

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
DOUTORADO

Thiago Constâncio Ribeiro Pereira

A UNIDADE DA PSICOLOGIA NO PENSAMENTO DE CHRISTIAN WOLFF

Juiz de Fora

2017

Thiago Constâncio Ribeiro Pereira

A UNIDADE DA PSICOLOGIA NO PENSAMENTO DE CHRISTIAN WOLFF

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

Orientador: Dr. Saulo de Freitas Araujo

Juiz de Fora

2017

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Pereira, Thiago Constâncio Ribeiro.

A unidade da psicologia no pensamento de Christian Wolff / Thiago Constâncio Ribeiro Pereira. -- 2017.
225 f.

Orientador: Saulo de Freitas Araujo

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2017.

1. História da Psicologia . 2. Filosofia da Psicologia. 3. Christian Wolff. 4. Psicologia Empírica. 5. Psicologia Racional. I. Araujo, Saulo de Freitas, orient. II. Título.

Thiago Constâncio Ribeiro Pereira

A UNIDADE DA PSICOLOGIA NO PENSAMENTO DE CHRISTIAN WOLFF

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Psicologia por Thiago Constâncio Ribeiro Pereira

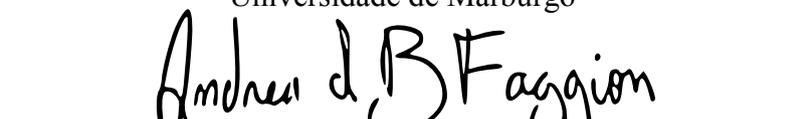
Tese defendida e aprovada em 24 de março de dois mil e dezessete, pela banca constituída por:


Orientador: Prof. Dr. Saulo de Freitas Araujo
Universidade Federal de Juiz de Fora


Membro Titular: Prof. Dr. Luis Henrique Dreher
Universidade Federal de Juiz de Fora


Membro Titular: Prof. Dr. Humberto Coelho Schubert
Universidade Federal de Juiz de Fora


Membro Titular: Prof. Dr. Werner Ludwig Euler
Universidade de Marburgo


Membro Titular: Profa. Dra. Andrea Luisa Bucchile Faggion
Universidade Estadual de Londrina

AGRADECIMENTOS

A extensão e a intensidade do trabalho intelectual e pessoal exigidos para a realização do doutorado do qual a presente tese constitui uma parte foram demasiado amplos para que eu pudesse imaginar havê-lo realizado sozinho. Efetivamente, sua realização não se deu sem que muitas vezes eu me tenha flagrado dependendo da ajuda de outros, ou ao menos absolutamente beneficiado pelo auxílio que estes de bom grado me prestaram. Sem exageros, todos aqueles que de alguma forma me apoiaram ao longo dos últimos quatro anos tiveram aqui uma participação. Não obstante, gostaria de expressar meu reconhecimento e agradecimento a algumas pessoas (e instituições) em especial.

Fundamental, em primeiro lugar, foi o apoio a mim prestado por meus pais, Marcos Antônio Pereira e Rogéria Constancio Ribeiro, que durante toda a minha vida se empenharam em oferecer-me as condições necessárias para que eu pudesse estudar, fossem elas materiais ou pessoais. Agradeço o seu constante suporte, sem o qual nada na minha vida acadêmica e intelectual teria sido possível.

Em segundo lugar, agradeço meu orientador, Saulo de Freitas Araujo, pela dedicação à minha formação nos últimos dez anos. Seguramente eu não encontraria hoje a mesma satisfação e confiança no meu trabalho sem que ele tivesse excedido tanto e por tanto tempo aquilo que se espera de um orientador.

De um ponto de vista institucional, agradeço o Departamento de Psicologia e o Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFJF, onde se deu toda a minha formação, e também a Pró-Reitoria de Pós Graduação da UFJF, pelo apoio financeiro. Entre os muitos colegas desta universidade em cujas mãos estive a continuidade do meu doutorado, agradeço especialmente Cíntia Fernandes Marcellos, Alexandre Sech Junior, Ana Cecília Villela Guilhon, Leonardo Fernandes Martins, Monalisa Maria Lauro, José Afonso de Paula Retto e Diego Azevedo Leite.

Também de um ponto de vista institucional, agradeço o Centro de História da Ciência e o Departamento de Filosofia da Universitat Autònoma de Barcelona, por tudo o que me foi proporcionado durante meu estágio de doutoramento nesta universidade (2015-2016), e também o CNPq, pelo apoio financeiro a mim concedido

para a realização deste estágio. Em particular, agradeço os professores Thomas Sturm e Annete Mülberguer que, em poucas palavras, me possibilitaram reencontrar a paixão pelo meu trabalho em um momento que a havia perdido. Com igual apreço agradeço os colegas desta universidade, especialmente Sandra Guevara, Mauricio Becerra, Jaime Valenzuela, Génesis Nuñez, Rogelio Scott, Mónica Baltondre, Mariagrazia Proietto e Lara Scaglia.

Devo reconhecer e agradecer também a participação necessária do professor José Carlos Silva, que generosamente me introduziu ao estudo do Latim, sem o que a presente tese ainda estaria entre os *desiderata* da minha vida intelectual. Pela mesma razão, agradeço minha amiga Jéssica Kelly S. C. Castro Silva, por me haver apresentado a este professor.

Passando à dimensão estritamente pessoal, agradeço o apoio incondicional dos meus amigos João Felipe Salomão, Valdir Eduardo Ribeiro Júnior, Stephan Rangel, Joice Amintas, Antônio Monteiro Campana, Ana Paula Veneo, Glauco Aiex, Felipe Boleta, Rafael Figueiredo, Pedro Cavalcante, Rodrigo Chaves de Mello, Luisa Gonçalves Pires, Lorena Guerini, Márcio Costa, Martinho Silva, Moema Schmidt, Adriana Kelly Santos, Gilmara Silva, Ulisses Ramminger, Cristiano Ramminger, Erich Ramminger, Ignez Maria Serpa Ramminger, Lair Mânica, Luiz Kadron, Irene Montoliu e Marcos Domingos. Carinhosamente, agradeço Fabíola Britto Brandão pela balsâmica e cativante companhia nos últimos anos.

Por fim, pela participação fundamental na minha vida, agradeço ainda Amanda Ramminger Pereira, Marina Ramminger Pereira e Tatiana Ramminger (*in memoriam*).

RESUMO

O entendimento atual do papel desempenhado pela psicologia do filósofo alemão Christian Wolff (1679-1754) na história da psicologia é problemático, e isto em razão da persistência de algumas questões gerais a seu respeito tanto na historiografia da psicologia quanto na Wolff *scholarship*. Estas questões são: 1- Qual é a relação entre os escritos psicológicos alemães e latinos de Wolff? 2- Em que consiste a separação wolffiana entre psicologia empírica e racional? 3- Wolff adota uma perspectiva monista ou dualista em sua psicologia? Visando ao avanço do conhecimento a respeito da psicologia de Wolff, e de seu papel na história da psicologia, o presente estudo busca responder a estas questões, lançando mão de três hipóteses: (1) os escritos psicológicos de Wolff constituem uma unidade; (2) o sistema psicológico de Wolff constitui uma unidade; (3) monismo e dualismo constituem uma unidade na psicologia de Wolff. Após a explicação detalhada na Introdução do problema e dos procedimentos do estudo, nos Capítulos 1 e 2 é desenvolvida uma análise histórico-filosófica dos principais escritos psicológicos alemães e latinos de Wolff. Contrastando os dados desta análise com diversas teses da literatura secundária, no Capítulo 3 é realizada a avaliação das hipóteses. Na Conclusão, são retomadas as questões iniciais do estudo, e estimado o seu valor para a historiografia da psicologia e para a Wolff *scholarship*.

Palavras-chave: história da psicologia; filosofia da psicologia; Christian Wolff; psicologia empírica; psicologia racional.

ABSTRACT

The current understanding of the role played by the psychology of German philosopher Christian Wolff (1679-1754) in the history of psychology is problematic. And the main reason is that, both in the historiography of psychology and in Wolff scholarship, some general questions remain unanswered: 1- What kind of relationship is there between Wolff's German and Latin psychological writings? 2- What does the Wolffian separation between empirical and rational psychology consist in? 3- Which perspective does Wolff adopt in his psychology: monist or dualist? Our study intends to answer these questions, and to contribute to the improvement of the available knowledge about Wolff's psychology and the role played by it in the history of psychology. Three hypotheses are presented here as possible answers: (1) Wolff's psychological writings form an unity; (2) Wolff's psychological system is an unity; (3) Wolff establishes an unity between monism and dualism in his psychology. After a thorough explanation of the research problems and procedures in the Introduction, Chapters 1 and 2 display a historical and philosophical analysis of Wolff's German and Latin main psychological writings. Chapter 3 contains the evaluation of the hypotheses, which is developed by means of the confrontation of the results from chapters 1 and 2 with several theses from the secondary literature. The Conclusion addresses once more those questions presented at the Introduction, and finishes with some general considerations regarding the value of this study to the historiography of psychology and to Wolff scholarship.

Keywords: history of psychology; philosophy of psychology; Christian Wolff; empirical psychology; rational psychology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: A Psicologia nos Escritos Alemães de Wolff	23
1.1 A Psicologia na <i>Deutsche Metaphysik</i>	24
1.1.1 O Início Comum da Psicologia e da Metafísica	27
1.1.2 A Psicologia Empírica na <i>Deutsche Metaphysik</i>	29
1.1.3 A Psicologia Racional na <i>Deutsche Metaphysik</i>	40
1.2 A Psicologia nas <i>Anmerckungen zur Deutschen Metaphysik</i>	52
1.2.1 Esclarecimentos Conceituais	54
1.2.2 Restrição Epistêmica da Harmonia Pré-estabelecida	58
1.3 A Psicologia na <i>Ausführliche Nachricht</i>	63
1.4 Considerações Preliminares sobre as Hipóteses	67
CAPÍTULO 2: A Psicologia nos Escritos Latinos de Wolff	74
2.1 A Psicologia no <i>Discursus Praeliminaris</i>	77
2.1.1 O Lugar da Psicologia no Sistema Filosófico Latino de Wolff	77
2.1.2 A Separação da Psicologia no Sistema Filosófico Latino de Wolff	80
2.2 <i>Psychologia Empirica</i>	82
2.2.1 Prefácio e Prolegômenos	83
2.2.2 Sobre a Alma em Geral e a Faculdade Cognitiva em Especial	85
2.2.3 Sobre a Faculdade Apetitiva e a Relação entre Mente e Corpo	99
2.3 <i>Psychologia Rationalis</i>	105
2.3.1 Prefácio e Prolegômenos	107
2.3.2 Sobre a Essência, a Natureza e as Faculdades da Alma	109
2.3.3 Sobre a Relação entre Corpo e Alma, e Outros Atributos da Alma	129
2.4 Outras Considerações Preliminares sobre as Hipóteses	142
CAPÍTULO 3: Sobre a Unidade da Psicologia no Pensamento de Wolff	150
3.1 Os Escritos Psicológicos de Wolff constituem uma Unidade?	151
3.1.1 Análise Comparativa dos Escritos Psicológicos de Wolff	151

3.1.2 A Unidade dos Escritos Psicológicos de Wolff	161
3.2 O Sistema Psicológico de Wolff constitui uma Unidade?	164
3.2.1 Teses da Literatura Secundária	165
3.2.2 Avaliação das Teses da Literatura Secundária	172
3.2.3 A Unidade do Sistema Psicológico de Wolff	181
3.3 Monismo e Dualismo constituem uma Unidade na Psicologia de Wolff?	187
3.3.1 Teses da Literatura Secundária	188
3.3.2 Avaliação das Teses da Literatura Secundária	194
3.3.3 A Unidade entre Monismo e Dualismo na Psicologia de Wolff	197
CONCLUSÃO	204
REFERÊNCIAS	212

Introdução

Desde meados do século XX, o campo da historiografia da psicologia vem dando lugar a um significativo número de discussões teórico-metodológicas relativas não só à forma de realização das pesquisas históricas como também à concepção geral acerca do que vem a ser propriamente a psicologia e a sua história (e.g., Boring, 1963; Brožek & Massimi, 1998; Danziger, 1994; Furomoto, 1989; Lovett, 2006; Mills, 2000; Richards, 1987; Smith, 1988; Stocking Jr., 1965; Wertheimer, 1989; Young, 1966). Uma das muitas correntes participantes deste embate é aquela que busca reintegrar o conhecimento psicológico do século XVIII à discussão do desenvolvimento histórico da ciência psicológica (e.g., Bell, 2005; Feuerhahn, 2002, 2003; Fox, 1987; Fox, Porter & Wokler, 1995; Hatfield, 1995; McInnes, 2006; Mengal, 2000; Moravia, 1978, 1980; Ramul, 1960; Richards, 1992; Rousseau, 1980; Smith, 1997; Sturm, 2006, 2009; Sturm & Wunderlich, 2010; Vidal, 2000, 2006; Wood, 2003). Não obstante as divergências relativas à validade dessa tentativa, um tópico tem se revelado cada vez mais pertinente neste cenário: a retomada da psicologia de Christian Wolff (1679-1754).

Alguns fatores justificam o estudo da psicologia de Wolff no contexto da história da psicologia oitocentista. Wolff foi uma das principais personagens intelectuais e políticas de seu tempo, não só na Alemanha, como atestam seus títulos de Educador da Nação Alemã (*praeceptor Germaniae*) e de Barão Imperial do Sagrado Império Romano (*Reichsfreiherr*), mas na Europa em geral – o que se nota pela sua admissão em diversas sociedades científicas da época, como a Sociedade Real de Londres, e as Academias de Berlim, São Petersburgo e Paris. Sua obra, escrita parte em alemão, parte em latim, foi amplamente difundida, o que possibilitou um grande reconhecimento de seu pensamento internacionalmente, e a sua consolidação como matriz curricular oficial para o ensino de filosofia nas universidades alemãs até as décadas finais do século XVIII (Calinger, 1969; Cassirer, 1997; Coplestone, 1994; Drechsler, 1997; Hettche, 2009; Schwaiger, 2000, 2010). Os principais escritos psicológicos de Wolff foram publicados entre os anos de 1720 e 1734 e, além de constituírem a fonte histórica de um amplo vocabulário psicológico, e de algumas noções-chave como a de *psicométria*, e a da separação entre *psicologia empírica* e *psicologia racional*, constituíram também a primeira expressão formal da noção de psicologia como uma ciência especial – ainda

que pertencente à metafísica – dedicada ao conhecimento da alma (ou da mente), dotada de finalidades teóricas e práticas, e fundamentada por um método científico geral que combinava diferentes atividades de pesquisa empírica e teorização (Araujo, 2012a; Blackwell, 1961; Corr, 1975a; École, 1966, 1969; Pereira, 2012; Richards, 1980). Por oferecer um referencial comum para o desenvolvimento da ciência psicológica não só na Alemanha, mas na Europa em geral, assim como pelo conteúdo de seu pensamento psicológico, Wolff nos parece ocupar um claro lugar de importância no desenvolvimento inicial da ciência psicológica.

Contudo, o conhecimento disponível a respeito do papel desempenhado pela psicologia de Wolff na história da psicologia é, para dizer o mínimo, ambíguo. Por um lado, a maior parte dos tradicionais manuais gerais de história da psicologia ou ignora completamente suas contribuições (e.g., Goodwin, 2005; Hothersall, 2006; Pickren & Rutherford, 2010; Reuchlin, 1959; Robinson, 1995; Schultz & Schultz, 2011) ou, quando muito, faz a elas referências superficiais e geralmente equivocadas (e.g., Baldwin, 1913; Boring, 1929; Brennan, 2003; Brett, 1921; Dessoir, 1912; Hergenhahn, 2009; Klemm, 1914; Leahey, 2004; Mercier, 1897; Mueller, 1968; Murphy, 1929; Sahakian, 1975; Singh, 1991; Viney & King, 2003; Watson, 1963; Wertheimer, 1976 – com alguma exceção para Dessoir e Klemm, que apresentam exames mais cuidadosos, mas nem por isso sem dificuldades). Por outro lado, a psicologia de Wolff vem sendo progressivamente reconhecida como um tópico central para a compreensão do desenvolvimento histórico da psicologia como um campo científico, tanto entre estudiosos da psicologia do século XVIII (e.g., Feuerhahn, 2002, 2003; Gundlach, 2012; Hatfield, 1995; McInnes, 2006; Molina, 2010; Ramul, 1960; Smith, 1997; Sturm, 2006, 2009; Sturm & Wunderlich, 2010; Vidal, 2000, 2006) quanto na literatura especializada em Wolff (Wolff *scholarship*) – na qual, desde o reaquecimento do estudo do pensamento wolffiano em ocasião da (re)publicação das *Obras Completas de Christian Wolff* (*Christian Wolff: Gesammelte Werke*) a partir dos anos 1960, ela constitui também um dos principais temas investigados (ver, Biller, 2009; Marcolungo, 2007a; Mei, 2011; Rudolph & Goubet, 2004).

Ao buscarmos as razões deste estado de coisas, um fator parece substancialmente significativo: os diferentes pressupostos metahistoriográficos dos estudiosos. Com frequência encontramos nos mencionados manuais de história da psicologia o compromisso com a tese de que esta se refere à história das correntes

psicológicas desenvolvidas a partir do século XIX, seus desdobramentos e influências principais, compreendendo-se a tradição wolffiana como uma espécie de passado filosófico dogmático da psicologia científica. Em oposição a esta perspectiva, muitos dos demais estudiosos alinham-se com o pressuposto geral de que a demarcação da história da psicologia deve envolver um conjunto mais abrangente de questões epistemológicas, conceituais e metodológicas que permeiam a constituição das ciências em geral, e da psicologia em particular, de forma que os desdobramentos da psicologia científica do século XIX devem ser compreendidos à luz de determinadas possibilidades estabelecidas anteriormente, sobretudo no século XVIII – justificando-se, assim, o estudo da psicologia wolffiana.

Efetivamente, este fator metahistoriográfico parece constituir um dos principais fundamentos das divergências entre os estudos históricos sobre a psicologia em geral, sendo o dissenso referente à psicologia de Wolff apenas um sintoma especial. No entanto, uma questão remanescente parece lançar luz sobre um grupo oculto de problemas. Se a psicologia wolffiana é considerada pela historiografia tradicional da psicologia como um episódio de seu passado filosófico, por que nem mesmo entre as chamadas “influências filosóficas” da psicologia, às quais são frequentemente dedicados alguns capítulos iniciais dos seus manuais, a contribuição de Wolff é devidamente apresentada? Cremos que o plano puramente metahistoriográfico não pode nos auxiliar neste ponto.

Verificamos em boa parte da historiografia tradicional da psicologia a noção de que, apesar de desempenhar algum papel na fundação da tradição alemã da chamada “psicologia das faculdades”, na projeção de uma divisão entre o nível empírico e o racional da psicologia, e na proposição de um vocabulário psicológico, o programa de Wolff carece tanto de consistência interna quanto de originalidade. No que se refere à consistência interna, sua ciência psicológica foi amplamente considerada como uma simples retórica, em função da (suposta) falsa distinção metodológica entre psicologia empírica e racional, e do pertencimento de ambas à metafísica (carecendo, portanto, das marcas genuínas de uma ciência moderna). Quanto à originalidade, sua psicologia (e seu pensamento em geral) foi muitas vezes considerada uma mera reapropriação de certos elementos das filosofias de pensadores como Aristóteles (384a.c.-322a.c.), R. Descartes (1596-1650) e, sobretudo, W. G. Leibniz (1646-1716). Em outras palavras, a psicologia de Wolff foi ali entendida não como uma das influências da psicologia, mas como um

projeto incipiente *derivado* das reais influências filosóficas da psicologia, e cuja maior contribuição teria sido a de possibilitar a formação de um ambiente discursivo auxiliar para o surgimento de novos programas de psicologia e, sobretudo, para a crítica fundamental de I. Kant (1724-1804) (e.g., Baldwin, 1913; Boring, 1929; Brennan, 2003; Brett, 1921; Hergenhahn, 2009; Leahey, 2004; Mercier, 1897; Mueller, 1968; Murphy, 1929; Sahakian, 1975; Singh, 1991; Watson, 1963; Viney & King, 2003; Wertheimer, 1976).

Em que pese a recente difusão de críticas a esta visão por parte dos estudiosos da psicologia do século XVIII e dos especialistas em Wolff, contudo, um quadro definitivamente diferente ainda está longe de ser alcançado. Pois, alguns aspectos desta visão podem ser encontrados mesmo entre seus críticos. Isto é, apesar de concordarem a respeito da importância da psicologia de Wolff no contexto da historiografia da psicologia e dos estudos wolffianos, os estudiosos de Wolff ainda divergem no que se refere à compreensão da sua separação e distinção entre psicologia empírica e racional, e do lugar destas em seu sistema (e.g., Arnaud, 2003; Blackwell, 1961; Corr, 1975a; École, 1969, 1990; Goubet, 2003; Nuzzo, 2007; Richards, 1980; Rudolph, 2003); assim como em relação à especificação da relação da psicologia de Wolff com a monadologia leibniziana e o dualismo cartesiano (e.g., Arnaud, 2002; Bruna, 1991; Corr, 1975b; École, 1990, 1997; Euler, 2004; Feuerhan, 2002, 2003; Frängsmyr, 1975; Lamarra, 2007; Ruiz, 2000; Vitadello, 1973; Watkins, 1998).

Isto nos leva a crer que a ambiguidade do conhecimento disponível sobre a psicologia de Wolff na história da psicologia não deriva somente de fatores metahistoriográficos, mas também da existência de algumas lacunas interpretativas que perpassam todos os níveis da literatura sobre o tema. De fato, entendemos que ela tem origem na inexistência de respostas adequadas a três questões gerais: 1- Em que consiste a separação wolffiana entre psicologia empírica e racional? 2- Wolff adota uma perspectiva monista ou dualista em sua psicologia? 3- Qual é a relação entre os escritos psicológicos alemães e latinos de Wolff?

A primeira questão envolve o debate a respeito dos fundamentos e da caracterização da separação e distinção criada por Wolff entre psicologia empírica e racional. Em especial, pergunta-se aqui se Wolff busca com isso estabelecer duas ciências completamente distintas e independentes (em função de seus métodos,

conteúdos, finalidades, etc.), ou apenas duas partes de uma ciência única. A resposta a esta questão pressupõe ainda um entendimento mais amplo do lugar psicologia no sistema wolffiano e promete, portanto, um esclarecimento a respeito da consistência interna desta psicologia.

A segunda questão é parte do debate geral a respeito da relação do pensamento psicológico de Wolff com os sistemas filosóficos de Leibniz e Descartes. Em especial, pergunta-se aqui se Wolff adota em sua psicologia uma perspectiva monista ou dualista, ou ainda alguma outra não reconhecida pelos seus intérpretes. A resposta a esta questão, apesar de não ser suficiente, constitui um passo necessário para a determinação do grau de originalidade da psicologia wolffiana, principalmente frente ao pensamento psicológico das escolas leibniziana e cartesiana.

A última questão, embora não derive diretamente do exame geral da literatura secundária apresentado acima, nos parece constituir um ponto chave para todo o presente debate. Pois, em primeiro lugar, ela diz respeito à determinação da continuidade ou ruptura entre os escritos psicológicos de Wolff e, conseqüentemente, de seu pensamento psicológico. Em outras palavras, refere-se à existência de uma ou duas psicologias wolffianas: uma desenvolvida nos escritos alemães, e outra nos escritos latinos. A resposta a esta questão é, neste sentido, um pressuposto para a busca das respostas às outras duas. Em segundo lugar, esta questão se torna ainda mais importante na medida em que, mesmo na literatura especializada em Wolff, não existe até aqui uma análise comparativa sistemática dos seus escritos psicológicos alemães e latinos. Por essa razão, encontramos na literatura ora a opinião de que os escritos latinos não são mais que versões estendidas do material que se encontra resumido nos tratados alemães (e.g., Ruiz, 2000), ora a ideia de que as obras latinas são uma versão inédita do pensamento wolffiano (e.g., Schwaiger, 2000). Em que pese a existência de algumas referências gerais à necessidade do estudo conjunto de seus escritos alemães e latinos para a compreensão de seu pensamento psicológico (e.g., Campo, 1939/1980; Dick, 2014; Marcolungo, 2007b), a rigor, sem a análise comparativa da obra psicológica de Wolff não somos capazes de determinar a existência de uma ruptura ou da continuidade entre os seus escritos psicológicos, e por isso, tampouco de reconhecer o papel desempenhado por cada um deles no pensamento psicológico wolffiano como um todo.

A persistência destas questões, em nossa opinião, dá ocasião ao estado de incompreensão em relação às reais contribuições da psicologia de Wolff para a história da psicologia, assim como à sua injustificada interpretação em termos de um projeto pouco original e inconsistente de psicologia. Além disso, reconhecemos tratar-se de um grupo interligado de questões. Isto é, a compreensão da perspectiva monista ou dualista de Wolff em sua psicologia exige a compreensão prévia da separação e distinção entre psicologia empírica e racional, na medida em que devemos saber se estamos lidando com uma ciência psicológica única, ou com duas disciplinas totalmente distintas. Pela mesma razão, o entendimento deste último ponto pressupõe a verificação da continuidade ou ruptura entre escritos alemães e latinos, na medida em que é possível que exista não uma, mas duas psicologias wolffianas, uma “alemã” e outra “latina”. Em outras palavras, as questões que aqui vislumbramos devem ser examinadas de maneira articulada, sem o que não é possível respondê-las. Portanto, com vistas à dissolução do estado de incompreensão identificado acima, reconhecemos aqui a necessidade de um estudo do pensamento psicológico de Wolff que supere os limites da literatura no que diz respeito tanto ao material contemplado quanto à profundidade e articulação da análise realizada.

O presente estudo, neste contexto, tem como objetivo principal responder as três questões acima formuladas, contribuindo, assim, para a solução dos principais impasses a uma adequada compreensão do papel da psicologia de Wolff na história da psicologia. De fato, a partir de outros trabalhos realizados até aqui (Araujo & Pereira, 2010, 2014; Pereira, 2012; Pereira & Araujo, 2015), adotamos três hipóteses, que correspondem àquelas três questões. Contemplado o exame da obra psicológica de Wolff, incluindo a análise comparativa de seus escritos alemães e latinos, notar-se-á que: (1) *os escritos psicológicos de Wolff constituem uma unidade* – ou seja, existem diferenças significativas entre os escritos alemães e latinos, mas estas não implicam rupturas entre eles, e sim uma relação de complementaridade; (2) *o sistema psicológico de Wolff constitui uma unidade* – isto é, a separação e distinção wolffiana entre psicologia empírica e racional não refletem, como foi frequentemente afirmado pela literatura, uma cisão entre duas ciências completamente distintas e independentes, mas apenas a separação de duas partes de uma ciência única, pelo que se torna compreensível a articulação entre ambas e o seu lugar no sistema filosófico wolffiano; (3) *monismo e dualismo constituem uma unidade na psicologia de Wolff* – finalmente, estas diferentes

perspectivas são interpretadas e adequadas por Wolff ao seu pensamento psicológico, e constituem uma unidade em sua psicologia.

Se alcançarmos nossos objetivos, consideramos que este estudo poderá contribuir, por um lado, com a historiografia da psicologia, abrindo o caminho para o avanço do conhecimento histórico sobre a psicologia de Wolff e, por outro, com a Wolff *scholarship*, oferecendo soluções para alguns problemas ainda vigentes na interpretação da psicologia wolffiana, assim como questões até então não contempladas ali. Além disso, de um ponto de vista mais amplo, cremos que o estudo da concepção wolffiana de psicologia poderá nos fornecer alguns elementos para a reflexão a respeito dos limites e possibilidades da ciência psicológica dos dias atuais.

Para além do plano puramente epistêmico, cabe destacar que este estudo é também parte de um projeto mais abrangente, sobre o *Surgimento e Consolidação da Psicologia Científica na Tradição Alemã*, do Núcleo de Pesquisa em História e Filosofia da Psicologia - Wilhelm Wundt (NUHFIP), e compõe um quadro mais amplo de pesquisas que envolve desde o exame dos sistemas psicológicos de outros filósofos importantes para a psicologia oitocentista como J. N. Tetens (1736-1807) (e.g., Lauro & Araujo, 2015), A. G. Baumgarten (1714-1762) (e.g., Leite & Araujo, 2015), M. Mendelssohn (1729-1786) (e.g., Lauro, Dreher & Araujo, 2014) e Kant (e.g., Araujo, 2011, 2012b; Araujo & Leite, 2015; Leite & Araujo, 2014), até o estudo dos programas de psicologia de pensadores do século XIX como J. F. Herbart (1776-1841), G. T. Fechner (1801-1887), H. Helmholtz (1821-1894) e W. Wundt (1832-1920) (e.g., Araujo, 2014, 2016). Por fim, de um ponto de vista bibliográfico, este estudo possibilitará ainda a elaboração de um material inédito na historiografia da psicologia, principalmente no que se refere à literatura de língua portuguesa, na medida em que, com exceção de alguns estudos nossos (Araujo, 2012a; Araujo & Pereira, 2010, 2014; Pereira, 2012; Pereira, Marcellos, Leite & Araujo 2012; Pereira & Araujo, 2015), não há nesta literatura nenhuma discussão específica sobre o papel de Wolff na constituição da psicologia – estudos como o de Schwaiger (2000) e Vidal (2005) oferecem somente uma apresentação muito superficial do pensamento psicológico wolffiano.

Observações Metodológicas

A realização deste estudo compreende, primeiramente, uma análise minuciosa dos escritos psicológicos alemães e latinos de Wolff. No que diz respeito aos primeiros,

temos em vista principalmente a sua *Deutsche Metaphysik* (Metafísica Alemã), a primeira apresentação sistemática do pensamento psicológico de Wolff, originalmente publicada em 1720; as *Anmerckungen zur Deutschen Metaphysik* (Notas à Metafísica Alemã), propriamente o conjunto de notas elaboradas por Wolff para a *Deutsche Metaphysik*, publicada pela primeira vez em 1724; e a sua *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben* (Notícia pormenorizada sobre seus próprios escritos publicados em língua alemã), que consiste em um panorama geral da sua obra alemã, publicada em 1726. Quanto aos escritos psicológicos latinos, tivemos em vista principalmente os tratados *Psychologia Empirica* (Psicologia Empírica) e *Psychologia Rationalis* (Psicologia Racional), publicados respectivamente em 1732 e 1734, contendo a psicologia latina de Wolff completa.

