos é oferecida ali uma definição. Assim, nos resta procurar por uma definição de psicologia fora da *MA*.

No primeiro capítulo do nosso estudo, vimos que o conceito definitivo de psicologia é apresentado por Wolff no *DP*, e consiste em “aquela parte da filosofia que trata da alma [...] é a ciência daquelas coisas que são possíveis através das almas humanas” (Wolff, 1728/1961, pp. 34-35, §.58). Após esta definição geral, Wolff especifica que há “uma parte da filosofia, chamada psicologia empírica, na qual a experiência estabelece os princípios a partir dos quais a razão pode ser dada para aquelas coisas que podem ocorrer na alma humana” (Wolff, p. 56, §.111), e que “na psicologia racional nós derivamos a priori de um conceito único da alma humana todas as coisas que são observadas a posteriori pertencendo à alma” (Wolff, p. 57, §.112). A partir disto, compreendemos que os capítulos 3 e 5 da *MA*, na medida em que tratam das coisas que são possíveis através da alma, são partes da psicologia, e correspondem respectivamente ao que Wolff define como psicologia empírica e psicologia racional. Quanto ao capítulo 1, que trata de como sabemos que somos a partir da constatação de que somos conscientes de nós e de outras coisas fora de nós, ele deve pertencer igualmente à psicologia, pois seu conteúdo faz parte das coisas que são possíveis através da alma humana; e como o que ali se sabe provém da experiência, pertence especificamente à psicologia empírica.

Em que pesse esta constatação, nem tudo está resolvido. Analisando os conteúdos do primeiro capítulo, isto é, a forma pela qual sabemos que somos, Arnaud (2003) verifica que nem tudo ali se restringe à experiência, e que o capítulo não pode ser

tomado inteiramente como psicológico. Já sabemos, mediante a avaliação do silogismo pelo qual inferimos que somos, que a premissa maior é um princípio, uma proposição que admitimos como certa ao compreender seus termos: ou seja, não é um conhecimento empírico, mas sim racional. De fato, esta proposição se sustenta diretamente no princípio de contradição, o que implica que o conhecimento de que nós somos não é puramente psicológico, mas é parcialmente (onto)lógico. Arnaud, assim, sugere que o princípio da *MA* é igualmente psicológico e ontológico, e que uma decisão a favor de uma só disciplina é injustificada.

Nós já vimos anteriormente que não só a premissa maior, mas também a menor, a constatação empírica de que somos conscientes de nós e de outras coisas, tem a sua certeza garantida pelo princípio de contradição. Isto é, apesar de que sabemos pela simples experiência que somos conscientes, só podemos saber disso *indubitavelmente* após submeter a experiência a um exame racional, concluindo, pelo princípio de contradição, que é impossível colocá-la em dúvida. De fato, como já observamos, toda a certeza do conhecimento depende desse princípio (§.391). No entanto, isto não implica que o conteúdo do conhecimento dependa dele. Neste sentido, mesmo o princípio “tudo o que é consciente de si e de outras coisas, é” depende, no que se refere a seu conteúdo, da representação prévia de coisas conscientes, o que se adquire pela experiência de ser consciente, isto é, pela experiência psicológica. Assim, não vemos qualquer contradição em conceber que o início do conhecimento metafísico pertença à psicologia, ainda que tudo o que se pode demonstrar a partir dele, junto com sua certeza, não se restrinja a ela.

Enfim, encontramos uma razão segura para compreender o primeiro capítulo da *MA* como uma parte da psicologia, ainda que, como ocorre em todas as partes desta obra, as suas noções dependam também de princípios fornecidos pela investigação dos princípios do conhecimento, presente no capítulo 2. Notamos, além disso, que apesar das semelhanças, o conteúdo deste capítulo difere significativamente do *cogito* cartesiano, e confere à metafísica em geral (inclusive àquela presente nos tratados latinos) um ponto de partida psicológico. Alguns estudiosos sugerem também que nisto consiste a saída encontrada por Wolff para a possibilidade de investigação da alma, isto é, a partir de sua identificação com a consciência (e.g., Arnaud, 2003; École, 1990; Vitadello, 1973). Apesar de não concordarmos com esta perspectiva, ela nos chama a atenção para o segundo ponto que pretendemos discutir: o lugar da consciência na noção wolffiana de alma.

4.2 A noção wolffiana de alma

4.2.1 O lugar da consciência na noção wolffiana de alma

O primeiro aspecto que vimos a respeito da noção de alma foi que, seguindo as constatações do primeiro capítulo, Wolff a define como aquela coisa que é consciente de si e de outras coisas (§.192), e demonstra que a colocamos em nós por também encontrarmos em nós a auto-consciência e a consciência de outras coisas (§.197). Assim, a consciência desempenha um importante papel na definição nominal de alma, e constitui o critério pelo qual ela é assimilada no ser humano, ainda que, a bem dizer, Wolff não tenha apresentado ali um conceito preciso de *consciência*, e não tenha feito mais do que associar o nome *alma* ao ser que pretende investigar, mas cuja essência e natureza ainda desconhece absolutamente.

Se repararmos no caminho tomado na parte racional da psicologia para a determinação da essência da alma, veremos que a consciência também desempenha ali uma importante função. A partir da análise da sua constituição (§§.729-737), Wolff verifica que nenhum corpo pode ser consciente (§.738), e conclui que a alma é necessariamente uma coisa simples (§.742), existente por si mesma (§.743), cuja força é a causa de todas as mudanças (§.744). Assim, é evidente que a consciência constitui uma importante característica da alma, pela qual se chega tanto à sua definição nominal quanto à essencial.

Por estas razões, alguns estudiosos viram na associação feita entre alma e consciência a característica essencial da alma (e.g., Arnaud, 2003; École, 1990; Vitadello, 1973). Contudo, se levarmos em conta a ênfase de Wolff em que não pretende encontrar a essência da alma na consciência, nem “afirmar com os cartesianos que na alma não poderia haver nada do que ela não fosse consciente” (Wolff, 1751/2000, p. 105, §.193), esta interpretação parece precipitada.

De fato, nenhum dos autores discorda que, na medida em que a alma pode não ser consciente de algumas de suas atividades (§.193) – o que se demonstra no caso do sono (§.796) –, não podemos admitir que sua força consista na consciência, pois uma força deve estar presente em todas as mudanças (§.115). No entanto, parecem ignorar que, pela mesma razão, não pode a consciência constituir a característica essencial da alma, pois a nota característica pela qual se distingue uma coisa existente por si mesma

das demais é a sua força (§.116). Assim, se pretendemos ser precisos, não podemos admitir uma característica essencial da alma além da sua própria essência, a saber: a força de representar o mundo de acordo com o lugar do corpo nele (§.753).

No entanto, longe de eliminarem-se as questões, com isto a noção wolffiana de alma abre um novo campo de dificuldades. O que veremos em seguida.

4.2.2 A força representativa como fundamento último da alma

Em um estudo sobre a relação entre a força representativa e as faculdades da alma na *MA*, Goubet (2003) traz à tona uma importante questão: ela é realmente a única razão de todas as modificações da alma? Suas considerações nos darão ocasião para refletir sobre alguns aspectos da psicologia wolffiana.

Em primeiro lugar, Goubet sugere que a força representativa não oferece mais do que um fundamento vertical das atividades da alma, pelo qual se explica a possibilidade de sua geração, mas não um fundamento horizontal, pelo qual se comprehende a procedência de umas a partir de outras. E como a parte racional da psicologia se ocupa da demonstração a priori de como procedem todas as faculdades da alma da sua força representativa, o autor se concentra em procurar por este fundamento horizontal no nível empírico da investigação psicológica, no qual se observa na experiência a sucessão das atividades da alma. Especificamente, Goubet refere-se aqui à noção de silogismos, ao papel do corpo como regulador das sensações, e à liberdade.

Analizando o exemplo de Tício, que se levanta às cinco, veste-se, reza, lê um livro, etc., de forma sucessiva mediante silogismos (§.342), Goubet insiste que não contemplamos aqui a ação direta de uma força representativa na determinação dos pensamentos da alma, e sugere que é pela ““força do silogismo”” (Goubet, 2003, p. 343) que certos pensamentos nascem e se inserem em seus lugares precisos. Neste sentido, o silogismo se inscreveria entre os fundamentos das mudanças da alma, e na medida em que o filósofo deve fornecer a razão pela qual algo é, não poderia o ignorar entre as razões da economia psíquica.

Se, por outro lado, consideramos não só a alma isoladamente, mas junto ao corpo, Goubet enfatiza que devemos atentar também para outra espécie de força na compreensão das atividades da alma: a força motriz dos corpos, que por constituir a razão da interação entre eles (incluindo a posição do nosso e as modificações nos órgãos

dos sentidos) dá razões ocasionais para a produção de certas representações na alma. O que ele pressupõe aqui é que a sensibilidade, apesar de provir da força ativa da alma, não ganha seu *conteúdo* dela. Isto é, se podemos concebê-la, por um lado, como uma atividade, por possibilitar a representação do que sentimos e por poder ser controlada a partir da influência da nossa vontade sobre o posicionamento do corpo, por outro constitui uma passividade, pois a atualização do possível só se dá em função de certos estados do mundo. E isto não vale só para esta faculdade, mas pode ser levado também para a imaginação e para os poderes superiores do conhecimento, pois são precedidos temporalmente pela sensibilidade. Assim, a força dos corpos deveria ser igualmente considerada entre os fundamentos das atividades da alma.

Por fim, na análise das atividades volitivas da alma na experiência, Goubet encontra ainda um último problema relativo ao fundamento wolffiano: a força representativa pode explicar a volição? Em outras palavras, querer e representar são a mesma coisa? Neste ponto, ele insiste que, apesar de podermos reconhecer que a força representativa seja o fundamento da volição, isto é, que esta derive daquela, derivar e proceder não são relações de identidade, de forma que, “no nível fenomenal, parece difícil dispensar uma dicotomia entre entendimento em geral e vontade em geral” (Goubet, 2003, p. 13). Neste sentido, a força representativa não seria suficiente para o ato volitivo, e a liberdade constituiria uma força adicional da alma.

Em geral, portanto, Goubet sustenta que, ao olharmos para a parte empírica da psicologia, reconhecemos razões para as mudanças da alma que ultrapassam a força representativa, o que compromete a expectativa de Wolff de derivar dela todas as atividades da alma, e fixa a psicologia empírica como um núcleo à parte de explicações da alma. Não consideramos, no entanto, que a argumentação do autor justifique plenamente suas conclusões, sobretudo a primeira.

Em primeiro lugar, Goubet parece ignorar, na sua compreensão do conceito de força, que ela consiste não somente na razão de todas as modificações de uma coisa, mas também no afã por modificar continuamente o estado da coisa que a possui. Além disso, a força da alma não é “representativa” em geral, mas é a força de representar *o mundo de acordo com o lugar do corpo nele* (§.753). Tendo em vista estas características, compreendemos que a definição de força da alma contempla não só o fundamento vertical das mudanças da alma, mas também o horizontal, tanto em relação

à sucessão dos pensamentos uns a partir de outros (dada pelo afã), quanto ao papel limitador desempenhado pelo corpo (dado pela limitação corporal da força). No que se refere à volição, ainda que a objeção de Goubet seja razoável em relação à não identidade entre representar e querer, não vemos aqui mais dificuldades do que na não identidade entre representar e lembrar, refletir, inferir, descobrir, enfim, entre representar e todas as atividades da alma que derivam da força representativa, mas não constituem representações propriamente ditas. Pois uma força não faz os efeitos serem idênticos à causa; de fato, aqueles, enquanto diferentes limitações desta, não podem ser idênticos a ela. A dedução das faculdades cognitivas da alma a partir de sua força representativa não é, formalmente, menos problemática do que a dedução das faculdades volitivas, e o apelo de Goubet ao nível fenomenal, no qual experimentamos a vontade de forma distinta do entendimento, não acrescenta nada ao nível lógico da discussão.

Portanto, consideramos que o esforço de Goubet para encontrar outras “forças” influentes sobre a alma é lógica e conceitualmente deficiente. O autor não repara que o estabelecimento de uma “força do silogismo” ou da liberdade como força implica, na doutrina wolffiana, a existência tanto do silogismo quanto da liberdade como coisas existentes por si mesmas, ou, no mínimo, a sua coexistência na alma junto à força representativa, contradizendo a teoria das coisas simples. Suas conclusões, portanto, não se sustentam.

No entanto, há algo no aspecto geral da discussão de Goubet que consideramos razoável: alguns elementos da parte empírica da psicologia não parecem estar fundamentados na força representativa da alma (ainda que tampouco a contradigam), mas constituem fundamentos em si. Assim, a parte empírica da psicologia, apesar de voltada para a descrição das atividades da alma observadas na experiência, parece possuir um papel explicativo na psicologia. Vejamos melhor esta questão.

4.3 O conhecimento empírico da alma

Vimos, no parágrafo inicial do capítulo que trata do que percebemos da alma, que Wolff nos adverte que não fará ali mais do que relatar o que percebemos dela na experiência cotidiana, buscando nisto conceitos distintos e verdades sobre as quais se

sustentam as regras que regem as atividades da alma no conhecer e querer, e que contêm o fundamento das regras da lógica, da moral e da política (§.191). Ao analisar esta advertência, enfatizamos que, com ela, Wolff pretende nos avisar que não busca na parte empírica da psicologia a essência da alma, nem discussões teóricas que ultrapassem a experiência. Agora, no entanto, destacaremos outros dois aspectos desse parágrafo: a noção de que algumas verdades da psicologia empírica servem de fundamento para as atividades cognitivas e volitivas da alma, assim como para outras disciplinas. Analisaremos inicialmente o primeiro aspecto, partindo de três questões: a que tipo de verdades Wolff se refere? Em que sentido elas fornecem fundamentos? Em que medida elas são empíricas?

4.3.1 Verdades fundamentais na experiência psicológica

Em uma primeira tentativa de identificação das verdades fundamentais da psicologia empírica mencionadas por Wolff, poderíamos compreender que, em função do método demonstrativo, as regras do entendimento e da volição dependem de tudo aquilo que se observa da alma na experiência, de maneira que todos os conteúdos da psicologia empírica constituiriam, direta ou indiretamente, verdades fundamentais para a cadeia demonstrativa. No entanto, sem discordar desse primeiro sentido, desejamos propor aqui uma interpretação mais específica, tendo como referência algumas verdades estabelecidas por Wolff na psicologia empírica em cada grupo de atividades da alma ali consideradas: fundamentais, cognitivas e volitivas.

No exame das atividades fundamentais da alma, após definir a imaginação como a faculdade da alma de representar uma coisa ausente já percebida (§.229), Wolff descreve o que denomina de *regra da imaginação* (§.238). Esta regra, apesar de depender diretamente da definição de imaginação, não deriva completamente dela, e lhe acrescenta algo, a saber: o *modus operandi* dessa faculdade. Isto é, da capacidade da alma de tornar a representar uma coisa ausente, não se deduz imediatamente que é a partir da semelhança com uma sensação ou com outra representação que uma coisa pode ser imaginada. Se considerarmos mais a fundo a questão, nem mesmo da força representativa podemos deduzir esta regra. Pois, pelo afã sabemos que uma representação deve suceder outra representação, e pelo limite dado pelo corpo sabemos que a representação do estado *presente* do mundo deve corresponder às modificações presentemente possíveis nos órgãos dos sentidos; no entanto, nada na força contém a

regra da representação do estado *ausente* do mundo, o que é dado, de fato, pela regra da imaginação. Mesmo sabendo que a imaginação, enquanto limite da força de representar o mundo de acordo com a posição do corpo nele, não pode estar absolutamente desligada da posição do corpo no mundo, e deve originar-se da sensação, não é dedutível, por isso, que a relação da imaginação com a sensação deva dar-se por semelhança de uma com a outra, pois outras formas de relação ainda são possíveis, inclusive a “dessemelhança”.

Na descrição das atividades cognitivas da alma, tratando da formação dos juízos do entendimento, Wolff encontra a ordem característica da sucessão de todos os pensamentos, na qual um é inferido a partir de outros dois (§.339), à qual denomina inferência ou *silogismo* (§.340). De forma similar ao que vimos em relação à regra da imaginação, a força representativa da alma, apesar de determinar a necessidade de sucessão constante dos pensamentos e de concordância destes com o estado do mundo, não determina de forma alguma a *estrutura* desta sucessão, a qual parece ser compreensível exclusivamente a partir da análise da experiência. Neste ponto, compreendemos melhor a questão levantada por Goubet (2003). Este, no entanto, deposita no silogismo toda a razão da sucessão dos pensamentos (o que chama de fundamento horizontal) e faz dele, sem mais, uma força especial. Nós, pelo contrário, não ignoramos a razão das sucessões fornecida pela força representativa, e não vemos a necessidade do estabelecimento de qualquer força complementar; simplesmente encontramos no silogismo uma verdade fundamental não derivada daquela.

Por fim, ao tratar das atividades volitivas da alma, após descrever os motivos que orientam a vontade, Wolff estabelece que o homem só quer o que representa como bom, e não quer o que representa como mau (§.506). Esta proposição, por um lado, significa que a vontade do homem se rege por representações, e pode assim ser plenamente demonstrada a partir da força representativa da alma. Por outro lado, esta proposição estabelece, como já sugerimos, uma “regra da vontade”, e seu fundamento encontra-se exclusivamente na experiência, pois nada na força representativa contém a “preferência” da alma por umas representações mais do que por outras.

Temos, assim, o suficiente para responder às questões propostas acima. Em relação à primeira, se nossa interpretação estiver correta, Wolff não se refere às verdades fundamentais da psicologia empírica simplesmente no sentido geral de

verdades importantes para o fluxo demonstrativo, mas tem em vista especificamente verdades como a regra da imaginação, a estrutura silogística do pensamento, e a inclinação da alma para o bom. Estas são *fundamentais* na medida em que constituem razões auxiliares para a compreensão das atividades da alma, isto é, fornecem fundamentos para a psicologia. E como não são dedutíveis a partir do conceito de força representativa, derivando exclusivamente do exame da experiência, são empíricas.

Cremos que, com isto, podemos compreender melhor a perspectiva de Wolff de que as regras da alma no conhecer e querer se regem sobre algumas verdades fundamentais encontradas na análise do que percebemos dela na experiência, e que estas não se encontram na pura análise da essência da alma. Podemos prosseguir, portanto, para o segundo aspecto atribuído por Wolff ao conhecimento empírico da alma: sua função fundamental.

4.3.2 A função fundamental da psicologia empírica

Em primeiro lugar, devemos ter em mente as definições das disciplinas mencionadas acima por Wolff, o que se encontra não na *MA*, mas no *DP*. Ali, Wolff define a lógica como a “ciência do direcionamento da faculdade cognitiva para o conhecimento da verdade” (Wolff, 1728/1963, p. 35, §.61), e a política como a “ciência do direcionamento das ações livres em uma sociedade ou estado civil” (Wolff, p. 36, §.65). Esta, ao lado da ética, economia, e do direito natural, compõe uma disciplina mais abrangente, a filosofia prática, “ciência do direcionamento da faculdade apetitiva na escolha do bem e evitação do mal” (Wolff, p. 36, §.62). A moral, por fim, se relaciona com estas, mas por não ser propriamente uma parte da filosofia, não é definida no tratado.

Pois bem, se compreendemos que as faculdades cognitiva e apetitiva às quais Wolff se refere no *DP* são as da *alma humana*, sabemos imediatamente em que sentido a psicologia empírica fornece princípios para aquelas disciplinas. Ensinando os conceitos e as regras de operação das faculdades cognitivas, ela fornece princípios para a lógica; ensinando os conceitos e as regras de operação das faculdades apetitivas (volitivas), fornece princípios para a filosofia prática e todas as suas partes. Neste mesmo sentido, a psicologia empírica é fundamental também para outras disciplinas. Tratando das faculdades da alma, fornece a base para o conhecimento das propriedades de Deus na teologia natural, a “ciência daquelas coisas que se sabe serem possíveis

através de Deus” (Wolff, 1728/1963, p. 34, §.57). Investigando os princípios do conhecimento simbólico, é o fundamento de disciplinas possíveis como a *arte característica* (Wolff, 1751/2000, §.318) e a *arte combinatória característica* (§.324). Encontrando os princípios da *faculdade de inventar* (§.242) e da heurística (§.362), dá fundamentos, respectivamente, à filosofia das artes liberais (Wolff, 1728/1963, §.72), e à *arte da descoberta*, “aquele parte da filosofia que explica as regras do direcionamento do intelecto para verdades escondidas” (Wolff, p. 40, §.74). Por fim, demonstrando como se conhecem os graus de perfeição das atividades da alma, dá ocasião para a elaboração de uma sub-disciplina da psicologia: a *psicométrica* – o que, no entanto, trataremos melhor mais à frente.

Poderíamos encontrar ainda outras funções fundamentais do conhecimento empírico da alma na filosofia wolffiana. No entanto, já temos o bastante para compreender, em geral, a maneira pela qual diversos campos do conhecimento se beneficiam dele. E devemos destacar que, na medida em que as demonstrações na psicologia racional concentram-se na força representativa e, como vimos, não chegam propriamente às regras de operação das faculdades, é a psicologia empírica que fornece estes princípios àquelas disciplinas, e não a racional. Mas, esta característica da parte empírica da psicologia, longe de ser ponto pacífico, constitui um dos grandes pontos de conflito na interpretação da psicologia wolffiana; pois, se ela não se restringe a um mero relato da experiência, e contém algumas razões das atividades da alma, em que sentido podemos diferenciá-la da parte racional?

4.3.3 Diferença entre psicologia empírica e racional

Pela distinção estabelecida por Wolff, no *DP*, entre psicologia empírica e racional (a qual mencionamos anteriormente), e possivelmente em função dos termos “empírico” e “racional” com os quais nomeia as disciplinas, alguns estudiosos pensaram encontrar um critério seguro para a compreensão da diferença entre elas: os limites dados à razão. Em seus respectivos estudos sobre a psicologia empírica e a psicologia racional de Wolff, École (1966, 1969) reconhece que, apesar do conhecimento empírico da alma restringir-se ao exame da experiência, este depende da distinção na representação das ocorrências, e da representação da conexão entre elas, ou seja: depende da razão. O autor, assim, opõe-se à interpretação extrema da diferença entre psicologia empírica e racional, segundo a qual a primeira se limitaria a um relato

sensitivo da experiência psíquica, enquanto a segunda seria puramente racional. Em que pesse sua contestação, no entanto, École sustenta que haveria uma diferença entre o uso da razão nas disciplinas: na primeira ela teria um papel meramente metodológico, de distinguir e organizar os dados da experiência em conceitos e princípios; na segunda, mesmo que não fosse pura, dada a recorrência constante aos dados da experiência, teria seu papel essencial, de explicar (École, 1966, 1969). Ainda que vejamos nisto um avanço em relação à interpretação extrema mencionada, não concordamos inteiramente com École.

Se levarmos em conta o que encontramos em relação às verdades fundamentais da psicologia empírica e seu papel em relação a outras disciplinas, vemos claramente ali o uso explicativo da razão. Isto é, além de possibilitar uma compreensão sistemática dos conteúdos da experiência a partir da intelecção da conexão entre seus dados, a atividade da razão sobre estes dados resulta algumas vezes não em meras constatações, mas em explicações, como nos casos da intelecção da regra da imaginação, do silogismo e da inclinação da alma pelo bom. Logo, não vemos qualquer distinção clara entre uma função metodológica e uma explicativa da razão na parte empírica e na parte racional da psicologia. E isto se evidencia ainda mais se considerarmos a via complementar, isto é, a função da experiência em ambas. Pois, apesar de ser a única fonte de material sobre a qual opera a razão na parte empírica, o trabalho da razão na parte racional depende igualmente desse material, e não só para alcançar os conceitos e princípios últimos da alma, mas, sobretudo, para julgá-los. Portanto, consideramos que em ambas as disciplinas a razão opera da mesma forma, e não poderíamos encontrar nela o critério da distinção entre as duas.

Uma outra perspectiva é defendida por Richards (1980), segundo a qual as duas disciplinas da psicologia se distinguem sobretudo metodologicamente, na medida em que a psicologia empírica teria como método primário a observação direta das operações da alma e a produção experimental de algumas delas, enquanto a racional procederia *a priori* e dedutivamente. A partir desta diferença, Richards sustenta também que a psicologia racional se aproxima mais do ideal wolffiano de ciência, isto é, de uma progressão demonstrativa ordenada de proposições na qual as antecedentes fundamentam as consequentes. Por esta mesma razão, Corr (1975a) vai mais longe, e afirma que a própria presença da psicologia empírica entre as ciências metafísicas parece injustificada.

Em que pese a verdade a respeito da prevalência metodológica da observação e da experimentação na psicologia empírica, e da dedução na psicologia racional, não chegamos a ver nisto, propriamente, uma distinção metodológica. Em primeiro lugar, como já vimos, o recurso à experiência, isto é, à observação e à experimentação, é constante em ambas as disciplinas, e mesmo que possamos observar, se compararmos a psicologia empírica com a racional, uma maior independência desta última em relação aos dados empíricos, ainda assim a maior parte de seu conteúdo depende diretamente da experiência. De fato, a noção defendida pelo próprio Wolff de que na psicologia racional se procede *a priori* nos parece questionável, pois mesmo a dedução da essência da alma, da teoria explicativa da relação corpo-alma e da espiritualidade da alma se ampara constantemente na experiência. Em segundo lugar, o método dedutivo que caracteriza a psicologia racional não é utilizado somente ali, mas todo o conhecimento psicológico é demonstrado dedutivamente, desde seu elemento mais básico, que é a consciência da existência (como verificamos na primeira seção do presente capítulo). Portanto, ainda que possamos observar alguma diferença entre a ênfase dada a cada procedimento observado por Richards nas duas disciplinas, não concluímos com isso a existência de uma diferença metodológica real entre as duas; ao contrário, vemos um método único, unificando a ciência da alma. E por isso também consideramos injustificadas tanto as afirmações de precedência da psicologia racional em relação à empírica, quanto o questionamento do lugar desta na metafísica.