Por sua relação direta com o pensamento psicológico wolffiano, analisamos também outros escritos filosóficos de Wolff. Entre os alemães estão sua *Deutsche Logik* (Lógica Alemã), o primeiro dos tratados filosóficos alemães, de 1713; e alguns artigos presentes entre os seus *Gesammelte kleine philosophische Schrifften* (Pequenos escritos filosóficos reunidos), que consistem em pequenos ensaios alemães (ou traduzidos para o alemão) de diversos períodos da obra Wolff, reunidos e publicados em seis volumes entre os anos de 1736 e 1740. Entre os escritos latinos estão a *Philosophia rationalis sive Logica* (Filosofia racional ou Lógica), e em especial a sua primeira parte, o *Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere* (Discurso preliminar sobre filosofia em geral), que consiste em uma introdução ao sistema filosófico latino, ambos publicados conjuntamente pela primeira vez em 1728; a *Philosophia prima, sive Ontologia* (Filosofia primeira, ou Ontologia), de 1730, e a *Cosmologia Generalis* (Cosmologia Geral) de 1731, nas quais são apresentadas diversas noções relevantes para a psicologia; e também a *Ratio Praelectionum Wolfianarum in Mathesin et Philosophiam Universam* (Razão das preleções de Wolff em matemática e em toda a filosofia), que consiste em uma justificativa geral de Wolff aos seus cursos ministrados em Halle, publicada em 1718.

Para o plano de análise externo, buscando compreender os principais aspectos contextuais influentes no pensamento de Wolff, sobretudo suas disputas intelectuais, políticas e religiosas, levamos em conta a literatura sobre aquele período histórico, juntamente com a literatura especializada sobre Wolff. Por fim, na medida em que o estudo busca confrontar teses presentes em diversos níveis da literatura secundária, ele

envolve ainda uma ampla revisão bibliográfica, contemplando tanto a historiografia da psicologia quanto a literatura especializada em Wolff, sobretudo aquela publicada junto à edição das *Obras Completas de Christian Wolff* (*Christian Wolff: Gesammelte Werke. III. Abteilung: Materielien und Dokumente*).

No que diz respeito à sua constituição, o estudo está organizado em três capítulos principais, além da introdução e da conclusão. Nos dois primeiros, adotamos um ponto de vista fundamentalmente descritivo, buscando combinar a contextualização histórica com a análise interna dos textos. Assim, no capítulo 1, desenvolvemos uma análise histórico-filosófica dos escritos alemães de Wolff. Apresentamos primeiramente a psicologia desenvolvida por Wolff em sua *Deutsche Metaphysik*, seguindo com os desdobramentos da psicologia nas *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* e na *Ausführliche Nachricht*. Ao final do capítulo, fazemos algumas considerações preliminares a respeito das nossas hipóteses, tendo em vista os achados referentes aos escritos alemães. No capítulo 2, seguindo o mesmo modelo, apresentamos uma análise histórico-filosófica do *Discursus Praeliminaris*, da *Psychologia Empirica* e da *Psychologia Rationalis*, seguida de outras considerações preliminares sobre as hipóteses, tendo em vista os achados referentes aos escritos latinos.

Passando a um nível de análise crítico, no capítulo 3, abordamos as três questões elaboradas anteriormente. Efetuamos, primeiramente, a análise comparativa dos escritos alemães e latinos, e avaliamos nossa hipótese (1), respondendo a questão a respeito da relação entre escritos alemães e latinos de Wolff. Em seguida, expomos e avaliamos (a partir da confrontação com as fontes primárias) diversas teses presentes na literatura secundária a respeito da separação e distinção entre psicologia empírica e racional, assim como da perspectiva monista ou dualista de Wolff em sua psicologia. Após cada grupo de avaliações, examinamos a validade de nossas próprias hipóteses, (2) e (3), e respondemos as questões a elas relacionadas.

Por fim, na conclusão, apresentamos um panorama do estudo realizado e retomamos nosso objetivo central, avaliando em que medida ele foi alcançado. Oferecemos ainda uma apreciação geral da contribuição de nosso trabalho para a historiografia da psicologia e para a Wolff *scholarship*, além de mencionar algumas reflexões dele derivadas para as ponderações teórico-conceituais atuais sobre a psicologia.

Observações sobre o estilo da redação

Por se tratar de um estudo sobre o pensamento de Christian Wolff, este trabalho possui algumas particularidades técnicas. No que se refere a todas as citações da literatura secundária, assim como às citações diretas de Wolff e à lista de referências, adotamos o estilo APA de redação científica, de acordo com a 6ª edição de seu *Manual de Publicação* (2010). Contudo, para todas as referências a Wolff adotamos algumas regras especiais. Primeiramente, seguindo o estilo estabelecido na Wolff *scholarship*, nas referências (diretas ou indiretas) aos escritos de Wolff são continuamente indicados os parágrafos correspondentes aos conteúdos em questão. Por exemplo: “(Wolff, 1751/2003, p. 107, §.191)”; ou apenas “(§.191)”, “(§§.191-195)”. No primeiro caso, o número do parágrafo é agregado à referência de uma citação direta. No segundo, é indicado um parágrafo referente ao conteúdo analisado em uma determinada obra. No terceiro, é exposto o grupo de parágrafos de uma determinada obra nos quais os conteúdos analisados são encontrados.

Em segundo lugar, visando à facilitação das múltiplas referências aos principais escritos de Wolff aqui contemplados, com exceção dos casos de citação direta, são utilizadas abreviações dos títulos destes escritos, de acordo com a lista disponível abaixo. Por exemplo: “em sua DM (§.600)”, “no DP, Wolff esclarece que [...]”, ou simplesmente “(PE, §.1)”. O leitor perceberá, ao longo do texto, que a referência aos parágrafos nem sempre é acompanhada pela referência à obra. Nestes casos, entende-se que todos os parágrafos mencionados correspondem à última obra mencionada, até que seja feita referência a uma nova obra, após o que todos os parágrafos mencionados correspondem a esta, e não mais à primeira.

Em terceiro lugar, para evitar confusões no entendimento do plano cronológico de nosso estudo, cabe esclarecer que tivemos aqui como base as edições das obras de Wolff que se tornaram o padrão para a Wolff *scholarship*, isto é, aquelas que foram republicadas a partir dos anos 60 na coleção das *Obras Completas de Christian Wolff*. Nesta coleção, raramente foram republicadas as primeiras edições das obras de Wolff. Em geral, as edições foram eleitas a critério dos diversos editores e curadores da coleção. Por essa razão, as edições básicas das obras de Wolff utilizadas em nosso estudo não correspondem às primeiras, mas àquelas presentes nesta coleção. Isto, no entanto, não representa nenhum impasse para a compreensão de nossa análise. Pois, em

todos os casos que nos pareceram relevantes, verificamos se uma ideia referida a uma obra se encontra significativamente alterada em suas diferentes edições. Desta forma, por exemplo, quando tratamos das ideias desenvolvidas por Wolff em sua *Deutsche Metaphysik*, de 1720, ainda que façamos referência direta à sua 11ª edição, de 1751, tratamos de verificar as diferenças na exposição desta ideia nas suas diferentes edições. Nos casos em que encontramos diferenças significativas, inserimos uma nota de rodapé explicativa (como se pode verificar, por exemplo, na nota de rodapé 5, na seção 1.1.1). Na lista de abreviações e obras que segue abaixo, apresentamos os anos de todas as edições destas, assim como o ano da edição que utilizamos.

Por fim, no que diz respeito aos textos originais de Wolff, optamos por apresentar as citações diretas em língua portuguesa. Todas as traduções são de nossa inteira responsabilidade. Para a referência aos termos elaborados por Wolff na definição de seus conceitos, no entanto, optamos por manter sua forma original, sem realizar, principalmente no caso do alemão, nenhum tipo de emenda ou modernização.

Abreviações dos títulos dos escritos de Wolff (em ordem alfabética)

- AU Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben, auf Verlangen ans Licht gestellet (2ª Ed., 1733). Edições: 1726, 1733, 1757. Em *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 9, 1973). Citação direta: (Wolff, 1733/1973).
- AzDM [Anmerckungen zur Deutschen Metaphysik] Der vernünftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben heraus gegeben (4ª Ed., 1740). Edições: 1724, 1727, 1733, 1740, 1747, 1760. Em *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 3, 1983). Citação direta: (Wolff, 1740/1983a).
- COS Cosmologia Generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur (2ª Ed., 1737). Edições: 1731, 1737 (Frankfurt e Leipzig); 1736, 1779 (Verona). Em *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 4, 1964). Citação direta: (Wolff, 1737/1964).

- DL [Deutsche Logik] Von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit (14^a Ed., 1754). Edições: 1713, 1719, 1722, 1725, 1727, 1731, 1733, 1736, 1738, 1740, 1742, 1744, 1749, 1754. Em *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 1, 1978). Citação direta: (Wolff, 1754/1978).
- DM [Deutsche Metaphysik] Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (11^a Ed., 1751). Edições: 1720, 1722, 1725, 1729, 1733, 1736, 1738, 1741, 1743, 1747, 1751, 1752. Em *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 2, 2003). Citação direta: (Wolff, 1751/2003).
- DP [Discursus Praeliminaris] Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere (Pars I) (3^a Ed., 1740). Edições: 1728, 1732, 1740 (Frankfurt e Leipzig); 1730, 1779 (Verona). Em *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 1.1, 1983). Citação direta: (Wolff, 1740/1983b).
- LOG Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere (Pars II-III) (3^a Ed., 1740). Edições: 1728, 1732, 1740 (Frankfurt e Leipzig); 1730, 1779 (Verona). Em *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 1.2-1.3, 1983). Citação direta: (Wolff, 1740/1983c).
- ONT Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur (2^a Ed., 1736). Edições: 1730, 1736 (Frankfurt e Leipzig); 1735, 1779 (Verona). Em *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 3, 2001). Citação direta: (Wolff, 1736/2001).
- PE Psychologia Empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur (2^a Ed., 1738). Edições: 1732, 1738 (Frankfurt

e Leipzig); 1736, 1779 (Verona). Em *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 5, 1968). Citação direta: (Wolff, 1738/1968).

PR Psychologia Rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur (2^a Ed., 1740). Edições: 1734, 1740 (Frankfurt e Leipzig); 1737, 1779 (Verona). Em *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 6, 1994). Citação direta: (Wolff, 1740/1994).

RP Ratio Praelectionum Wolfianarum in Mathesin et Philosophiam Universam et opus Hugonis Grotii de jure belli et pacis (2^a Ed., 1735). Edições: 1718, 1735. Em *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 36, 1972). Citação direta: (Wolff, 1735/1972).

Capítulo 1

A Psicologia nos Escritos Alemães de Wolff

De acordo com o plano geral apresentado anteriormente, o primeiro passo de nosso estudo consiste na análise histórico-filosófica dos escritos psicológicos alemães de Wolff. Isto exige algumas explicações. Pois, em primeiro lugar, não queremos sugerir uma correspondência cronológica do nosso plano ao desenvolvimento da obra wolffiana. De fato, a primeira apresentação completa e sistemática do pensamento psicológico wolffiano surgiu pela primeira vez em alemão, em 1720, como parte da DM. A versão latina da psicologia wolffiana é posterior, e foi desenvolvida nos tratados PE e PR, em 1732 e 1734, respectivamente. Esta particularidade histórica parece estar na base da noção de que estes últimos constituem a versão definitiva da psicologia de Wolff, sendo a obra alemã uma espécie de versão preliminar, posteriormente revista e ampliada. Uma consideração ligeiramente mais abrangente da obra de Wolff, no entanto, nos revela o problema desta ideia. Na realidade, Wolff elaborou diversos escritos tanto em alemão quanto em latim durante sua vida, e também reeditou e republicou a maioria deles sucessivas vezes, além de em alguns casos traduzir ou autorizar a tradução deles de um idioma para o outro. Assim, apesar da ordem de publicação dos principais escritos psicológicos alemães e latinos de Wolff e, como veremos posteriormente, das significativas idiossincrasias que guardam, isto não implica uma superação lógica ou cronológica dos primeiros pelos últimos. Este reconhecimento, em nossa opinião, é a primeira medida indispensável para a construção de uma visão menos distorcida a respeito do pensamento e da obra psicológica wolffiana.

Mas então, por que um capítulo inicial dedicado somente aos escritos alemães? Temos duas razões principais. Primeiramente, na medida em que até aqui nunca foi realizado um estudo comparativo sistemático da psicologia alemã e latina de Wolff, pretendemos favorecê-lo. Acreditamos que este é um passo fundamental para a elaboração de um novo quadro interpretativo da obra psicológica wolffiana. Em segundo lugar porque, apesar do intuito de superar alguns equívocos da contraposição até então difundida entre escritos alemães e latinos, não podemos negar a existência de características especiais em cada grupo de escritos. Isto implicaria uma distorção do

tratamento dado pelo próprio Wolff à sua obra. Esta separação, assim, favorecerá a compreensão desta propriedade da obra wolffiana.

Por fim, cabe também dizer que mantivemos o plano genético dentro de cada parte da análise. Consideramos, portanto, os escritos alemães de Wolff em ordem de aparição. Primeiro contemplaremos a DM, apresentando as linhas gerais da psicologia wolffiana ali elaborada. Em seguida, analisaremos os principais desdobramentos das ideias psicológicas de Wolff em suas AzDM e na AU. Eventualmente faremos também algumas considerações sobre outros escritos psicológicos de Wolff. Por fim, teceremos alguns comentários preliminares relativos às nossas hipóteses.

1.1 – A Psicologia na *Deutsche Metaphysik*

Em 1720, Wolff ocupava o cargo de *Professor* na Universidade de Halle. Apesar de seu trabalho inicial estar ligado ao campo da matemática, cujo êxito lhe valeu a simpatia e apoio político-institucional de Leibniz para a conquista desse cargo em 1706, os interesses de Wolff não se restringiram aqui. Seus estudos, escritos e preleções logo contemplavam praticamente todos os campos do conhecimento oitocentista, tornando-o um reconhecido *Gelehrter*, dentro e fora do território prussiano.

A Universidade de Halle, então recém-fundada (1694), estabelecera o ensino em língua alemã, o que constituía uma inovação para a época, na medida em que as universidades alemãs ainda mantinham tradicionalmente o latim como idioma oficial. Isto deu a Wolff ocasião para a elaboração de um material de apoio para os seus cursos, a fim de que seus ouvintes não precisassem se ocupar com anotações, mas somente com o entendimento dos conteúdos¹. Assim surgia o conjunto de obras conhecido como os *Pensamentos Racionais* (*Vernünfftige Gedanken*) de Wolff, que abrange seus manuais alemães sobre Lógica (1713 - DL), Metafísica (1720 - DM), Ética (1720), Política (1721), Física (1723), Teleologia (1724) e Fisiologia (1725).

A expressão “pensamentos racionais” inicia todos os títulos deste conjunto, o que possui ao menos duas razões. Primeiramente, o posicionamento científico de Wolff, de acordo com o qual nem o costume e tradição das escolas, nem o poder, fosse ele político ou religioso, deveriam exercer mais influência sobre a busca da verdade do que

¹ A referência a este papel pedagógico dos escritos alemães de Wolff pode ser encontrada no primeiro prólogo de sua DM, e no segundo capítulo de sua AU, que trata do seu estilo de escrita.

a razão humana. Em segundo lugar, a regência da reflexão em todas as obras pelo princípio de razão suficiente (ao lado do princípio de não contradição), de acordo com o qual se busca o fundamento de tudo o que ocorre, e se expõe de maneira que venham primeiro aquelas coisas cuja razão constitui o fundamento das seguintes. Desta maneira, além do título, os *Pensamentos Racionais* de Wolff compartilham também propósito, método e conteúdo, formando um sistema integrado de filosofia.

De fato, não obstante seu caráter eminentemente escolar, alguns estudiosos compreendem os *Pensamentos Racionais* de Wolff como o primeiro grande sistema de filosofia moderna elaborado em língua alemã. Pois, até então, a única filosofia publicada em alemão que compunha o quadro de referência para os currículos alemães era a filosofia escolástico-aristotélica de P. Melanchthon (1497-1560) (Hettche, 2009). Wolff inicia, assim, um novo período da filosofia alemã, tanto do ponto de vista linguístico, pois funda o vocabulário filosófico alemão, quanto epistêmico, pois funda as disciplinas e reúne as particularidades do pensamento alemão do início do século XVIII (em especial a fusão entre os princípios da *Aufklärung* e a herança escolástica) (Schwaiger, 2010).

A psicologia wolffiana surge neste contexto. Na realidade, Wolff já havia realizado algumas comunicações psicológicas. Por exemplo, em algumas resenhas e ensaios publicados no periódico da Universidade de Leipzig, a *Acta Eruditorum*. Entre eles está o ensaio intitulado *Auflösung einiger Schwierigkeiten, welche bei der menschlichen Seele vorkommen* (Dissolução de algumas dificuldades que se encontram na alma do homem), de 1707 (em *Christian Wolff: Gesammelte Werke*: Wolff, 1737/1981). Aqui Wolff atribui as dificuldades para o progresso do conhecimento metafísico à inexistência até então de uma forma apropriada de filosofar sobre a alma, o que ele busca ilustrar, então, a partir de uma análise de como o entendimento se desenvolve, e por que surdo-mudos, crianças e aqueles que dormem não fazem um uso adequado da razão. Além disso, uma versão mais elaborada, mas ainda resumida de sua psicologia aparece em sua RP, de 1718. Aqui, em meio à introdução geral de Wolff aos seus cursos ministrados em Halle, são apresentadas as principais questões relativas ao conhecimento da alma abordadas no curso de metafísica. O que aqui se encontra em caráter de sinopse, no entanto, na DM se encontra elaborado por extenso.

Como indica seu título completo, a DM contém *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo, a alma do homem, assim como sobre todas as coisas em geral*. Tais assuntos referem-se a cada uma das quatro disciplinas metafísicas, respectivamente: Teologia Natural, Cosmologia Geral, Psicologia e Ontologia. Os “pensamentos racionais”, como já vimos, referem-se ao método filosófico de Wolff, pelo qual parte-se dos conhecimentos mais fundamentais, para progressivamente adentrar os mais elevados, e de forma que todo antecessor contém o fundamento de seu sucessor. As disciplinas e seus respectivos capítulos assumem, assim, a seguinte sequência: 1- “De como sabemos que somos e para que nos serve este conhecimento” (§§.1-9, início da Psicologia Empírica); 2- “Dos primeiros princípios de nosso conhecimento e de todas as coisas em geral” (§§.10-190, Ontologia); 3- “Da alma em geral. Do que percebemos dela” (§§.191-539, Psicologia Empírica); 4- “Do mundo” (§§.540-726, Cosmologia Geral); 5- “Da essência da alma e de um espírito em geral” (§§.727-927, Psicologia Racional)²; 6- “De Deus” (§§.928-1089, Teologia Natural).

Como vemos, a psicologia ocupa três capítulos na obra, mas não de forma contínua³. Isto é, a reflexão psicológica é interrompida tanto pela ontologia quanto pela cosmologia. Tal configuração é resultado do método de Wolff. Após iniciar sua investigação com o conhecimento psicológico de que somos conscientes de nossa existência, Wolff se vê obrigado a esclarecer as bases lógicas deste e de todo conhecimento, assim como as noções gerais que serão aplicadas no conhecimento de todas as coisas, inclusive a alma. Feito isso em sua ontologia, ele segue investigando a experiência psicológica. Contudo, após a exposição do conhecimento sobre a alma

² Devemos ter em vista que na DM Wolff ainda não utiliza os termos “psicologia empírica” e “psicologia racional” para designar as partes de sua psicologia. Isto ocorre pela primeira vez somente em 1726, na AU. Contudo, na medida em que a partir daí Wolff passa a utilizá-los para referir-se não só às partes da psicologia, mas também aos capítulos psicológicos da DM, nós os utilizaremos desde já, visando à clareza e continuidade de nossa análise.

³ Tradicionalmente, apenas os capítulos 3 e 5 da DM são reconhecidos como parte da psicologia. O primeiro capítulo, neste contexto, é tomado em geral como uma espécie de reflexão propedêutica sem área definida. Alguns estudiosos como Paccioni (2001) e Arnaud (2003), analisando o tipo de conhecimento fornecido no capítulo, buscaram determinar seu pertencimento à lógica, à ontologia ou à psicologia. Partindo de questões abertas por Paccioni (2001), Arnaud (2003) sustentou uma caracterização parte psicológica, parte ontológica desse capítulo. Nós, acompanhando os termos wolffianos, compreendemos que, por tratar de algo que se dá na alma humana (i.e., a consciência da existência e a forma de sua produção), o primeiro capítulo da DM faz parte da psicologia. E como se refere ao que se pode apreender atentando-se à experiência, faz parte da psicologia empírica. Adicionalmente, como veremos mais à frente, parte significativa deste capítulo é também levada por Wolff para a sua psicologia empírica latina. Por isso, mantemos a presente caracterização do primeiro capítulo da DM.

fornecido pela experiência, as demonstrações psicológicas passam a depender das noções cosmológicas de corpo e mundo. Dadas estas na cosmologia geral, a psicologia segue até concluir seu plano, dando lugar, finalmente, à teologia natural⁴.

Acompanhando nossos objetivos, faremos a seguir uma exposição do pensamento psicológico de Wolff presente na DM. Devemos ter em vista duas características do que segue: primeiro, buscamos conservar o máximo possível a estrutura lógica original da obra, conciliando-a com nossos interesses analíticos; segundo, em função da interconexão dos assuntos psicológicos com os de outras disciplinas, tomaremos nota de alguns conteúdos destas.

1.1.1 - O Início Comum da Psicologia e da Metafísica

O início da investigação metafísica corresponde igualmente ao início da psicologia, e isto porque consiste na determinação do que Wolff, seguindo seu método, considera o conhecimento mais elementar da experiência em geral: nossa consciência acerca de nossa própria existência. A proposição inaugural da DM, assim, é: “ninguém que não esteja privado completamente de seus sentidos pode duvidar de que somos conscientes de nós mesmos e de outras coisas” (Wolff, 1751/2003, p. 1, §.1)⁵. E a isto, Wolff faz seguir ainda duas outras proposições: aquele que é consciente, *é* (existe); portanto, *somos* (existimos).

Este conhecimento possui para Wolff uma característica especialmente relevante: além de simples, ele contém uma grande certeza, pois compõe-se de noções cuja contestação seria autocontraditória (§.2). Sua constituição, portanto, serve de modelo para a determinação da certeza de outros conhecimentos (§.4). Logo, refletindo 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

⁴ Cabe reconhecer que as quatro disciplinas da metafísica wolffiana encontram aqui um marco fundamental, na medida em que são concebidas e apresentadas de maneira inédita na história da filosofia. Cada uma delas seguirá constituindo um ramo próprio da ciência e da filosofia, tanto no pensamento wolffiano quanto na história do conhecimento em geral.

⁵ Na primeira edição da DM, o primeiro capítulo não contém a referência aqui presente (repetida em §.5 e §.6, como veremos) à consciência de “outras coisas”. A proposição de Wolff se limita ali à nossa consciência de nós mesmos. A adição das “outras coisas” ocorre a partir da segunda edição da obra, em 1722. Para a discussão do sentido desta mudança, ver Marcolungo (2007b).

de si mesmo e de outras coisas; e concluímos, por fim, que *somos* (§.5). Mas isto não é tudo, pois, por trás destes pensamentos, encontra-se na realidade 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, 1751/2003, p. 4, §.6)⁶

Submetendo-o a uma análise mais minuciosa, Wolff destaca que neste silogismo a premissa menor é constituída por uma experiência indubitável⁷, enquanto a premissa maior consiste em um princípio, uma proposição admitida imediatamente ao serem compreendidos seus termos (§.7). Trata-se aqui, portanto, de uma demonstração, cuja forma geral, então, serve de modelo de certeza para todo o conhecimento (§.8).

Wolff esclarece, assim, tanto como sabemos que somos quanto a utilidade desse conhecimento, e contempla duplamente o ponto de partida de sua investigação: encontra o conhecimento mais simples da experiência e o método adequado à descoberta das verdades seguintes. Sobre esta base erguer-se-á o conhecimento metafísico, e em especial aquele sobre a alma.⁸

⁶ Alguns estudiosos veem aqui um ponto de adesão de Wolff à filosofia cartesiana, chegando a conceber o capítulo inicial da DM como uma espécie de “cogito wolffiano” (e.g., Arnaud, 2002; Vittadello, 1973). Blackwell (1961) foi um dos que apontaram o equívoco desta interpretação, tendo em vista o caráter plural da conclusão wolffiana (“nós somos...”), a sua admissão da consciência de outras coisas (oposta ao solipsismo cartesiano), assim como sua forma silogística, inexistente no cogito cartesiano. Para Euler (2004), a correspondência inicial entre coisa e representação, a unidade entre a consciência de si e de outras coisas, e o caráter de “senso comum” da reflexão wolffiana são algumas de suas marcas diferenciais. Nós encontramos ainda outras notas distintivas da posição de Wolff: a inferência da existência real dos seres conscientes (e não de uma coisa pensante puramente metafísica), o fundamento encontrado da certeza metafísica (a forma da demonstração, e não a coisa pensante), e o reconhecimento da importância dos sentidos nesse processo.

⁷ Wolff faz aqui uma referência direta ao primeiro parágrafo do quinto capítulo de sua DL, onde esclarece que o conhecimento que alcançamos ao dar atenção às nossas sensações se chama experiência, e que os juízos formados a partir da experiência se chamam intuitivos, em oposição àqueles formados por inferência, chamados simbólicos.

⁸ Em sua introdução à edição da DM republicada nas *Obras Completas de Christian Wolff*, Corr (2003) menciona que “a importância deste capítulo em relação ao resto da *Metafísica* não está completamente clara, e esta abordagem é abandonada nos volumes latinos posteriores” (p. 13 – ênfase no original). Cremos que nossa exposição deixa clara a inconsistência da primeira afirmação aqui realizada. A importância do capítulo nos parece evidente, na medida em que nele se estabelece o critério geral de certeza que permeia toda a investigação metafísica (a forma da demonstração), e se oferece a esta um ponto de partida, o que é de se esperar de um capítulo inicial. Quanto à afirmação do abandono desta abordagem nos escritos latinos, voltaremos a ela no capítulo 3.

1.1.2 – A Psicologia Empírica na *Deutsche Metaphysik*

A primeira ocupação de Wolff ao iniciar o exame daquilo que se pode conhecer da alma pela experiência, é enfatizar que seu propósito é somente o de relatar o que pode ser percebido da alma na experiência diária, ou seja, sem nada mais do que pode saber qualquer um que dirija a si mesmo sua atenção. A partir do que, diz ele,

vamos buscar conceitos distintos no que percebemos da alma e tomar nota, de vez em quando, de algumas importantes verdades que se podem demonstrar a partir deles. E estas verdades, estabelecidas através de experiências seguras, são o fundamento das regras segundo as quais as potências da alma são comandadas tanto no conhecer quanto no querer e não querer, conseqüentemente, o fundamento das regras da Lógica, da Moral e da Política. (Wolff, 1751/2003, p. 107, §.191)

Em outras palavras, Wolff nos fornece de antemão algumas características de sua psicologia empírica. Primeiramente, ela se limita ao que a experiência fornece sobre a alma, atribuindo conceitos distintos ao que dela percebemos, e derivando disso algumas outras verdades, mas sem avançar em temas como a essência e a natureza da alma, que estão para além da experiência. Em segundo lugar, nela são atribuídas à alma duas grandes potências, o conhecer e o querer, e são expostos os fundamentos de suas regras. Por fim, este conhecimento possui relevância para outras disciplinas de caráter teórico e prático.

A base do conhecimento empírico da alma

Respeitando a limitação que impôs à sua investigação, Wolff define seu objeto restringindo-se a apontar aquilo que na experiência será designado pela palavra alma (*Seele*)⁹. Na medida em que até este ponto não se conheceu a partir da experiência nada mais do que a nossa própria consciência (*Bewusstseyn*), ou melhor, que somos conscientes de nós, de coisas fora de nós, e da nossa existência, diz Wolff: “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,

⁹ Neste capítulo e no próximo apresentaremos, junto às definições, os termos originais utilizados por Wolff para o estabelecimento dos seus principais conceitos psicológicos. Com isto, desejamos auxiliar o leitor na compreensão do empenho de Wolff em fundar um vocabulário psicológico original, principalmente no que se refere à sua versão alemã.

1751/2003, p. 107, §.192)¹⁰. Com isto, no entanto, Wolff não pretende identificar a essência da alma com a consciência, nem sugerir que ela é consciente de tudo que nela ocorre. Sua intenção é apenas criar uma referência com base no que primeiro se pode saber dela: que é consciente (§.193). A partir disso, procede à sua investigação.

A atividade mais geral da alma reconhecida por Wolff na experiência liga-se diretamente à característica básica da consciência: quando somos conscientes de coisas fora de nós, diz ele, pensamos (*gedencken*), e quando não, como no sono e em certas condições da vigília, não pensamos (*nicht gedencken*), de maneira que os pensamentos (*Gedancken*) são definidos como as mudanças da alma das quais ela é consciente (§.194). Avançando no exame desta noção, Wolff constata que, ao pensarmos sobre uma coisa, isto é, ao sermos conscientes dela, sabemos imediatamente que não podemos ser aquilo do que somos conscientes, restando-nos somente a própria consciência e o que a ela pertence. E com isto determinam-se duas noções imprescindíveis para o conhecimento psicológico: primeiramente, a distinção entre o que se dá em nós e fora de nós; em segundo lugar, a identificação da alma em nós, na medida em que tanto nela quanto em nós se dá a consciência e o pensamento (§.197).

Quanto à sua constituição, segue Wolff, um pensamento pode se dar de tal forma que se saiba bem aquilo que se percebe, diferenciando-o entre uma multiplicidade de coisas, o que é denominado pensamento claro (*klar*) (§.198); caso contrário, obscuro (*dunkel*) (§.199). Se, além de perceber a diferença, neste pensamento é possível determiná-la e comunicá-la a outros, ele é distinto (*deutlich*) (§.206), caso contrário, indistinto (*undeutlich*) (§.214). Por exemplo, a identificação da diferença entre um triângulo e um quadrado é a fonte de um pensamento claro, mas a determinação de que tal diferença consiste no número de lados dá origem a um pensamento distinto. Wolff observa, assim, que a distinção procede do aumento do grau de clareza no pensamento. E por esse aumento, complementa, o pensamento ganha o que se chama profundidade (*Tiefe*) (§§.208-209).