Assim, somos levados a perguntar se haveria, de fato, alguma diferença entre as duas disciplinas. Isto é, sabemos que existe uma *separação* entre elas, evidente tanto na *MA* quanto nas definições oferecidas no *DP* e na publicação dos tratados latinos subsequentes. Mas não sabemos se a razão de tal separação consiste em uma diferença real entre as duas. Poderia haver uma razão para esta separação não derivada de uma diferença fundamental entre elas? Se nos restringirmos à *MA*, e atentarmos para os parágrafos introdutórios dos capítulos 3 e 5, encontramos que, apesar de tratarem do mesmo assunto, eles têm diferentes objetivos: no terceiro, Wolff pretende apresentar o que se percebe da alma na experiência (§.191); e no quinto, compreender a essência da alma e de um espírito em geral (§.727). Logo, as partes da psicologia possuem alguma diferença. No entanto, a existência de objetivos diferentes justifica a distinção e separação das partes de uma disciplina? Se fosse assim, Wolff não deveria criar uma parte especial da psicologia, no mínimo, também para a investigação da alma dos

animais? Cremos que este não é o caso. Vemos, por trás dos diferentes objetivos, não mais que uma diferença de *profundidade* do conhecimento. Ou seja, no capítulo 5, Wolff vai mais longe na intelecção da interconexão das verdades, para além do que é oferecido imediatamente pela experiência, mas conserva o mesmo objeto e método, sem distinguir fundamentalmente sua ciência da alma. Mas o que o impediu, então, de unificar os capítulos, e simplesmente especificar que a investigação da alma possui diversos níveis de profundidade? No parágrafo introdutório do capítulo 4, referente ao conhecimento do mundo, Wolff apresenta uma razão: “não se pode compreender nem a essência de um espírito em geral, nem da alma em particular, antes de entender o que é propriamente um mundo e como está constituído” (Wolff, 1751/2000, p. 101, §.540). Se tomarmos essa observação como modelo, compreendemos igualmente a separação entre o primeiro capítulo e o terceiro: os conceitos lógicos e ontológicos estabelecidos no segundo capítulo são necessários para a compreensão daquilo que se observa da alma na experiência. Portanto, observamos que, ao menos no que se refere à *MA*, a investigação da alma constitui uma unidade, e se separa tão somente em função do método de investigação escolhido por Wolff para o tratado em geral. Mas disto não deriva nenhuma distinção real dentro da psicologia.

Contudo, se formos além da *MA*, e analisarmos a estrutura apresentada por Wolff no *DP* para os tratados latinos, observamos que, apesar de modificada a ordem de apresentação da metafísica, determinando a anterioridade do conhecimento do mundo (cosmologia) aos tratados psicológicos, a separação entre as psicologias é mantida. Uma das razões encontradas para esta separação diz respeito somente à estrutura dada por Wolff à apresentação de sua metafísica latina, e por isso não a consideraremos aqui. Mas Wolff apresenta também uma razão especial, significativamente reveladora para a compreensão de seu pensamento psicológico:

a principal razão pela qual distingui a psicologia empírica da racional é prevenir o conhecimento psicológico de ser indiscriminadamente rejeitado. Os princípios psicológicos são necessários para a teoria e prática da moral e da política, e para as coisas que nós, que conhecemos demonstrativamente, deduzimos deles. A filosofia prática é da maior importância, e nós não desejamos baseá-la em princípios questionáveis. Por essa razão, nós devemos basear as verdades da filosofia prática somente em princípios claramente estabelecidos pela experiência na psicologia empírica. (Wolff, 1728/1963, p. 57, §.112)

Vemos aqui claramente que a principal razão da separação entre as disciplinas não é de ordem teórica, mas prática. Como todo o conhecimento da psicologia empírica deriva da experiência e não pode ser colocado em questão, enquanto o da racional vai para além da experiência e pode incorrer em incertezas, Wolff considera razoável separá-las e manter os princípios daquela à salvo das críticas voltadas a esta – e isto, sobretudo, em função do papel fundamental que aquela tem para a filosofia prática.

Apesar de encontrar-se no *DP*, este esclarecimento de Wolff parece concordar com algumas observações da *MA*. Já vimos que no parágrafo inicial do capítulo 3 da *MA* Wolff introduz a noção de que a experiência psicológica é fundamental para as regras da lógica, da moral e da política (§.191). No parágrafo inicial do capítulo 5, por sua vez, Wolff observa que aquilo que se conhece da alma pela experiência é a pedra de toque de tudo o que se ensinará ali, mas que isto não é de forma alguma a pedra de toque para a experiência (§.727). Mais à frente, reforça que a solução para o problema da relação entre alma e corpo, necessária para a compreensão da natureza da alma, “interessa pouco à Teologia, à Moral, à Política e à Medicina, já que estas se contentam com o que ensina a experiência da sintonia entre corpo e alma” (Wolff, 1751/2000, p. 246, §.760). Logo, observamos na conjunção destas observações uma concordância com a noção presente no *DP* acerca da razão da separação entre psicologia empírica e racional. Wolff refere-se igualmente em ambas ao papel fundamental do conhecimento empírico da alma em relação a outras disciplinas, e à sua autonomia em relação ao conhecimento racional.

Enfim, se pretendemos nos restringir às proposições de Wolff, vemos que na *MA* a ciência da alma é uma unidade em progressiva profundidade, separada meramente pelo estilo, e que nos tratados latinos a separação é eminentemente de ordem prática. As demais razões para a separação nestes últimos não dizem respeito à *MA*, e a tentativa de projeção deles aqui não nos parece adequada. No entanto, a razão prática dada no *DP* parece harmonizar com a *MA*. E isto nos conduz a dois novos pontos para discussão: em primeiro lugar, devemos nos perguntar que tipo de problemas possíveis Wolff veria na psicologia racional para considerá-la potencialmente prejudicial à psicologia empírica; em segundo, devemos atentar para as finalidades práticas de Wolff com o conhecimento psicológico.

4.4 O conhecimento racional da alma

4.4.1 Uma controvérsia sobre a teoria wolffiana da alma

Para compreendermos que tipo de problemas poderia levar Wolff a conceber a possibilidade da rejeição da psicologia racional, consideraremos inicialmente um estudo de Rudolph (2003) sobre algumas dificuldades atribuídas à teoria wolffiana da alma. Neste estudo, o autor parte de uma controvérsia levantada por um contemporâneo de Wolff, um filósofo amador chamado Bequignole, que põe em questão a distinção wolffiana entre a alma do homem e a do animal. Em geral, este opositor sugere que é injustificado que Wolff não atribua entendimento aos animais, apesar de lhes atribuir consciência; consequentemente, sustenta ele, é igualmente injustificado que Wolff não lhes atribua personalidade. Vejamos melhor estas duas questões.

Sabemos, de acordo com o fundamento da consciência exposto na parte racional da psicologia, que a consciência das coisas e de nós se dá quando notamos a diferença entre elas e nós (§§.729-730), isto é, quando alcançamos certo grau de distinção nas representações, para o que é necessário sensação, imaginação, memória e, sobretudo, reflexão (§§.732-734). Também compreendemos que, enquanto limites da força representativa, as diferentes faculdades da alma não se diferenciam mais do que pelo grau de distinção na representação. E por isso é possível que, a partir da reflexão, pela qual se aclararam as representações, surjam os graus mais elevados de distinção que constituem o entendimento e a razão.

Com base nisto, Bequignole conclui, em primeiro lugar, que onde há reflexão há também entendimento e razão. Partindo disto, o autor nota uma falha na distinção feita por Wolff entre a alma humana e a animal. Nas considerações sobre a alma dos animais, Wolff os atribui consciência (§.794), memória e imaginação (§.870), mas os priva absolutamente de entendimento e razão (§.869). Contudo, na opinião de Bequignole, na medida em que havia pressuposto a reflexão para a consciência, Wolff não os poderia privar desta, e como onde ela se encontra, se encontram também entendimento e razão, não poderia lhes retirar tampouco estas faculdades. Consequentemente, os animais deveriam possuir também uma personalidade. Pois, a partir da razão, isto é, da capacidade de inteligir a conexão das verdades, eles poderiam ser conscientes de serem aqueles que estiveram previamente em outros estados – no que consiste a personalidade (§.924). O exemplo do cão que corre e urra ao ver o bastão com o qual foi açoitado uma

vez (§.871) ilustra esta constatação, na medida em que ali vê-se que, ao experimentar o medo do bastão, o cão deve ter uma representação de seu estado passado e ser consciente de que se trata dele mesmo, o que só ocorreria se possuísse razão e personalidade. Com isto, Bequignole pensa reconhecer duas contradições na psicologia wolffiana, a partir das quais a alma humana se assemelharia a dos animais, causando um significativo comprometimento de toda sua teoria da alma, e de tudo aquilo que dela deriva.

Rudolph, no entanto, não concorda com o primeiro problema levantado por Bequignole. O autor reconhece a ressalva de Wolff segundo a qual os animais não produzem muitas alterações da voz pelas quais designariam o que representam, o que permite inferir que não refletem muito sobre suas representações e que, por isso, não alcançam os níveis de distinção exigidos para o entendimento e a razão (§.869). Contudo, o autor encontra uma razão para aceitar o segundo problema. Na medida em que exige a consciência de ser o que esteve previamente em outros estados, a personalidade poderia derivar simplesmente da memória e da reflexão, ambas possuídas pelos animais. Assim, para Rudolph, se não é possível lhes designar entendimento e razão a partir das atividades fundamentais e da reflexão, ao menos a personalidade é, o que não representa uma contradição menor no sistema wolffiano.

Em que pese a atenção do autor para a justificativa dada por Wolff para a ausência de entendimento na alma dos animais, e a sua tentativa de encontrar uma outra base para a segunda objeção de Bequignole, nós vemos naquela, e não nesta, o verdadeiro problema. Segundo Wolff, os animais possuem desejo e aversão sensual (§.888), para os quais basta a representação confusa do bom ou do mau, que pode estar composta por muitas inclinações pequenas que não se podem distinguir, e pelas quais mesmo os homens podem ser levados a agir irracionalmente (§§.434-436). Assim sendo, não é necessário que o cão, ao ter a sensação da visão do bastão, represente distintamente o estado passado no qual o bastão se associou com a dor e seja consciente de que era ele próprio; é necessário tão somente que tenha uma representação confusa daquele estado e do mau ali presente, representando o mau eminentemente e experimentando com isso o afeto do temor (§.476), a partir do qual ocorrem simultaneamente no corpo os movimentos extraordinários correspondentes (§.882): o urro e a fuga. Logo, vemos que inferir a personalidade do cão mediante o seu comportamento é injustificado, e que

não precisamos ir além da teoria dos afetos para compreender as observações da experiência.

No entanto, no que diz respeito ao primeiro problema, apesar de podermos concordar com Rudolph que a ressalva de Wolff constitui uma solução razoável, sabemos que ela depende integralmente da teoria da harmonia pré-estabelecida entre corpo e alma, pois é a partir desta que podemos inferir a ausência de pensamentos na alma da ausência de idéias materiais no corpo (§.869). Ou melhor, somente a partir dela podemos fazer tal inferência sem prejudicar a exigência geral de que tudo na alma se dê de forma natural, sem contribuição real do corpo. Neste sentido, a harmonia é, de fato, fundamental para tudo que se conhece racionalmente a respeito da alma. Contudo, de acordo com alguns estudiosos, esta noção é significativamente problemática.

4.4.2 A harmonia pré-estabelecida

Na *MA*, a investigação do fundamento da relação entre corpo e alma procede imediatamente da determinação da essência e natureza desta, constituindo um passo indispensável para a compreensão integral da força de representar o mundo de acordo com o lugar do corpo nele. E sabemos que, neste contexto, Wolff opta pela teoria da harmonia pré-estabelecida, recusando as teorias do influxo natural e da intervenção imediata de Deus (§§.761-765). Para ele, somente ela possibilita que todas as faculdades da alma sejam demonstradas a partir da força representativa, naturalmente, sem qualquer contribuição do corpo. Assim, cremos que esta teoria possui um papel essencial na parte racional da psicologia wolffiana: além de completar a sequência demonstrativa, ela sustenta a autonomia do conhecimento da alma. O próprio Wolff afirma, no prefácio à segunda edição da *MA*, que aparentemente “tudo o que se deduz no capítulo quinto sobre os atributos e ações da alma, a partir de sua própria natureza e essência, não seria outra coisa que uma explicação da harmonia pré-estabelecida entre alma e corpo” (Wolff, 1751/2000, p. 45). Nesta linha de raciocínio, em um estudo recente, argumentamos que esta teoria constitui, de fato, um dos pontos chave da psicologia wolffiana presente na *MA* (Araujo & Pereira, 2010). Contudo, grande parte dos estudiosos não concorda com esta posição.

Com base nos tratados latinos, nas diferentes edições da *MA*, e nas *Notas à Metafísica Alemã* (1924) – publicadas por Wolff como resposta aos seus comentadores –, muitos estudiosos observaram um progressivo afastamento de Wolff da teoria da

harmonia pré-estabelecida, culminando em sua restrição ao nível de hipótese auxiliar meramente possível, sem valor como princípio psicológico ou metafísico (e.g., Blackwell, 1961; Corr, 1975a; École, 1969, 1990; Ruiz, 2000; Vitadello, 1973). Ainda que a análise de todas aquelas fontes escape ao intuito do presente estudo, consideramos de grande utilidade compreender as linhas gerais dessas observações a partir das fontes que dispomos, dado que elas contrastam radicalmente com o que observamos na *MA*, e comprometem uma parcela substancial da teoria wolffiana da alma.