Este quadro dos graus de clareza dos pensamentos 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 faculdades (*Vermögen*) podem, em última instância, ser remetidas a tal quadro. No entanto, Wolff encontrará

¹⁰ Aqui ocorre o mesmo que observamos na nota de rodapé 5.

diversos tipos de pensamentos no exame empírico da alma, conferindo a cada um deles uma definição especial.

Faculdades Cognitivas da Alma

Wolff postula que, no que diz respeito ao seu conteúdo, os pensamentos nos representam (*vorstellen*) coisas, tanto fora de nós quanto em nós, e tanto as presentes quanto as ausentes (§.216). Seguindo daí, nota que a todas as coisas que representamos como fora de nós se dá o nome de corpos (*Cörper*) (§.217), entre as quais uma constitui o nosso corpo (*unsern Leib*), 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 (*Empfindungen*); a faculdade da alma de sentir, sentidos (*Sinnen*), e os membros nos quais acontecem as mudanças, órgãos dos sentidos (*Gliedmassen der Sinnen*) (§.220).

Quanto à sua constituição, Wolff observa que são imprescindíveis para a ocorrência de uma sensação tanto a mudança no corpo quanto a mudança na alma pela qual ela representa os entes externos, de forma que ambas devem receber o mesmo nome. Em sua opinião, apesar de terem seu fundamento em mudanças corpóreas, as sensações seguem sendo ocorrências na alma das quais ela é consciente, pelo que nada impede sua alocação entre os pensamentos (§.222). No que diz respeito à sua disposição, para Wolff as sensações, por um lado, não estão sob nosso poder; ou seja, não podemos alterar ao nosso gosto as suas propriedades (como a aspereza ou maciez que sentimos ao tocar um objeto), nem podemos decidir tê-las ou não após os corpos provocarem mudanças em nossos órgãos (§§.225-226). Por outro, na medida em que dependem da posição do nosso corpo em relação aos demais (§.227), a qual é passível de controle (§.228), estão sob nosso poder.¹¹ Invariavelmente, no entanto, são condicionadas pelo estado *presente* do corpo.

¹¹ Em sua ontologia, Wolff define o necessário como aquilo cujo contrário é impossível (§.36). Analisando a (im)possibilidade de controle voluntário das sensações, Wolff introduz pela primeira vez a discussão da ideia de necessidade em sua psicologia. Neste ponto, ele admite um nível de necessidade nas sensações: ainda que possamos controlar o lugar do nosso corpo no mundo, uma vez que são produzidas as modificações nos órgãos dos sentidos, é impossível que não ocorram as sensações correspondentes na alma. De fato, como veremos, Wolff desenvolve essa discussão em diversos pontos de seu pensamento psicológico, tornando-a um de seus principais pontos de debate.

Wolff prossegue observando, no entanto, 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 (*Einbildungen*), e a faculdade da alma de produzi-las, imaginação (*Einbilgungs-Kraft*) (§.235), à qual corresponde ainda a regra da imaginação, pela qual as sensações passadas são trazidas de volta sucessivamente à medida que possuem algo em comum com a sensação presente (§.238) – como ocorre ao sonharmos (§.239). Pela imaginação, acrescenta Wolff, também se podem representar coisas que jamais estiveram entre as sensações (§.241), mas que são compostas das partes de coisas realmente sentidas, no que consiste a faculdade de inventar (*erdichten*) (§.242) – fonte da imaginação dos artistas (§.244) e da arte inventiva dos arquitetos e outros eruditos (§§.246-247).

Diretamente ligada a esta capacidade, está a faculdade da alma de reconhecer como já pensados os pensamentos que teve anteriormente, a qual Wolff denomina memória (*Gedächtniß*) (§.249). O esquecimento (*Vergessenheit*), assim, consiste na incapacidade da alma de reconhecer um pensamento que volta a ter (§.254), e o ato de recordar (*zu besinnen*), no esforço de esclarecer o pensamento atualmente obscuro de uma coisa que conhecemos anteriormente com clareza (§.257). Tanto a imaginação quanto a memória, observa ainda Wolff, possuem diversos graus (e se podem ampliar), relativos à quantidade de coisas que se voltam a representar e reconhecer, assim como à rapidez e à clareza da representação e do reconhecimento (§§.260-267).

Continuando, Wolff nota que a alma possui a faculdade de tornar uma representação progressivamente mais clara mediante o dirigir-se a ela, aumentando a sua consciência em comparação às demais. A esta dá o nome de atenção (*Aufmercksamkeit*) (§.268) – que possui igualmente diversos graus, e é necessária para a ampliação da imaginação e da memória (§§.269-270) –, e o direcionamento contínuo e sucessivo desta sobre a representação chama de refletir (*überdencken*) (§.272). Analisando a sua operação, Wolff atesta que pela reflexão e memória são reconhecidas e fixadas as semelhanças e diferenças entre as coisas, chegando-se às representações de

seus gêneros e espécies, as quais, diz, se costuma dar o nome de conceitos (*Begriffe*) (§.273)¹².

Tão logo representamos uma coisa, segue Wolff, a conhecemos (*erkennen*). Este conhecimento (*Erkenntniß*), no entanto, pode ser distinto ou indistinto, de acordo com a distinção ou indistinção do conceito que se tem da coisa (§.278). Aquilo que se pode conhecer com distinção constitui o inteligível (*verständlich*) (§.276), e a faculdade da alma de representar distintamente constitui o entendimento (*Verstand*) (§.277) – o qual é puro quando se separa completamente dos sentidos e da imaginação (já que nestes se dá clareza e indistinção, mas não distinção) (§.282), fato este que, no entanto, nunca se dá no homem (§.285).

O entendimento possui para Wolff alguns aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, ao produzir a distinção no conhecimento, ele conduz à determinação das diferenças entre as coisas e suas respectivas propriedades, levando-nos às definições específicas dessas, assim como aos conceitos gerais (que pertencem a todas as coisas de uma mesma espécie e/ou gênero), e ao conhecimento geral (*allgemeine Erkenntniß*) como um todo (§.286). Este processo envolve ainda uma função especial do entendimento, que consiste na representação da conexão ou separação do conceito de uma coisa com os conceitos de seus atributos, regras e ações: o juízo (*Urtheil*) (§.288).¹³

Em segundo lugar, Wolff observa que costumamos nomear os conceitos das espécies e gêneros das coisas com palavras, que constituem os signos (*Zeichen*) do pensamento (§§.291-315). Isto leva à determinação de dois tipos de conhecimento: o intuitivo (*anschauende Erkenntniß*), no qual se representam as coisas por si mesmas (como quando represento objetos presentes cujas imagens se encontram em frente aos meus olhos), e o simbólico (*figürliche Erkenntniß*), no qual se representam as coisas mediante palavras (como quando represento a virtude por meio das palavras “a disposição que regula as ações de acordo com a lei da natureza”) (§.316) ou outros

¹² Wolff observa que a análise completa da noção de conceitos se encontra em sua lógica, onde se demonstra também que entre seus tipos se dá a diferença geral encontrada entre os pensamentos, sendo eles claros ou obscuros, distintos ou indistintos, e também prolixos ou concisos, completos ou incompletos (DM, §§.274-275).

¹³ De fato, o juízo compõe-se para Wolff de três conceitos: o conceito da coisa, o conceito de seu atributo/regra/ação, e o conceito da união ou separação entre os dois primeiros. Por isso, o juízo consiste para ele na representação da conexão ou separação de conceitos. Por exemplo, o juízo de um ferro incandescente consiste na representação da conexão entre o conceito de ferro com o de incandescência (§.289).

signos (como os da astronomia, alquimia, química, dança, música, álgebra e lógica) (§.317).¹⁴ Na medida em que as palavras e signos mostram com distinção as conexões e separações nos conceitos e juízos, Wolff reconhece ainda uma precedência hierárquica do último tipo de conhecimento sobre o primeiro. No entanto, admite que, para que não se caia em palavras vazias, ainda é necessário que o conhecimento simbólico faça referência ao intuitivo (§§.319-323).

Por fim, Wolff observa que a atividade do entendimento de nomear uma coisa possui uma ordem especial, na qual o juízo presente (“isto possui este nome”) depende de outros dois primeiros (a representação das notas características da coisa, e um juízo universal do tipo “àquilo que possui estas notas corresponde este nome”) (§§.333-339). A ação de obter uma proposição a partir de duas diferentes, diz Wolff, se chama inferir (*schließen*); e a maneira de inferir, silogismo (*Schluss*) (§.340)¹⁵.

Este conhecimento possui para Wolff uma grande importância. Pois, primeiramente, em sua concepção, todas as mudanças da alma ocorrem, explicitamente ou não, mediante silogismos (§§.343-360), de forma que podemos compreender como derivam os pensamentos uns dos outros, em uma sucessão fixa (§.341)¹⁶. Além disso,

¹⁴ Neste ponto, Wolff oferece uma longa exposição sobre os tipos de palavras (§§.300-315), formando a base para uma gramática geral. E nota ainda que os signos, em geral, são objetos de ciências especiais, como a *arte característica* (§.318) e a *arte combinatória característica* (§.324), que dizem respeito às maneiras de usar e combinar os signos para abreviar, ocultar, apresentar, distinguir e descobrir noções, assim como se faz na Álgebra.

¹⁵ Aqui optamos pela tradução *silogismo* no lugar de *inferência* em função da referência feita por Wolff, neste mesmo parágrafo, ao exame desta atividade no capítulo 4 de sua DL, no qual predomina a análise dos silogismos. Mais à frente, veremos que na PE (§§.366-368) Wolff associa o termo silogismo exclusivamente às inferências realizadas por meio de palavras distintas no conhecimento simbólico. Ao longo da DM, no entanto, Wolff não apresenta uma diferença formal entre silogismo e inferência, utilizando indistintamente o termo *Schluss*. Para nossas traduções levamos em conta, no entanto, o contexto no qual o termo é apresentado, optando por traduzi-lo ora como silogismo, ora como inferência.

¹⁶ Wolff aqui ilustra sua noção com um exemplo do cotidiano de uma personagem fictícia: Tício. Diz ele que, ao ter a sensação das cinco badaladas 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 consumir sua vontade, é consciente dela e possui o pensamento “me levanto”, a partir do qual se recorda da premissa que formulou uma vez, “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 “após me vestir, gosto de fazer minhas preces”, levando-lhe a concluir “quero fazer minhas preces” (§.342). Enfim, Wolff vê aqui o *modus operandi* fundamental da alma, e enfatiza que esta estrutura geral de fato se dá nela, ainda que as proposições não se apresentem claramente palavra por palavra (§.343), e que alguns creiam saber e querer sem silogismo aquilo que, na realidade, deduziram mediante silogismos (§.349) – para o que apresenta também um grande grupo de explicações (§§.350-360). Em sua opinião, este uso da teoria dos silogismos havia passado despercebido na história do conhecimento, e foi apresentado pela primeira vez por ele, não só em sua DM, mas antes em seu *Mathematisches Lexicon* (Léxico Matemático) de 1716 (Wolff, 1716/1965), sob o termo *Demonstratio*, e no terceiro capítulo da segunda seção de sua RP. Wolff entende ter estabelecido, assim, a possibilidade de

aqui se encontra o fundamento do que Wolff compreende como ciência (*Wissenschaft*), a “habilidade de expressar aquilo que se afirma, a partir de fundamentos indubitáveis, através de inferências corretas” (Wolff, 1751/2003, pp. 218-219, §.361), e saber (*Wissen*), que consiste naquilo que se estabelece pela ciência. Por fim, aqui também se encontra o fundamento do ato de descobrir (*erfinden*)¹⁷ – ou extrair verdades desconhecidas a partir de outras conhecidas –, ao qual se liga ainda a facilidade de perceber semelhanças, que Wolff denomina engenho (*Witz*), constituindo os elementos de uma arte especial: a arte de descobrir (*Kunst zu erfinden*) (§.362, §.366).

A partir de sua silogística, Wolff reconhece 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 (*Vernunft*) (§.368). 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, a ciência, que consiste na habilidade 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 a partir de outras conhecidas (§.378).

Wolff, no entanto, admite que, ao lado da razão, cujo fundamento é o entendimento, existe também outro caminho para o conhecimento das verdades, fundamentado nos sentidos: a experiência (*Erfahrung*) (§.372), “o conhecimento que alcançamos ao atentarmos às nossas sensações e às mudanças da alma” (Wolff, 1751/2003, p. 181, §.325). Esta assume duas formas possíveis: experiência comum (*gemeine Erfahrung*), quando as sensações ocorrem naturalmente, e experimento (*Versuch*), quando estas se dão por nossa intervenção (§.325).¹⁸ Em ambos os casos,

se filosofar racionalmente sobre a alma, o que possui ainda um valor especial para a análise tanto do entendimento na Lógica quanto da vontade na Ética.

¹⁷ A tradução comum de *erfinden* é “inventar”, enquanto a de *entdecken* é “descobrir”. Wolff, contudo, utiliza o termo *erdichten* para a faculdade de inventar (ver §.242), e faz um uso de *erfinden* bastante próximo de “descobrir”. Por isso, optamos por esta tradução.

¹⁸ Na DM, Wolff faz apenas uma menção geral ao uso de experimentos (incluindo os seus próprios) na construção do conhecimento científico, destacando a necessidade do desenvolvimento da *arte da experiência e da experimentação* como um campo específico das ciências (§.329). Posteriormente, analisaremos algumas relações concretas desta postura com o conhecimento psicológico wolffiano. No entanto, cremos encontrar mesmo aqui, ao lado de outros estudiosos (e.g., Hatfield, 1995; Sturm, 2006), o reconhecimento da importância da atividade experimental ligada ao conhecimento empírico em

continua Wolff, não se pode fazer mais do que atentar para aquilo que se distingue e chamá-lo do nome correto, sem mesclar a isso opiniões pré-concebidas (§.326), alcançando assim conceitos e juízos de forma contingente (§.330). Na medida em que, por fim, o que se conhece desta forma não está conectado com outras verdades, a experiência se contrapõe à razão (§.371).¹⁹

Compreendido como razão e experiência constituem caminhos para o conhecimento, Wolff investiga, por fim, os critérios de sua certeza, assim como seus graus. Primeiramente, a certeza (*Gewißheit*) é definida por ele como o conceito da possibilidade ou existência de um juízo (§.389), o qual se obtém mediante a experiência ou a razão (§.390).²⁰ A incerteza (*Ungewißheit*), por outro lado, é definida como o conhecimento da carência de uma representação da possibilidade ou da existência de um juízo (§.392). Em segundo lugar, a um juízo possível Wolff dá a qualidade de verdadeiro (*wahr*), e a um impossível, de falso (*falsch*) (§.395)²¹. Assim, segue Wolff, quando a interconexão das verdades não é bem compreendida, e as proposições são deduzidas de premissas cuja verdade não está assegurada, o conhecimento constitui uma opinião (*Meinung*) (§.384). Quando se toma uma opinião por certeza, diz Wolff, surge a ilusão (*Wahn*) (§.393), e quando por esta se toma um juízo falso por verdadeiro, ou um verdadeiro por falso, surge o erro (*Irrthum*) (§.396). Por fim, quando de uma verdade tem-se um fundamento que não é suficiente, mas aparenta estar conectado com outras verdades, Wolff a concebe como provável (*wahrscheinlich*) (§.399), da qual só podem derivar outras proposições prováveis (§.403), havendo diferentes graus de probabilidade (§.401).

psicologia, contrariando a difundida tese historiográfica segundo a qual este seria um desenvolvimento característico do século XIX.

¹⁹ Uma exposição exaustiva a respeito das formas de operação e tipos de conhecimento produzidos pela experiência e pela razão encontra-se na DL. Na DM, Wolff apresenta as linhas gerais destas noções, limitando-se àquilo que se liga naturalmente ao fluxo de sua investigação empírica da alma.

²⁰ Em outras palavras, para Wolff nós temos certeza de algo quando atestamos a sua possibilidade ou sua existência real, e isto mediante a razão ou a experiência. Por exemplo, tenho certeza de que os cães são treináveis para o auxílio no pastoreio pela mera representação de sua possibilidade, assim como tenho certeza do amor de uma mãe pelo filho ao representar sua realidade.

²¹ Em sua ontologia, Wolff concebe o impossível como aquilo que produz alguma contradição, ou seja, que nega aquilo que ao mesmo tempo se afirma. Em contrapartida, concebe o possível como tudo aquilo que não encerra em si nenhuma contradição (§§.11-12). Desta forma, entendemos aqui que é impossível e, portanto, falso, o juízo que nega aquilo que já se reconheceu como possível ou existente; e possível ou verdadeiro, o juízo que nada contradiz.

Com isto, Wolff conclui a exploração das faculdades cognitivas da alma. Relembrando as suas observações do início do capítulo, podemos reconhecer que a investigação até aqui constitui o fundamento empírico da Lógica. De fato, nesta disciplina verifica-se a exploração detalhada da maior parte das faculdades aqui apresentadas. A partir deste ponto, Wolff inicia a investigação da outra dimensão da alma: a volitiva.

Faculdades Volitivas da Alma

Em sua ontologia Wolff afirma que todas as coisas são constituídas por uma multiplicidade de aspectos que, em maior ou menor grau, concordam ao menos em 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 nomeada de perfeição (*Vollkommenheit*) (§.152), e pode ser conhecida pela alma.

A contemplação de uma perfeição, ou melhor, o conhecimento intuitivo desta, constitui o primeiro fenômeno volitivo da alma identificado por Wolff: o prazer (*Lust*) (§.404). O seu contrário, o desprazer (*Unlust*), consiste no conhecimento intuitivo da imperfeição (§.417). 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 tenha dela um conhecimento claro (§.414) – o que se confirma pelo fato de que poucos seres humanos possuem um conhecimento distinto, mas todos desfrutam prazer (§.415).²²

Aquilo que nos aperfeiçoa, segundo Wolff, é bom (*gut*), como a arte da descoberta que aperfeiçoa nosso entendimento, a saúde que aperfeiçoa nosso corpo e o dinheiro que aperfeiçoa nosso estado externo (§.422). O que nos torna menos perfeitos, pelo contrário, é mau (*böse*) (§.426). E como intuir a perfeição nos suscita prazer, acrescenta Wolff, o conhecimento intuitivo do bem (*Gute*) nos suscita prazer (§.423), e o do mal (*Böse*), desprazer (§.427), e podem ambos ser contínuos ou mutáveis, de acordo com a verdade ou aparência do bem e do mal (§§.424-429).

²² Neste ponto Wolff inicia uma cadeia de definições que se torna um foco de controvérsias relativas à sua psicologia, cujo ponto central consiste na identificação entre fenômenos volitivos e cognitivos. Como veremos em outros momentos, Wolff se opõe a esta identificação, sustentando apenas uma continuidade entre volição e cognição. Isto é, em sua concepção, os fenômenos volitivos derivam dos cognitivos, mas não consistem eles mesmos em cognições.

Wolff constata que alguns indivíduos diferenciam o bem e o mal pelo prazer ou desprazer que proporcionam (§.432), enquanto outros determinam os conceitos distintos do bem e do mal a partir do exame da perfeição ou imperfeição que fomentam em nós (§.433). A representação meramente indistinta do bem, diz Wolff, dá origem na alma ao que se chama desejo sensual (*sinnliche Begierde*), que consiste na inclinação da alma para a coisa sobre a qual tem um conceito indistinto do bem (§.434). Por outro lado, a representação indistinta do mal afasta a alma da coisa sobre a qual tem o conceito do mal e dá origem ao que se chama aversão sensual (*sinnliche Abscheu*) (§.436). Os diversos graus perceptíveis de desejo ou aversão sensual constituem uma classe especial de fenômenos da alma, que Wolff denomina afetos (*Affect*) (§.439) – como a alegria (*Freude*), por exemplo, que consiste em um grau perceptível de prazer que prevalece sobre o desprazer em um determinado momento, e surge quando representamos de uma coisa muitos bens de uma só vez (§.446). De fato, Wolff determina assim as definições de diversos afetos a partir dos graus de prazer e desprazer que neles se encontram (§§.446-488).

Dado que procedem do conhecimento indistinto, Wolff afirma que quando os sentidos, a imaginação e os afetos dominam, e o homem não raciocina e não tem sua ação sob seu controle, dá-se lugar à escravidão (*Sclaverey*) (§.491). Quando, pelo contrário, a inclinação por uma coisa é regida por representações distintas do bem contido nela, afirma Wolff, esta inclinação não constitui um desejo, mas uma vontade (*Wille*) (§.492) – e seu contrário, um não querer (*nicht wollen*) (§.493).

Para a vontade e o não querer, assim, há sempre razões discerníveis (a representação do bem ou do mal), mesmo que não sejam percebidas, às quais Wolff dá o nome de motivos (*Bewegungs-Gründe*) (§§.496-498) – entre os quais deve-se contar também as representações indistintas, pois o entendimento do homem nunca é puro (§.502). E dada esta presença constante dos motivos na vontade, Wolff postula a sua regra, segundo a qual queremos o que temos por bom, e não queremos o que consideramos mau, pois os motivos são sempre representações distintas ou indistintas do bem e do mal (§.506). Quando o homem parece querer o mal ou não querer o bem, diz Wolff, tomou o mal como bom e o bem como mau, ou preferiu um mal menor a um maior (§.507).

A partir da existência dos motivos, Wolff avança constatando que as ações do homem podem ser sempre compreendidas com distinção (§.514), e contêm uma certeza, ou seja, entre todas as ações possíveis, é certo que se realizam aquelas para as quais existem motivos (§.517). Isto, no entanto, não implica uma necessidade absoluta destas ações (§.515), pois a sua não realização permanece possível (§.516). Além disso, como a inclinação e as representações que necessita como motivos estão na alma e dela procedem, diz-se que ela tem em si o fundamento das ações, o que se denomina arbítrio (*Willkühr*) (§.518). Assim, se reconhece que a alma possui a faculdade de determinar-se, não por natureza nem por nada externo, mas pelo próprio arbítrio, àquilo que mais lhe agrada, o que se chama liberdade (*Freyheit*) (§.519).

Wolff acrescenta ainda que, assim compreendida, a liberdade se fundamenta na razão (§.520), pois depende da intelecção da conexão das verdades para a determinação do melhor e do pior. E ainda que, pela certeza da escolha do melhor, encerra um tipo de necessidade, mas não uma necessidade absoluta ou matemática, e sim a *necessidade dos costumes* (na qual reside a certeza da Ética) (§.521).²³ Este conceito de liberdade, em sua opinião, supera aquele segundo o qual a liberdade é a faculdade de eleger, sem que haja motivos, uma entre duas coisas contraditórias (§.511). Pois aqui segue que nenhuma razão pode ser indicada para quaisquer aspectos das ações do homem (§.512).

Com isto, Wolff dá por concluída a análise das faculdades volitivas da alma. Resta, contudo, um aspecto da alma a ser avaliado na experiência, que diz respeito às faculdades cognitivas e volitivas: a sintonia (*Uebereinstimmung*) destas com as atividades do corpo.

Sintonia da Alma com o Corpo

Limitando-se ao exame da experiência, Wolff observa que, por um lado, as mudanças na alma sintonizam com as do corpo, como quando ela se torna consciente, pela sensação, das coisas que afetam nossos órgãos dos sentidos; quando tem sensações agradáveis e desagradáveis de acordo com a dor ou boa forma do corpo; quando cresce

²³ Wolff introduz aqui a ideia de classes de necessidade em sua psicologia. Como já vimos, na ontologia o necessário é definido como aquilo cujo oposto é impossível (§.36). Isto constitui o que Wolff chama de *necessidade absoluta*. No entanto, quando o oposto de uma coisa não é impossível, mas existe uma grande certeza de que a coisa sucederá, isto constitui para Wolff uma espécie de necessidade “não absoluta”, como aquela que se encontra em sua Ética: a *necessidade dos costumes* (que consiste apenas na certeza relativa às ações humanas derivada da regra da vontade e da noção de liberdade).

e diminui com o corpo, como mostram as diferenças entre crianças, adultos e idosos; ou ainda quando correspondem os afetos aos movimentos do sangue (§§.527-533). Por outro lado, também as mudanças do corpo sintonizam com as da alma, como quando nele ocorrem, na medida em que a sua constituição permite, os movimentos que ela pede, chamados de movimentos arbitrários ou voluntários (§§.535-539).

Em semelhantes casos, segue Wolff, se pretendemos falar com precisão, sem adicionar ao que percebemos na experiência qualquer opinião ou fantasia, sabe-se apenas que duas coisas ocorrem ao mesmo tempo: seja uma mudança nos órgãos dos sentidos e uma representação na alma das coisas que a causam, seja um movimento quando o queremos e nada o impede. De fato, não temos qualquer experiência de efeitos do corpo na alma ou da alma no corpo, caso no qual teríamos deles um conceito, se não distinto, ao menos claro, de maneira que não os podemos tomar por fundamentados na experiência. No entanto, ressalta Wolff, tais efeitos não podem tampouco ser aqui rechaçados. Deve-se somente dizer que a razão pela qual as mudanças se dão sempre juntas é algo que ainda se deve investigar (§§.529-537).

Por fim, Wolff comenta que, em função desta sintonia entre corpo e alma, costuma-se identificar uma união (*Vereinigung*) entre ambos (cuja natureza só se compreenderá após a demonstração de como é possível, em primeiro lugar, a sua sintonia)–, além de um regime (*Regiment*) da alma sobre o corpo (consistindo em sua faculdade de determinar pelo seu arbítrio a execução de certos movimentos do corpo que eram, entre tantos outros, meramente possíveis) (§.539). Com isso Wolff encerra o exame empírico da alma, e avança para a sua psicologia racional.²⁴

1.1.3 – A Psicologia Racional na *Deutsche Metaphysik*

Quatro assuntos reúnem os conteúdos da psicologia racional²⁵: a essência da alma, a relação entre corpo e alma, a fundamentação das faculdades da alma e o

²⁴ Apesar de reconhecemos nesta seção final da psicologia empírica da DM a sugestão de uma conexão entre a passagem para a psicologia racional e a necessidade de explicação da relação entre corpo e alma, não imaginamos que esta seja a razão suficiente de Wolff para tal passagem. A explicação da relação entre corpo e alma constitui apenas um dos assuntos tratados na psicologia racional. Mais à frente veremos que o próprio Wolff enfatiza, em obras posteriores, a importância de não reduzir a necessidade de uma psicologia racional à busca da explicação dessa relação.

²⁵ Na DM, Wolff realiza o exame destes assuntos de forma dinâmica, passando de um a outro à medida que o permite a cadeia demonstrativa. Veremos que na PR Wolff adota um estilo mais sistemático, dando a cada tema da psicologia racional uma seção específica. Visando a uma maior clareza da nossa

conhecimento sobre os espíritos em geral. No parágrafo que abre a disciplina, diz Wolff:

É verdade que eu já tratei amplamente da alma anteriormente, no terceiro capítulo, mas apenas na medida em que podemos perceber seus efeitos, e alcançar um conceito distinto deles (§.191). Agora devemos investigar em que consiste a essência da alma e de um espírito em geral, e como se fundamenta nisto o que percebemos dela e indicamos anteriormente. Pelo que, então, se poderá tratar ainda de muitas coisas a respeito da alma às quais a experiência não nos conduz imediatamente. (Wolff, 1751/2003, p. 453, §.727)²⁶

Nesta passagem, vemos que a psicologia racional possui um papel tanto de justificação quanto de expansão do conhecimento psicológico. Na medida em que vai para além do exame da alma na experiência, contudo, ela depende não só do conhecimento empírico da alma, mas também de noções fornecidas pelas outras disciplinas metafísicas anteriores a ela. Neste ponto, portanto, devemos fazer uma breve incursão na ontologia e na cosmologia.

Sobre as coisas em geral

O primeiro conhecimento do qual depende a psicologia racional encontra-se na ontologia: a determinação da noção de coisa simples (§§.75-80). Ao fazê-lo, primeiramente, Wolff nota que todas as coisas que conhecemos pela experiência possuem partes e são, por isso, chamadas de coisas compostas (*zusammengesetzte Dinge*). Pelo princípio de razão suficiente, diz ele, devemos também admitir, apesar de nunca testemunhá-lo na experiência, a existência daquilo que dá origem às coisas compostas, o que não pode ser um composto, ou o resultado seria a divisibilidade

exposição, decidimos sacrificar um pouco do estilo de Wolff em sua DM, e concentrar em blocos o exame de cada assunto.

²⁶ Na primeira edição da DM, este parágrafo corresponde precisamente a esta citação. A partir da terceira edição (1725), Wolff acrescenta o seguinte comentário: “E desta maneira se vê que aquilo que se mencionou da alma a partir da experiência anteriormente é a pedra de toque disso que se ensina aqui de sua natureza e essência, e daqueles efeitos fundamentados nestas. Porém, aquilo que é ensinado aqui de forma alguma é pedra de toque do que nos ensina a experiência.” (Wolff, 1751/2003, pp. 453-454, §.727). Mais à frente notaremos quais condições especiais justificam o acréscimo deste comentário por Wolff neste ponto.

infinita das partes. A estas coisas sem partes, conclui, se dá o nome de coisas simples (*einfache Dinge*)²⁷.

Todas as coisas, compostas ou simples, continua Wolff, possuem algo imutável pela qual são como são e não de outra forma, isto é, que contém a razão pela qual todos os seus aspectos lhes correspondem. Isto se chama essência (*Wesen*), e seus aspectos, propriedades (*Eigenschaften*) (§§. 32-44). Os limites (*Schranken*) da essência, contudo, podem variar. Pode-se, por exemplo, alterar a cera de uma vela sem que esta deixe de ser o que é. Tais variações se chamam mudanças (*Veränderungen*), e as limitações resultantes, estados (*Zustand*). A razão de toda mudança é a força (*Kraft*) das coisas, que consiste no afã da coisa por alterar seus limites. Quando a força pertence à própria coisa que muda, a mudança é uma ação (*That*), e a coisa é uma coisa existente por si mesma, ou substância (*Substanz*). Quando pertence à outra, aquela que muda é uma simples limitação de uma substância, e sua mudança é uma paixão (*Leidenschaft*) (§§.104-117).

A essência das coisas compostas consiste para Wolff no seu modo de composição (*Art der Zusammensetzung*), isto é, na organização de suas partes. Assim, originam-se por composição; deixam de ser por decomposição das partes; e têm como propriedades extensão, magnitude, forma, preenchimento do espaço e movimento (§§.51-73). As coisas simples, pelo contrário, não possuem nenhuma propriedade das compostas, e por isso não se originam por composição, nem deixam de existir por decomposição (§§.82-91). Logo, diz Wolff, há nelas algo perene que, não obstante, possui limites mutáveis dos quais derivam as diferenças nas coisas compostas. Como nada recebem ou dão de si, tais variações devem fundamentar-se nelas mesmas, e constituem, portanto, ações. Infere-se assim que são substâncias e possuem uma força, na qual consiste também sua essência, e mediante a qual modificam continua e

²⁷ Na medida em que não encontra exemplos na experiência capazes de ilustrar a noção de coisa simples, Wolff se mantém aqui no nível lógico, e busca esclarecer sua posição contrastando-a com a tese atomista (§§.77-80). Em sua opinião, buscando determinar as unidades originais das coisas compostas, os atomistas admitem que, seja por necessidade, seja pela onipotência de Deus, existem coisas compostas indivisíveis (os átomos), cuja reunião dá origem aos compostos que chamamos de corpos. Para Wolff, no entanto, esta admissão não se sustenta. Pois, primeiramente, ela não é necessária, na medida em que (lembrando a definição de necessário) não é impossível conceber a origem dos compostos a partir das coisas simples, como se mostra na cosmologia (§.603). Em segundo lugar, porque mesmo para as ações de Deus deve haver razões suficientes, o que aqui não se dá. Portanto, deve-se admitir a existência das coisas simples, ainda que não se possa encontrá-las na experiência.

autonomamente seu estado (§§.112-127). Neste ponto, Wolff nos esclarece com um exemplo significativo:

Por exemplo, nossa alma possui uma força mediante a qual produz seus pensamentos sucessivamente e em ordem determinada, e é por isso uma coisa existente por si mesma. Por outro lado, tanto os conceitos por ela produzidos quanto seu apetite [...] não são mais do que limitações desta força. (Wolff, 1751/2003, pp. 59-60, §.114)

Como vemos, as noções da ontologia são aplicadas diretamente no conhecimento da alma. De fato, Wolff nos antecipa aqui parte da demonstração de sua essência, ao dizer que ela consiste em uma coisa simples, e possui uma força pela qual produz de maneira constante todos os seus efeitos. Antes de chegar a esse ponto, no entanto, nos diz ele no início de sua cosmologia geral: “não se pode compreender nem a essência de um espírito em geral, nem da alma em particular, antes de haver entendido o que é propriamente um mundo e como está constituído” (Wolff, 1751/2003, p. 329, §.540). Por isso, antes da psicologia racional devemos contemplar esta parte do conhecimento cosmológico.

Sobre o mundo

Para obter o conceito de mundo, Wolff observa que devemos atentar àquilo que somos conscientes como fora de nós (§.542). O mundo (*Welt*), 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) – a ordem entre as coisas que se relacionam simultaneamente (§.46) – e o tempo (§.547) – a ordem entre as coisas que se relacionam sucessivamente (§.94). Logo, formalmente, o mundo é uma coisa composta (§.551), cuja essência, como todo composto, é o seu modo de composição (§.552).

Dois aspectos da constituição do mundo são relevantes para a psicologia: de quê 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 (*Elemente*) (§.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). A todo instante, portanto, seu estado interno difere do de todas as outras coisas simples (§.592), regulando-se umas a partir das outras, 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). Nisto, reconhece Wolff, consiste o que Leibniz sugeriu com sua concepção de *mônadas* ou unidades da natureza (*Einheiten der Natur*), 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 geral das coisas (*allgemeinen Harmonie der Dinge*) (§.600). Apesar de decidir não examinar a fundo estas noções nesta ocasião, Wolff enfatiza que elas 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 todas as suas mudanças ocorrem pelo movimento (*Bewegung*), a mudança de lugar das partes dos compostos (§.615), que sucede assim progressiva e incessantemente (§.683). Há nas coisas do mundo, portanto, uma força motriz (*bewegende Kraft*) (§.623) – além de uma força de resistir ao movimento, produzida pela matéria (*Materie*) (§.607) –, que consiste em um afã contínuo por mudar a coisa de lugar (§.624), e que deve encontrar-se originalmente nos elementos (§.697). Com isso, Wolff apresenta uma definição mais apropriada de corpo: a coisa composta de matéria que possui força motriz (§.626). E acrescenta que, àquilo que se fundamenta na essência e força dos corpos, ou, tomadas em conjunto, na essência e força do mundo, se dá o nome de natural (*natürlich*) (§.630), e ao seu contrário, de milagre (*Wunder-Werck*) e sobrenatural (*übernatiürlich*) (§.632-633).

Com isto se pode adentrar a psicologia racional. O seu primeiro assunto, como veremos, consiste no conhecimento da essência da alma.

Da essência da alma

A investigação da essência da alma inicia retomando o primeiro conhecimento da psicologia empírica: que somos conscientes de nós e de outras coisas fora de nós, e que a alma é aquela coisa em nós que é consciente de si e de outras coisas fora dela (§§.728-734). Daqui, Wolff avança para a noção de que somos conscientes ao notarmos a diferença entre nós e as outras coisas. Ou seja, não só a representação, mas a comparação e diferenciação das coisas são necessárias para o surgimento da

consciência. Este é um fator fundamental para a compreensão da essência da alma. Pois, para Wolff, nos corpos também são formadas representações das coisas, que consistem nas disposições específicas que as suas partes assumem no seu modo de composição geral quando um entra em contato com outro. Contudo, destas disposições, também chamadas de representações materiais (*materialische Vorstellungen*), não se pode inferir nenhuma comparação e diferenciação de um corpo em relação a outro, o que permanece sendo uma propriedade da alma. Disto Wolff retira uma definição negativa: a alma não é material (§§.738-741).

Como a alma não pode ser composta de matéria, segue Wolff, tem que ser uma coisa simples (§§.742-752). Logo, como todas as coisas simples, possui uma força da qual surgem todas as suas mudanças, e na qual consiste sua essência, pelo que se compreende que todas as suas faculdades não são mais que diferentes limitações de uma mesma força, às quais se dão diferentes nomes. Finalmente, conclui Wolff, na medida em que tudo que se realiza na alma depende do trabalho inicial da sensação, a faculdade de representar as coisas fora de nós em função das mudanças que provocam em nosso corpo, a força da alma deve ser a de “representar-se o mundo segundo a posição de seu corpo no mundo” (Wolff, 1751/2003, p. 468, §.753).

Em função desta definição, para compreender melhor como pode a alma representar o mundo, Wolff vê a necessidade de investigar o fundamento da sintonia ente corpo e alma (§.760).

Fundamentos da sintonia entre corpo e alma

Após atestar na psicologia empírica que a experiência nos evidencia somente a existência da sintonia entre corpo e alma, mas não a sua razão (§§. 527-539), Wolff se vê forçado a empreender uma análise de teorias (§§.761-780). Não obstante, a experiência conserva aqui uma função essencial: a de critério de validade. Ou seja, as teorias são consideradas tão mais prováveis quanto mais adequadas aos dados da experiência, assim como às verdades já demonstradas até aqui.

A primeira teoria considerada por Wolff é a do influxo natural (*natürliche Einfluß*). De acordo com sua compreensão, seus defensores sustentam que a experiência evidencia o efeito da força do corpo na produção dos pensamentos da alma, e da força da alma nos movimentos no corpo. Wolff, pelo contrário, considera isto inaceitável.

Primeiramente, porque já havia certificado que a experiência atesta tão somente que duas coisas ocorrem simultaneamente, mas não o efeito real de uma sobre a outra (§.761). E também porque os conceitos de alma e de corpo contêm somente a razão para as suas próprias mudanças, mas não para a sua interação. Além disso, Wolff reconhece que, como foi demonstrado na cosmologia que na natureza todo movimento possui razão suficiente em outro movimento, mantendo-se constante a quantidade da força motriz no mundo, a suposta ação da alma sobre o corpo e do corpo sobre a alma seria contrária à natureza. Pois, ou a alma produziria pela sua vontade um movimento onde antes não havia nenhum, aumentando a força motriz do mundo; ou um movimento se transformaria em pensamento quando agisse o corpo sobre a alma, diminuindo a força motriz do mundo. Logo, conclui Wolff, o influxo natural produz na natureza uma contradição, e deve ser rejeitado (§.762).

Buscando uma superação do influxo, diz Wolff, Descartes estabeleceu a razão da sintonia entre corpo e alma não em suas essências, mas na intervenção imediata de Deus (*unmittelbahren Würckung Gottes*). Dessa perspectiva, com ocasião dos movimentos do corpo, Deus 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 admita vantagens desta tese sobre a do influxo, Wolff se opõe também a ela. Pois, primeiramente, ela contraria a lei da natureza que exige a constância da direção do movimento. Além disso, ela torna impossível a distinção entre quais ações são próprias do corpo e da alma, e quais são próprias de Deus. Por fim, ela implica a necessidade de milagres contínuos para a sintonia entre corpo e alma. Por essas razões, Wolff também a considera rejeitável (§.764).

Avançando em seu exame, 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 autônoma e sucessivamente, pode-se admitir que tudo em um sucederia mesmo na completa ausência do outro, e que entre ambos, definitivamente, nada mais há que uma sintonia. E isto, admite, conduz à explicação fornecida por Leibniz à comunidade entre corpo e alma, que denominou harmonia pré-estabelecida (*vorherbestimmte Harmonie*) entre corpo e alma. Em outras palavras, explica Wolff, poderíamos simplesmente admitir que, na medida em que as sensações da alma representam as mudanças do mundo, e tanto as mudanças da alma quanto as do corpo ocorrem autônoma e sucessivamente, bastaria que as duas cadeias de mudanças fossem

harmonizadas por Deus no ato da criação, para que se mantivessem harmonizadas incessantemente de forma natural. E isto, conclui, na medida em que não contraria nem a experiência, nem as leis já demonstradas em seu sistema, é um conceito possível (§§.765-767).

Contudo, Wolff atenta a duas dificuldades desta teoria (§.781). A primeira é a demonstração de como é possível que o corpo, mediante seus movimentos e sem nenhuma contribuição da alma, atue da forma racional que atestamos na experiência, expressando verdades universais, realizando inferências e fazendo descobertas. A segunda consiste na demonstração de como é possível sustentar a liberdade do homem, na medida em que o corpo não possui entendimento para fazer escolhas, e tem todos os seus movimentos determinados necessariamente pelos movimentos dos outros corpos.

De maneira geral, vê-se que a primeira dificuldade é relativa à dimensão cognitiva do homem, e a segunda à volitiva. Buscando resolvê-las, Wolff empreende a análise de como as faculdades da alma fundamentam-se na força representativa (§§.782-885), e concretiza, assim, dois objetivos de sua psicologia racional: demonstrar a razão última das faculdades da alma, e explicar como é possível a sintonia entre corpo e alma.

O fundamento das faculdades da alma

Wolff inicia sua demonstração com a sensação, a faculdade mais elementar da alma. Como vimos anteriormente (§.753), a força da alma é determinada a partir da noção de que todas as suas atividades dependem fundamentalmente da sensação. A maneira pela qual esta faculdade procede da força da alma, neste sentido, é demonstrada no próprio ato de dedução da força representativa. Wolff se dedica aqui, no entanto, a apresentar em maior detalhe em que medida a faculdade sensitiva se fundamenta nesta força.

A definição da força da alma reúne três ideias básicas: a da representação do mundo, a da limitação desta representação, e a do afã pela constante mudança dos estados da alma. Wolff esclarece, assim, como estas ideias se manifestam no caso das sensações. Neste sentido, o primeiro que nota é que as sensações, na condição de representações, possuem uma semelhança com as coisas do mundo representadas. Elas representam o composto, ora mais, ora menos distintamente, desde suas propriedades mais aparentes, até o menor que neles se encontra (este último apenas de maneira

confusa) (§§.769-773), e suas mudanças têm como fundamento a mesma razão pela qual mudam os compostos representados (§.786). Quanto à sua limitação, Wolff nota que, apesar de abarcarem em potência todos os estados do mundo, as sensações são limitadas, tal como a força da alma em geral, pela posição do corpo no mundo e pela constituição dos órgãos dos sentidos (§.784)²⁸. Por fim, observa que, não obstante as limitações impostas pelo corpo, o que a alma *pode* representar já está dado como possibilidade em sua essência, e pelo afã gerado nela por sua força é sucessivamente *atualizado*, o que simplesmente ocorre em sintonia com o corpo – a partir do que se sabe que as sensações são verdadeiras ações, e precisamente porque têm sua razão na força da alma (§§.818-820).

Uma vez demonstrado como as sensações possuem seu fundamento na força representativa, a extensão desta demonstração às demais faculdades cognitivas, que dependem diretamente daquela, segue com facilidade. Wolff nota que a imaginação e a memória consistem na reprodução e no reconhecimento de representações dadas originalmente pelas sensações – pelo que conclui, adicionalmente, que a capacidade representativa da alma, mesmo respeitando os limites impostos à sua força, abarca o mundo em sua totalidade, no que se refere tanto ao espaço quanto ao tempo, seja em seu estado presente, passado ou futuro. Isto é, estas faculdades não são mais que variações da força representativa (§§.807-811). O mesmo se dá com atenção e reflexão, que se referem à faculdade da alma de aumentar a consciência sobre uma representação. E não menos com as demais faculdades cognitivas da alma: entendimento, a faculdade de representar com distinção²⁹, e razão, a faculdade de representar a interconexão das representações (§§.812-865).

Tendo em vista que, em função da sintonia do corpo com a alma, todos os efeitos desta são acompanhados naquele por movimentos especiais da matéria cerebral (as representações materiais) (§.812), Wolff tem o suficiente para solucionar a primeira

²⁸ Wolff acrescenta aqui um exame das sensações possíveis dadas pelos órgãos dos sentidos e seus diferentes estados, incluindo uma análise dos fenômenos do sono e do sonho, que ocorrem quando aqueles órgãos encontram-se em um estado no qual podem ser apenas pouco ou nada afetados (§§.788-806).

²⁹ Ao tratar do entendimento, Wolff acrescenta aqui um comentário geral a respeito dos seus graus e espécies de perfeição (§§.848-864). A primeira espécie se refere aos altos graus de distinção obtidos no conceito das coisas, e é chamado acuidade (*Scharfsinnigkeit*). A segunda espécie refere-se aos altos graus de distinção no silogismo, e é chamada solidez (*Gründlichkeit*). Como veremos mais adiante (3.2.3), o reconhecimento destes acréscimos feitos aqui por Wolff ao conhecimento das faculdades da alma é de grande valor para nossa interpretação de seu pensamento psicológico.

dificuldade relativa à harmonia pré-estabelecida (§§.835-845). E assim afirma que, como as palavras consistem em sons, e atuam como signos do conhecimento, este é representado no corpo a partir dos movimentos por elas provocados nos ouvidos e no cérebro. Isto é, ocorrem movimentos no corpo com os quais sintoniza o conhecimento da alma. E uma vez associados os movimentos causados pelas palavras com aqueles provocados pelos objetos designados pelas palavras, quando estes voltam a acontecer, os primeiros também sucedem. Desta forma nosso corpo pode produzir, como uma simples máquina, as palavras e inferências que se adequam ao objeto e ao conhecimento da alma, ou seja, pode atuar racionalmente, sem contribuição da alma. Contudo, como carece de consciência, continua sendo a razão uma propriedade da alma.

Voltando-se às faculdades volitivas da alma (§§.873-883), nota-se que Wolff busca responder outra questão: em que sentido prazer, desejo e vontade provêm da força representativa e não se veem afetados pela escravidão do corpo? Em primeiro lugar, diz Wolff, devemos reconhecer que nosso corpo é uma parte do mundo, de forma que pode a alma ter sensações dele. Além disso, devido à sua força, a alma possui o afã de modificar suas sensações, o que, como já se viu, tem o mesmo fundamento das mudanças do corpo e do mundo. Devido à sua limitação, portanto, este afã não pode dirigir-se mais do que às sensações que são possíveis a partir do estado presente do corpo. Por conseguinte, quando a alma representa uma coisa que reconhece como boa, pela regra da vontade vê-se inclinada a produzir a representação que lhe corresponde. Quando esta representação é uma sensação, cuja produção é condicionada pela posição do corpo, ela é alcançada simultaneamente à mudança progressiva do corpo até o estado desejado. E é este mesmo afã que se chama ora desejo sensual, ora vontade (de acordo com o grau de clareza na representação), e que não requer, portanto, nada mais do que a força representativa da alma.

Compreendido isto, Wolff esclarece que a liberdade deve igualmente proceder da força representativa, e dissolve a segunda dificuldade da harmonia pré-estabelecida (§§.883-885). Pois, por determinar a si mesma sem qualquer contribuição do corpo, a alma encontra-se livre da coação externa; e também da coação interna, pois procede de acordo com o entendimento, e não por necessidade. O que implica que, com a harmonia, a alma possui a maior liberdade que se pode pensar. No que diz respeito à escravidão do corpo em relação aos movimentos do mundo, diz Wolff, basta reconhecer que, dada a sintonia original entre corpo e alma, 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-no a mover-se de acordo com a vontade dela. Wolff admite que, certamente, não seria impossível o decurso da natureza e a vontade dos homens serem determinados de forma a prejudicar o desejo da alma. Mas, como tampouco é impossível que sintonizem, a harmonia pré-estabelecida é possível.

Wolff conclui, assim, os objetivos de demonstrar o fundamento das faculdades da alma e de sua relação com o corpo. Resta-lhe, portanto, um último assunto.

Sobre os espíritos em geral

Wolff contempla ainda em sua psicologia racional uma exposição a respeito da noção de espírito (§§.788-927). Ele inicia com a exploração da noção de que são possíveis no mundo tantas almas quanto corpos dotados de órgãos dos sentidos (§§.788-794). Desta forma, para ele é concebível que também os animais (*Thiere*), que possuem corpos com órgãos dos sentidos, tenham almas que representam o mundo de acordo com sua posição nele, e com faculdades semelhantes às humanas. Tais almas, no entanto, na medida em que são limitadas por corpos inferiores aos dos homens, são também inferiores às nossas. Comparando-as com as almas dos homens (§§.869-891), Wolff conclui que diferem, sobretudo, pela ausência de entendimento, e sua conseqüente irracionalidade e escravidão.³⁰

A partir disso, Wolff avança no reconhecimento de que, de fato, dadas as diferentes qualidades de representação alcançáveis por uma força representativa, há ainda outros seres semelhantes à alma humana, aos quais simplesmente não se forneceu nomes ainda (§.899). Sua primeira espécie é constituída por seres que representam o mundo obscuramente, e nada podem discernir, de forma que não possuem consciência e nada pensam. Nesta espécie, reconhece Wolff, Leibniz aloca as suas mônadas, transformando as coisas simples das quais o mundo é composto em seres representativos. Wolff, por sua vez, diz preferir não decidir-se aqui a respeito da identificação de seus elementos com estes seres, e se restringe a observar que as almas

³⁰ De fato, Wolff deriva a ausência de entendimento nos animais de sua limitada capacidade vocal para a produção de signos. Em sua opinião, reconhecendo a sintonia constante entre corpo e alma, a partir das vocalizações animais pode-se inferir que estes refletem pouco sobre seus estados e os objetos que representam, não avançando ao estado de distinção característico do entendimento (§.869). Uma vez aceita esta inferência, reconhece-se que a diferença essencial entre a alma humana e a animal, para Wolff, encontra-se em última instância no grau de clareza de suas representações (§.894). Esta posição se tornou um dos focos de controvérsia a respeito da psicologia wolffiana (ver, Rudolph, 2003).

dos homens e dos animais parecem ter estado em semelhante estado antes de chegarem aos seus respectivos corpos (§.900) Na segunda espécie, segue, se encontram coisas como as almas dos animais, que representam clara e indistintamente, isto é, notam as diferenças entre as coisas e são conscientes, mas não podem compreendê-las (§.901). Na terceira, por fim, estão aquelas que podem representar clara e distintamente, e são chamadas espíritos, entre os quais são possíveis muitas subespécies com diferentes graus de limitação, como as almas humanas, que consistem em espíritos limitados pela posição do corpo no mundo (§§.902-903).

Reconhecido este quadro das coisas semelhantes à alma, Wolff expõe suas últimas propriedades (§§.904-927). Como já havia demonstrado na ontologia, por serem coisas simples, a existência destes seres não cessa como a dos compostos, por decomposição. Tal condição é o que Wolff denomina incorruptibilidade (*Unverweßlichkeit*). Os espíritos, contudo, por possuírem entendimento e vontade livre, desenvolvem ainda sabedoria (*Weisheit*), a ciência de selecionar os meios (mais breves) para os fins, e possuem a capacidade de comparar seus estados e ter consciência de que seguem sendo os mesmos, o que os torna pessoas (*Personen*). Por isso, além de incorruptibilidade, os espíritos possuem também imortalidade (*Unsterblichkeit*), que consiste na conservação do estado de pessoa mesmo após a morte. Por fim, Wolff nota que, após a morte, a alma deve entrar em um estado ainda mais perfeito do que o que conservava em vida. E isto por duas razões. Em primeiro lugar, porque as mudanças da alma estão sempre fundamentadas umas nas outras, de forma que o estado da alma após a morte do corpo deve estar fundamentado em seu estado em vida. Em segundo lugar, porque se sabe que nas grandes transformações a alma conserva o grau de perfeição que tem, e atinge um ainda maior, como se observa no processo de geração do corpo no útero materno – no qual, acompanhando a metamorfose do animalículo fetal em um corpo humano, a alma sai de um estado de representações obscuras (como aquele visto em §.900) e entra em um de representações distintas.

Com isto, Wolff conclui sua psicologia racional. A DM segue, não obstante, com a teologia natural (§§.928-1089), que se ampara diretamente aqui, na medida em que Deus, no sistema de Wolff, também constitui um ser espiritual. Por ora, no entanto, devemos encerrar nossa exposição da DM, e seguir com a análise dos desdobramentos da psicologia nos outros escritos alemães de Wolff.

1.2 – A Psicologia nas *Anmerckungen zur Deutschen Metaphysik*

A DM tornou-se um “best-seller” de seu tempo. A escrita em língua alemã, o estilo próprio para o ensino e o ineditismo das disciplinas ali elaboradas tornaram-na uma referência difundida nas universidades alemãs. Muitas resenhas surgiram em periódicos da época, e menos de dois anos após sua primeira edição, já surgia uma segunda revista e ampliada (Corr, 2003). Isto, no entanto, não se deu sem dificuldades.

A doutrina filosófica e a postura de Wolff como professor ao mesmo tempo em que atraíam admiradores e discípulos, também provocavam algum desconforto em Halle, principalmente entre os pietistas do departamento de teologia. Em particular, a sua ênfase na fundamentação racional do conhecimento, inclusive o teológico, em detrimento da revelação, continha para estes um tom de determinismo e ateísmo, e vinha ganhando força entre os estudantes. Junto aos demais *Pensamentos Racionais*, a DM trouxe ainda mais à luz esta propriedade do pensamento de Wolff, intensificando as suas desavenças pessoais e acadêmicas com seus opositores. Sem parar por aí, Wolff apresentou no ano de 1721, na ocasião da transmissão de seu cargo de pró-reitor da Universidade de Halle a um de seus principais opositores, J. Lange (1670-1744), o seu *Oratio de Sinarum Philosophia Practica* (Discurso sobre a filosofia prática dos chineses) (ver, Wolff, 1740/1981), um discurso no qual elogiava a filosofia chinesa por fundamentar a moral na razão e não na revelação – o que, em grande parte, espelha a sua própria filosofia, e em especial sua ênfase no papel da psicologia empírica para a fundamentação da política e da moral. Isto, naturalmente, foi tomado como uma afronta pessoal pelos teólogos pietistas, e deu início a uma disputa que duraria por décadas (Corr, 1983; Hettche, 2009; Schwaiger, 2010).

Em 1723 começa a vir a público uma extensa série de publicações dos opositores de Wolff, cuja ênfase geral girava em torno das teses da DM e, em especial, no que se refere à psicologia, da defesa da harmonia pré-estabelecida. Em linhas gerais, as acusações qualificavam sua filosofia como um sistema determinista, de inspiração Spinozista, que conduzia ao ateísmo e à conseqüente subversão da moral e da religião (École, 1983c). Wolff respondeu por extenso a estes ataques em diversas obras, que veio a classificar como “Escritos de Defesa” (*Schutzschriften*). Alguns de seus discípulos participaram destas disputas, publicando por sua vez textos em defesa do sistema wolffiano. Este embate, no entanto, tomou dimensões imprevistas.

Em novembro de 1723, receptivo aos diversos pedidos de intervenção dos teólogos pietistas de Halle, o então Imperador da Prússia, Frederico I, destituiu Wolff (junto a alguns de seus colegas e discípulos) de seu cargo na Universidade de Halle, e ordenou sua saída do território prussiano em um prazo de 48 horas, sob ameaça de pena de morte³¹. Wolff se retirou então para Hesse-Cassel, e foi recebido na Universidade de Marburg, onde assumiu um cargo de professor mais rentável que o seu anterior, e o qual manteve pelos próximos 17 anos de sua vida. Contudo, as oposições a Wolff, e em especial à sua DM, não acabaram por aí. De fato, já em 1724, logo após sua expulsão, J. F. Budde (1667-1729), ex-professor de Halle e conselheiro da Igreja, iniciou uma nova frente de ataques a pedido de Lange, à qual Wolff também reagiu com escritos específicos. É neste contexto, então, de tentativa de responder sistematicamente às diversas críticas levantadas contra a DM ao longo dos seus primeiros anos de publicação, que Wolff elaborou as notas a esta obra: as AzDM (Corr, 1983; Drechsler, 1997; École, 1983c; Hettche, 2009; Watkins, 1998)³².

No prefácio à sua primeira edição, de 1724, Wolff esclarece que se viu forçado a elaborá-la, pois muitos interpretaram mal a DM, distorcendo seu sentido e suas intenções, ou simplesmente apresentando dificuldades de compreensão, o que, de toda forma, anulava os benefícios com ela previstos. Desta maneira, a obra foi preparada em referência direta à DM. Cada um de seus parágrafos dirige-se diretamente a um parágrafo desta, em especial àqueles que suscitaram dificuldades ou controvérsias. Wolff cuida assim de reforçar demonstrações ainda incipientes na DM, responder objeções, anular distorções, e apontar as múltiplas utilidades de cada noção para outros campos do conhecimento, e principalmente para a vida prática, a moral e a religião.

³¹ A história da expulsão de Wolff de Halle é um tema complexo. A sua versão mais tradicional confere um lugar de destaque às disputas teóricas de Wolff com os pietistas de sua universidade. Alguns estudiosos (e.g., Drechsler, 1997; Hettche, 2009; Watkins, 1998) chegaram a afirmar que um dos principais motivos para esta medida extrema do imperador (que era também um pietista, além de um militarista) teria sido a acusação de que segundo a doutrina wolffiana, em especial sua harmonia pré-estabelecida, não se poderia punir soldados desertores, pois seu comportamento haveria sido pré-determinado por Deus. Um estudo mais recente de Holloran (2010), por outro lado, enfatiza as disputas pessoais, políticas e administrativas entre Wolff e seus colegas de universidade (principalmente Lange) como o principal motor deste acontecimento. Em que pese as diferentes perspectivas, os historiadores concordam que a reação do imperador não era esperada ou intencionada pelos opositores de Wolff, e teve como efeito colateral a projeção da imagem de Wolff como mártir do iluminismo, o que lhe valeu mais vantagens do que desvantagens ao longo dos anos seguintes.

³² Uma revisão mais detalhada dos diversos escritos publicados pelos opositores de Wolff, e as respectivas respostas deste àqueles pode ser encontrada em École (1983c) e Watkins (1998).

Todas as disciplinas são ali contempladas, e em grande parte a ênfase de Wolff é mostrar como suas noções fomentam o progresso da verdade, assim como a adoração da religião e a prática da virtude; e isto pela via da ciência, mas sem conflitar com a revelação e os costumes. Uma parte importante destas demonstrações encontra-se nas notas à cosmologia, onde Wolff discute como a sua noção de conexão das coisas (*nexus rerum*) não implica necessidade absoluta. Como já vimos, outra parte se encontra na psicologia.

A seguir, veremos os principais desdobramentos do conhecimento psicológico nessa obra. A partir de nossa análise, estes podem ser divididos em dois grandes grupos: os esclarecimentos conceituais, e aquilo que compreendemos como uma restrição epistêmica da harmonia pré-estabelecida.

1.2.1 – Esclarecimentos Conceituais

Parte significativa das notas à psicologia é relativa aos seus conceitos. Deve-se ter em vista que Wolff funda na DM o primeiro vocabulário psicológico alemão sistemático, e por isso algo de seu esforço de esclarecimento volta-se para esse processo – o que, segundo ele, faltou até sua época, e prejudicou o avanço tanto das disciplinas metafísicas quanto da filosofia prática (AzDM, Ad §.196). Os esclarecimentos conceituais, assim, envolvem grande parte das noções estabelecidas tanto na psicologia empírica quanto na racional, e sob quatro grandes pontos de vista, que chamaremos aqui de: *semântico*, *sistemático*, *epistêmico* e *pragmático*.

De acordo com nossas finalidades analíticas, apresentamos aqui alguns exemplos destes esclarecimentos.³³ O comentário a todos está para além do escopo deste estudo.