Compreendamos, primeiramente, em que consiste uma hipótese no sistema wolffiano. No *DP*, esclarecendo o seu método filosófico, Wolff atesta que, seguindo as mesmas regras do método matemático (§.139), somente termos suficientemente explicados, princípios suficientemente provados e proposições devidamente deduzidas destes princípios podem ser aceitas na filosofia (§§.116-118). Contudo, nem todo conhecimento pode ser adquirido imediatamente com total certeza. Por isso, nos casos em que um conhecimento possui utilidade comprovada, mas não pode ser devidamente demonstrado, deve-se admiti-lo como uma probabilidade (§.125). E para isto existe um conceito preciso: “coisas que são assumidas em filosofia porque fornecem a razão para certo fenômeno, ainda que não se possa demonstrar que elas contêm a razão verdadeira, constituem uma *hipótese filosófica*” (Wolff, 1728/1963, p. 67, §.126 – grifo nosso). Para Wolff, as hipóteses devem ser admitidas à medida que preparam o caminho para a descoberta de verdades, dando, inclusive, ocasião para que observemos ou detectemos experimentalmente coisas que não veríamos de outra maneira (§.127). Contudo, há limites claros para esta admissão: elas não podem contradizer os dados da experiência nem princípios já estabelecidos, e não poderão ser utilizadas nas demonstrações de outros princípios (§§.127-128). A partir deste ponto, Wolff faz uma observação reveladora:

Por exemplo, considere a hipótese relativa ao comércio entre a alma e o corpo, sugerida por Leibniz e outros [a harmonia pré-estabelecida – acréscimo nosso]. Nós não utilizaremos esta hipótese em nossa argumentação na moral e na filosofia política, deixando essas verdades fundamentais, que são tão importantes para a condução da vida prática, flutuar em um mar de incertezas. Ainda que o filósofo use essa hipótese para explicar coisas que pertencem ao comércio entre alma e corpo, ele deve restringi-la às mesmas limitações de qualquer outra hipótese filosófica. (Wolff, 1728/1963, pp. 68-69, §.128)

Wolff indica, assim, o plano epistêmico em que compreende a discussão racional acerca da harmonia pré-estabelecida entre corpo e alma: o das hipóteses filosóficas. Se atentarmos para a análise das teorias da relação corpo-alma feita na *MA*, vemos que, apesar de não fazer qualquer alusão direta ao caráter hipotético delas, os critérios utilizados por Wolff para sua avaliação condizem com os mencionados acima: tanto o influxo natural quanto a intervenção imediata de Deus são rejeitados por contrariarem os dados da experiência e princípios já estabelecidos (mesmo que da física). No §.760 Wolff também se preocupa em ressaltar a irrelevância desta discussão para as disciplinas práticas e para a teologia, concordando com o que diz no *DP* acerca do limite da utilização das hipóteses em outras cadeias demonstrativas. É possível que, com base nessas semelhanças, os estudiosos tenham considerado a atitude de Wolff em relação à harmonia pré-estabelecida na *MA* idêntica àquela dos tratados latinos, ou seja, ela seria ali uma hipótese filosófica. No entanto, uma análise mais próxima aponta problemas dessa interpretação.

A primeira característica das hipóteses é a impossibilidade de demonstração de que possuem a razão verdadeira dos fatos por elas explicados. No caso da harmonia pré-estabelecida, comentadores como Blackwell (1961) e Corr (1975a) sugerem que tal impossibilidade se dá pela inexistência de princípios derivados da experiência e/ou dos conceitos de alma e corpo que a justifiquem. Apelando para a ênfase de Wolff no fato de que a experiência não atesta mais do que a sintonia entre alma e corpo, e nada informa a respeito do *modo* pelo qual esta ocorre, eles pensam encontrar aqui a evidência da inexistência de dados da experiência, isto é, de juízos intuitivos relativos à harmonia. E na medida em que tampouco nos conceitos de alma e corpo se encontra este modo, concluem com isso a inexistência de qualquer juízo a partir do qual se possa demonstrar a veracidade da harmonia. Nós consideramos esta conclusão precipitada. Pois, em primeiro lugar, se é correto que Wolff constata que a experiência não apresenta mais do que a sintonia entre alma e corpo, isto não atesta a inexistência de juízos intuitivos acerca do modo desta sintonia; pelo contrário, esta constatação é um juízo intuitivo. Isto se torna evidente ao notarmos sua função na rejeição do influxo natural e da intervenção imediata de Deus: na medida em que a experiência não atesta nenhum influxo ou intervenção divina, uma teoria que admite uma ou outra não está de acordo com ela, ou seja, não se baseia em um juízo intuitivo, e não pode ser aceita como verdadeira. De forma semelhante, a ausência de “influxos” ou “intervenções divinas”

nos conceitos de alma e corpo opera como um princípio negativo na rejeição dessas teorias: pois uma teoria que pressupõe um conceito não dedutível da essência dos seres em questão, não pode ser demonstrada como verdadeira.

A harmonia, por outro lado, corresponde perfeitamente à experiência e aos conceitos de corpo e alma, pois não pressupõe nada mais do que se encontra ali – ou seja, baseia-se em juízos fornecidos. École (1969), no entanto, insiste que haveria sim um pressuposto para além da experiência e da natureza do corpo e da alma: a ação de Deus na determinação da harmonia, ou seja, um milagre, ainda que meramente primogênito. Em que pese a necessidade da ação original de Deus sobre corpo e alma, contudo, a idéia de milagre primogênito nos parece uma projeção forçada do conceito de milagre. Pois, se a harmonia é estabelecida por Deus na criação do corpo e da alma, não é mais milagrosa do que esta criação, ou melhor, não constitui milagre algum: são todos efeitos da vontade de Deus, e meios para Seus fins.

Por essas razões, consideramos contestável, em primeiro lugar, a noção de que a harmonia pré-estabelecida não possa ser demonstrada como a verdadeira razão da sintonia entre alma e corpo. Na medida em que ela parte de termos suficientemente explicados, princípios suficientemente provados na experiência, e proposições devidamente deduzidas destes princípios, dispõe de tanto fundamento quanto qualquer outro conhecimento para ser demonstrada como verdadeira. E toda a exposição de Wolff na *MA* aponta nessa direção. De fato, longe de tratá-la simplesmente como uma teoria provável, mas igualmente problemática no que se refere à certeza em geral, vimos que ele busca rechaçar completamente as duas teorias opostas, e demonstrar a possibilidade da harmonia, defendendo-a contra objeções. Acreditamos que, na realidade, ela é um componente regular do sistema psicológico de Wolff, o que se evidencia também se considerarmos sua declaração no *Prólogo* à primeira edição da *MA*:

uma vez que me vi conduzido inesperadamente e de um modo completamente natural, mediante as razões expostas no segundo capítulo, à harmonia pré-estabelecida do senhor *von Leibniz*, também eu a mantive e projetei sobre ela mais luz do que jamais possuiu esta engenhosa criação. (Wolff, 1751/2000, pp. 40-41 – ênfase no original)

Enfim, consideramos que a primeira característica das hipóteses não se adéqua à harmonia pré-estabelecida como é apresentada na *MA*.

Mas isto não é tudo. Apesar de afirmar que a explicação da relação entre alma e corpo interessa pouco à teologia e à filosofia prática, já que estas se contentam com o que ensina a experiência (§.760), não achamos que Wolff a dispensa realmente nestas disciplinas. No que se refere à teologia, vimos claramente que a harmonia pré-estabelecida é afirmada como a maior evidência de sabedoria de Deus, e a maior revelação de Sua majestade, na medida em que, a partir dela, tudo no corpo e na alma ocorre de forma natural, sem necessidade de milagres, e se encontra no mundo a maior perfeição possível (§§.1050-1052). Na *Nota Preliminar à Quarta Edição* da *MA*, Wolff indica uma importância particular disto: a defesa de que Deus escolheu o melhor entre os mundos é o argumento mais importante na defesa da religião contra todas as objeções; por isso, diz: “de forma alguma a considerei [a escolha do melhor dos mundos – acréscimo nosso] simplesmente como uma hipótese filosófica” (Wolff, 1751/2000, p. 58). E isto nos indica duas coisas: primeiro, na medida em que de uma hipótese filosófica só podem derivar princípios hipotéticos, a harmonia, que constitui um dos elementos da demonstração da escolha de Deus pelo melhor dos mundos, não pode ser uma hipótese; em segundo lugar, vemos que, dessa forma, a harmonia fornece princípios também para a religião. No que se refere à filosofia prática, por fim, a harmonia sustenta um dos seus mais importantes alicerces, ao fundamentar a completa liberdade da alma (§.883). Logo, na *MA* a harmonia definitivamente não parece se adequar à noção de hipótese filosófica.

Esta conclusão ganha ainda mais apoio se levarmos em conta outro momento da discussão sobre as hipóteses no *DP*, não reparado por outros autores. No §.129, Wolff estabelece que, quando possível, deve-se demonstrar tudo aquilo que deriva de uma hipótese, mesmo sabendo-se que ela pode ser falsa, pois, em filosofia, cada proposição deve ser localizada onde ela pode ser demonstrada. O que nos interessa aqui, na realidade, é o exemplo escolhido:

Por exemplo, na ontologia não se pode determinar ainda se coisas simples em sentido estrito, isto é, aquilo que carece completamente de partes, existe ou sequer pode existir. [...] Agora, se a demonstração das propriedades gerais da coisa simples fosse omitida porque a noção de coisa simples é assumida como uma

hipótese, então essa mesma demonstração, que pode e deve ser apresentada na ontologia, teria que ser repetida para os elementos das coisas materiais na cosmologia, para as almas na psicologia, e para Deus na teologia natural. (Wolff, 1728/1963, p. 70, §.129)

Vemos, com isto, que no *DP* Wolff também considera a noção de coisa simples como uma hipótese. Mas vimos que na *MA* ele demonstra tanto a possibilidade quanto a existência das coisas simples (§§.75-80) e, apesar de atestar que elas não podem ser verificadas na experiência (§.83), não faz qualquer menção ao caráter hipotético dessa noção; pelo contrário, ele a toma como verdadeira e a pressupõe em toda a teoria da alma, de Deus, e da composição do mundo. Assim, nos parece que não só em relação à teoria da harmonia pré-estabelecida, mas a todo nível racional do conhecimento, a idéia de hipótese filosófica não se aplica na *MA*. Ou, o que é a mesma coisa, ela parece abranger ali todo o conhecimento para além da experiência, e com isto não possui o peso admitido tanto por Wolff quanto por seus intérpretes. Se desejarmos ver a questão por este viés, deveríamos apenas admitir que os conhecimentos não verificáveis diretamente na experiência possuem certeza semelhante àqueles verificáveis, e devem ser compreendidos separadamente destes, mas nem por isso devem ser considerados inferiores em filosofia – na realidade, são os únicos que possibilitam o entendimento completo das coisas.

Por isso, enfim, achamos justificada nossa sugestão de que, ao contrário do que afirmaram tanto a literatura secundária quanto o próprio Wolff em alguns momentos, ainda que consideremos a noção de hipóteses filosóficas, a harmonia pré-estabelecida, da perspectiva da *MA*, não desempenha um papel secundário e substituível em sua psicologia e no seu sistema em geral, mas é sim um ponto-chave: ela compõe o quadro demonstrativo da metafísica, garante a autonomia do conhecimento da alma, e fornece princípios não só para a psicologia, mas também para outras disciplinas. Somente desta perspectiva, inclusive, se torna razoável a compreensão do fato de que Wolff a mantém em todas as edições da *MA*, e isto mesmo após as diversas controvérsias surgidas em torno dela. De fato, alguns autores sugerem que a própria expulsão de Wolff de Halle teria sido significativamente influenciada pelo ataque pietista frente a Frederico I de que segundo a harmonia pré-estabelecida um soldado não poderia ser considerado culpado por desertar, na medida em que isto seria pré-estabelecido por Deus em sua sabedoria (Hettche, 2009; Watkins, 1998). Ora, se esta teoria não passasse de uma hipótese para

Wolff, por que ele a manteria em todas as edições de sua *MA*, conhecendo a fama de sua obra, e a consequente dimensão de problemas que ela lhe acarretava? Imaginamos que somente uma necessidade real faria o filósofo pagar tão caro por uma teoria.

Consideramos nossa perspectiva, portanto, plenamente justificável frente à literatura secundária. No entanto, existe um outro aspecto do pensamento de Wolff relacionado ao problema corpo-alma, logicamente anterior à teoria da harmonia pré-estabelecida, que devemos levar aqui em consideração: apesar de sua defesa da distinção e da autonomia entre corpo e alma, podemos dizer que Wolff é, realmente, um dualista?

4.4.3 Uma questão sobre o dualismo em Wolff

Nossa questão pode ser explicada da seguinte maneira: a partir da distinção estabelecida por Wolff entre alma e corpo, e sua ênfase na autonomia de ambos, garantida pela harmonia pré-estabelecida, somos levados a aceitar sua adesão à tradição dualista. Mas, se prestamos atenção ao conhecimento geral das coisas, vemos que, em última instância, todos os seres consistem em coisas simples, isto é, mesmo as coisas compostas não são mais do que efeitos da ordem existente entre os elementos, que são coisas simples (§.603) – dessa perspectiva, unificando o fundamento último de todos os seres, Wolff não seria adequadamente compreendido como um dualista. Tal questão nos parece relevante para a discussão da psicologia wolffiana na medida em que a adesão de Wolff ao dualismo é quase incontestada entre estudiosos, e é muitas vezes vista como fator indispensável para a compreensão de sua concepção de psicologia, e de sua contribuição para a tradição psicológica alemã (e.g., Corr, 1975a, 1975b; Feuerhan, 2002, 2003; Nuzzo, 2007; Vitadello, 1973). Assim, uma crítica a essa interpretação tem consequências para a discussão da psicologia wolffiana.

Contudo, apesar de bastante evidente se levarmos em conta a exposição da *MA*, esta questão parece ter passado despercebida na literatura secundária. Longe de um debate aberto, sua discussão ocorre de forma indireta, sobretudo em vista do seu principal pano de fundo: a relação entre Wolff e Leibniz. Ou seja, não é a partir da percepção clara de uma ambigüidade no sistema de Wolff, mas de discordâncias a respeito da identidade entre suas teorias ontológicas, cosmológicas e psicológicas e as de Leibniz, que os estudiosos se opõem. Não nos interessa aqui analisar diretamente a relação teórica entre a filosofia leibniziana e wolffiana, nem o quanto de justiça a ela é

feita na literatura; pretendemos somente reconhecer as linhas gerais da argumentação de alguns autores, e as declarações do próprio Wolff frente a isso. Esperamos, com isso, sugerir uma solução para a questão.