Esclarecimentos semânticos

Sob a categoria de esclarecimentos semânticos, compreendemos os esclarecimentos de Wolff voltados ao sentido geral de seus conceitos, assim como suas observações a respeito das idiossincrasias do alemão e suas tensões com o latim. Neste sentido, por exemplo, ele observa que pela palavra sensação entende o mesmo tipo de percepção que em latim se denomina *sensationes*, ou *Ideas rerum materialium*

³³ A seleção dos conteúdos respeitou um duplo critério: representação dos tipos gerais de esclarecimentos realizados por Wolff, e relevância para as discussões posteriores do estudo.

praesentium, e não todo e qualquer pensamento da alma (Ad §.220). Em outro ponto, adverte que a fraseologia tomada de empréstimo do corpo para a alma não implica a noção de corporeidade da alma (Ad §.202, Ad §.203, Ad §.207). Mais à frente, comenta ainda que em alemão se chamam os juízos intuitivos de *Grund-Urtheile* e os simbólicos de *Nach-Urtheile* porque aqueles provêm imediatamente da experiência e são a base do raciocínio, e estes são alcançados por inferência (Ad §.289). Por fim, nota também que na ausência de uma palavra alemã para a recordação progressiva de uma representação, que difere da representação imediata do representado na memória, usa-se a palavra latina *reminiscentiam* (Ad §.256.257).

Esclarecimentos sistemáticos

Sob a categoria de esclarecimentos sistemáticos compreendemos as observações de Wolff sobre o lugar das noções em seu sistema, e também os acréscimos conceituais à DM. Por exemplo, Wolff aqui nota que o que se diz sobre a indistinção na sensação é útil para quando nas ciências da natureza se pretende explicar aquilo que sentimos indistintamente, como as cores e os sons (AzDM, Ad §.771 & seqq.). Observa também que a noção de signos naturais dá o princípio do que na física se entende como signos do tempo iminente, e se aplica na arte de prever e nas verdades morais (Ad §.293). Além disso, comenta que no conhecimento da alma, na lógica e na moral se mantém a divisão dos antigos entre parte inferior e superior da alma, àquela pertencendo sentidos, imaginação, memória, desejo sensual, aversão e afetos, e a esta, entendimento, razão, vontade e liberdade (Ad §.434 & seqq.). Esta última observação, em especial, constitui um acréscimo em relação à DM, e como veremos, constitui um ponto de interesse para os desdobramentos posteriores da psicologia wolffiana.

Esclarecimentos epistêmicos

Sob a categoria de esclarecimentos epistêmicos encontra-se a maior parte das notas de Wolff. Elas se voltam para a localização de sua doutrina em relação às demais escolas de filosofia e, sobretudo, para a resposta aos ataques de adversários que, como já vimos, consistem principalmente em acusações de determinismo e ateísmo.

Respondendo às acusações de determinismo, no que diz respeito à dimensão cognitiva da alma, por exemplo, Wolff nota que a aplicação da forma do silogismo às mudanças da alma inaugura uma maneira compreensível de filosofar sobre ela, com a

qual se alcança a certeza na compreensão de suas mudanças. Esta certeza, no entanto, não implica a necessidade das mudanças, ou seja, a impossibilidade destas ocorrerem de maneira diferente daquela que ocorrem. Pois, segundo Wolff, apesar das regras tornarem certa a sucessão dos pensamentos, a alma conserva a liberdade de exercer suas capacidades como quer (Ad §.342, Ad §.343).

Sobre outro ponto de sua psicologia, Wolff afirma que erram aqueles que entendem que há na alma somente uma faculdade passiva de sentir, e o acusam de privá-la de liberdade, tornando tudo nela necessário, como Spinoza. Pois, conforme adverte, existe uma clara diferença entre uma mera faculdade e uma força, e por meio desta a alma é ativa (Ad §.745.746), e pode ainda produzir muitas mudanças – assim como o fogo, que por meio de uma força pode queimar, aquecer e iluminar (Ad §.754)³⁴.

Quanto às acusações de ateísmo voltadas à sua psicologia, Wolff comenta, por exemplo, que por fundamentar a imortalidade da alma na conservação do estado de pessoa após a morte do corpo, o acusaram de instituir duas pessoas em Cristo, comprometendo a religião (Ad. 924). De acordo com sua avaliação, no entanto, seu conceito de imortalidade não contraria a noção de unidade na multiplicidade, que torna possível compreender uma só pessoa em Cristo, e ainda permite sustentar que após a morte a alma pode ser punida, diferente do que ocorre com a simples incorruptibilidade

³⁴ De fato, a fundamentação das faculdades da alma em sua força representativa constitui um dos pontos de controvérsia da psicologia wolffiana até os dias atuais. Em um estudo recente sobre o desenvolvimento deste tópico na DM, Goubet (2003), por exemplo, propôs que a força representativa da alma fornece tão somente um fundamento vertical para as faculdades (pelo qual se explica a possibilidade de sua geração), mas não um fundamento horizontal (pelo qual se compreende a procedência de umas a partir de outras). Este autor sugere, assim, a existência de outras “forças” fundamentais para as mudanças da alma, como a “força do silogismo” (Goubet, 2003, p. 343), e a força motriz dos corpos. Em que pese o fato de que o próprio Wolff reconhece (já na DM, em §.847, mas de maneira mais clara posteriormente, como veremos) que apenas pela força da alma não é possível fornecer todas as razões do que nela ocorre (para o que são necessárias ainda as regras e leis das faculdades conhecidas na experiência), não consideramos justificada a proposição deste intérprete. Em primeiro lugar, porque ela ignora um aspecto da noção de força de Wolff: o afã que ela impõe à coisa de modificar continuamente o seu estado interno. Em segundo lugar, porque ignora a limitação presente na definição da força da alma como a força de representar *o mundo de acordo com o lugar do corpo nele* (DM, §.753). Tendo isto em vista, compreendemos que a força da alma contempla o fundamento horizontal das mudanças da alma nos quesitos abordados por Goubet (2003), tanto em relação à sucessão dos pensamentos uns a partir de outros (dada pelo afã) quanto no que se refere ao papel limitador desempenhado pelo corpo. A proposição da influência de outras forças na alma nos parece, neste sentido, uma abstração desnecessária. Ainda no mesmo estudo, cabe mencionar, Goubet afirma também a impossibilidade de identificação entre representar e querer como um impasse para a fundamentação da faculdade volitiva na força representativa. Em contraposição, nós não consideramos necessário que o estabelecimento da razão suficiente de uma coisa em outra pressuponha uma relação de identidade entre ambas – o que será defendido pelo próprio Wolff, como veremos posteriormente.

da alma afirmada em outras escolas filosóficas (Ad §.926 & seqq.). Wolff rechaça também a acusação de que impede a punição do ateu ao afirmar que a alma se torna mais perfeita sem o corpo, destacando que se perde de vista aqui que na DM se fala da perfeição essencial, que o piedoso e o mau têm, aquele para o aumento do seu prazer, e este da sua danação (Ad §.925).

Wolff ainda dedica grande parte de seus esclarecimentos epistêmicos à discussão da associação entre a sua doutrina e a de Leibniz. No que importa à psicologia, discute principalmente que, apesar de explicar as noções de Leibniz relativas às suas mônadas (ou *unidades*), não pôde aderir à sua opinião (Ad. 806). Tratando deste mesmo tema nas notas à cosmologia, Wolff admite que as mônadas de Leibniz têm em si as características comuns das coisas simples, como uma força que nelas constantemente traz mudanças, e através da qual se dá a diferença dos estados em cada uma em relação a todas as outras, gerando uma harmonia universal. No entanto, diz ele, isto não implica a necessidade de que todas as coisas simples tenham o mesmo tipo de força. Reconhecendo que nas coisas simples do mundo deve haver uma força da qual se podem derivar as forças motriz e de resistência dos corpos, Wolff não encontra razões para aprovar a ideia leibniziana de que a força dos elementos seja a de produzir representações obscuras do mundo. No entanto, tampouco aprova qualquer teoria contrária. Por julgar ainda não ter considerado suficientemente esta questão, Wolff diz preferir aqui o silêncio. Apenas não toma, por isso, os elementos pelas mônadas de Leibniz, nem aprova sua explicação da harmonia universal (Ad §.598.599, Ad §.600, Ad §.697) - pelo que considera ainda absurdo que alguns o acusem de conceber a matéria como um agregado de espíritos, e que outros, por outro lado, o ataquem por não dar aos elementos uma força representativa (Ad §.898).

Esclarecimentos pragmáticos

Wolff apresenta ainda várias notas de caráter pragmático, considerando as implicações de sua psicologia para os campos da moral e da ética, assim como para a vida comum, insistindo que tudo em seu sistema é voltado para a *praxis* (Ad §.236, Ad §.248). Por exemplo, apresenta as utilidades práticas da regra da imaginação, como julgar a natureza das cerimônias na moral (Ad §.238); comenta, a partir da operação da atenção, o fundamento da noção popular de que Deus ajuda quem cedo madruga (porque mais cedo há menos perturbações para a atenção) (Ad §.271); e, em geral, nota

que tudo o que se fala sobre o querer é o fundamento da moral, a partir do que se constrói a práxis moral (Ad §.406 & Seqq.) – o que também, em sua opinião, viram os chineses, levando a virtude natural e a respeitabilidade civil mais longe que os cristãos (Ad §.414.415).

Não obstante a relevância destes esclarecimentos e incrementos conceituais, consideramos que o ponto alto da atividade de Wolff em suas notas à psicologia diz respeito ao foco da maior parte das controvérsias que vinha enfrentando desde 1720: a harmonia pré-estabelecida.

1.2.2 – Restrição Epistêmica da Harmonia Pré-estabelecida

Nas AzDM, encontramos um extenso trabalho de Wolff relativo à harmonia pré-estabelecida que consiste em, por um lado, restringir a sua significação epistêmica na psicologia em geral, evitando os problemas derivados de sua ligação a certos assuntos e, por outro, justificar de forma mais detalhada os termos de sua aceitação na psicologia racional. Mais especificamente, este trabalho pode ser dividido em três momentos: primeiro, a demonstração da independência da psicologia empírica e da filosofia prática em relação à harmonia; segundo, a demonstração da independência da fundamentação das faculdades da alma na psicologia racional em relação à harmonia; por fim, a demonstração da equidade entre as teorias explicativas da relação entre corpo e alma, e dos termos de aceitação da harmonia.

Restrição da harmonia em relação à psicologia empírica e à filosofia prática

A partir da nossa apresentação da psicologia empírica da DM, podemos perceber que o tema da relação entre corpo e alma ocupa ali apenas uma pequena parte ao final da exposição. Notamos também a ênfase de Wolff em sua restrição à experiência, a partir da qual, afirma, sabemos somente que entre corpo e alma existe uma sintonia, sem que possamos, por ora, compreender sua razão. Em termos gerais, vemos que em sua psicologia empírica Wolff não estabelece qualquer tipo de compromisso com a teoria da harmonia pré-estabelecida. Efetivamente, a explicação da relação entre corpo e alma, em geral, não faz parte dos propósitos desta disciplina.

Os opositores de Wolff, no entanto, não o entenderam desta maneira. A defesa da harmonia pré-estabelecida presente na psicologia racional foi por eles interpretada como um compromisso da psicologia wolffiana como um todo. E na medida em que a

psicologia empírica constitui a fonte dos fundamentos da filosofia prática, em especial da moral e da política, muitas controvérsias foram geradas a respeito das implicações daquela tese para estas disciplinas (rever exemplo em nota de rodapé 31).

A primeira preocupação de Wolff relativa à tese da harmonia pré-estabelecida entre corpo e alma é, neste contexto, demonstrar sua completa irrelevância para a filosofia prática. E é precisamente isto que busca realizar com suas diversas notas à psicologia empírica a respeito deste tema. Já na primeira nota à psicologia empírica, assim, Wolff menciona que esta tese não possui lugar algum na Moral e na Política (AzDM, Ad §.191). Isto porque, primeiramente, assim como todas as teorias explicativas da relação entre corpo e alma, ela constitui apenas uma *hipótese*, e sobre hipóteses, em sua opinião, não se devem sustentar verdades fundamentais (pois os estudiosos sempre encontram razões para divergir a respeito delas)³⁵. Em segundo lugar porque, na realidade, a explicação da relação entre corpo e alma não é relevante naquelas disciplinas. Em outras palavras, Wolff sugere que, tal qual o aprendizado da escrita não exige o conhecimento de como pode a mão mover a pena, também o exercício da virtude não exige o conhecimento de como pode o corpo agir de acordo com a vontade, mas basta que se saiba que isso ocorre, e que se possa conhecer o que a alma exige como motivos. Bastam aqui, enfim, os conhecimentos da psicologia empírica, que não dependem minimamente de hipóteses (Ad §.191, Ad §.527 & seqq.). Por isso, diz Wolff, “é uma loucura quando se começa uma briga, como se a salvação e bem-aventurança da humanidade, assim como o bem-estar do Império Romano dependesse de como se esclarece a operação do corpo e da alma um no outro.” (Wolff, 1740/1983a, p. 263, Ad §.527 & seqq.).

De fato, continua Wolff, a explicação da comunidade entre corpo e alma importa tão pouco à Moral e à Política, que desde que não seja negado nenhum dado da experiência, pode-se ali eleger a hipótese que se quiser. Na Moral, por exemplo, onde se mostra como o homem deve determinar os movimentos de seu corpo, basta saber como a alma se determina à sua ação livre, e não negar que os movimentos se dão tão logo a vontade se dá, de forma que aqui mesmo o influxo poderia ser eleito. Na Política, por sua vez, tem-se que ver a união da alma com o corpo principalmente por conta da

³⁵ Esta caracterização das teorias explicativas da relação entre corpo e alma como *hipóteses* constitui um importante acréscimo conceitual de Wolff em relação à DM. Veremos que nos tratados latinos esta ideia será desenvolvida em maior detalhe.

punição pela qual se obriga o homem a cumprir as leis. Isto é, como não se pode intervir diretamente sobre a alma, então se pune o corpo do homem quando se quer governar sua vontade com poder. E para isso basta que a alma tenha sensação do que sucede no corpo. Não importa compreender de que maneira isto ocorre, e por isso se pode escolher a explicação que se quiser (Ad §.539).

Mas por que, então, a ocupação com a explicação da relação entre corpo e alma em primeiro lugar? Wolff responde que, como alguns tomam a questão como um nó indissolúvel, e nisto encontram o fundamento para cair em idealismo ou materialismo (isto é, restringir a dimensão ontológica seja a puras ideias da alma seja a produtos da matéria, respectivamente), considerou útil mostrar que é possível explicá-la de forma compreensível (Ad §.760). Como veremos, no entanto, isto não envolve as demais demonstrações da psicologia racional.

Restrição da harmonia em relação à psicologia racional

Garantido o papel fundamental da psicologia empírica, Wolff avança notando que em sua psicologia racional empreende um trabalho até então inédito, que consiste na demonstração de todos os fenômenos observados na experiência a partir de um conceito único de alma. E aqui entra sua segunda medida em relação à harmonia pré-estabelecida: Wolff prova a independência dessa demonstração em relação à explicação da sintonia entre corpo e alma (Ad §.727). Sabemos que na DM Wolff identifica a essência e natureza da alma com a força de representar o mundo de acordo com as mudanças que ocorrem nos órgãos dos sentidos, e disto deriva o fundamento de todas as faculdades da alma observadas na experiência. Nas AzDM, Wolff introduz uma observação de cautela: isto não depende de qualquer explicação da relação entre corpo e alma. Pois, em sua opinião, em todas as hipóteses a força da alma permanece a mesma, diferenciando-se tão somente a maneira pela qual é determinada. Na cartesiana é determinada imediatamente por Deus, na leibniziana por meio da alma (i.e., por Deus, mas por meio da natureza e essência da alma), e na aristotélica (*influxo*) pelo corpo. Mas, ao tratar da fundamentação das faculdades da alma em sua força, diz ele, ainda não se trata da maneira pela qual esta força é determinada. Logo, não se deve dirigir nenhuma atenção às hipóteses (Ad §.753).

Desta maneira, Wolff desfaz o vínculo entre a explicação das faculdades da alma a partir da sua força representativa e a explicação da relação entre corpo e alma (e,

principalmente, da harmonia pré-estabelecida). Em especial, Wolff prova que independe de qualquer hipótese sobre a relação entre corpo e alma aquilo que diz sobre: a finitude dos estados da alma (Ad §.783 & Seqq); as mudanças no corpo sintonizadas com as sensações da alma (Ad §.778); o fundamento das mudanças das sensações (Ad §.786); a imaginação, a memória (Ad §.807) e os movimentos a elas correspondentes no cérebro (Ad §.812.813.814); a perfeição das sensações (Ad §.822 & seqq.); os conceitos e juízos gerais (Ad §.832) e como o corpo produz as palavras do conhecimento geral (Ad §.836 & seqq.); as inferências (Ad. §.842) e seus efeitos correspondentes no cérebro (Ad §.843); o entendimento (Ad §.844); a regra do pensamento (Ad §.846.847); as perfeições do conhecimento (Ad §.848); a razão (Ad §.865 & seqq.); a ausência de razão nos animais (Ad §.869); as faculdades apetitivas e sua produção progressiva (Ad §.873), e a liberdade (Ad §.875).

De maneira complementar, Wolff admite que, por outro lado, algumas discussões desenvolvidas na psicologia racional, como aquelas relativas aos estados do cérebro nas inferências, e ao equivalente corpóreo do entendimento (DM, §.842, §.844) tiveram como intenção ajudar a demonstração da harmonia pré-estabelecida. Ele reconhece agora, no entanto, que elas se aplicam, verdadeiramente, a todos os sistemas, e de nenhum deles depende (AzDM, Ad §.842, Ad §.844). E, de forma geral, insiste que naqueles casos onde defende a harmonia, isto se dá pelo bem da verdade, e para a evitação de problemas maiores. Todas as demonstrações da psicologia racional, na realidade, independem tanto da harmonia quanto de qualquer outra explicação hipotética da relação entre corpo e alma (Ad §.792 & seqq.).

Equidade entre as hipóteses, e termos de aceitação da harmonia

Uma consequência imediata destas provas é o estabelecimento de uma condição de equidade entre as hipóteses explicativas da relação entre corpo e alma: todas são igualmente irrelevantes para a demonstração da fundamentação das faculdades da alma em sua força representativa. Seguindo esta ideia, Wolff observa que, pelo bem da verdade, apresenta animadamente as objeções contra a harmonia, e também auxilia os demais sistemas (Ad §.781), dando a todos o mesmo tratamento justo, de maneira que quem queira se aproximar ou se afastar de cada um, encontre ali seus fundamentos (Ad §.782).

Assim, por exemplo, sobre a acusação de que a noção de ordem contínua gerada pela força implicaria a de necessidade, Wolff esclarece que ela somente exige que uma coisa siga da outra (isto é, uma certeza), nunca prejudicando a liberdade, e que isso se aplica à força da alma em todos os sistemas, não só na harmonia (Ad §.767). À acusação de idealismo Wolff responde que as representações da alma independentes do corpo não só na harmonia, mas também no ocasionalismo (i.e., na tese cartesiana), e isto não implica o idealismo, pois a realidade não segue imediatamente da possibilidade (Ad §.777). À consequência de que na harmonia a sensação ocorreria sem a mudança no corpo, ou de maneira diferente desta, objeta que o que se diz da finitude e estados da alma só depende da força, e se dá assim em todos os sistemas (Ad §.783 & seqq.). Tendo em vista a objeção segundo a qual a escravidão do corpo na harmonia deslegitima a punição e a liberdade da alma, Wolff observa que esta escravidão se dá em todos os sistemas (no influxo o corpo é determinado pela alma, no ocasionalismo imediatamente por Deus, e na harmonia por Deus mediante o curso da natureza), mas não compromete a punição (pois a experiência comprova que a alma sente a dor do corpo), nem a liberdade, pois, como se viu na DM, não é impossível Deus dar ao corpo a arte de agir racionalmente (AzDM, Ad §.884). Assim, conclui Wolff, o que é incompreensível e maravilhoso no corpo, o é em todos os sistemas, e só fica mais claro na harmonia (Ad §.780).

Não obstante esta equidade, a harmonia, de fato, possui para Wolff algumas claras vantagens sobre as demais hipóteses. O fato de a alma poder regular-se de acordo com o estado do cérebro e dos nervos, e ainda ser ativa ao sentir, por exemplo, não se esclarece para ele com igual distinção em hipótese nenhuma como na harmonia (Ad §.815, Ad §.818). A explicação de como pode o corpo agir racionalmente, por outro lado, também é para ele mais clara na harmonia, pois no influxo se mistura ali a alma, e no ocasionalismo, Deus, enquanto na harmonia tudo segue natural e suficientemente (Ad §.836 & seqq.). E isto, em sua opinião, deixa ainda mais claro o quanto não se defende o determinismo e o ateísmo em seu sistema. Pois, que a verdade no corpo seja determinada da mesma maneira como se dá na alma, vem de que a lei do movimento que funda a ordem natural tem tão pouca necessidade quanto a liberdade da alma, e Deus em sua onisciência procurou uma ordem na lei do movimento que concorda com as determinações voluntárias da alma (Ad §.885).

Assim, como a harmonia está em acordo com os conceitos de alma e corpo, podendo-se explicar natural e compreensivelmente a comunidade entre eles; e, além disso, rejeita o materialismo e ateísmo, eleva a doutrina de Deus à luz da natureza, e não faz entrave à religião revelada, Wolff encontra os termos de sua aceitação (Ad §.765). Mas na teologia, moral e política, diz, continua sem misturar ela ou outra hipótese, que em nada lhes servem (Ad §.760).

E nisto consistem os principais desdobramentos da psicologia de Wolff em suas AzDM. Nos resta, portanto, contemplar aqueles presentes em sua AU.

1.3 – A Psicologia na *Ausführliche Nachricht*

As AzDM ganharam também uma ampla aceitação entre os estudiosos da doutrina wolffiana, e foi logo tomada como um manual complementar à DM. A esta altura, a obra alemã de Wolff estava praticamente completa, e consistia em diversos títulos, envolvendo os demais *Pensamentos Racionais*, assim como seus escritos de defesa e outros pequenos escritos filosóficos.

Em 1726, Wolff publicou a última grande obra de conteúdo filosófico que compôs em língua alemã, consistindo em um escrito sinóptico, dedicado à síntese e explanação geral de sua obra filosófica alemã: a sua *Ausführliche Nachricht* (AU), ou como indica seu título completo, sua *Notícia pormenorizada sobre seus próprios escritos publicados em língua alemã*. Não obstante tenha continuado a reeditar seus escritos e a publicar outros textos em alemão ao longo de sua carreira, dois anos depois da aparição da AU Wolff passou a dedicar a maior parte de sua produção à elaboração e publicação de seus escritos filosóficos latinos, voltados para o público europeu em geral (Arndt, 1973).

Em linhas gerais, Wolff expõe ali, em diversos capítulos, as razões de seu estilo de escrita, da sua escolha do alemão como idioma oficial de suas obras, e da sua concepção geral de filosofia, além de apresentar uma síntese de cada parte desta, contemplando suas principais questões e conexões. Em sua maior parte, portanto, Wolff não introduz aqui grandes novidades em seu sistema. No que diz respeito à apresentação que faz da sua metafísica, no entanto, nos interessa notar alguns pontos, os quais se mostram fundamentais para o entendimento tanto de seu pensamento psicológico alemão quanto do projeto por ele desenvolvido em seus escritos latinos.

Primeiramente, tratando do tema da organização das disciplinas na DM, Wolff expõe as razões que orientaram a distribuição dada ali à psicologia. Após referir-se a dois de seus discípulos, L. P. Thümmig (1697-1728) e G. B. Bilfinger (1693-1750), que em suas obras sobre a metafísica wolffiana³⁶ dispuseram de maneira diferente as disciplinas (fazendo seguir ontologia, cosmologia e só então a psicologia)³⁷, diz ele:

Eu tratei de uma parte da psicologia antes da cosmologia. E a razão para isto é a seguinte. Eu divido a psicologia em duas partes. Uma lida com aquilo que se conhece da alma do homem a partir da experiência; a outra, no entanto, explica tudo a partir da natureza e essência da alma, e mostra nisso o fundamento daquilo que se observa. A primeira parte chamo de *Psicologia empírica*, e a segunda de *Psicologia racional*. A *Psicologia empírica* é propriamente uma história da alma, e pode ser conhecida sem todas as demais disciplinas: a psicologia racional, pelo contrário, supõe a cosmologia como previamente conhecida. Por isso, quando se quer tratar essas disciplinas particularmente em sua ordem, da ontologia segue a cosmologia, e desta a psicologia. [...] Contudo, como eu não tratei as disciplinas que pertencem à metafísica em especial, aloquei uma parte da psicologia, propriamente a *empírica*, antes da cosmologia, porque ela é mais fácil que esta, e cai nas graças dos iniciantes perturbados pelo desgosto que tiveram com a ontologia, na medida em que devem dar a diferentes coisas uma atenção mais precisa do que estão habituados. Após a psicologia segue finalmente a *Teologia*

³⁶ Thümmig (1725), *Institutiones Philosophiae Wolfianae in Usus Academicos Adornatae*. Bilfinger (1725), *Dilucidationes Philosophicae de Deo, Anima Humana, Mundo, et Generalibus Rerum Affectionibus*.

³⁷ De fato, Wolff faz frequentes referências a Thümmig e Bilfinger na AU, notando a adequação de suas obras aos princípios de seu sistema metafísico, principalmente aqueles desenvolvidos na DM e AzDM. Por exemplo, ele nota que Thümmig adota em sua *Institutiones* (1725) a hierarquia das faculdades da alma, e confere às partes inferior e superior das faculdades cognitivas e volitivas um exame detalhado distribuído em diversos capítulos especiais (AU, §.90, §.103). Nesta mesma obra, diz Wolff, Thümmig desenvolve ainda a psicologia racional de acordo com suas recomendação nas AzDM, isto é, expõe todas as demonstrações relativas à força da alma de forma independente da explicação da relação entre corpo e alma (AU, §.98), separando-as em duas grandes seções, vindo este último tema após a explicação do fundamento das faculdades (AU, §.100). No próximo capítulo, veremos que Wolff repetirá nas obras latinas muitos dos aspectos que reconhece aqui nas obras de seus discípulos. Ainda que o exame completo das relações entre Wolff e seus discípulos esteja para além do escopo de nosso estudo, a observação destes pontos nos sugere a existência de algo mais que um simples reconhecimento de Wolff dos esforços destes últimos na defesa e divulgação de seu sistema.

natural, que toma seus fundamentos em geral das disciplinas anteriores. (Wolff, 1733/1973, pp. 230-232, §.79 – ênfases no original)³⁸

Apesar de manter a noção geral de psicologia que sustenta na DM e nas AzDM, Wolff esclarece aqui a motivação pedagógica subjacente à distribuição que dá a essa disciplina naquela obra. E o que é ainda mais importante, pela primeira vez Wolff nos apresenta uma concepção clara a respeito da diferença entre as duas partes da psicologia, e utiliza os termos *psicologia empírica* e *psicologia racional* para designá-las – o que se tornará uma marca distintiva de seu sistema psicológico³⁹. Mas isso não é tudo. Pois, após apresentar sua motivação para o afastamento na DM das duas partes da psicologia, Wolff nos fornece propriamente a razão de ter estabelecido uma separação entre elas:

Eu não separei uma da outra sem motivo. Porque o que se conhece da alma a partir da experiência são verdades importantes, nas quais muito está situado, na medida em que ali encontram sua prova não só as regras da lógica, de acordo com as quais o entendimento é guiado no conhecimento da verdade, mas também as regras da moral, segundo as quais se conduz a vontade do homem para o bem e se retira do mal. Para o fundamento de doutrinas tão importantes, não se deve tomar senão aquilo de cuja verdade se pode imediatamente convencer. E as coisas que se conhecem da alma através de experiências incontestáveis são de tal natureza; delas se pode convencer imediatamente contanto que se atente a si mesmo ou a outros. Não obstante agora eu veja na outra parte [psicologia racional – acréscimo nosso] que eu também mostrei os fundamentos corretos daquilo que percebemos da alma através da adequada atenção; não é, contudo, trabalho de todos utilizar tanta atenção quanto se requer para ver o fundamento da verdade. Além disso, meu empreendimento é algo novo, e ainda não se está habituado com isso. Sabe-

³⁸ Corr (1975a) identifica neste ponto um foco de controvérsias relativas ao estatuto da psicologia empírica no sistema de Wolff. Na medida em que Wolff a compreende como uma história da alma, pergunta ele: “a psicologia empírica é uma parte da filosofia propriamente, ou é uma mera propedêutica para a ciência filosófica distinta da alma humana?” (Corr, 1975a, p. 205). A real dimensão desta questão ficará clara no terceiro capítulo, quando já tivermos em vista o quadro geral do sistema psicológico de Wolff.

³⁹ Devemos reconhecer que Wolff se refere neste ponto ao uso prévio destes mesmos termos por Thümmig, em sua *Institutiones* de 1725. Baseando-nos puramente nos textos publicados, portanto, podemos dizer que é Thümmig, e não Wolff, o primeiro a aplicar estes termos às duas partes da psicologia.

se, porém, como a verdade é contradita quando é nova. (Wolff, 1733/1973, pp. 251-252, §.89)

Vemos, assim, as duas razões dadas por Wolff para a separação da psicologia em seus escritos alemães. Por um lado, ela se dá por razões pedagógicas, isto é, com fins de auxiliar os estudantes no estudo de sua metafísica. Por outro, ela se dá por razões pragmáticas, ou seja, para que não seja desafiado o valor geral da psicologia em função da novidade e do caráter controverso da psicologia racional. Mais adiante discutiremos o valor destes esclarecimentos de Wolff para nossa análise.

Por ora, gostaríamos de notar ainda que, não obstante enfatize estes aspectos da psicologia racional como justificativa para a sua separação da psicologia empírica, Wolff nos oferece também outras observações a respeito daquela disciplina. Primeiramente, afirma que seu ineditismo consiste justamente na derivação de todas as faculdades da alma e de suas regras de operação de um conceito único de alma. Apesar de considerá-lo desafiador, como acabamos de ver, Wolff enxerga neste traço de sua psicologia racional um grande valor, na medida em que, em sua opinião, por ele se torna possível a explicação das ocorrências da alma de forma compreensível, e ainda se oferecem contribuições para a vida do homem e para outras demonstrações buscadas pelos estudiosos (§.102). Por fim, a respeito dos possíveis erros cometidos nesta disciplina, Wolff nota também que, por um lado, eles não podem implicar nenhum prejuízo à verdade em geral, na medida em que apenas consistiriam em razões falsas e descartáveis para experiências verdadeiras e duradouras; e, por outro, eles são sempre passíveis de melhora, assim como as hipóteses em geral, de maneira que nada impede que esta ciência avance progressivamente na direção da verdade (§.104). Desta forma, ainda que esteja sujeita a erros por sua própria natureza, e evoque reações adversas dos estudiosos mais conservadores, pelo que julga importante separá-la da psicologia racional, Wolff reconhece a relevância da psicologia racional, e o valor de seu papel ao lado da psicologia empírica.

Com isso temos o suficiente a respeito da psicologia nos escritos alemães de Wolff. Mais à frente retomaremos muitos dos conteúdos aqui analisados, quando nos voltamos à sua comparação com a psicologia presente nos escritos latinos.

1.4 – Considerações Preliminares sobre as Hipóteses

Neste capítulo, nos propusemos a analisar os principais escritos psicológicos alemães de Wolff, com vistas à identificação de suas particularidades, assim como à sua comparação com os escritos psicológicos latinos, a partir do que pretendemos avaliar a correção de nossas hipóteses, e responder as questões formuladas na introdução deste estudo. Antes de prosseguir na direção destes propósitos, no entanto, desejamos apresentar algumas considerações sobre a análise realizada neste capítulo, tendo as hipóteses como referência.

Desta forma, nos perguntamos aqui se: os escritos psicológicos alemães de Wolff constituem uma unidade; o sistema psicológico alemão de Wolff constitui uma unidade; monismo e dualismo constituem uma unidade na psicologia alemã de Wolff.

Os escritos psicológicos alemães de Wolff constituem uma unidade?

Em outras palavras, perguntamos aqui se podemos considerar estes escritos como partes de um todo, atribuindo-lhes uma continuidade; ou se, pelo contrário, encontra-se neles algum ponto de ruptura. De acordo com nossos achados, apesar de algumas modificações introduzidas por Wolff em alguns tópicos da psicologia nas AzDM e na AU, em comparação com a DM, elas não caracterizam rupturas em seu pensamento psicológico. Mais especificamente, cremos que a principal diferença entre a DM e os demais escritos é a atitude de Wolff em relação à harmonia pré-estabelecida. Sabemos que para Wolff não faltaram motivos para isso. Contudo, devemos ser cautelosos para não vermos nessa diferença mais do que de fato nela se encontra.

Primeiramente, é verdade que, na DM, as demonstrações da psicologia racional relativas à fundamentação das faculdades da alma em sua força representativa parecem depender diretamente da compreensão da relação entre corpo e alma. Wolff menciona, por exemplo, logo após a definição da essência e natureza da alma, que “como agora, contudo, provamos que a alma tem uma força de representar para si aquilo que provoca mudanças em seu corpo, então devemos investigar de onde vem que alma e corpo concordem” (Wolff, 1751/2003, p. 470, §.760). Em consonância com essa postura, no segundo prefácio à DM (de 1721) ele sugere que se tem a impressão de que “tudo o que se deduz no quinto capítulo sobre os atributos e atos da alma a partir de sua natureza não seria outra coisa senão uma explicação da harmonia pré-estabelecida entre alma e

corpo” (Wolff, 1751/2003, p. viii). A partir das AzDM, contudo, Wolff se esforça para deixar absolutamente explícita a independência destas deduções não só em relação à tese da harmonia, mas a todas as explicações da relação entre corpo e alma. O mesmo se mantém na AU.

Além disso, Wolff restringe ainda mais o escopo da harmonia a partir das AzDM, ao demonstrar como todas as teorias da relação entre corpo e alma, na condição de *hipóteses*, são igualmente irrelevantes para a experiência e todas as disciplinas que dela dependem, assim como apresentam limitações insuperáveis, de forma que um cientista pode escolher aquela que melhor lhe aprouver. Na AU, por exemplo, Wolff diz sobre a eleição da harmonia:

como, agora, preferi este *Systema* na explicação da comunidade entre corpo e alma sobre os demais, então também expliquei a partir dele aquelas perguntas que dependem da comunidade entre corpo e alma, não obstante elas facilmente se possam explicar de tal forma que com qualquer um dos *Systemate* se pode manter a explicação. (Wolff, 1733/1973, p. 280, §.100 – ênfase no original)

Em que pesem estas mudanças, não vemos aqui razão suficiente para compreender uma ruptura das AzDM e da AU com a DM. Primeiramente, de um ponto de vista puramente lógico, as demonstrações da psicologia racional na DM de fato podem se sustentar sem a explicação da relação entre corpo e alma, assim como se encontra uma equidade entre as teorias. Além disso, não só diferenças, mas também semelhanças se encontram entre as obras. Em todas, por exemplo, a harmonia é eleita como a teoria mais razoável entre todas, mas é, não obstante, absolutamente afastada da psicologia empírica, e das disciplinas que dela dependem.

De um ponto de vista estrutural, por fim, devemos reconhecer ainda que as AzDM constituem um complemento da DM, no qual são refinadas as suas teses, em função de um contexto de discussões específicas. O próprio Wolff diz que, “quando se quer afirmar que eu teria mudado de opinião, então se deve mostrar que eu disse nas Notas algo que é contrário às explicações dadas e princípios provados na Metafísica, como nunca se poderá minimamente mostrar” (Wolff, 1733/1973, p. 318, §.115). A AU, por sua vez, não é senão uma introdução geral às duas primeiras, de maneira que todas compõe um mesmo sistema de conteúdos e referências. Desta forma, apesar das

modificações identificadas, observamos aqui uma continuidade, e uma conseqüente unidade entre os escritos psicológicos alemães de Wolff.

O sistema psicológico alemão de Wolff constitui uma unidade?

Na medida em que aceitamos a continuidade entre os escritos psicológicos alemães de Wolff, nos perguntamos agora a respeito da separação entre psicologia empírica e psicologia racional. Em outras palavras, elas constituem duas disciplinas distintas e independentes, com objeto, método, e delimitações especiais? Ou podem ser consideradas duas partes de uma mesma disciplina? Esta segunda possibilidade nos parece a mais razoável.

Como vimos na análise da AU, Wolff realmente apresenta razões para dividir a psicologia em duas partes: uma pedagógica e outra pragmática. No entanto, não entendemos que isto conduza ao estabelecimento de duas ciências distintas. Em primeiro lugar, Wolff não apresenta estas razões para justificar uma *distinção* interna à psicologia, mas sim a sua divisão (*Einteilung*) em duas partes. As finalidades que tem em mente com essa divisão nos parecem insuficientes para a postulação de disciplinas distintas. De fato, o próprio Wolff parece nos mostrar isso ao afirmar, por exemplo, na primeira nota à psicologia empírica nas AzDM, que

A utilidade daquilo que é ensinado nesse capítulo mostra-se principalmente na Moral. Quando nós lá nos referimos à natureza da alma, e a partir disto queremos exhibir o fundamento do exercício da virtude e evitação dos vícios, ou ainda as obrigações da alma para consigo mesma, isto está geralmente nos conceitos e ensinamentos incluídos no presente capítulo, ou ainda nos que no quinto capítulo são derivados destes princípios, e se teria também aqui podido tomar, se nós não tivéssemos preferido impedir isto até aqui por outras causas. O que no presente capítulo é ensinado sobre a alma, nós derivamos somente da experiência, e o que a partir dos princípios até aqui confirmados é levado ainda mais adiante através de inferências racionais no quinto capítulo, nós não consideramos diferente daquelas doutrinas que estão fundamentadas na experiência. (Wolff, 1740/1983a, p. 123, Ad §. 191)

Em outras palavras, Wolff nos parece expressar aqui uma clara continuidade epistêmica entre as duas partes da psicologia, primeiramente por declarar a possibilidade de

derivação de alguns conteúdos da psicologia racional já na empírica, o que reconhece evitar senão por “outras causas” (as quais, até onde podemos saber, consistem nas razões pedagógica e pragmática por ele apresentadas para a separação da psicologia na AU); mas também, por declarar não enxergar diferenças entre os conteúdos derivados da experiência e aqueles alcançados por inferências racionais na psicologia racional, inclusive no que diz respeito às contribuições da psicologia para a moral.

Em segundo lugar, vemos que ambas lidam com o mesmo objeto (a alma), a partir dos mesmos princípios (de não contradição e de razão suficiente), com os mesmos métodos (observação e dedução), e visando aos mesmos propósitos gerais (fomentar o avanço da verdade e a fundamentação da virtude). Sua diferença, por fim, encontra-se somente na restrição de uma à experiência, e o avanço da outra em novas noções, tanto para a elucidação da primeira quanto para a extensão do sistema em geral, o que, não obstante, nos parece absolutamente afinado ao fluxo geral do sistema de Wolff, no qual se vai do mais simples para o mais complexo.

O sistema de psicologia alemã de Wolff, portanto, nos parece constituir uma unidade. Contudo, reconhecemos que esta questão ainda vai além. Muitos estudiosos encontraram diversos critérios a partir dos quais pretendem defender a psicologia empírica e racional de Wolff como duas ciências absolutamente distintas. A discussão deste ponto, no entanto, não se restringe aos escritos alemães, e deve ser realizada no terceiro capítulo, após a comparação destes com os escritos latinos de Wolff. Avançar agora seria repetir o erro daqueles estudiosos, que ignoraram a relevância desta comparação.

Monismo e dualismo constituem uma unidade na psicologia alemã de Wolff?

A resposta integral da presente questão pressupõe uma discussão que se realizará apenas no capítulo 3. Contudo, desejamos apresentar aqui, a partir dos nossos achados relativos aos escritos psicológicos alemães de Wolff, alguns pontos relevantes para a formulação desta resposta. Em especial, pretendemos demonstrar que Wolff assume simultaneamente as perspectivas monista e dualista em sua psicologia alemã.

Em todos os escritos analisados, observamos que Wolff adota a teoria das coisas simples como fundamento ontológico tanto de sua psicologia quanto de sua cosmologia. Isto é, para ele, a alma (humana ou animal, assim como todos os espíritos em geral)

constitui uma coisa simples, e os corpos, que são coisas compostas, são formados a partir de outras coisas simples, os elementos. Desta maneira, tudo o que existe consiste, em última instância, em coisas simples, e se estabelece um monismo ontológico no sistema wolffiano.

Em sua DM, de fato, Wolff chega a afirmar a possibilidade de que as almas e os elementos pertençam à mesma espécie, possuindo ambas uma força de representar o mundo:

Nós provaremos mais adiante (§.742) que a alma faz parte das coisas simples e tem 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 tais coisas como as *unidades leibnizianas da natureza*. A elas compete tudo o que provamos a respeito dos elementos das coisas, e caso se converta os elementos nestas unidades, permanecem semelhantes entre si todas as coisas simples, tal como as compostas, e constituem uma espécie de coisas (§.177). (Wolff, 1751/2003, pp. 369-370, §.599 – ênfase no original)

A atribuição de uma força representativa aos elementos implicaria, como vemos nesta reflexão de Wolff, a sua adoção da teoria monadológica leibniziana e, por consequência, de uma perspectiva eminentemente monista em sua filosofia em geral, e em sua psicologia em especial.

Entretanto, como vimos anteriormente, em sua DM Wolff declara que deixará em suspenso em que consiste a força dos elementos (DM, §.598) e a natureza última da harmonia que se dá entre eles (DM, §.600), deixando em aberto, por conseguinte, a identidade entre elementos e mônadas. Nas AzDM observamos uma mudança de tom em Wolff, que intensifica sua suspeita em relação a essa identidade:

Contudo, eu ainda não vejo nenhuma necessidade de que todas as coisas simples devam ter o mesmo tipo de força, e suponho, ainda mais, que deveria ser encontrada nos elementos das coisas corpóreas uma força da qual se pudesse deduzir de forma compreensível a força dos corpos, junto com a qual aquela mostra mudanças nos movimentos. Na verdade, eu ainda não fiz nada suficiente aqui, e por isso permaneço silencioso sobre essa conjectura, pois não estou

acostumado a apresentar o que ainda não considerei suficientemente, nem estou em condições de provar corretamente. Contudo, achei necessário mencionar isso aqui porque, entre outras acusações, se tem alegado que eu fiz as *mônadas leibnizianas* passarem pelos elementos da matéria. (Wolff, 1740/1983a, pp. 369-370, Ad §.598.599 – ênfase no original.)

Encontramos aqui um primeiro nível de dúvida a respeito do monismo ontológico geral identificado inicialmente em Wolff. Apesar de compreendê-los sob o gênero das coisas simples, Wolff enfatiza agora a possibilidade de que almas e elementos pertençam a diferentes espécies, distintas pelos tipos de força que as definem. Se ainda não é dada aqui a possibilidade de um dualismo clássico entre coisa extensa e coisa pensante, é oferecida a possibilidade ao menos de um dualismo entre tipos de coisas simples.

Wolff, no entanto, tampouco avança com a exploração desta possibilidade. Até sua AU, sua posição é de suspensão do juízo a respeito da força dos elementos, e de todas as questões que dele dependem, sejam psicológicas, sejam cosmológicas (AU, §.86). Os traços definitivos de um dualismo em Wolff, não obstante, podem ser encontrados em sua psicologia.

A despeito de sua teoria das coisas simples, ao tratar do tema da relação entre alma e corpo na psicologia, Wolff não se volta a uma análise da relação entre as almas e os elementos dos quais os corpos são compostos (isto é, entre as coisas simples, como o faria um monista), mas dedica-se diretamente ao exame da relação entre almas e corpos, de uma perspectiva dualista. No segundo prólogo à DM (1721), tratando deste tema, Wolff refere-se diretamente a esta perspectiva, esclarecendo que conclui, em acordo com o que havia sugerido Leibniz, que “as opiniões de idealistas e materialistas se podem combinar entre si pelos dualistas” (Wolff, 1751/2003, p. xxii). Isto é, aceitando ao mesmo tempo a tese idealista segundo a qual tudo se daria na alma ainda que não houvesse corpo, e a tese materialista de que tudo se daria no corpo ainda que não houvesse alma, os dualistas podem explicar a relação entre corpo e alma pela teoria da harmonia pré-estabelecida. E é precisamente isto que Wolff realiza em sua psicologia, pelo que, portanto, devemos atribuir-lhe uma perspectiva dualista.

Se não queremos ir para além do que o próprio Wolff nos oferece, devemos, portanto, aceitar a presença simultânea em sua psicologia das perspectivas monista e

dualista. A real produção (ou não) de uma unidade entre elas será discutida no capítulo 3, onde vamos contrastar nossos achados com as opiniões presentes na literatura secundária. Por ora, podemos apenas dizer que Wolff parece buscar aqui uma posição autêntica. Como diz em suas *AzDM*, “esta é a verdadeira índole de um *Philosophi Eclectici*, ou um cientista que não jura nenhuma bandeira, mas tudo examina, e mantém o que conecta entre si na razão, ou se pode trazer em um *Systema Harmonicum*” (Wolff, 1740/1983a, p. 412, Ad §.647 – ênfase no original).

Capítulo 2

A Psicologia nos Escritos Latinos de Wolff

Após sua retirada para Hesse-Cassel e sua integração à Universidade de Marburg, Wolff se converteu em uma espécie de celebridade acadêmica. Sua expulsão de Halle – acompanhada de uma crescente perseguição a suas doutrinas e discípulos, assim como da proibição da venda e uso de seus livros em diversas universidades – se tornou um dos mais importantes dramas do mundo intelectual do período, ganhando atenção por vários anos e para muito além do território alemão. Não obstante as limitações óbvias impostas por estas circunstâncias, ao contrário do que desejavam seus opositores, Wolff foi elevado ali à condição de campeão, contra as forças burocráticas e reacionárias ainda vigentes no estado e nas universidades da Alemanha e outras partes da Europa⁴⁰ (Israel, 2001). Entre as consequências diretas disto, primeiramente, sua figura, a esta altura já bem conhecida no território de língua alemã, ganhou significativa notoriedade internacional, como atestam os diversos convites e honrarias concedidas a ele por cortes e sociedades científicas europeias (como a sua integração como professor honorário à Academia de St. Petersburg em 1725, e à Academia de Ciências de Paris em 1733). Proporcionalmente, seus cursos ganharam muita popularidade, atraindo estudantes não só da Alemanha, mas de muitas outras partes da Europa, aumentando em 50% a média de matrículas em sua universidade já nos seus cinco primeiros anos ali (Drechsler, 1997; Hettche, 2009; Schwaiger, 2010).

Este contexto nos ajuda a compreender por que, a partir de 1728, cinco anos após assumir sua cadeira na Universidade de Marburg, e já tendo publicado seu sistema filosófico em língua alemã, Wolff inicia, ao lado da elaboração de seus *Schutzschriften* e outros escritos menores (tanto em alemão quanto em latim), a elaboração e publicação

⁴⁰ Em que pese a retenção dessa imagem na história, o estudo de Holloran (2010) – mencionado anteriormente (ver nota de rodapé 31) – traz diversas evidências de que, longe de dever-se a disputas puramente filosóficas e a tensões entre intolerância religiosa de um lado, e racionalismo esclarecido de outro, os conflitos na Universidade de Halle e a consequente expulsão de Wolff têm a ver principalmente com questões pessoais, políticas e administrativas entre os envolvidos. Wolff surge aqui não como o representante da liberdade acadêmica e da causa iluminista que seus defensores insistiram em promover, mas como um sujeito absolutamente conforme à estrutura política e acadêmica que desejava atacar.

de seu sistema filosófico em língua latina⁴¹. Vislumbrando, de um lado, um mundo acadêmico de língua alemã ainda muito restrito, além de progressivamente fechado e hostil às suas obras; e, de outro, um contexto internacional receptivo à sua figura e pensamento, Wolff encontrou aqui o ambiente propício para a elaboração de suas obras latinas. Latim e francês ainda figuravam como as principais línguas eruditas neste período, e constituíam o principal meio de comunicação entre intelectuais de diferentes culturas. Em que pese a importância da escrita filosófica nos vernáculos especiais para a agenda dos escritores mais vanguardistas do período, e o grande reconhecimento que a escrita em alemão havia garantido a Wolff, o recurso idiomático neste momento lhe possibilitava não só manter um lugar no mundo acadêmico, mas expandir significativamente o alcance de seu sistema de pensamento.

Naturalmente, este processo de expansão do alcance da filosofia wolffiana se desenvolveu também por outras vias: pelas traduções de suas obras⁴²; pelas obras de comentário, defesa e divulgação de seu pensamento publicadas por seus discípulos ou apreciadores⁴³; e também pelos pequenos textos e escritos de defesa publicados em latim pelo próprio Wolff quando se dirigia ao público internacional ou apresentava respostas diretas a textos de acusação elaborados nesta língua⁴⁴. Não obstante, a

⁴¹ Não devemos esquecer que Wolff escreveu regularmente em língua latina durante toda sua carreira. De fato, as obras que lhe trouxeram reconhecimento inicial foram escritas em latim, e não em alemão (como a *Philosophia Practica Universalis* de 1703, e os *Elementa Matheseos Universae*, de 1713-1715). Como já observamos, inclusive a primeira discussão de Wolff a respeito de sua psicologia se encontra em sua RP de 1718. Referimo-nos aqui, não obstante, à elaboração e publicação sistemática e continuada de todo seu sistema formal de pensamento em língua latina, que se deu a partir de 1728.

⁴² A DL foi, aparentemente, a primeira grande obra alemã de Wolff a ser traduzida, sendo a sua primeira tradução (para o latim, em 1730) de responsabilidade do próprio Wolff. Além das traduções, algumas obras de Wolff receberam versões adaptadas em outras línguas, como a sua PE, que teve parte de seu conteúdo adaptado e traduzido para o francês anonimamente, e publicado em 1745, em Amsterdã, sob o título *Psychologie ou traité sur l'âme, contenant les connoissances, que nous donne l'expérience*.

⁴³ Como as já mencionadas *Institutiones* de Thümmig (1725) e *Dilucidationes* de Bilfinger (1725), surgidas já nos primeiros anos de Wolff em Marburg. Ao longo do século, diversas obras de comentário e versões adaptadas do sistema wolffiano foram publicadas – por exemplo, o *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolfschen Philosophie* (1735-1738), de C. G. Ludovici (1707-1778); o *Cours abrégé de philosophie wolffienne en forme de lettres* (1743-1747), de J. Deschamps (1709-1767) e *La belle wolffienne* (1741-1753), de J. H. S. Formey (1711-1797), entre outros.

⁴⁴ Como os escritos de defesa conhecidos como *De differentia nexus rerum* (Wolff, 1723/1983a) e *Monitum* (Wolff, 1723/1983b), de 1723 (traduzidos posteriormente para o alemão), que consistem em reações de Wolff aos ataques de Lange à sua RP e DM, sobretudo no que se refere à sua noção de conexão das coisas (*nexus rerum*) e de harmonia pré-estabelecida (École, 1983c). E também os pequenos escritos latinos reunidos sob o título *Horae subsecivae marburguenses*, elaborados entre 1729 e 1731, e publicados entre 1729 e 1741 (em sua maioria traduzidos e republicados em alemão, entre 1736 e 1740, entre os *Gesammelte kleine philosophische Schriften* de Wolff) (École, 1983d). Para uma relação extensiva das obras de Wolff, ver Thomann (1972).

reapresentação de seu sistema em latim visava ainda a vantagens específicas. Com suas obras latinas, além de atingir um público mais amplo, Wolff pôde expandir seu sistema, sofisticar suas demonstrações, e integrar ao corpo dos textos as diversas acusações e defesas desenvolvidas durante os anos de disputa que viveu, compondo assim, se não um novo sistema de filosofia, ao menos um mais abrangente, coeso e defensável.

No que diz respeito ao seu aspecto geral, a obra latina de Wolff cobre todo o campo de sua filosofia teórica e prática, e é constituída por longos e detalhados tratados individuais dedicados a cada uma de suas áreas especiais, totalizando mais de vinte volumes. Para sua organização, Wolff mantém aqui o mesmo espírito sistemático fundamentado em seu método, de maneira que nas primeiras obras se encontram os princípios utilizados naquelas que seguem. Desta forma, a primeira obra publicada contempla o campo da lógica (1728), e é seguida dos tratados de metafísica, isto é, daqueles sobre ontologia (1730), cosmologia geral (1731), psicologia empírica (1732), psicologia racional (1734) e teologia natural (1736-1737), após os quais seguem os tratados de filosofia prática, física, etc.. Um pequeno volume propedêutico anexado ao início da lógica, intitulado *Discurso Preliminar sobre Filosofia em Geral* (DP), introduz todo o sistema filosófico, definindo suas áreas, sua organização, método e objetivos⁴⁵.

A metafísica de Wolff, na medida em que concentra grande parte dos desdobramentos de seu pensamento em função das oposições encontradas durante os anos subsequentes à DM, encontra-se agora desenvolvida não em uma, mas em cinco obras distintas, correspondentes aos cinco principais capítulos da DM. No que se refere à psicologia, dois aspectos nos parecem já aqui especialmente marcantes: por um lado, a sua designação pelo termo *psychologia*, e a sua separação em duas obras qualificadas de maneira diferente (*Psychologia Empirica* e *Psychologia Rationalis*); por outro, sua localização após a cosmologia geral, destoando da organização da DM, na qual esta última é alocada entre os dois capítulos psicológicos⁴⁶. Esta disposição guarda algumas

⁴⁵ Cabe notar que a DL (1713), o primeiro dos *Pensamentos Racionais* de Wolff, também contém em seu início um pequeno escrito propedêutico às obras alemãs. O DP, no entanto, contém a apresentação geral mais clara de Wolff de seu próprio sistema de filosofia.

⁴⁶ No capítulo anterior, vimos que a primeira apresentação da psicologia nestes termos na obra de Wolff se dá em sua AU (1726), onde ele reconhece também a presença prévia destes mesmos termos nas *Institutiones Philosophiae Wolfianae* (1725) de Thümmig. De fato, devemos notar que na AU Wolff reconhece nesta obra de Thümmig a presença de ambos os aspectos que mencionamos aqui, ao lado de diversos outros (ver notas de rodapé 37 e 39). Em linhas gerais, como ficará claro mais adiante, Wolff parece executar em sua psicologia latina um projeto geral por ele desenvolvido desde suas AzDM, e que reconhece haver sido executado, primeiramente, por Thümmig.

importantes noções que devemos compreender antes de seguir com o exame do pensamento psicológico latino de Wolff, e já nos avisa que podemos esperar encontrar algumas importantes diferenças em relação à psicologia presente na DM.

No presente capítulo, portanto, daremos o segundo passo de nossa investigação, e nos dedicaremos ao exame da psicologia nos escritos latinos de Wolff. Primeiramente, faremos uma análise do DP, buscando compreender os dois aspectos acima mencionados a respeito da configuração da psicologia na obra latina de Wolff. Na sequência, trataremos dos dois tratados psicológicos latinos, PE e PR. Por fim, seguindo o estilo do capítulo anterior, faremos outras considerações preliminares sobre as nossas hipóteses a partir dos nossos achados.

Antes de avançarmos, cabe recordar que adotaremos neste capítulo um ponto de vista fundamentalmente descritivo, buscando combinar a contextualização histórica com a análise interna dos escritos psicológicos latinos de Wolff. A comparação destes com os escritos alemães constitui um assunto do capítulo seguinte, de maneira que aqui serão feitas apenas algumas referências eventuais à relação entre esses grupos de escritos. Por fim, vale também ressaltar que, como grande parte do conteúdo psicológico da DM é mantido por Wolff em suas PE e PR, nos concentraremos nas novidades por ele aqui introduzidas (tanto no que se refere à ampliação ou detalhamento das noções psicológicas quanto à sua exclusão ou modificação em relação à DM), fazendo apenas uma referência superficial ao conteúdo já conhecido pelo leitor.

2.1 – A Psicologia no *Discursus Praeliminaris*

Do discurso preliminar de Wolff sobre a sua filosofia em geral desejamos saber duas coisas no que se refere à psicologia: 1- Qual o lugar dela na nova apresentação do sistema filosófico wolffiano? 2- Por que ela se encontra separada em duas partes diferentemente qualificadas?⁴⁷

2.1.1 – O Lugar da Psicologia no Sistema Filosófico Latino de Wolff

Wolff inicia a introdução à sua filosofia latina esclarecendo quais são os três tipos gerais de conhecimento. De maneira similar àquela encontrada na DM, o ponto de

⁴⁷ A *Teologia Natural* também é separada em duas partes, ambas, no entanto, qualificadas como teologia natural. O mesmo se dá com as três partes da *Lógica*. Por isso, nos perguntamos a respeito da razão das diferentes qualificações das partes da psicologia.

partida do DP é a noção de que: “Com o auxílio dos sentidos conhecemos as coisas que são e ocorrem no mundo material, e a mente é consciente das mudanças que ocorrem nela mesma. Ninguém desconhece isso, desde que atente a si mesmo.” (Wolff, 1740/1983b, p. 1, §.1). O conhecimento desta maneira adquirido sobre o que é e ocorre no mundo material ou em substâncias imateriais, reforça Wolff, é indubitável (§.2), e se chama conhecimento histórico (§.3).

Como já sabemos, no pensamento de Wolff as coisas que são e ocorrem possuem razões de ser e ocorrer (§.4), e o conhecimento destas razões é por ele chamado de filosófico (§.6), o qual difere do histórico na medida em que este se restringe ao conhecimento do fato, enquanto o filosófico avança na razão do fato, pelo qual se sabe como este pode ocorrer (§.7). As coisas que são e ocorrem, continua Wolff, se são finitas, sejam materiais ou imateriais, possuem também quantidades (§.13), e o conhecimento das quantidades das coisas é chamado de matemático (§.14).

Apesar de diferirem entre si (§.17), estes três tipos de conhecimento devem estar em constante relação. O histórico fornece fundamentos para o filosófico, tanto ao estabelecer as coisas a partir das quais podem ser dadas as razões de outras que são e ocorrem (§.10) quanto ao confirmar que é possível aquilo que se alcança através da razão (§.26). O conhecimento matemático, por sua vez, intensifica a certeza do filosófico, na medida em que por ele se pode demonstrar que a quantidade de um efeito é proporcional à força de uma causa (§.27). Por fim, os conhecimentos histórico e filosófico também fornecem fundamentos ao conhecimento matemático, como demonstram a ótica e a astronomia, por exemplo (§.18).

A partir deste quadro dos tipos de conhecimento, Wolff nos apresenta sua definição de filosofia. Para ele, filosofia é “a ciência dos possíveis na medida em que podem ser” (Wolff, 1740/1983b, p. 13, §.29), e ciência “o hábito de demonstrar asserções, isto é, de inferir a partir de princípios certos e imutáveis por consequências legítimas” (Wolff, 1740/1983b, p. 14, §.30). Na filosofia, portanto, são dadas as razões da ocorrência dos possíveis (§.31), e explicado por quê uns ocorrem ao invés de outros (§.32). E como aqui se busca de todas as maneiras a certeza (§.33), devem-se derivar princípios firmes da experiência, confirmar o que é demonstrado por experimentos e observações imutáveis, e unir todo o trabalho ao conhecimento matemático (§.34); isto é, deve-se sempre admitir ali o conhecimento histórico e matemático (§.35).

Desta noção geral deriva a partição da filosofia wolffiana. Mas, primeiro, sendo ela a ciência dos possíveis na medida em que podem ser, deve-se determinar quais são estes possíveis. Wolff nos conduz à noção de que, a partir da simples atenção a nós mesmos, nos damos conta de três tipos de possíveis: os corpos presentes dos quais somos conscientes como coisas extensas fora de nós e que comovem nossos órgãos dos sentidos; a alma, que é aquilo em nós que é consciente de si mesma; e Deus, enquanto autor das coisas que existem (§.55). Desses três objetos de conhecimento delineiam-se três partes da filosofia: Teologia Natural, a ciência daquilo que se entende como possível através de Deus (§.57); Física, ciência daquilo que é possível através dos corpos (§.59); e Psicologia, que trata da alma, e é por isso “a ciência das coisas que são possíveis através das almas humanas” (Wolff, 1740/1983b, pp. 29-30, §.58).