Primeiramente, devemos ter em vista que existe um debate sobre a relação filosófica entre Wolff e Leibniz, ou, como se tornou corrente, sobre a *filosofia leibniz-wolffiana*. Em geral, divergindo de uma tradição interpretativa na qual Wolff figura como um mero organizador e divulgador de Leibniz (e.g., Boring, 1950; Wertheimer, 1976), estudiosos vêm defendendo sua independência intelectual em relação a ele. No entanto, apesar da atitude geral em relação àquela tradição, não se encontra consenso neste grupo acerca do grau de distinção entre os dois, de forma que se defendem desde significativas rupturas entre os filósofos (e.g., Corr, 1975b; École, 1997a) até uma relação de “comunidade científica” (e.g., Ruiz, 2000). Entre todas as discussões, uma nos interessa aqui diretamente: em que medida Wolff aceita ou não a noção leibniziana de mônadas. Vejamos melhor esta questão.

A concepção leibniziana de mônadas é apresentada da seguinte forma na literatura: elas são as unidades últimas do mundo, substâncias simples, desprovidas de extensão, figura ou divisibilidade, originadas por criação e eliminadas por aniquilação, dotadas de força interna e sem eficácia externa (sem portas ou janelas), que representam o universo de acordo com seu lugar nele, e se distinguem pelo grau de clareza e distinção na representação, incluindo as que possuem somente representações claras (chamadas de mônada, enteléquia, ou matéria), as que possuem representações distintas e memória (como as almas dos animais), e as que possuem reflexão e apercepção (os espíritos, entre eles as almas humanas). Como não são unidades físicas, nem possuem eficácia externa, as mônadas não se afetam diretamente, mas somente na medida em que se dá entre elas uma sintonia, pela qual mudam constantemente e de acordo com as mudanças das demais, no que consiste a harmonia universal das coisas, da qual deriva a harmonia pré-estabelecida entre corpo e alma como um caso especial. Esta compreensão dos conceitos de Leibniz é praticamente incontestada entre os estudiosos (e.g., Bell, 2005; Corr, 1975b; École, 1997a; Feuerhan, 2002, 2003; Watkins, 1998). No entanto, no que se refere à apreensão deles na filosofia wolffiana, encontramos os desacordos.

Se alguns estudiosos, como Frängsmyr (1975), aceitam que Wolff adere à noção de mônadas e de harmonia universal das coisas ao estabelecer as coisas simples como

unidades últimas do mundo, rejeitando a tese das unidades físicas dos atomistas e um consequente dualismo de substâncias, a maioria é da opinião de que, em que pese essa primeira semelhança, se encontram significativas diferenças entre as noções de Wolff e de Leibniz. Especificamente, a ruptura é comumente afirmada na concepção wolffiana de *elementos* do mundo. Apesar de alocá-los no quadro das coisas simples e concebê-los como as unidades últimas do mundo, compartilhando algumas características com as unidades leibnizianas, Watkins (1998) acredita que Wolff rompe com o modelo de Leibniz ao negar a força representativa aos elementos (a qual se reservaria somente para as almas e espíritos), sem querer, com isso, decidir o estado real destes seres. Outros autores, no entanto, inferem a partir disso que para Wolff os elementos são seres físicos (e não metafísicos) dotados de uma força interna do tipo física, pela qual é possível que interajam realmente, rompendo com a harmonia universal, e restando somente a harmonia entre corpo e alma, sustentando um dualismo entre as dimensões física e espiritual (e.g., Corr, 1975b; École, 1997a; Feuerhan, 2002, 2003). Em que pese os diferentes desdobramentos, vemos ao menos um ponto em comum entre estas análises: elas pressupõem que Wolff rompe com o quadro das mônadas de Leibniz, ao não conferir representação aos elementos. Se isto acarreta a sua compreensão como coisas físicas e sua eficácia externa, com o consequente surgimento de um dualismo no sistema de Wolff, depende do quanto os autores avançam em suas inferências. Nós, no entanto, vemos qualquer desdobramento como secundário, na medida em que o ponto de partida parece comprometido.

Primeiramente, se considerarmos o tratamento dado por Wolff à noção de mônadas na *MA*, vemos que em momento algum esta é rejeitada, e que a distinção entre ela e os elementos está longe de ser tão clara quanto afirmaram aqueles autores. Após apresentar os elementos como as coisas simples que compõem o mundo (§.582), junto com suas propriedades e forma de interação (§§.583-598), Wolff diz que

a partir disso se entende o que o senhor *von Leibniz* quer alcançar com suas *mônadas* ou *unidades da natureza* [...]. No entanto, deve-se notar que as unidades não são, segundo sua opinião, precisamente conscientes de tudo que se representa nelas. Poder-se-ia dizer, portanto, que cada *unidade* do senhor *von Leibniz* é um espelho do mundo em sua totalidade que se representa nele segundo o ponto em que se encontra a unidade. [...] Demonstraremos mais adiante (§.742) que a alma se encontra entre as coisas simples que têm a capacidade de representar-se o

mundo de acordo com a posição de seu corpo no mesmo (§.753). Mostraremos também que são possíveis ainda muitas outras coisas simples que representam o mundo de um modo menos perfeito que a alma (§.900). E são, portanto, possíveis coisas como as *unidades leibnizianas da natureza*; a elas corresponde o que demonstramos a respeito dos elementos das coisas, e se se converte os elementos nestas unidades, permanecem semelhantes entre si todas as coisas simples, igual às compostas, e constituem uma espécie de coisas (§.177). (Wolff, 1751/2000, p. 206, §.599 – ênfase no original)

Vemos já neste parágrafo algumas informações que contrariam significativamente as interpretações mencionadas. Aqui, Wolff considera plenamente razoável a noção de mônadas, e a associa diretamente aos elementos do mundo; a partir disso, consequentemente, promove uma semelhança geral entre as coisas simples, de forma que não cabe a concepção de duas espécies distintas destas (como uma espiritual e uma física). E tal semelhança consiste propriamente na atribuição da capacidade representativa a todas elas – mesmo as mônadas/elementos representam a totalidade do mundo de acordo com o ponto no qual se encontram. Isto é, o que Wolff nega a estes não é a representação, mas a *consciência* da representação. No §.900, ao tratar da primeira espécie de coisas semelhantes à alma, ele retorna com essa concepção, e lhe dá uma razão:

A primeira espécie é aquela que se representa o mundo obscuramente, de forma que na representação inteira que ocorre de uma vez não se pode distinguir entre si absolutamente nada. [...] Tampouco são conscientes delas mesmas (§.731) e não têm, portanto, sensação alguma nem outros pensamentos (§.194). [...] O senhor *von Leibniz* as tem pelos seres simples do mundo que chamamos elementos, e lhes dá o nome de *unidades*. (Wolff, 1751/2000, pp. 280-281, §.900 – ênfase no original)

Ou seja, é a obscuridade da representação que justifica a ausência de consciência e pensamento nesta espécie de coisas, mas nem por isso a própria capacidade representativa lhes é negada – e, assim, se mantém a associação entre mônada e elemento. Até aqui, portanto, não vemos qualquer justificativa para a atribuição de uma ruptura entre os conceitos de elementos e mônadas, como afirmada pelos estudiosos.

No entanto, nem só deste tipo de colocações é feita a discussão wolffiana sobre essa questão. Curiosamente, logo após a última afirmação citada, Wolff continua: “Recordei anteriormente (§.599) que por esta vez vou deixar à margem se os elementos são estes seres que representam o mundo obscuramente, isto é, sem serem conscientes disso” (Wolff, 1751/2000, pp. 280-281, §.900). Apesar de não encontrarmos tal ressalva no parágrafo mencionado, Wolff parece aqui contrariar suas próprias afirmações, e colocar uma dúvida sobre a associação entre os elementos e as mônadas. Se pretendemos nos ater às suas palavras, portanto, devemos aceitar este impasse, e dar por aberta a questão da identidade entre elemento e mònada. Não obstante, mesmo com isso não vemos ainda razão alguma para concordar com os intérpretes no que se refere à ruptura de Wolff com Leibniz, muito menos com a atribuição de um estatuto físico, uma força física e uma interação física direta entre os elementos. Para verificarmos se existem ou não fundamentos para esta atribuição, devemos considerar melhor as propriedades dos elementos, e sua forma de relação.

Nós vimos que, como coisas simples, os elementos não possuem nenhum atributo das coisas compostas (§.583), mas uma força mediante a qual modificam incessantemente seu estado interno (§.584), e cujos limites são o fundamento de sua diferença mútua (§.585). Vimos também que, na medida em que nenhum composto é idêntico a outro (§.590), tampouco podem os elementos serem idênticos (§.586), a partir do que comprehende-se que em sua mudança contínua devem sintonizar uns com os outros, isto é, devem respeitar os estados internos de todas as coisas, para diferenciarem-se todas entre si (§.595-596). Com base nisso, Wolff diz: “se entende agora também como, segundo sua opinião [de Leibniz – acréscimo nosso], todas as coisas do mundo sintonizam entre si até no mais pequeno, e o que, portanto, quer alcançar com sua *harmonia universal das coisas*” (Wolff, 1751/2000, p. 207, §.600 – ênfase no original). Com isso, aparentemente encontramos um outro ponto de adesão de Wolff à concepção leibniziana: a interação dos elementos se daria por harmonia de uns com os outros, sem qualquer necessidade de interação real entre eles. Mas, novamente, é o próprio Wolff quem lança dúvidas sobre esta noção:

No entanto, como por enquanto não vamos fixar em que consiste propriamente que o estado interno das coisas simples se refira a tudo do mundo, deixamos também de lado, por agora, em que consiste a harmonia universal de todas as coisas, e nos basta ter demonstrado que se dá e que se pode explicar de um modo

inteligível, segundo o sentido do senhor *von Leibniz*. (Wolff, 1751/2000, p. 207, §.600 – ênfase no original)

Da mesma forma que fez com a associação entre mônadas e elementos, Wolff deixa em suspenso a demonstração da harmonia universal das coisas. No entanto, nada em sua declaração sugere a possibilidade de interação real entre os elementos; pelo contrário, é a possibilidade da *harmonia* que está garantida, ainda que Wolff não pretenda demonstrá-la definitivamente neste momento. Não obstante, referindo-se a essa mesma passagem, os autores mencionados afirmam encontrar uma evidência a favor da ruptura de Wolff com Leibniz. O que concluímos, portanto, é que onde Wolff oferece questões, os intérpretes inferem, por conta própria, soluções. Mas, ao fazê-lo, não somente vão para além das evidências textuais, como ignoram algumas restrições dadas pelo filósofo. E isto podemos demonstrar também de um outro modo.

Se considerarmos que Wolff não é claro a respeito do tipo de força possuída pelos elementos, podemos imaginar que tanto uma força física quanto uma espiritual são possíveis. Isto é, se levarmos em conta sua afirmação de que a força motriz dos corpos deve encontrar-se originalmente nos elementos (§.697), imaginamos que estes possuem uma força de tipo física. Por outro lado, se trouxermos à luz as noções de espaço, lugar e movimento, vemos que mesmo uma força representativa no nível das coisas simples poderia resultar em uma força motriz no nível das compostas, e, ainda que de forma indireta, esta se encontraria originalmente nos elementos. Pois, na medida em que o espaço nada mais é do que a ordem entre as coisas que existem simultaneamente, o lugar a forma pela qual uma coisa existe simultaneamente a outras (§.47), e o movimento a mudança de lugar (§.57), basta que diversas coisas simples exerçam suas forças simultaneamente para que se dê entre elas certa ordem, resultando em certos seres compostos em seus determinados lugares no espaço; na medida em que uma força implica um afã pela mudança, tal ordem é forçada a mudar constantemente, resultando a mudança constante do lugar dos corpos, o que se pode interpretar em termos de efeitos de uma força motriz. Assim, a simples presença de uma força entre os elementos, independente do seu tipo, torna compreensível a força motriz das coisas compostas, e aqueles que afirmam que esta é de tipo físico o fazem com tanto fundamento quanto aqueles que afirmam que é do tipo espiritual. Ou melhor, os primeiros possuem ainda menos razão para fazê-lo. Pois, apesar de deixar em aberto a determinação da natureza interna dos elementos, Wolff é bastante claro em classificá-

los como coisas simples, e com isso recusa a tese dos atomistas das unidades físicas indivisíveis (§§.77-80), e retira deles todas as propriedades das coisas compostas, inclusive a possibilidade de movimento (§.693).

Estritamente falando, portanto, se na *MA* não podemos decidir completamente a favor de uma identidade real entre mônadas e elementos, dadas as lacunas demonstrativas deixadas por Wolff, vemos que se encontram ainda menos fundamentos para a afirmação de um dualismo essencial entre a dimensão física e a espiritual. Nossa solução para o impasse encontrado, enfim, consiste em conceber que um dualismo fenomenal, isto é, no nível da experiência, entre essas duas dimensões (entre corpo e alma), é plenamente razoável e justificável pelo que vimos na seção anterior; mas no nível essencial, das realidades metafísicas últimas, cremos que este dualismo se dissolve em um monismo ou pluralismo, dado que tudo deriva de uma mesma espécie de coisas, na qual se encontra uma multiplicidade de possíveis. Desta perspectiva, novas questões são lançadas sobre o sistema wolffiano, e sobre sua psicologia em particular.

Com isso, concluímos a análise dos aspectos teóricos da psicologia wolffiana na *MA*. Não cremos ter esgotado aqui as discussões possíveis, nem alcançado as últimas palavras nas discussões que propusemos; pretendemos somente dar uma amostra da diversidade de debates existentes, e da complexidade do pensamento psicológico wolffiano. Mas antes de passarmos às considerações sobre os impactos históricos deste no século XVIII, há ainda um último assunto sobre a psicologia de Wolff na *MA* que devemos tratar: sua função prática.