Esta definição ainda não nos permite compreender o lugar da psicologia no sistema wolffiano. Avançando junto a Wolff, pois, vemos que a alma possui duas faculdades, uma cognitiva e outra apetitiva (§.60), e assim, aquela parte da filosofia que constitui a ciência de dirigir a faculdade cognitiva em conhecer a verdade e evitar o erro é chamada Lógica (§.61), e a ciência de dirigir a faculdade apetitiva na escolha do bem e evitação do mal, Filosofia Prática (§.62). Há que se notar, ainda, que algumas coisas são comuns a todos os seres e são predicadas tanto de almas quanto de corpos. A parte da filosofia que trata do ser em geral e das afecções gerais do ser é chamada Ontologia, ou Filosofia Primeira, que é assim a ciência do ser em geral, ou do ser enquanto ser (§.73). No que diz respeito à física, também existe uma contemplação geral do mundo, pela qual se explicam aquelas coisas que são comuns ao mundo existente e a qualquer mundo possível. Esta é a Cosmologia Geral, ou a ciência do mundo em geral (§.78).

Dadas as definições destas partes da filosofia, Wolff observa que Psicologia e Teologia Natural são algumas vezes designadas pelo nome comum de “pneumática”, usualmente definida como a ciência dos espíritos. Ontologia, Cosmologia Geral, e Pneumática são designadas, por sua vez, pelo nome comum “metafísica”. Assim, metafísica é a ciência do ser, do mundo em geral, e dos espíritos (§.79).

Com isso, podemos agora compreender o critério usado por Wolff para a ordenação destas partes da filosofia. Segundo ele, na ordenação das partes da filosofia precede aquela a partir da qual são dados princípios às demais (§.87). Assim, no que se refere à metafísica, à psicologia devem preceder ontologia e cosmologia geral, para que

nela se possa compreender a essência e natureza da alma, que dependem das noções de força da ontologia e de mundo da cosmologia geral (§.98); e deve suceder teologia natural, que depende das noções de todas as três, especialmente daquelas relativas à alma, sobre as quais se constrói o conhecimento sobre Deus (§.96). Assim, a ordem da metafísica é: ontologia, cosmologia geral, psicologia e teologia natural (§.99).

Não obstante, ainda no que diz respeito à ordenação, diz Wolff, a lógica deve ser a primeira parte da filosofia em geral, na medida em que contém as regras pelas quais a faculdade cognitiva é dirigida no conhecimento da verdade em todas as áreas filosóficas (§.88). Paradoxalmente, na medida em que a completa determinação das verdades lógicas depende de noções ontológicas (relativas aos seres que se pretende conhecer) e psicológicas (relativas à capacidade cognitiva) (§.89), ela deveria vir após a ontologia e a psicologia (§.90). A dissolução deste paradoxo depende da escolha de um método geral. Segundo Wolff, o método de demonstrar exige que a lógica venha depois da ontologia e da psicologia; enquanto o método de estudar recomenda que a mesma preceda todas as partes da filosofia. Como em ontologia e psicologia, continua ele, não se progride bem sem as noções da lógica, mas nesta se pode facilmente explicar os princípios da ontologia e da psicologia, é preferível o segundo método ao primeiro (§.91). Logo, a primeira parte da filosofia deve ser a lógica, seguida da metafísica, após o que podem vir a filosofia prática e a física, ambas dependentes de noções metafísicas, a primeira principalmente da psicologia e da teologia natural (§§.92-93), e a segunda principalmente da ontologia e da cosmologia geral (§§.94-95).

Com isso, podemos compreender o lugar da psicologia no sistema filosófico de Wolff. Falta-nos saber, no entanto, por que Wolff divide a psicologia em duas partes e as qualifica de maneiras diferentes.

2.1.2 – A Separação da Psicologia no Sistema Filosófico Latino de Wolff

Como vimos, a psicologia é, para Wolff, a ciência daquilo que é possível através da alma humana. Avançando nesta definição, Wolff diz que, na medida em que à psicologia são pedidos os princípios das demonstrações tanto da lógica e da arte da descoberta quanto da filosofia prática, e nestas disciplinas assim como na regulação das ações do homem se deve ter a máxima certeza, é necessário que na psicologia tais princípios tão importantes sejam constituídos através da experiência, e sua ordem seja

arranjada de uma maneira tal que a razão do conseqüente se abra através do antecedente. Assim, diz Wolff,

Esta é a razão pela qual fizemos da *Psicologia empírica* uma parte da filosofia, na qual através da experiência são estabelecidos os princípios pelos quais se pode dar a razão das coisas que podem ocorrer através da alma humana. Defino, portanto, a *Psicologia empírica*, que é a ciência de estabelecer princípios através da experiência pelos quais é dada a razão das coisas que ocorrem na alma humana. (Wolff, 1740/1983b, pp. 50-51, §.111 – ênfase no original)⁴⁸

Continuando sua elaboração, Wolff acrescenta que, uma vez distinguida a psicologia empírica daquela parte da filosofia que havia definido anteriormente apenas como psicologia (§.58), a esta impõe agora o nome de *psicologia racional*. E segue dizendo,

na Psicologia racional, precisamente como compete a um filósofo, a partir de um conceito único de alma humana derivamos a priori todas aquelas coisas adequadas à mesma que são observadas a posteriori e deduzidas a partir de certos observados (§.46). (Wolff, 1740/1983b, p. 51, §.112).

Mas como novas investidas são geralmente contrárias à opinião comum, diz Wolff,

a razão de discernir a psicologia racional da empírica foi que não se rejeitassem indiscriminadamente os conhecimentos psicológicos. Os princípios psicológicos são necessários para a teoria e práxis moral e também política, e a partir deles deduzimos coisas em razão do método demonstrativo. A filosofia prática é da maior importância, e aquilo que é da maior importância não desejamos dessa forma basear em princípios chamados a debate. Por essa razão, não baseamos as

⁴⁸ Neste ponto, Wolff insere uma importante observação. Para ele, a psicologia empírica, por suas características, corresponde à física experimental, e por isso pertence à filosofia experimental. Ambas as disciplinas, não obstante, não são partes da história. A psicologia empírica, diz ele, não apenas revê o que é observado na alma, mas também formula as noções das faculdades da alma e dos hábitos, estabelece princípios e fornece a razão de algumas coisas. E aquilo que é próprio ao conhecimento filosófico, conclui, não pode ser classificado meramente como história (§.111). Esta observação será de particular importância no capítulo seguinte, em especial na nossa discussão sobre a unidade entre a psicologia empírica e a racional.

verdades da filosofia prática senão em princípios estabelecidos de forma evidente pela experiência na psicologia empírica. (Wolff, 1740/1983b, p. 51, §.112)⁴⁹

Entendemos assim, em linhas gerais, como se situa a psicologia no sistema latino de Wolff, e qual a razão para sua separação em duas partes diferentemente qualificadas. Temos o suficiente, portanto, para seguir com a análise dos escritos psicológicos latinos.

2.2 – *Psychologia Empirica*

A primeira parte da psicologia, como vimos, ganha no sistema latino de Wolff uma caracterização especial, o que, em termos técnicos, se reflete em sua apresentação em uma obra individual, a *Psychologia Empirica* (PE), publicada pela primeira vez em 1732. Seu título completo, de fato, é: *Psicologia empírica, tratada de acordo com o método científico, na qual aquelas coisas que constam a respeito da alma humana são sustentadas com a confiança indubitável da experiência, e pela qual é aberta a via para o tratamento sólido da filosofia prática universal e da teologia natural*⁵⁰. Notamos já aqui alguns traços conhecidos dessa disciplina, tanto no que se refere à sua restrição à experiência quanto à sua relevância para a filosofia prática e teologia natural.

A obra se divide em duas partes, a primeira dedicada à alma em geral e à faculdade cognitiva em especial, e a segunda à faculdade apetitiva⁵¹ e à relação entre corpo e alma. No que se refere ao conteúdo, encontram-se aqui muitas similaridades em relação ao terceiro capítulo da DM. Não obstante, Wolff introduz agora algumas noções

⁴⁹ Vemos que Wolff mantém, assim, a categorização da psicologia e a justificativa pragmática de sua separação apresentada na AU. Falaremos mais sobre isto no capítulo seguinte, ao fazermos a análise comparativa das obras alemãs e latinas.

⁵⁰ Até o tempo de Wolff, poucas vezes o termo “psicologia” (em sua versão grega ou latina, e considerando-se todas as variações possíveis de sua escrita) havia sido utilizado para significar o estudo da mente ou alma humana. R. Goclenius (1547-1628) e O. Casmann (1562-1607) o aplicaram em títulos na última década do século XVI, e quatro outros durante o século XVII, incluindo Leibniz (em fragmentos publicados apenas em 1903) e J. Micraelius (1597-1658) em seu *Lexicon Philosophicum* de 1653. A despeito desses casos, Wolff é reconhecido como o responsável pela popularização do termo – assim como dos termos psicologia empírica e psicologia racional, ainda que, como já vimos, deva ser atribuída a Thümmig a primeira exposição escrita destes últimos –, e pelo estabelecimento de seu significado como “ciência da mente ou alma humana” (Araujo, 2016; École, 1966; Vidal, 2006). A PE e a PR desempenham um papel fundamental nesse processo.

⁵¹ Wolff passa a designar aqui a faculdade volitiva como faculdade apetitiva (*facultas appetendi*). O mesmo se dá com diversas noções de sua psicologia, como veremos. Acompanharemos aqui a terminologia latina wolffiana, elegendo os termos mais próximos a ela no português, e explicando, nos casos necessários, as diferenças e equivalências entre ela e a terminologia alemã.

não desenvolvidas ali, além de aumentar a distinção de algumas ideias já conhecidas, seja por meio de desdobramentos conceituais derivados da análise mais profunda destas, seja por meio da extensão das demonstrações e dos exemplos. A primeira novidade desta obra encontra-se já em seu início, e consiste na presença (logo após o prefácio) de um grupo de prolegômenos à psicologia empírica, onde são esclarecidos detalhadamente a definição, os objetos, os métodos, as finalidades e as relações sistemáticas desta ciência com outras do sistema wolffiano. Nossa análise partirá, portanto, deste ponto.

2.2.1 – Prefácio e Prolegômenos

A PE, assim como os demais escritos latinos de Wolff, contém uma dupla introdução, feita parte em seu prefácio, parte em seus prolegômenos. Ambos tratam efetivamente dos mesmos assuntos, mas enquanto no prefácio Wolff adota um estilo mais livre e ensaístico, os prolegômenos são já parte da cadeia demonstrativa do tratado, e neste caso ocupam os seus dez primeiros parágrafos. A seguir acompanharemos estes, e apontaremos em notas os eventuais acréscimos do prefácio à introdução geral.

Wolff inicia os *Prolegômenos da Psicologia Empírica* com duas noções já visitadas em seu DP (DP, §§.111-112): a definição dessa disciplina, “a ciência de estabelecer princípios através da experiência pelos quais é dada a razão das coisas que ocorrem na alma humana” (Wolff, 1738/1968, p. 1, §.1), e a razão de sua distinção em relação à psicologia racional, que é, por um lado, a certeza e importância que têm os seus princípios para a filosofia prática e teologia e, por outro, a novidade e o caráter controverso de alguns conteúdos da psicologia racional (PE, §.1)⁵².

Em seguida, Wolff dá as linhas gerais do seu método. Primeiramente, ele afirma que “aquilo que diz respeito à Psicologia empírica é conhecido a partir da atenção àqueles fatos que se fazem conscientes para nós na nossa alma” (Wolff, 1738/1968, p. 2, §.2 – ênfase no original). Com essa afirmação, Wolff pretende estabelecer como se chega ao conhecimento das coisas que são ensinadas na psicologia empírica, além de esclarecer como se pode entender corretamente e examinar aquilo que é fornecido por

⁵² No prefácio à PE, após reforçar a prova dada pela história do conhecimento de que novas doutrinas sempre são recebidas com resistência, Wolff sugere que aqueles que não possuem engenho suficiente para entender a psicologia racional, podem deixá-la de lado e avançar diretamente para a filosofia prática, estando certos de que progridem tanto quanto aqueles que se dedicaram a conhecer sua alma a priori.

ela. Dessa maneira, continua, aquele que quer descobrir noções psicológicas deve eliciar por si muitas operações da alma, e estar em condição de ter muitas experiências. A partir do que se dá na alma, então, deduz-se o que pode ocorrer nela, e isto leva, por sua vez, a noções determinadas. Da atividade de experimentar em si o que a psicologia fornece, portanto, provêm a certeza das verdades e o entendimento das palavras correspondentes às noções (§.2)⁵³. Por outro lado, complementa Wolff, deve-se igualmente ser forte no hábito de levar aquilo que se experimenta a definições acuradas e proposições determinadas, porque a experiência ensina tão somente fatos singulares, mas em filosofia estes se explicam por definições e proposições. A falta desse hábito, conclui, está por trás do pouco avanço em psicologia até o seu tempo (§.3)⁵⁴.

Entendidas as linhas gerais do método da psicologia empírica, Wolff esclarece sua relação com outras disciplinas filosóficas. Em primeiro lugar, diz, ela fornece princípios para a psicologia racional, na medida em que estabelece princípios pelos quais pode ser dada a razão do que ocorre na alma, o que, por sua vez, constitui o papel da psicologia racional (§.4). Por outro lado, segue Wolff, na medida em que a psicologia racional devolve com juros o que pede emprestado à empírica, e leva o conhecimento psicológico, a partir do conhecimento a priori da alma, aonde pela pura experiência quase não se poderia ir, a psicologia empírica serve também para examinar e confirmar aquilo que é extraído a priori sobre a alma humana, de maneira que a certeza disto é estimada a partir de sua concordância com a experiência, ou ao menos com aquilo que pode ser corretamente derivado dela. Aqui, repara Wolff, o psicólogo imita o astrônomo, que a partir de observações extrai teorias, e tais teorias comprova novamente por observações, além de deduzir, pela influência da teoria na observação, aquilo que de outra maneira não alcançaria. Por isso, enfatiza, “Decide otimamente, portanto, quem conjuga constantemente o estudo da psicologia racional com a empírica, apesar de que nossa decisão tenha sido separar aquela desta.” (Wolff, 1738/1968, p. 5, §.5).

⁵³ Richards (1980) identifica a adoção por Wolff do método introspectivo como método principal da psicologia, e nisto parte significativa do legado deixado por ele para o desenvolvimento da psicologia empírica. Apesar de podermos concordar parcialmente com esta colocação, desejamos alertar que a discussão da adoção de um método introspectivo por Wolff deve contemplar muitos outros elementos, a começar pelo fato de que o próprio Wolff não utilizou o termo “introspecção” para definir seu método, nem sustentou nele o critério de identidade de sua psicologia empírica.

⁵⁴ No prefácio à PE, Wolff acrescenta que tudo ali é tratado de forma que uma verdade sempre segue de uma anterior, e pode por ela ser provada. Isto resulta em uma exposição das faculdades da alma condizente com a ordem em que ocorrem suas mudanças. Por isso, explica, as faculdades cognitivas são tratadas antes das volitivas, e as inferiores antes das superiores.

Por fim, Wolff refere-se às demais relações da psicologia. Na medida em que fornece princípios a respeito da faculdade apetitiva da alma, diz, ela fornece princípios também para o direito natural (§.6) e para a filosofia prática (§.8), nos quais a noção de bem e mal das ações é indispensável. Ela fornece princípios igualmente para a lógica, na medida em que ensina muito a respeito da faculdade cognitiva da alma (§.9). Como elabora ainda, em geral, as noções das faculdades da alma, e encontra princípios que se aplicam a qualquer ser espiritual, ela serve também à teologia natural, que toma daí elementos para construir o conhecimento sobre Deus (§.7). Ela auxilia, finalmente, outras áreas que Wolff decide não comentar aqui⁵⁵, remarcando apenas que este conhecimento não é impossível em função da imaterialidade da alma e, ademais, fornece à mente um grande prazer, e ao homem um senso de felicidade (§.10).

2.2.2 – Sobre a Alma em Geral e a Faculdade Cognitiva em Especial

A primeira parte da psicologia empírica trata da alma em geral, e da sua faculdade de conhecer, em especial. Sobre a alma em geral são trazidos dois assuntos: a existência da alma, e o modo de conhecer a alma. O primeiro desenvolve-se de uma maneira já familiar ao leitor da DM (DM, §§.1-8, §.192). Wolff parte aqui da análise da nossa consciência de nossa existência, na qual reside um silogismo de certeza indubitável (que constitui o modelo de certeza para todo o conhecimento filosófico), e pela qual sabemos existir a alma (*alma, alma humana* ou *mens humana*) como isso em nós que é consciente de si e de outras coisas fora de si (PE, §§.11-22)⁵⁶.

O ponto de partida para o segundo assunto está na análise inicial da consciência na alma. O ato pelo qual a alma é consciente de si e de outras coisas fora dela é chamado, como sabemos, de pensamento (*cogitatio*) (PE, §.23)⁵⁷. Analisando mais

⁵⁵ No prefácio à PE Wolff esclarece que esta disciplina fornece princípios também para o fortalecimento da arte da descoberta e da lógica da probabilidade, a partir do exame das faculdades cognitivas da alma; e para a filosofia moral e civil, ética e política, pelo exame das faculdades apetitivas.

⁵⁶ Wolff esclarece que da existência da alma temos consciência antes da do corpo, e que pela dúvida relativa a este se confirma outra vez a da alma. Comenta também o acerto de Descartes no que diz respeito à participação da dúvida sobre o corpo na constituição da noção de alma, e em reconhecer que o primeiro que se sabe da alma é que é consciente. Mas observa que este se apressa na definição, a partir disso, de sua essência. Para Wolff, a definição aqui apresentada é meramente nominal, e serve para que na psicologia empírica se diga que tipo de ser ela é. Mas qual ser é, e como seria diferente do corpo, é um tema que reserva à psicologia racional (PE, §20).

⁵⁷ Ao longo de toda a exposição, aqui e na PR, além de apresentar suas definições, Wolff cuida também de comentar a relação destas com outras de diferentes correntes filosóficas, e também com o senso comum, além de oferecer exemplos, e remarcar outros pontos de seu sistema onde o mesmo surge com

profundamente esta noção, contudo, Wolff introduz aqui uma novidade. Ao ato envolvido no pensamento pelo qual a mente se representa algum objeto ele dá o nome de percepção (*perceptio*) – a qual pode referir-se a cores, odores, sons, ou às mudanças que ocorrem na própria mente (§.24). Por outro lado, continua, o pensamento envolve também um segundo ato, pelo qual a mente é consciente das suas percepções, chamado apercepção (*apperceptio*)⁵⁸ (§.25). Em todo pensamento, portanto, diz Wolff, ambos os atos estão envolvidos e devem ser diferenciados. Como quando somos conscientes de que vemos o sol: pela representação do sol o percebemos (não como realmente é, mas da maneira como nos é representado pela nossa mente), e ao sermos conscientes desta representação enquanto tal, a apercebemos (§.26).

Dadas estas noções, Wolff avança com a explicação da maneira de conhecer a alma. Postula, assim (afinado aos seus prolegômenos), que tudo o que pode ser deduzido a partir do que observamos na mente também convém a ela (§.27), e que chegamos ao conhecimento da mente na medida em que atentamos aos nossos pensamentos e a eles atribuímos o que se pode demonstrar com raciocínios legítimos (§.28). E é por essa via que ele pretende, portanto, construir o conhecimento da alma, iniciando com o exame de suas faculdades (§.29).

*Sobre a parte inferior da faculdade cognitiva*⁵⁹

Wolff inicia sua exposição sobre as faculdades da alma com a exploração das diferenças formais entre as percepções – que equivale à diferenciação formal dos pensamentos que vimos na DM (DM, §§.198-214). Uma percepção, diz ele, pode ser clara (*clara*) ou obscura (*obscura*), distinta (*distincta*) ou confusa (*confusa*)⁶⁰ (PE, §§. 30-39). Acrescentando aqui algumas ideias, Wolff diz que a percepção pode ainda ser

importância. Naturalmente, dados os limites do presente estudo, não poderemos contemplar estas exposições de Wolff em todo o seu detalhamento.

⁵⁸ Wolff reconhece que esse termo foi utilizado previamente por Leibniz, cuja noção coincide com o termo preferido por Descartes: consciência (PE, §.26).

⁵⁹ Vemos que Wolff adota aqui, em definitivo, a hierarquia das faculdades da alma que anuncia em suas AzDM, Ad §.434 & seqq..

⁶⁰ Wolff aqui utiliza o termo *confusa* no lugar de *indistincta*, que seria o equivalente latino ao termo alemão *undeutlich*. Apesar de não esclarecer as razões dessa diferença, ele introduz aqui uma ideia nova em relação à DM, esclarecendo que a noção de percepção confusa inclui um aspecto positivo (e não só um negativo, como em “não distinta”), dado pela sensação de frustração gerada pela impossibilidade de se perceber o que se queria. Sem sugerir que isto constitui uma razão suficiente para a mudança terminológica, seguiremos Wolff utilizando o termo aqui introduzido.

parcial (aquela contida em outra), composta (formada de parciais) ou total (a que engloba todas as simultâneas em um dado momento), e que os graus de distinção nelas dependem da clareza das primeiras (§§.40-47).

Aprofundando-se mais no processo de representação, Wolff esclarece que, ao representarmos algo, devemos distinguir três coisas: a ação da mente de representar, que é a percepção; a consciência dessa representação, que é a apercepção; e a representação tomada materialmente, ou em relação ao objeto representado (isto é, objetivamente), que se chama ideia (*idea*) (§.48). Uma ideia, acrescenta, pode referir-se bem a coisas singulares, ou àquelas coisas a partir destas abstraídas que são comuns a muitas outras (que constituem suas semelhanças, e são assim representações das coisas em geral, ou dos gêneros e espécies), que recebem o nome de noção (*notio*) (§.49), e podem ser igualmente claras, obscuras, distintas ou confusas (§.50).

Dito isto, Wolff chega ao conceito de conhecer (*cognoscere*), que consiste em adquirir a noção ou ideia de uma coisa (§.51), o que se dá pela cognição (*cognitio*), ou a ação da alma pela qual adquire a noção ou ideia (§.52)⁶¹. E na medida em que são possíveis tais atividades, conclui, se atribui à alma uma faculdade cognitiva (*facultas cognoscendi*) (§.53), que se divide em parte inferior, pela qual se conseguem ideias e noções obscuras e confusas (§.54), e parte superior, pela qual adquirimos ideias e noções distintas (§.55) – o que não implica uma partição real da alma, mas apenas teórica.

Sensações

Explorada a diferença formal das percepções e a ideia geral de uma faculdade cognitiva, Wolff segue para o exame das faculdades cognitivas inferiores da alma, iniciando pela sensação. Após apresentar como se forma a ideia de nosso corpo e a de presença em algum lugar, e como depende disso um certo número de nossas percepções (§§.55-65), Wolff introduz a noção de sensações como as percepções explicáveis de

⁶¹ Realmente, diz Wolff, há uma diferença entre produzir uma ideia (o que se dá pela percepção e apercepção), e formar uma noção (o que se dá mediante as operações do entendimento), e apesar de que se deva em psicologia buscar a maior distinção possível nas definições, as percepções e operações do entendimento são designadas pelo nome comum de cognição.

maneira inteligível pelas mudanças em nossos órgãos dos sentidos (§.65)⁶². Estes, por sua vez, constituem para Wolff as partes orgânicas do corpo em cujas mudanças estão contidas as razões das percepções das coisas materiais no mundo observável (PE, §.66)⁶³. Como veremos, a explicitação da ideia de que as ocorrências nesses órgãos são a razão suficiente das sensações será importante para diversas demonstrações, não só na psicologia empírica, mas principalmente na racional.

Após explorar a noção geral de sensação, Wolff ocupa-se da questão de sua necessidade, e da possibilidade de que esta produza um empecilho para a liberdade da alma – o que, como sabemos, constitui um dos pontos de disputa relacionados à sua psicologia. A forma de uma sensação, diz ele, independe do arbítrio da alma (§.78), sendo necessária a coexistência entre a ação do sensível nos órgãos dos sentidos e a sensação na alma, pois naquela se dá a razão suficiente desta de acordo com sua definição. Mas, acrescenta, se esta necessidade é do tipo hipotético ou absoluto, ainda não se pode dizer. E ainda mais importante, nada tem isso a ver com a liberdade da alma, como se mostrará mais à frente (§.79) – o que constitui uma adição importante às demonstrações psicológicas latinas.

Por fim, Wolff sistematiza o que chama de regras e leis da percepção e da sensação. As regras da percepção (em geral) ou da sensação (em especial), diz, são aquelas pelas quais ao perceber ou ao sentir se podem explicar as percepções e sensações (§.83). De fato, Wolff as apresenta na forma de diversas proposições a respeito do *modus operandi* da faculdade sensitiva (p.ex., na medida em que para cada mudança possível em um órgão do sentido há uma ideia peculiar correspondente na alma, dada uma mesma mudança em um mesmo órgão, a ideia é a mesma, ainda que seja gerada por objetos diferentes; e dadas mudanças diferentes em um mesmo órgão, as ideias são diferentes, ainda que sejam produzidas pelo mesmo objeto)⁶⁴ (§§.86-90). As leis, por outro lado, são os princípios gerais das regras, tal qual se costuma falar na física a respeito das regras e leis do movimento (§.84). Neste sentido, diz Wolff, a lei da

⁶² Seguindo este modelo, Wolff utilizará as noções de percepção e apercepção no lugar de “pensamento” em todas as definições posteriores, na medida em que conferem, em seus próprios termos, maior distinção às definições (i.e., distinguem as duas atividades englobadas pelo ato de pensar).

⁶³ Wolff nota que apesar dos processos corpóreos sempre estarem envolvidos aqui, na psicologia empírica só se trata do que importa à alma, devendo o resto ser demonstrado na física, fisiologia, etc. (PE, §.77).

⁶⁴ De igual forma se apresentarão as regras das demais faculdades da alma.

sensação é: “*se em algum órgão sensorial é produzida alguma mudança por algum objeto sensível, esta mesma mudança coexiste na mente com uma sensação explicável inteligivelmente através dela, ou, nela reconhece uma razão suficiente do por que é, e por que é assim*” (Wolff, 1738/1968, p. 49, §.85). Em outras palavras, de acordo com essa lei, sempre ocorre na mente uma sensação quando um sensível produz uma mudança nos órgãos sensoriais, e nesta mudança se encontra a razão suficiente daquela sensação.

Imaginação

Voltando-se então para a conhecida faculdade da alma de reproduzir as percepções de coisas sensíveis ausentes, a imaginação (*imaginatio*) (§.92), Wolff introduz a definição da ideia por esta produzida, chamada fantasma (*phantasma*) (§.93), em oposição às ideias sensuais (*ideas sensuales*), que se dão pelas sensações, e cuja diferença se dá a partir do grau de clareza (sendo estas mais claras que as primeiras) (§§.96-97). Após esclarecer diversas regras desta faculdade (§§.99-113), Wolff expõe sua lei, segundo a qual a imaginação produz uma percepção passada (fantasma, neste caso) quando ela, já tendo sido produzida uma vez, torna a ser produzida junto à percepção presente (ou ideia sensual) (§.117).

Na sequência, Wolff analisa as noções de vigilar (*evigilare*) e dormir (*dormire*), cuja diferença se dá na apercepção ou não das sensações claras, e explora as de sono (*somnus*) (o estado da mente enquanto dorme), sono profundo (*somnus profundior*) (no qual não se apercebem nem os fantasmas) (§.119), e a atividade de sonhar (*somniare*). Esta, em especial, se dá entre a vigília e o sono profundo, quando apercebermos no sono, ou seja, quando só apercebemos coisas ausentes (fantasmas) e sensações tão fracas que são quase indistinguíveis de fantasmas, tomando todo o ausente por presente, e numa sucessão dada pela regra da imaginação que se interrompe somente pela interposição de uma nova sensação (§§.118-137).

Faculdade de inventar

Wolff volta aqui sua atenção à faculdade de inventar (*facultas fingendi*), que é uma parte da imaginação, e dedica a ela toda uma seção (§§.138-172). Por esta faculdade, diz ele, a alma pode dividir fantasmas compostos em suas partes e compor outros nunca antes percebidos pela sensação (§.144), verdadeiros ou falsos (sendo estes

últimos os que contradizem algo na ordem sucessiva ou simultânea da natureza, e são assim chamados de invenção ou *figmentum*) (§.146, §.170), e que podem ser representados pela arte (§§.148-150).

A uma noção é dada aqui uma importância particular: a de significado hieroglífico (*significatus hieroglyphicus*) (§§.151-171), que consiste naquele onde uma coisa é usada para denotar outra (como ao usar um triângulo para denotar a trindade de Deus) (§.151). Um fantasma, segue Wolff, pode ser constituído de maneira que a constituição de suas partes se assemelhe às determinações da coisa que as possui intrinsecamente, pelo que se lhe atribui um significado hieroglífico (em diversos graus), e se pode utilizá-lo em lugar de definições e proposições (como a figura da justiça, que concentra a proposição de seus atributos) (§§.152-156). Os fantasmas com tal significado, continua, podem ainda ser expressos por figuras hieroglíficas, que são as imagens similares aos fantasmas, expressas por alguma arte (§.157), e que podem ser primitivas (aquelas cujo surgimento não se dá a partir de outras, como os números inteiros isolados, ou os símbolos da divisão e da igualdade na aritmética) ou derivativas (como os números vindo da combinação dos inteiros, ou expressões de equivalência na aritmética)⁶⁵ (§.160) – equivalentes às notas resolúveis ou irresolúveis (desdobráveis ou não em outras mais simples) na representação de uma coisa (§.162). Isto importa, nota Wolff, pois aqui se entende que estes fantasmas e suas figuras correspondentes podem ser usadas nas disciplinas (§.158), pois são signos artificiais (§.159), aplicando-se a elas as mesmas leis da ordem demonstrativa aplicadas aos termos (§.165).