4.5 Funções práticas da psicologia wolffiana

Na *MA* podemos observar um aspecto não menos importante da doutrina wolffiana em geral, e da sua psicologia em particular: a busca de Wolff pela certeza no conhecimento não tem interesses meramente teóricos, mas também práticos. Já vimos no *DP* que Wolff faz disto a principal razão para a separação entre psicologia empírica e racional, conservando os princípios daquela que são de interesse para a filosofia prática. E apesar de notarmos que tal separação parece contestável na *MA*, esta função do conhecimento psicológico é bastante clara ali.

Em relação à sua doutrina metafísica em geral, as primeiras palavras de Wolff no prefácio à primeira edição da *MA* são sobre este assunto:

Entendimento, virtude e saúde são as três coisas mais nobres que devem apetecer os homens nesse mundo: não obstante, não há coisas que em geral se estimem menos que estas três. [...] Pessoas que são crianças em entendimento, mas adultos em maldade, submetem muitos a uma infelicidade e uma corrupção enormes. Isto é indubitável. Surpreende-me a horrorosa imagem que produzem quando se ocupam do direito e da justiça, ou quando devem dar conselhos para a boa disposição do homem médio. Como desde jovem senti em mim uma grande inclinação a favor do gênero humano, até tal ponto que faria todo mundo feliz se isso estivesse ao alcance de minha mão, jamais me empenhei em nada tanto como em aplicar todas as minhas forças para que se desenvolvam entre os homens entendimento e virtude. [...] Movidos também por este impulso, saem à luz estes *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma do homem, assim como sobre todas as coisas em geral.* (Wolff, 1751/2000, p. 39 – ênfase no original)

Notamos aqui, de forma clara, a intenção moral de Wolff com a sua metafísica. Antes mesmo de mencionar a validade epistêmica de sua obra, ele destaca seu valor para a promoção do entendimento e da virtude. De fato, até mesmo o método de apresentação da obra, segundo ele, estaria subordinado a este interesse:

Na matéria que vou tratar, reinaram até agora as trevas e o caos. Careceu-se de conceitos distintos, de demonstrações radicais e de conexão das verdades entre si [...]. É por isso que me esforcei em sanar esta carência e procurei, sobretudo, não falar de nenhuma coisa da qual não tivesse formulado previamente um conceito distinto. [...] Da mesma forma que se escreveu este livro, conectando permanentemente uma verdade com outra, deve-se lê-lo em ordem estrita do princípio ao fim. [...] Quem assim o faça, terá o prazer de obter um conhecimento distinto e sólido das verdades mais importantes e, ainda, a alegria de refutar de um modo radical os muito prejudiciais e perigosos erros daqueles que se crêem intelectualmente superiores aos demais, e de poder responder com firmeza as objeções contra a religião natural e contra a revelada. (Wolff, 1751/2000, pp. 39-40 – ênfase no original)

Vemos que a escolha do método parece fundamentada no favorecimento de sua compreensão, como nos textos *exóticos* dos antigos, isto é, voltados para a educação do homem comum. Na *Nota preliminar à quarta edição* da *MA*, a consciência de Wolff acerca deste papel de sua obra aparece claramente: “me asseguraram que há também pessoas que não são, realmente, estudantes, que lêem meus livros e formam-se com eles: do que me chegam diariamente diversos testemunhos” (Wolff, 1751/2000, p. 51, §.1 – ênfase no original).

A partir destas observações gerais, podemos concluir que o conhecimento psicológico da *MA* deve ser considerado no quadro geral das intenções morais de Wolff. Mas ele não se refere somente de forma indireta ao papel deste nas intenções. No *Prólogo à segunda edição* da *MA*, Wolff oferece uma primeira observação acerca da importância moral da defesa da teoria da harmonia pré-estabelecida entre corpo e alma:

Dado que alguns não aceitam a harmonia pré-estabelecida porque não a podem digerir, eliminam simultaneamente outras verdades que poderiam conservar, sejam da opinião que sejam a respeito da comunidade recíproca entre corpo e alma. [...] Uma vez que, mediante minha obra, se comprehendeu melhor a harmonia pré-estabelecida do senhor *von Leibniz*, alguns se aventuraram também a formular objeções contra ela. [...] qualquer um há de reconhecer no ato que todas estas objeções deixam de ser assim que se comprehende corretamente o que afirmo e, em parte, são dificuldades que hão de pesar sobre os que se declaram partidários do influxo natural da alma sobre o corpo e do corpo sobre a alma, já que, efetivamente, a alma tem que ver-se determinada em seus pensamentos pelo corpo, em consequência, sem o corpo não pode executar nada mediante sua potência. Com todo o vulgar que é esta tese, está submetida a grandes e perigosas dificuldades. Vou mencionar, como exemplo, só uma que não é insignificante. Com ela não pode dar-se a imortalidade da alma: o que é tão fácil de provar, quando se está acostumado ao conhecimento claro [...]. Uma tese com a qual não pode coexistir a imortalidade da alma é, no entanto, altamente perigosa, já que com ela cai por terra o mais importante de nossa religião. (Wolff, 1751/2000, p. 46 – ênfase no original)

Vê-se aqui uma importância prática da harmonia pré-estabelecida: ela conserva verdades indispesáveis para a doutrina religiosa, eliminando os riscos gerados pelo

influxo natural. Em nossa discussão anterior a respeito da harmonia, demonstramos outras funções dela no conhecimento teológico, provando que constitui um importante elemento nesta dimensão do sistema wolffiano. Mas ela não constitui o único aspecto da psicologia relevante para estes fins.

Ainda no que se refere ao conhecimento racional da alma, a demonstração de sua essência e espiritualidade também contribuem para o conhecimento de Deus, na medida em que estabelece o conhecimento simbólico a partir do qual se chega à essência de Deus. Como vimos, é a partir da retirada dos limites da alma que se chega à definição da essência de Deus. De fato, como atesta Wolff, este conhecimento simbólico é o único que se pode ter Dele, que não pode ser conhecido a partir da experiência. Mas isto não implica que a experiência não tenha nada a contribuir. Pois todas as faculdades da alma são definidas a partir da experiência, e posteriormente utilizadas na determinação das faculdades divinas. Além disso, pelo fato da alma ser uma das criaturas de Deus, sua contemplação na experiência, assim como a contemplação do mundo, conduz ao conhecimento da perfeição Dele. Saindo da dimensão teológica, a investigação da experiência psicológica conduz ainda a diversas *artes*, relevantes para o conhecimento lógico e criativo, ambos caros ao cotidiano dos homens. São sugeridas também técnicas para a expansão das atividades fundamentais da alma, como exercícios para a atenção (§.270) e a mnemotécnica para a memória (§.267). Na dimensão volitiva, é demonstrada a *necessidade dos costumes*, fundamento da filosofia prática e da moral.

O conhecimento psicológico, em suma, desempenha um importante papel nos objetivos práticos de Wolff, os quais constituem, como vimos, pontos centrais de sua filosofia. E por isso não é de surpreender que se encontre também aqui um dos principais focos de controvérsia sobre seu pensamento. Isto é, ao lado dos debates teóricos, as divergências sobre as implicações morais e religiosas do pensamento wolffiano ganharam grande proporção no século XVIII. O exemplo que demos a respeito da repercussão negativa da harmonia pré-estabelecida, conduzindo à expulsão de Wolff de Halle, testemunha neste sentido. E isto nos conduz ao último ponto de discussão de nosso trabalho: os impactos da psicologia wolffiana em seu período.

4.6 Impactos históricos da psicologia de Wolff

O estilo metódico da *MA*, junto ao fato de ter sido escrita em língua alemã, a tornou uma obra muito popular. De fato, todas as obras alemãs de Wolff se tornaram correntes entre estudantes, e na medida em que estes assumiram cadeiras nas universidades e publicaram suas obras inspiradas na matriz wolffiana, deram corpo ao que ficou conhecido como “wolffianismo”, que passou a dominar o cenário intelectual alemão, não somente no nível da filosofia propriamente dita, mas também no institucional e cultural em geral (Araujo, no prelo (a); Bell, 2005; Calinger, 1969; Frängsmyr, 1975; McInnes, 2006; Watkins, 1998). E com a mesma rapidez e profundidade da difusão deste domínio, vieram reações em todas essas frentes. O impacto do pensamento de Wolff, neste sentido, é significativamente vasto e complexo. Não temos ocasião aqui para avaliá-lo em toda sua diversidade; nem mesmo o de sua psicologia, em particular. Vamos nos concentrar, portanto, em apresentar somente uma amostra de alguns aspectos significativos da influência de seu pensamento psicológico, e de algumas reações a ele.

4.6.1 As disputas religiosas

Vimos na seção anterior que a psicologia de Wolff está conectada a uma série de finalidades de ordem prática de seu sistema. Seus conceitos e princípios são utilizados como fundamento tanto na teologia natural quanto na filosofia prática, e são concebidos como fonte de certeza para estas disciplinas. De fato, esta concepção deriva de um ideal mais abrangente de Wolff, de encontrar fundamentos seguros, racionais, tanto para a religião quanto para a moral, que cooperassem, mas não se limitassem à fé (École, 2001; Hettche, 2009; Lach, 1953). E nisto se encontra um dos maiores focos de controvérsias relativas ao pensamento wolffiano no período. Pois, apesar do Iluminismo emergente em toda a Europa, a Igreja ainda exercia significativa influência política e intelectual na Alemanha, sobretudo em Halle, onde Wolff era professor, e cuja universidade era dominada pela corrente pietista. Para os pietistas, o pensamento wolffiano conduzia ao determinismo e ateísmo, com participação direta do conhecimento psicológico.

Em primeiro lugar, a perspectiva geral da teologia natural de que a contemplação da alma e do mundo conduz ao conhecimento de Deus foi tomada como uma heresia frente às escrituras, isto é, à teologia revelada; no que diz respeito à doutrina empírica

da alma, a demonstração de uma *necessidade* no domínio das atividades volitivas foi muitas vezes interpretada como irreconciliável com a liberdade do homem, e a tentativa de fundamentação da moral nestas bases foi tida como ateísmo; na parte racional, a defesa da harmonia pré-estabelecida foi tomada como expressão de determinismo, pois nela tudo deve ocorrer necessariamente de forma constante e sucessiva, sem intervenção de Deus. De forma geral, para os pietistas a psicologia de Wolff conflitava com a perspectiva religiosa de livre arbítrio e de poder divino, e ameaçava princípios fundamentais da fé cristã.

Dessa maneira, a psicologia wolffiana ganha um significativo espaço nas discussões teóricas e morais do período. O debate sobre o comércio entre corpo e alma se torna corrente, e desenvolve-se durante muitas décadas, com defesas alternando entre o influxo natural e a harmonia pré-estabelecida, mesmo entre os wolffianos (Watkins, 1998). A teoria wolffiana da alma se torna alvo de discussão mesmo entre o público não especializado, como prova o estudo de Rudolph (2003) sobre as objeções de Bequignole, que era um oficial do exército prussiano, e não um filósofo profissional. Enfim, por ligar-se a temas de ordem prática e moral, a psicologia de Wolff assume um lugar ímpar na agenda filosófica alemã do século XVIII. Contudo, em que pese este aspecto, não é somente sua ligação com a teologia e com a moral que a psicologia de Wolff ganha destaque. De fato, um outro elemento parece ser ainda mais determinante, ao menos no que diz respeito aos impactos positivos: a psicometria.

4.6.2 Psicometria

Em primeiro lugar, devemos ressaltar que a noção formal de psicometria não é desenvolvida por Wolff na *MA*, de forma que não podemos atribuir a esta o papel de têla estabelecido. Contudo, na medida em que é afirmada como uma das contribuições mais significativas de Wolff para o desenvolvimento da psicologia, devemos compreender ao menos o aspecto geral da psicometria wolffiana; além disso, apesar de não ser tratada diretamente naquela obra, acreditamos que seus princípios fundamentais já se encontram ali.

Ao tratar das características gerais das coisas, Wolff atesta que todas as coisas semelhantes possuem uma diferença interna, chamada *magnitude* (§.21), e que sempre podemos tomar uma como unidade e examinar quantas dela há em outras, o que se chama *medir* – assim, tudo o que possui magnitude é mensurável (§.62). No exame

empírico das faculdades da alma, vimos que em todas elas ocorrem variações de grau, e na parte racional vimos que, em geral, elas próprias não são mais do que graus da força representativa. Logo, a possibilidade de mensuração dos fenômenos psíquicos está ali garantida. Inclusive, apesar de não explicitados, alguns caminhos para essas medidas podem ser dali inferidos: a atenção poder-se-ia medir comparando o quanto profunda e extensamente alguém consegue desenvolver uma mesma demonstração (§.270); a imaginação a partir do quanto e quão rápido alguém consegue tornar a representar algo, e a memória por quão rápido alguém reconhece esta representação, e por quanto tempo a retém (§.262).

No *DP*, ainda sem apresentar a noção formal de psicometria, Wolff reforça esta concepção:

Tudo que é finito possui uma determinada quantidade. [...] Na medida em que algo é finito, pode aumentar ou diminuir. E na medida em que pode aumentar ou diminuir, uma quantidade deve ser atribuída a ele. [...] O mesmo é encontrável nas coisas imateriais. A atenção em diferentes homens difere por graus. A atenção de um homem é maior; a de outro é menor. Um homem consegue sustentar sua atenção em conceber e trabalhar uma longa demonstração; a atenção do outro é exaurida por uma demonstração mais curta. [...] O conhecimento da quantidade das coisas é chamado de matemática. [...] Tem conhecimento matemático da atenção aquele que percebe a razão ou proporção entre a atenção requerida por uma demonstração mais longa e aquela que é suficiente para uma demonstração mais curta. (Wolff, 1728/1963, pp. 7-9, §§.13-14)

Novamente, a possibilidade do conhecimento matemático dos fenômenos psíquicos é apresentada, e os caminhos para sua elaboração são sugeridos.

A definição formal deste conhecimento matemático da alma, no entanto, só é realizada na *Psychologia empirica* (1732). A “Psycheometria” ou “Psychimetry” aparece ali no contexto da avaliação dos graus de prazer e desprazer, envolvendo inclusive a formulação de teoremas, como um instrumento para o aprofundamento do conhecimento em psicologia (École, 1966). No entanto, apesar de ter inaugurado uma nova rede de interesses no campo de debates psicológicos, o próprio Wolff parece não ter feito muito mais do que indicar a possibilidade desta sub-disciplina. De fato, estudiosos sugerem que o reconhecimento do desenvolvimento concreto dela no século

XVIII é bastante difícil, na medida em que a maioria das discussões se manteve no nível teórico; mas, entre aquilo que se consegue detectar, as investigações reais se deram, sobretudo, entre os wolffianos, e passaram, por seu intermédio, a integrar a agenda de pesquisas e discussões psicológicas do século XVIII (Feuerhan, 2003; Hatfield, 1995; Ramul, 1960; Sturm, 2006), chegando até mesmo ao século XIX (Wood, 2003).

E este desenvolvimento da psicologia do século XVIII, ao lado dos demais tópicos estabelecidos pelo pensamento de Wolff, possui relevância histórica também em outro sentido. Eles foram fundamentais para a formação de uma das mais importantes contribuições (ainda que negativa) do século XVIII para a ciência da alma: a crítica de Kant à psicologia.

4.6.3 A crítica kantiana à psicologia de Wolff

O pensamento de Immanuel Kant (1724-1804) foi fortemente influenciado pelo wolffianismo, pois a filosofia wolffiana se tornou a matriz curricular oficial das universidades da Prússia durante seu período de formação. De fato, até mesmo sua carreira docente inicial foi marcada por isto, na medida em que os professores eram obrigados a utilizar os tratados wolffianos em seus cursos. Apesar das questões relativas ao real conhecimento dos escritos de Wolff por parte de Kant (École, 1997b), seu conhecimento e preocupação com a filosofia daquele é incontestável, inclusive no que se refere à sua psicologia. Em um estudo recente, Araujo (no prelo (b)) demonstrou que Kant não só conhecia, mas adotou o modelo geral da psicologia wolffiana durante o que ficou conhecido como seu *período pré-crítico*, afastando-se posteriormente deste de maneira gradual, até sua ruptura total com ele nos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* (1786/1990). Não pretendemos aqui retrair toda a relação entre a concepção wolffiana e kantiana de psicologia. Interessa-nos somente destacar em que medida aquela foi relevante para alguns importantes aspectos desta.

Interessa-nos aqui, particularmente, a crítica kantiana à psicologia. Recentemente demonstramos como, na *Crítica da Razão Pura* (1887/2008), obra que marca o início da fase crítica de Kant, este rompe definitivamente com a concepção de metafísica de Wolff, eliminando o *continuum* entre a dimensão empírica e a racional do conhecimento, e concebendo a possibilidade de um conhecimento metafísico totalmente *a priori*, do que segue, consequentemente, uma reforma de sua noção de psicologia (Pereira, Marcellos, Leite & Araujo, no prelo). Assim, apesar de manter a distinção

wolffiana entre psicologia racional e empírica, Kant estabelece ali a impossibilidade da aceitação da primeira como doutrina da alma, na medida em que ela estaria fundamentada em um mal-entendido, que consiste em considerar a idéia de alma, uma simples unidade lógica reguladora dos fenômenos do sentido interno, como uma coisa, derivando dela conceitos e princípios carentes de fundamento; consequentemente, a psicologia empírica também sofre modificações, pois, uma vez que há a eliminação da sua contraparte racional, ela perde seus princípios puros *a priori*, ficando sem qualquer conexão com a metafísica, e sendo reduzida a uma descrição da experiência, ou a uma parte da antropologia (Kant, 1787/2008). Nos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, esta crítica é aprofundada, e Kant oferece, além da eliminação da parte racional da psicologia, quatro argumentos para a não aceitação da psicologia empírica como ciência genuína: (1) a impossibilidade de aplicação da matemática aos fenômenos do sentido interno, que só possuem uma dimensão (o tempo); (2) a inviabilidade da realização de uma análise real do material revelado pela observação interna; (3) a impossibilidade de submissão completa de um sujeito aos nossos propósitos; e (4) as distorções provocadas pela auto-observação ou introspecção como método de estudo. Desta forma, a psicologia empírica “nunca pode ser outra coisa exceto uma teoria natural histórica do sentido interno, e, como tal, tão sistemática quanto possível, isto é, uma descrição natural da alma, mas não uma ciência da alma, nem sequer uma doutrina experimental psicológica” (Kant, 1786/1990, p. 17).

Vemos, assim, que Kant busca destruir toda a ciência da alma de Wolff, tanto em seu aspecto racional quanto empírico. Tudo aquilo que se encontrava garantido no sistema wolffiano, como a certeza do conhecimento psicológico adquirido por experiência comum e experimento, a determinação da essência e propriedades espirituais da alma, e até mesmo o conhecimento matemático dos fenômenos psíquicos, são aqui eliminados – ainda que o conteúdo provindo da experiência ainda pudesse ter alguma função em uma antropologia. E este posicionamento de Kant foi revisitado por quase todos os estudiosos da psicologia da época, arrastando-se até o século XIX, onde surgiram tentativas de explícitas de superação de seus vetos (e.g., Wundt, 1902/1910). Por isto, a crítica kantiana é considerada um referencial lógico e metodológico indispensável para os desenvolvimentos da psicologia a partir do século XVIII. De fato, ela se tornou tão amplamente conhecida, que até que estudos mais recentes investigassem os desenvolvimentos da psicologia anteriores a ela, e apontassem sua

dependência em relação a eles (e.g., Feuerhan, 2003; Sturm, 2006, 2010), ela foi tomada como a única palavra em psicologia da época, ofuscando as demais contribuições do período. No entanto, como vemos, se pretendemos compreender os movimentos de constituição da psicologia como campo autônomo de investigação científica no contexto alemão, tanto a psicologia de Wolff quanto sua crítica por parte de Kant parecem possuir igual importância.

Enfim, cremos assim ter demonstrado a relevância da psicologia de Wolff para a psicologia kantiana, assim como para o cenário psicológico geral do século XVIII. Muitas outras análises históricas poderiam ser desenvolvidas, tanto ou mais relevantes do que as apontadas aqui. No entanto, não temos ocasião para tanto no presente estudo, e nos contentaremos com termos apresentado algumas das repercussões mais importantes do pensamento psicológico de Wolff na história da psicologia. Com isto, damos por finalizada nossa análise da psicologia de Wolff na *MA*, e nos dirigimos para nossas considerações finais.

Conclusão

Tendo descrito e analisado a psicologia presente na *MA* de Wolff, consideramos cumpridos os nossos objetivos principais. Gostaríamos agora, portanto, de retomar os aspectos gerais do nosso estudo, e avaliar em que medida podemos considerar alcançadas as expectativas anunciadas em nossa introdução: a de complementar a literatura específica sobre Wolff, na qual faltam estudos que consideram as particularidades da *MA* e seu lugar no século XVIII; e a de contribuir com a historiografia da psicologia, a partir da exposição de um assunto significativamente negligenciado.

Retomando nossos passos, fizemos, no primeiro capítulo, uma pequena incursão na história da psicologia do século XVIII, enfatizando sua relação com o movimento iluminista e destacando como, no caso alemão, esta conduziu a uma perspectiva de psicologia como ciência autônoma e fundamental, caracterizada no pensamento de Wolff, particularmente em sua *MA*. Nos dois capítulos seguintes, descrevemos a teoria psicológica de Wolff na *MA*, acompanhando sua descrição do conhecimento empírico sobre a alma, e a dedução racional das verdades fundamentais acerca dela, tanto psicológicas quanto ontológicas, cosmológicas e teológicas. Por fim, analisamos alguns aspectos desta psicologia, tendo como referência assuntos presentes na literatura secundária, sugerindo, em alguns casos, novos problemas e interpretações.

Com isto em vista, no que se refere à primeira expectativa, consideramos tê-la alcançado de duas formas. Primeiramente, realizando, pela primeira vez, uma descrição sistemática do pensamento psicológico completo de Wolff na *MA*, contemplando não só os conteúdos da psicologia, mas também sua interação com as demais disciplinas metafísicas – de fato, não encontramos sequer entre os estudos sobre a psicologia latina de Wolff uma descrição com esta dimensão, de maneira que nossa contribuição se estende ao estudo do pensamento psicológico wolffiano em geral. Em segundo lugar, reunindo, em nossa análise, parte significativa da literatura secundária sobre a psicologia de Wolff, integrando-a em uma estrutura logicamente encadeada e avaliando-a ponto a ponto, sugerindo novos problemas e interpretações. Neste ponto, de fato, temos ainda um comentário a fazer.

No capítulo 4, vimos que muitas questões sugeridas na literatura secundária sobre a psicologia de Wolff direcionam-se indistintamente aos tratados latinos e à *MA*, mas podem ser respondidas a partir de uma análise cuidadosa desta. Isto nos leva à seguinte reflexão: na medida em que, na sua maioria, os estudos concentram-se nos tratados latinos e os problemas que levantam não se aplicam à *MA*, esta possui peculiaridades, e não pode ser tomada nem como igual, nem como superada por aqueles. Consideramos, assim, ter encontrado uma forte evidência de que a psicologia presente na *MA* possui algum nível de independência epistêmica em relação aos tratados latinos, e deve ter seu conteúdo e mérito avaliados à parte – o que torna ainda mais injustificado o seu esquecimento entre os estudiosos contemporâneos.

Com isto, enfim, cremos que, no que se refere à literatura secundária, nosso estudo não representa apenas um acréscimo quantitativo, mas constitui uma útil e inovadora referência para estudos futuros, tanto no que diz respeito ao mapeamento do material existente, quanto à compreensão das questões teóricas relativas à psicologia wolffiana.

Voltando-nos à segunda expectativa mencionada, cremos que nosso estudo contribui com a historiografia da psicologia de, ao menos, três maneiras. Primeiro, no que se refere à historiografia tradicional da psicologia, sobretudo de língua portuguesa, traz à luz a psicologia wolffiana e esclarece, ainda que parcialmente, seu lugar no desenvolvimento histórico da disciplina. Em segundo lugar, quanto à historiografia especializada no século XVIII, explora com maior profundidade o que outros estudos trataram de forma meramente superficial: como Wolff articula e discute o conhecimento psicológico em seu sistema, dando à psicologia estrutura e função inovadoras, e influenciando o desenvolvimento da disciplina no contexto alemão. Por fim, no que diz respeito aos debates teóricos em historiografia da psicologia, oferece, ainda que de forma pontual, uma significativa ilustração da presença no século XVIII de uma proposta de psicologia científica, ainda mesclada à metafísica, mas que já enfatiza a importância do conhecimento empírico para a fundamentação e avaliação da atividade teórica, a especificidade do objeto da psicologia e das teorias psicológicas, e o debate de questões metodológicas, dentre outros aspectos. Longe de pretender, no entanto, propor com isso uma diretriz para interpretações definitivas, pensamos ter contribuído com uma reflexão acerca de algumas fronteiras superficiais em história da psicologia, e, assim, com o debate historiográfico acerca de seus limites.

Consideramos relevante observar também, em caráter complementar, a validade epistêmica deste estudo para algumas discussões contemporâneas em psicologia. Pois, à parte das particularidades históricas do discurso de Wolff, tanto seu mapeamento das atividades da alma quanto sua discussão da relação corpo-alma (para não mencionar a contribuição psicológica à vida prática) constituem ricos exemplos de fundamentação teórica em psicologia, logicamente válidos. Neste sentido, além de um importante objeto de reflexão histórica, a psicologia wolffiana constitui um referencial para a reflexão teórica no estudo dos fenômenos mentais.

Por fim, devemos destacar alguns limites de nosso estudo. No que diz respeito à contextualização histórica da psicologia oitocentista, nossa ênfase na relação entre Iluminismo e psicologia se restringe ao contexto alemão, sem qualquer pretensão de que isso se aplique igualmente a outros contextos. No entanto, acreditamos que nossa interpretação se mostra mais adequada ao desenvolvimento histórico da psicologia alemã, ao fazer jus à figura e influência de Wolff. Quanto às análises, primeiramente, além do já mencionado uso de traduções das fontes primárias, reconhecemos que a ausência do acesso direto tanto aos trados latinos quanto às demais edições da *MA* constitui um impasse para uma verificação criteriosa de algumas posições que assumimos, as quais, portanto, devem ser levadas à prova em estudos futuros. Por outro lado, em relação às análises históricas, além do seu escopo reduzido se comparadas às análises teóricas, devemos observar que optamos por não adentrar as discussões acerca dos limites da influência wolffiana no desenvolvimento da psicologia. De fato, uma parte da literatura sustenta que, se houve alguma continuidade entre o programa wolffiano e os desdobramentos da psicologia nos séculos XVIII e XIX, esta se restringiu à psicologia empírica e ao contexto alemão. Mas a discussão desta questão extrapolaria os limites do presente trabalho. Por isso, nossos comentários históricos devem ser tomados como *uma* perspectiva acerca da questão, que deve ser complementada e aprofundada por investigações futuras.

Referências

- Araujo, S. F. (no prelo (a)). O lugar de Christian Wolff na história da psicologia. *Universitas Psychologica*.
- Araujo, S. F. (no prelo (b)). The question of empirical psychology in the pre-critical period: a case for discontinuity in Kant's thought. In S. Bacin, A. Ferrarin, C. Rocca & M. Ruffing (Eds.), *Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*. Berlin: de Gruyter.
- Araujo, S. F., & Pereira, T. C. R. (2010). A relação corpo-alma na *Metafísica Alemã* (1720) de Christian Wolff. *Memorandum*, 19, 101-114.
- Arnaud, T. (2002). Le critère du métaphysique chez Wolff: Pourquoi une Psychologie empirique au sein de la métaphysique?. *Archives de Philosophie*, 65(1), 35-46.
- Arnaud, T. (2003). Dans quelle mesure l'ontologie est-elle fondamentale dans la métaphysique allemande de Wolff?. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 128(3), 323-336.
- Ash, M., & Sturm, T. (2007). *Psychology's Territories: Historical and Contemporary Perspectives from Different Disciplines*. New Jersey: LEA.
- Bell, M. (2005). *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700-1840*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blackwell, R. J. (1961). Christian Wolff's doctrine of the soul. *Journal of the History of Ideas*, 22 (3), 339-354.
- Blackwell, R. J. (1963). Introduction. In C. Wolff, *Preliminary discourse on Philosophy in general* (pp. vii-xiv). New York: Bobbs-Merrill.
- Boring, E. (1950). *A history of experimental psychology* (2nd ed.). New York: Appleton-Century-Crofts.
- Brett, G.S. (1963). *Historia de la Psicología*. Buenos Aires: Paidós.
- Calinger, R. S. (1969). The Newtonian-Wolffian Controversy: 1740-1759. *Journal of the History of Ideas*, 30(3), 319-330.

- Cassirer, E. (1997). *A filosofia do iluminismo* (3^a Ed.) (A. Cabral, Trad.). São Paulo: Unicamp.
- Corr, C. A. (1975a). Christian Wolff's distinction between Empirical and Rational Psychology. *Studia Leibnitiana Supplementa*, 14, 195-215.
- Corr, C. A. (1975b). Christian Wolff and Leibniz. *Journal of the History of Ideas*, 36(2), 241-262.
- Corr, C. A. (1983). Introduction. In C. Wolff, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt: Anderer Theil, Bestehend und Ausführlichen Anmerckungen* (Christian Wolff, Gesammelte Werke: Materialien und Dokumente, I. Abteilung, Band 3) (pp. 1-25). Hildesheim: Olms.
- Corr, C. A. (2003). Introduction. In C. Wolff, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Christian Wolff, Gesammelte Werke: Materialien und Dokumente, I. Abteilung, Band 2.1) (pp. 1-47). Hildesheim: Olms.
- Danziger, K. (1994). Does the history of psychology have a future? *Theory and Psychology*, 4(4), 467-484.
- Descartes, R. (2004). *Meditações sobre Filosofia Primeira* (Fausto Castilho, Trad.). Campinas, SP: Editora da UNICAMP. (Obra original publicada em 1641).
- Drechsler, W. (1997). Christian Wolff: A Biographical Essay. *European Journal of Law and Economics*, 4, 111-128.
- École, J. (1966). Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'analyse de l'âme ou la 'Psychologia empirica' de Christian Wolff. *Giornale di Metafisica*, 21, 79-111.
- École, J. (1969). De la nature de l'âme, de la déduction de ses facultés, de ses rapports avec le corps, ou la 'Psychologia rationalis' de Christian Wolff. *Giornale di Metafisica*, 24, 499-531.
- École, J. (1988). La conception wolffienne de la philosophie d'après le "Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere". In J. École, *Études et documents photographiques sur Wolff* (Christian Wolff, Gesammelte Werke: Materialien und Dokumente, Band 11) (pp. 27-52). Hildesheim: Olms.

- École, J. (1990). *La métaphysique de Christian Wolff: I, Texte* (Christian Wolff, Gesammelte Werke: Materialien und Dokumente, Band 12.1). Hildesheim: Olms.
- École, J. (1997a). Wolff était-il leibnizien?. In J. École, *Nouvelles études et nouveaux documents photographiques sur Wolff* (Christian Wolff, Gesammelte Werke: Materialien und Dokumente, Band 35) (pp. 131-151). Hildesheim: Olms.
- École, J. (1997b) De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique wolffiene, ou Kant avait-il lu les ouvrages métaphysiques de Wolff?. In J. École, *Nouvelles études et nouveaux documents photographiques sur Wolff* (Christian Wolff, Gesammelte Werke: Materialien und Dokumente, Band 35) (pp. 152-167). Hildesheim: Olms.
- École, J. (2001). Christian Wolff était-il un Aufklärer?. In J. École (Ed.), *Autour de la philosophie Wolffiene* (Christian Wolff, Gesammelte Werke: Materialien und Dokumente, Band 65) (pp. 172-185). Hildesheim: Olms.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía* (Vol. 2). Buenos Aires: Sudamericana.
- Feuerhahn, W. (2002). Comment la psychologie empirique est-elle née ?. *Archives de Philosophie*, 65(1), 47-64.
- Feuerhahn, W. (2003). Entre métaphysique, mathématique, optique et physiologie : la psychométrie au XVIIIe siècle. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 128(3), 279-292.
- Fox, C. (Ed.). (1987a). *Psychology and Literature in the Eighteenth Century*. New York: AMS.
- Fox, C. (1987b). Introduction. Defining Eighteenth-Century Psychology: some problems and perspectives. In C. Fox (Ed.), *Psychology and Literature in the Eighteenth Century* (pp. 1-22). New York: AMS.
- Fox, C., Porter, R., & Wokler, R. (1995). *Inventing Human Sciences: eighteenth-century domains*. Berkley: University of California Press.
- Frängsmyr, T. (1975). Christian Wolff's Mathematical Method and its Impact on the Eighteenth Century. *Journal of the History of Ideas*, 36(2), 653-668.

- Furomoto, L. (1989). The new history of psychology. In I. S. Cohen (Ed.), *The G. Stanley Hall lecture series* (Vol. 9, pp. 9-34). Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Goodwin, C. J. (2005). *História da Psicologia Moderna* (2a ed.) (M. Rosas, Trad.). São Paulo: Cultrix.
- Goubet, J.-F. (2003). Force et facultés de l'âme dans la Métaphysique Allemande de Wolff. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 128(3), 337-350.
- Hatfield, G. (1995). Remaking the science of mind: psychology as natural science. In C. Fox, R. Porter & R. Wokler (Eds.), *Inventing Human Sciences: eighteenth-century domains* (pp. 184-231). Berkley: University of California Press.
- Hettche, M. (2009). Christian Wolff. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved July 5, 2011, from <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/wolff-christian/>.
- Hothersall, D. (2006). *História da Psicologia* (4a ed.) (E. Pepe e E. Fittipaldi, Trad.). São Paulo: McGraw-Hill.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology* (Vol. 1). New York: Henry Holt & Co..
- Kant, I. (1990). *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* (A. Morão, Trad.). Rio de Janeiro: Edições 70. (Obra original publicada em 1786).
- Kant, I. (2008) *Crítica da Razão Pura* (5^a ed.) (M. P. dos Santos e A. F. Morujão, Trad.). Lisboa: Fundação Gulbenkian. (Obra original publicada em 1787).
- Klemm, O. (1919). *Historia de la Psicología*. Madrid: Daniel Jorro.
- Koyré, A. (1991). *Estudos de História do Pensamento Científico* (2^a ed.) (M. Ramalho, Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Lach, D. F. (1953). The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754). *Journal of the History of Ideas*, 14(4), 561-574.
- Lovett, B. (2006). The new history of psychology: a review and critique. *History of Psychology*, 9, 17-37.

- McInnes, B. T. (2006). *Reading the moral code: theories of mind and body in eighteenth-century germany*. Phd dissertation, Faculty of the Graduate School, Vanderbilt University, Nashville, TN.
- Mengal, P. (2000). La constitution de la Psychologie comme domaine du savoir aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2, 5-27.
- Moravia, S. (1978). From Homme Machine to Homme Sensible: Changing Eighteenth-Century Models of Man's Image. *Journal of the History of Ideas*, 39(1), 45-60.
- Moravia, S. (1980). The Enlightenment and the Sciences of Man. *History of Science*, 18, 247-268.
- Mueller, F. (1968). *História da Psicologia: da antiguidade aos nossos dias* (Atualidades Pedagógicas, V.89). (L. L. de Oliveira, M. A. Blandy e J. B. D. Penna, Trad.). São Paulo: EDUSP.
- Mugnai, M. (2005). Logic and Mathematics in the 18th Century: before and after Christian Wolff. In L. C. Madonna (Hg.), *Wolffiana I: Macht und Bescheidenheit der Vernunft* (Christian Wolff, Gesammelte Werke: Materialien und Dokumente, Band 98) (pp. 97-109). Hildesheim: Olms.
- Nuzzo, A. (2007). A Problem for Psychology: Kant and Wolff on Soul and Space. In J. Stolzenberg & O.-P. Rudolph (Hg.), *Wolffiana II.2: Christian Wolff und die europäische Aufklärung* (Christian Wolff, Gesammelte Werke: Materialien und Dokumente, Band 102) (pp. 321-338). Hildesheim: Olms.
- Pereira, T. C. R., Marcellos, C. F., Leite, D. A., & Araujo, S. F. (no prelo). A relação entre psicologia e metafísica no pensamento de Wolff, Kant e Wundt. Em A. M. Jacó-Vilela & F. T. Portugal (orgs.), *Clio-Psyché: Gênero, Psicologia, História*. Rio de Janeiro: Nau.
- Pickren, W. E., & Rutherford, A. (2010). *A History of Modern Psychology in Context*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Porter, R. (Ed.). (2003a). *The Cambridge History of Science (Vol. 4): The Eighteenth-Century*. New York: Cambridge University Press.

- Porter, R. (2003b). Introduction. In R. Porter (Ed.), *The Cambridge History of Science (Vol. 4): The Eighteenth-Century* (pp. 1-20). New York: Cambridge University Press.
- Ramul, K. (1960). The problem of measurement in the psychology of the eighteenth century. *American Psychologist*, 15(4), 256-265.
- Reuchlin, M. (1959). *História da Psicologia*. (B. Prado Jr., Trad.). São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Richards, G. (1987). Of what is history of psychology a history? *The British Journal for the History of Science*, 20(2), 201-211.
- Richards, R. J. (1980). Christian Wolff's Prolegomena to Empirical and Rational Psychology: Translation and Commentary. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124 (3), 227-239.
- Rudolph, O.-P. (2003). Mémoire, réflexion et conscience chez Christian Wolff. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 128(3), 351-360.
- Rousseau, G. S. (1980). Psychology. In G. S. Rousseau & R. Porter (Eds.), *The Ferment of Knowledge: Studies in the Historiography of Eighteenth-Century Science* (pp. 143-210). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, G. S., & Porter, R. (Eds.). (1980). *The Ferment of Knowledge: Studies in the Historiography of Eighteenth-Century Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruiz, A. G. (2000). Presentación. In C. Wolff, *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas em general (Metafísica Alemana)* (pp. 7-31). Madrid: Akal.
- Schultz, D., & Schultz, S. (1992). *História da psicologia moderna*. (5^a ed. rev. e amp.) (A. V. Sobral e M. S. Gonçalves, Trad.). São Paulo: Cultrix.
- Schwaiger, C. (2000). Christian Wolff: A figura central do Iluminismo alemão. Em L. Kreimendahl (Org.), *Filósofos do século XVIII: uma introdução* (pp. 65-88). São Leopoldo, RS: Unisinos.

- Smith, R. (1988). Does the history of psychology have a subject? *History of the Human Sciences*, 1(2), 147-177.
- Smith, R. (1997). *The Norton History of the Human Sciences*. New York: W. W. Norton & Company.
- Sturm, T. (2006). Is there a problem with mathematical psychology in the eighteenth century? A fresh look on Kant's old argument. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 42(4), 353-377.
- Sturm, T. & Wunderlich, F. (2010). Kant and the scientific study of consciousness. *History of the Human Sciences*, 23(3), 48-71.
- Vidal, F. (2000). The Eighteenth-Century as “Century of Psychology”. In B. S. Byrd, J. Hruschka & J. C. Joerden (Hrsg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 8: Die Entstehung und Entwicklung der Moralwissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Vidal, F. (2005). “A mais útil de todas as ciências”: Configurações da psicologia desde o Renascimento tardio até o fim do Iluminismo. In A. M. Jacó-Vilela; A. A. L. Ferreira & F. T. Portugal (Orgs.), *História da Psicologia: rumos e percursos* (pp. 47-73). Rio de Janeiro: Nau.
- Vidal, F. (2006). *Les sciences de l'âme: XVI^{ème}-XVIII^{ème} siècle*. Paris: Honoré Champion.
- Vittadello, A. M. (1973). Expérience et raison dans la psychologie de Christian Wolff. *Revue Philosophique de Louvain*, 71, 488-511.
- Watkins, E. (1998). From Pre-established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in Eighteenth Century Germany. *Perspectives on Science*, 6(1-2), 136-203.
- Wertheimer, M. (1976). *Pequena História da Psicologia* (2a ed.) (L. L. de Oliveira, Trad.). São Paulo: Campanha Editorial Nacional.
- Wood, P. (2003). Science, Philosophy, and the Mind. In R. Porter (Ed.), *The Cambridge History of Science (Vol. 4): The Eighteenth-Century* (pp. 800-824). New York: Cambridge University Press.

- Wolff, C. (1963). *Preliminary discourse on Philosophy in general* (R. J. Blackwell, Trans.). New York: Bobbs-Merrill. (Original work published 1728).
- Wolff, C. (2000). *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica Alemana)* (A. G. Ruiz, Trad.). Madrid: Akal (Obra original publicada en 1751).
- Wundt, W. (1910). *Principles of physiological psychology* (vol. 1) (2nd ed.) (E. B. Titchener, Trans). London: Swan Sonnenschein & Co. (Original work published 1902).