Memória, esquecimento e reminiscência

Wolff dirige-se em seguida à faculdade da memória (*memoria*), pela qual a alma é capaz de reconhecer ideias reproduzidas (§.175). Primeiramente, ele esclarece que a razão do reconhecimento (*recognitio*) da percepção está na diferença entre as séries de percepções nas quais se dá a percepção reconhecida, isto é, entre a série de sensações na qual se dá, e aquela que é trazida pela imaginação ao reproduzir esta percepção – do que se deriva que já se teve aquela determinada percepção (§.174). Após discutir outras noções de memória (§§.177-178), e explicar o significado das noções comuns de “mandar para a memória” (*memoriae mandare*) e “reter na memória” (*memoria retinere*) (que consistem na criação de facilidade em reproduzir e reconhecer a ideia por

⁶⁵ Estas explicações são oferecidas por Wolff, de fato, em sua lógica. Ver LOG (§§.964-965).

meio da repetição das percepções) (§§.178-181), Wolff apresenta as diferenças que se dão entre as memórias (relativas a quantidade de objetos e de tempo que se consegue mandar e reter percepções, a partir de mais ou menos atos de repetição e contemplação), das quais surgem os graus da memória e da bondade da memória (§§.182-193). Importa notar aqui a distinção feita por Wolff entre a magnitude da memória e da sua bondade, e a implicação que ela tem para a medição de ambas: a primeira se estima a partir do número de coisas das quais podemos reproduzir e reconhecer as ideias, sejam elas percebidas pouco a pouco em diferentes tempos, sejam percebidas simultaneamente em uma série contínua (§.194); a segunda é estimada a partir do tempo despendido para mandar algo para a memória, e do número de atos para necessários reproduzir e retê-lo (§.191). Esta noção de medição das faculdades mentais, como veremos melhor mais à frente, ganha na PE uma dimensão profunda.

No que se refere à possibilidade de estender a memória, Wolff menciona que isso se pode dar por exercício (*exercitium*), que consiste nesse caso na repetição das atividades pelas quais se manda e retém algo na memória (§§.195-197), e também por artifício (*artificium*), que são ações que ajudam a reproduzir e reconhecer, e pelas quais se submete a memória e a imaginação ao arbítrio – como a arte mnemônica (§§.201-204). A partir disso sabe-se existir o que se chama de memória natural, que se dá no sujeito sem exercício ou artifício; memória adquirida, estabelecida por meio destes; e a memória artificiosa, que é uma espécie desta última (§.205).

Wolff explora também as falhas da memória, iniciando pelo lapso (*lapsus*). Este se dá, diz ele, quando se reconhece uma percepção diferente como a mesma (§.207), em função de uma confusão na imaginação da qual não somos conscientes (§.210) – o que ocorre, por sua vez, por falta de percepção, seja pela sensação, seja pela imaginação (§.211). Associada à memória está o lembrar (*meminisse*), que consiste no ato de reconhecer uma ideia reproduzida (§.226). O esquecimento (*oblivio*), por outro lado, é a incapacidade da alma de reconhecer esta ideia (e a coisa representada por ela) (§.215), ao qual também pertence a incapacidade de reproduzir a ideia (§.216) – a qual está em nosso poder, na medida em que podemos voluntariamente reproduzir ou não uma ideia (§.218). Para Wolff, assim, deve ser vista uma diferença entre não lembrar e esquecer, na medida em que o primeiro implica simplesmente o não reconhecimento, mas o segundo na clareza de haver percebido a ideia antes sem sermos agora capazes de reproduzi-la (§.227). Próximo ao esquecimento está a *hesitação* (*haesitatio*), que

consiste na dificuldade no reconhecimento de uma ideia que já foi clara, mas agora é obscura, devido à falta de clareza das demais ideias associadas (§§.219-225). Contrário ao esquecimento, por fim, está a reminiscência (*reminiscentia*) ou recordação (*recordatio*), que é a faculdade da alma de reproduzir e reconhecer uma ideia esquecida por meio de outras associadas (§§.230-232).

Com isso, Wolff dá por encerrado seu exame das faculdades cognitivas inferiores da alma. Passamos, portanto, para o nível seguinte.

Sobre a parte superior da faculdade cognitiva

O ponto de partida do exame da parte superior da faculdade cognitiva é a noção de que a apercepção está de certa maneira sob nosso poder. Assim, numa percepção total, podemos aperceber algumas percepções parciais mais do que outras, aumentando seu grau de clareza (§§.234-236). Esta faculdade da alma, diz Wolff, conhecemos como *atenção* (*attentio*) (§.237), e seus graus podemos variar de acordo com quanto impedimos que os objetos externos atuem sobre os órgãos dos sentidos, o que se desenvolve por exercício (§§.239-256)⁶⁶. A reflexão (*reflexio*), por sua vez, é o direcionamento sucessivo da atenção àquilo que está na percepção (§.257), pela qual se distingue o que há na coisa (§.258), e também se o combina (§§.259-260) – à qual se opõe o mesmo que à atenção, e se intensifica por exercício, não existindo nas crianças nem em muitos adultos (§§.263-265).

Wolff chega aqui à expressão distinta de uma importante noção. Na medida em que a alma pode refletir sobre si mesma e seus atos, esse é o meio de adquirir conhecimento sobre ela, do qual vem tudo o que é fornecido na psicologia empírica, e o que, no entanto, exige acurácia, que é precisamente o que não desenvolveram suficientemente os filósofos até seu tempo (§.261).

*Entendimento em geral*⁶⁷

Adentrando a faculdade cognitiva superior por excelência, Wolff faz algumas considerações gerais a seu respeito. Primeiramente nota que, refletindo, alcançamos

⁶⁶ Além do termo *attentio*, Wolff se refere muitas vezes à atenção pelo termo *animus* ou utilizando a expressão *animus animadvertere*.

⁶⁷ Ao tratar do entendimento, Wolff utiliza alternadamente os termos *intellectus* e *mens*.

distinção. A faculdade da alma de representar distintamente, como sabemos, constitui para Wolff o entendimento (*intellectus*) (§.275), que possui diversos graus, sendo o sumo aquele no qual se representa tudo com a máxima distinção – o que nunca se dá no homem, que é limitado tanto em relação à quantidades de objetos quanto ao modo de representá-los (§§.276-279).

Wolff deriva aqui, no entanto, uma nova faculdade, pela qual o que distinguimos numa percepção intuímos como separado ou abstraído da coisa percebida, chamada, pois, de faculdade de abstrair (*facultas abstrahendi*). Esta faculdade atua, por exemplo, na formação das noções de espécie e de gênero, que consistem nas coisas semelhantes abstraídas dos objetos e tratadas separadamente (§.283). As abstrações, continua Wolff, tal como as percepções em geral, são designáveis por sons distintos, as palavras, que são signos das percepções (§§.266-274) – de fato, as percepções se tornam mais e mais distintas à medida que a elas são designadas palavras peculiares, e de uma forma tal que é compreensível a crença de que não se pode pensar sem o uso de palavras (§§.284-285). Nisto Wolff encontra a diferença entre conhecimento intuitivo (*cognitio intuitiva*) e conhecimento simbólico (*cognitio simbolica*), sendo o primeiro aquele no qual apenas somos conscientes da ideia de uma coisa intuída (que pode ser mais ou menos clara na medida em que se dá ou não reflexão), e o último aquele no qual representamos por palavras ou outros signos as ideias e o que nelas está contido (§§.286-289).

Tratando dos outros símbolos usados para conhecer distintamente, o que compõe o território da arte característica e da arte característica combinatória (da qual a álgebra é uma parte especial) (§§.290-297), Wolff introduz a ideia de cálculo, que consiste na descoberta de algum signo ou caractere derivativo por contínua substituição de equivalências a partir de outros signos primitivos ou derivativos (§.298). Na arte combinatória característica, diz, as verdades são descobertas por alguma espécie de cálculo, porque as noções irresolúveis são expressas por caracteres primitivos, e logo desses vêm os derivados, e se vão combinando e variando, respeitando equivalências, e descobrindo o novo. Isso é importante, observa Wolff, para entendermos a possibilidade do cálculo das qualidades mentais, ainda que calcular qualidades não seja, em sua opinião, igualmente simples (§.299). Essa arte necessita da determinação prévia das noções irresolúveis ou primitivas, e das maneiras de combiná-las, o que ainda não encontra expressão adequada na filosofia como na matemática, na medida em que falta avanço sobre aquelas noções nas ciências (§§.300-301).

Ainda tratando do conhecimento simbólico, Wolff apresenta as noções de língua e escrita universal, que são aquelas que todas as pessoas de todas as línguas podem entender, cujo exemplo em seu tempo é o latim – o que, observa ele, não implica desaprovacão dos vernáculos especiais, orientados para aqueles que são alheios ao estudo de línguas (§.302). A língua filosófica, por sua vez, continua ele, é aquela na qual as palavras tem significado essencial, isto é, são signos derivativos das noções distintas, ao menos das definições – o que também ainda falta ao conhecimento humano (§.303). Na arte combinatória característica, conclui Wolff, os signos derivativos têm significado essencial, pelo que ela constitui a língua filosófica, assim como a língua ou escrita universal mais excelente (daí a importância de seu desenvolvimento na filosofia), como prova a aritmética, que se estende a todos e pode ser aprendida sem léxico (§§.302-308) – transformando em quase intuitivo o conhecimento simbólico (§.312).

Fechando suas considerações gerais sobre o entendimento, Wolff apresenta ainda as diferenças entre entendimento puro e não puro – sendo aquele livre de obscuridade e indistinção (como os números e fórmulas na álgebra), o que nunca se dá no homem (§§.313-315); e também entre conhecimento geral (que corresponde às proposições e noções gerais, como de gênero e espécie), singular (correspondente às noções dos indivíduos e dos fatos contingentes das ações dos homens e da natureza) e particular (noções e proposições particulares, referentes ao comum entre indivíduos da mesma espécie ou gênero, que não tem lugar na história, nem nas ciências) (§§.317-324).

Sobre as três operações do entendimento em especial

Wolff inicia aqui a análise das três atividades do entendimento: a noção com apreensão simples (*notio cum simplici apprehensione*), o juízo (*judicium*) e o discurso (*discursus*) (§.325). No que se refere à primeira, diz Wolff, nela é desvelado no conhecimento intuitivo aquilo que há de comum entre diversas coisas representadas, chegando-se às representações de gênero e espécie, que constituem as noções (§.326); enquanto no conhecimento simbólico, a partir do anterior, é desvelada a recensão de palavras pelas quais é designado o que consta em uma noção (§§.328-329). Wolff define esta atividade, enfim, como a representação de muitas coisas separadamente em uma (§.330), e aquelas como diferentes entre si e diferentes também da própria coisa onde estão (§.331). Associada a ela, diz Wolff, encontra-se ainda a acuidade (*acumen*),

a faculdade de distinguir muito em uma coisa, que possui diversos graus variáveis de acordo com o grau de abstração alcançado (§§.332-338); e também a profundidade (*profunditas*), a faculdade de separar noções distintas em outras mais simples, que também possui diversos graus, e pela qual se dá a análise das noções sucessivamente até as coisas que elas contêm (sejam elas partes, como se dá no composto, ou pura diversidade, como se dá nos indivisíveis) (§§.330-341).

No que diz respeito à segunda atividade do entendimento, o juízo, Wolff o apresenta aqui em grande detalhe. Os juízos podem ser, segundo ele, afirmativos ou negativos, determinados ou vagos, categóricos ou contingentes e relativos ao conhecimento intuitivo ou ao simbólico. No conhecimento intuitivo, diz ele, pelo juízo afirmativo é determinado que aquilo que é percebido em uma coisa (atributo ou modo), como distinto dela (em sua noção), de alguma maneira nela existe ou a ela pertence (isto é, um predicado é atribuído a um sujeito) (§.343); enquanto pelo juízo negativo é determinado que um predicado não existe em um sujeito (por meio da representação do predicado em outro sujeito e não neste, ou pela representação daquele presente e ausente em um mesmo sujeito em diferentes momentos, ou ainda pela representação daquele presente e ausente em duas coisas da mesma espécie) (§§.345-347). Os juízos determinados, por sua vez, são aqueles nos quais o sujeito contém todas as determinações pelas quais o predicado é determinado, e são contrários aos vagos, nos quais isto não ocorre (§.348). Os juízos contingentes dizem respeito aos predicados que ora estão em um sujeito, ora não, e são contrário aos categóricos, pelos quais se atribuem predicados absolutos (§.349, §.360). No que diz respeito ao conhecimento simbólico, segue Wolff, pelo juízo afirmativo se destaca da recensão de palavras aquelas pelas quais são expressas o sujeito, o predicado e o nexa entre os dois, e no negativo o sujeito, o predicado e sua separação (§.350). Por isso, complementa, no conhecimento simbólico os juízos são mais distintos que no conhecimento intuitivo, pois tudo está indicado distintamente pelas palavras exatas, e nada se mescla como no intuitivo (§.351), pelo que ele é preferível (§.353). Por fim, Wolff nota ainda que se deve observar uma diferença entre um juízo e uma noção complexa (*notio complexa*), como entre “a folha é branca” e “folha branca” – no juízo é evocado o nexa entre o sujeito e o predicado (*é*), o que não ocorre na noção (§.352).

Em relação à terceira atividade do entendimento, Wolff inicia sua abordagem como havia feito na DM (DM, §§.291-339), com uma análise do processo de atribuição

de nomes de gêneros e de espécies a indivíduos, e da vindicação de nomes e predicados por noções e definições (PE, §§.354-363). Em todos esses casos, diz Wolff, por noções e definições ou juízos categóricos e hipotéticos conhecidos vindicamos um predicado desconhecido, ou seja, de duas proposições conhecidas vem uma terceira desconhecida (§.364), o que se chama conclusão (*illatio*) de uma a partir de outras, e também de deduzir (*colligere*) ou inferir (*inferre*) uma proposição (§.365). A terceira operação da mente, também chamada raciocínio (*ratioinatio*) (ou *discursus*, como já mencionado – equivalente à inferência, vista na DM), consiste assim na formação de juízos a partir de outros prévios (§.366), a qual se chama *silogismo* (*sylogismus*) quando é conduzida por palavras distintas no conhecimento simbólico (§.368).

Pelos raciocínios, continua Wolff, um nome, ou um predicado absoluto (atributo) ou hipotético (modo) são vindicados a partir de um sujeito (§.370), e ao analisar o que consta no sujeito, se sabe se a definição (nome), gênero e espécie (cujas notas constituem predicados absolutos e hipotéticos) lhe são apropriados (§.371) ou não (§§.375-381). As regras dos raciocínios são apresentadas na lógica (§.372), e as suas leis ou princípios gerais se dão aqui: 1. A quem compete uma definição ou noção confusa correspondente, ao mesmo compete o definido, ou nome por esta definição explicado, e vice-versa; 2. A quem compete um gênero ou espécie, ao mesmo também compete os predicados absolutos do gênero ou da espécie atribuídos; 3. A quem frente ao gênero e espécie são apropriadas as determinações acidentais, também são apropriados os predicados atribuídos sob estas determinações do gênero e da espécie (§.374). Nos raciocínios negativos, que negam um nome ou predicado a um sujeito (§.382), se dão as mesmas leis (mas com ênfase na negação), e ainda uma quarta, pela qual se nega algo a um sujeito quando não se dá a ocasião de atribuição de um predicado (§.384). O raciocínio, acrescenta Wolff, pode ser ainda condicionado (ou hipotético) ou disjuntivo, sendo o primeiro aquele pelo qual se sabe que algo deve ou não ser quando algo é ou não é (§§.385-388), e este aquele no qual se conclui que algo não existe porque não pode existir se outro(s) existe(m), como no caso do dia e da noite (§§.389-390). Por fim, observa, não se devem confundir os raciocínios com as conclusões imediatas, que não possuem razão suficiente nas premissas (§§.410-420).

O último grupo de observações de Wolff sobre as atividades do entendimento refere-se à noção de que a compreensão dos raciocínios e silogismos estão a serviço da explicação de como nascem na mente e seguem por sucessão contínua as noções e

ideias umas a partir das outras. Wolff observa novamente que este uso dos silogismos não foi suficientemente notado até aqui, senão por ele mesmo⁶⁸ e por Thümmig (§.392). Após narrar as maneiras pelas quais continuam as séries de percepções por raciocínios (§§.393-394) – ainda que não se deem termo a termo, mas de forma encoberta (§.393, §§.401-402) – Wolff conclui que existe uma identidade entre a lei da demonstração e da continuação da série das percepções, pelo que se entende também que nas demonstrações e nas provas os pensamentos sucedem na ordem maximamente natural (§§.395-399). Em suma, Wolff sintetiza a ideia de como nascem os estados da mente no raciocínio afirmando que em todo silogismo o estado futuro da mente surge a partir do presente mediante o passado (§§.404-407), pelo que, explica, se costuma dizer que o estado presente está sempre grávido do futuro e impregnado do passado (§§.408-409) – o que vale também para as consequências imediatas e para o processo de imaginar em geral (§§.421-424).

Sobre as disposições naturais e hábitos do entendimento

Wolff delimita aqui uma nova seção na sua psicologia empírica, dedicada às disposições naturais e hábitos da alma. É natural na mente, inicia Wolff, aquilo que nela se encontra sem exercício prévio. É adquirido, pelo contrário, aquilo que senão por meio deste surge nela (§.425). Uma disposição, por sua vez, é a possibilidade de adquirir o poder de agir ou sofrer, e quando se dá naturalmente na alma, se chama disposição natural (*dispositio naturalis*) (§.426). Onde há não uma impossibilidade, mas apenas uma dificuldade de agir, há a disposição (§.430), e quando, pelo contrário, se encontra uma prontidão a agir, se dá um *hábito* (*habitus*) (§.428), o qual se adquire ou se perde por exercício ou falta dele (§§.430-433).

Antes de tratar dos tipos de hábitos do entendimento, Wolff distingue dois tipos de conhecimento e modos de conhecer. O conhecimento alcançado pela experiência é chamado por ele de *a posteriori*, e aquele obtido por raciocínio, de *a priori* (§§.434-435). O que está fora de nós, segue Wolff, conhecemos a posteriori pelos sentidos, e o que se dá na mente conhecemos a posteriori pela apercepção (§.436). Pela imaginação conhecemos a posteriori o ausente que se dá fora de nós já percebido pelos sentidos, ou, pela pura imaginação, o que inventamos (§.437). Por outro lado, a priori conhecemos tudo pela força do entendimento, seja por raciocínios categóricos, hipotéticos ou

⁶⁸ Ver nota de rodapé 16.

conclusões imediatas (§.438) – e nisto concorrem todas as operações do entendimento (§.439).

Podendo conhecer a priori, segue então Wolff, a mente pode desenvolver também o hábito de raciocinar distintamente e concatenar raciocínios, que se chama solidez (*soliditas*) do entendimento (§.441). Este é para o raciocínio o que a profundidade é para a análise da noção, e aqui se é tão mais forte quanto mais concatenação e mais próximo das noções irresolúveis (que não podem ser mais demonstradas) se chega (§.442), e mais se prova o que se afirma e nega (§§.443-446). O que se prova por demonstrações, diz Wolff, se explica (§.447), e é sólida a disciplina na qual as proposições são suficientemente provadas ou demonstradas, e assim explicadas (§.448). A esta doutrina conduz o método filosófico, que é, assim, idêntico ao matemático (§.449). Isso, conclui Wolff, implica que domina o método e a doutrina sólida aquele que é dado à ciência, que é o hábito de demonstrar o que se afirma e se nega – notando-se que o grau de solidez tem a ver só com o modo de conhecer, enquanto o da ciência também envolve a multiplicidade de objetos conhecidos (§.450).

Reconhecendo que por raciocínios pode-se descobrir proposições novas (§.403), Wolff segue com a consideração da arte da descoberta (*ars inveniendi*), que consiste no hábito de deduzir verdades conhecidas de desconhecidas (§.454) – a qual pode ser geral, aplicável a qualquer disciplina, ou especial, relativa a algum objeto determinado (§.473). Como há dois modos de conhecimento, continua Wolff, também há duas artes da descoberta, uma a posteriori e outra a priori (§.455). A posteriori conhecemos ou por observação (a experiência dada acerca dos fatos da natureza sem nossa intervenção) ou por experimento (a experiência acerca dos fatos da natureza que se dão pela intervenção de nosso esforço) (§.456), e assim existem duas artes da descoberta a posteriori: a de observar e a de experimentar (§.457). A primeira, diz Wolff, é usada na física, medicina, astronomia e psicologia empírica; a última, até o momento em geral só na física, mas tem lugar em toda a filosofia, mesmo na teologia (§§.458-59). A priori, por sua vez, descobre-se a partir de definições e proposições (necessitando-se de solidez), no que consiste a arte da descoberta por excelência, a qual, separada da matemática pura, pode-se combinar com a a posteriori, como se dá na astronomia e física (§§.461-468).

Por vezes, complementa Wolff, o hábito de raciocinar não é suficiente, e se lança mão de artifícios heurísticos (*artificia heuristica*) para a descoberta, que são

regras pelas quais a mente é levada por princípios nela própria observados a extrair verdades desconhecidas, como se mostra na geometria e aritmética com o uso da arte característica (§§.469-470). Uma destas regras, diz, é aquela pela qual se aplica a um objeto o que se sabe de outro quando possui com ele algo em comum, o que se chama redução heurística (*reductio heuristica*) (§§.471-472). À facilidade para a percepção de semelhanças, por fim, Wolff dá o nome de engenho (*ingenium*) (§.476).

Wolff chega assim à última faculdade cognitiva. Pelo que foi visto a respeito da demonstração de umas proposições a partir de outras, nota ele, sabe-se que as verdades universais estão conectadas entre si (§.482). A faculdade de intuir ou perceber o nexo das coisas é a razão (*ratio*) (§.483), cujos graus variam de acordo com quantas verdades conectadas se observam e em quão longas séries (§.488-489)⁶⁹. A experiência, por outro lado, que nos fornece apenas fatos singulares, é tida por ele como oposta à razão (§.490). Desta surge apenas a expectativa por casos semelhantes, que é como um raciocínio confuso, ou algo análogo à razão (§§.502-508). Como pela experiência se conhece a posteriori, segue Wolff, pela razão deve-se conhecer a priori (§.491), sendo pura a razão quando com ela não se mescla a experiência, e não pura quando isto ocorre (§.496). O encontro entre os dois conhecimentos, conclui Wolff, se costuma chamar de casamento da razão com a experiência (*connubium rationis ac experientia*), o que deve se dar em toda a filosofia, pela bem da certeza do conhecimento e progresso da ciência – como na própria psicologia empírica, onde se pede auxílio da razão em todos os lugares (§.497).

2.2.3 – Sobre a Faculdade Appetitiva e a Relação entre Mente e Corpo

Wolff passa aqui à análise da faculdade apetitiva, que segue da cognitiva, segundo ele, sucessivamente. A compreensão desta sucessão depende da análise das noções de prazer e desprazer que nascem de um conhecimento (certo, provável ou errado), e das noções de bem e de mal que surgem daí, dando origem ao desejo e aversão sensuais e a todos os afetos – compondo a parte inferior da faculdade apetitiva

⁶⁹ Em (PE, §.488), Wolff utiliza o termo *introspicitur* para referir-se à multiplicidade de verdades cujo nexo é examinado, em lugar de *perspicitur*, presente passivo do verbo *perspicio* (*is ,ere*) que usa no mesmo parágrafo. Este é o único momento desta obra em que Wolff usa um termo próximo à introspecção.

(§.509)⁷⁰. Como neste conhecimento se encontra o fundamento da filosofia moral, Wolff lhe dedica um grande espaço de sua PE. No entanto, vale recordar que, na medida em que grande parte desta análise repete aquela realizada na DM, daremos aqui maior atenção às novidades introduzidas por Wolff em sua PE.

Sobre prazer e desprazer e sobre as noções de bem e mal

Como na DM (DM, §§.404-415), Wolff apresenta as noções de prazer (*voluptas*) e desprazer (*taedium*, ou *molestia*, ou *displacentia*)⁷¹ a partir das noções de perfeição (*perfectio*) e imperfeição (*imperfectio*), na medida em que aquelas se definem como o conhecimento intuitivo (percepção confusa) destas, respectivamente. Em linhas gerais, prazer e desprazer são verdadeiros ou aparentes, constantes ou inconstantes, simples ou mistos, e maiores ou menores de acordo com a verdade, aparência e graus de perfeição e imperfeição da coisa, por um lado, e o conhecimento e quantidade de certeza no juízo a respeito desta coisa, por outro (PE, §§.510-538).

Neste ponto, Wolff expõe uma noção muito importante de sua PE. Reconhecendo o duplo fundamento dos graus do prazer e do desgosto (a magnitude da perfeição e da certeza do conhecimento desta), diz ele, pode-se afirmar por teoremas, em estilo matemático, que: 1. O prazer é composto em razão das perfeições das quais somos conscientes, e da certeza dos juízos sobre essas perfeições; 2. O desgosto é composto em razão das imperfeições das quais somos conscientes, e da certeza dos juízos sobre estas imperfeições; de onde segue que, 3. Se igual for a perfeição ou imperfeição, o prazer ou o desgosto será proporcional ao grau de certeza do juízo sobre a perfeição ou imperfeição; e 4. Se igual for a certeza dos juízos sobre a perfeição ou imperfeição das quais somos conscientes, o prazer ou o desgosto será proporcional à perfeição ou imperfeição das quais somos conscientes. Estes teoremas pertencem ao que Wolff chama de Psicometria (*Psycheometria*), a qual fornece o conhecimento matemático da mente humana e consta entre os *desiderata* do conhecimento humano em geral. Nela, diz Wolff, além dos teoremas, deve-se ensinar também como medir a

⁷⁰ Wolff nota que as noções de certeza, probabilidade, opinião e erro contribuem para o conhecimento profundo dessa faculdade, mas que estes foram tratados em sua LOG. Vemos que Wolff desloca aqui para a sua lógica um tema que na DM havia tratado na psicologia empírica.

⁷¹ Neste caso, Wolff reconhece não haver no latim um termo etimologicamente oposto a “prazer”, como no alemão (*Lust - Unlust*). Por isso escolhe o termo latino *taedium*, que deve ser acompanhado da sua respectiva definição (PE, §.518).

magnitude da perfeição e imperfeição, assim como a magnitude da certeza do juízo, sem o que os teoremas não são de nenhuma utilidade. De toda forma, conclui Wolff, este reconhecimento torna explícito que as verdades matemáticas (aritméticas e geométricas) mesclam-se com as contingentes não menos na mente humana do que no mundo material, e que a alma, no que diz respeito à quantidade, também segue leis matemáticas – pelo que, portanto, é evidente a possibilidade de um conhecimento matemático da mente humana, isto é, de uma Psicometria (§.522)⁷².

Voltando ao curso normal de sua análise, Wolff diz que agrada ou desagrada (*placere vel displicere*) aquilo pelo que sentimos prazer ou desgosto, e que beleza ou feiura (*pulchritudo vel deformitas*) são a aptidão das coisas em produzir prazer ou desgosto em nós, respectivamente (§§.542-548). Pelas sensações, segue, também podemos nos referir à perfeição ou imperfeição de nosso estado, produzindo-se assim prazer ou desgosto sensual (§§.550-553). Àquilo que aperfeiçoa a nós e nosso estado, como sabemos, é chamado de *bom* (*bonum*), e seu o contrário, mau (*malum*), sendo ambos relativos à alma, ao corpo ou ao nosso estado externo – e podendo igualmente ser verdadeiros ou aparentes, despertando assim, por si ou por acidente, prazer ou desgosto verdadeiro ou aparente (contínuo ou mutável) em função do juízo certo ou errado que fazemos da perfeição ou imperfeição que nos propiciam (§§.554-578).

Sobre desejo sensitivo e aversão sensitiva

A partir destas noções, Wolff chega ao que nomeia propriamente de parte inferior da faculdade de desejar, ou seja, ao desejo sensitivo (*appetitus sensitivus*) e aversão sensitiva (*aversatio sensitiva*), que são a inclinação ou reclinção da alma em direção a um objeto em função do bem ou do mal nele confusamente percebido, ou do prazer ou desgosto que nos suscita – o que também é mutável ou constante, e possui muitos graus (em diferentes sujeitos ou nos mesmos em diferentes momentos) estimáveis em função das coisas e de como as representamos (§.599). Estas noções, diz Wolff, são particularmente importantes para a moral, na medida em que a maior parte

⁷² Esta ideia constitui para a historiografia da psicologia uma das contribuições mais importantes e ao mesmo tempo mais controversas de Wolff. Ainda que realize aqui apenas uma menção geral a ela, a noção de psicometria de Wolff estabelece um marco fundamental para aquele que será considerado uma das peças-chave do desenvolvimento da psicologia científica: o debate sobre a possibilidade de matematização e medição dos fenômenos psicológicos. Para mais sobre o assunto, ver (e.g., Feuerhahn, 2003; Mei, 2011; Ramul, 1960; Sturm, 2006).

dos homens se mantém no nível das noções confusas de bem e mal, e deve-se aprender como a partir disso se podem manejar o desejo e a aversão sensuais (§§.579-602).

Sobre os afetos

Assim como na DM (DM, §§.439-488), Wolff dedica um expressivo espaço de sua psicologia empírica à análise dos afetos (*affectus*), definidos como atos veementes de desejo ou aversão sensitivos (PE, §.603). De fato, esta é a maior seção da obra, concentrando mais de 250 parágrafos (§§.603-879). Isto se dá porque, de acordo com Wolff, seu conhecimento é de especial importância para a ética, na medida em que fornece a razão das diferentes vontades que o homem tem a partir de suas opiniões e desejos sobre um objeto (§.716)⁷³. Wolff, assim, cuida de apresentar sobre cada afeto a sua definição (nominal e real), sua origem, seu modo de operação e relação com outros, além de discutir outras definições dadas a eles por outros autores, e a adequação das suas próprias definições ao senso comum e aos dados da experiência.

De um ponto de vista geral, Wolff nota que, como surgem da representação confusa do bem ou do mal, os afetos se podem dividir em agradáveis, desagradáveis ou mistos, de acordo com a predominância ali de prazer ou desgosto, e também possuem diversos graus (relativos aos graus destes últimos), cada um possuindo também uma contraparte física (expressa pelo movimento do sangue e dos fluidos nervosos, ou *espíritos animais*) (§§.605-613). Como exemplo, o primeiro afeto tratado por Wolff é o da alegria (*gaudium*). Ele o define como o predomínio de um prazer notável, ao lado do qual um desgosto existente não é apercebido, e cuja magnitude é proporcional à da representação confusa do bem (o que, segundo ele, concorda com a experiência, e difere de outras concepções, como a de Descartes) (§§.614-618). A sua definição real, diz Wolff, é a de um afeto que surge em nós a partir da opinião de que um bem presente que percebemos confusamente não é pequeno (§.624). E a ele, complementa, se referem ainda outros afetos, como a felicidade e o amor, e se opõe a tristeza, como graus

⁷³ O conhecimento dos estados interiores da alma, ao qual pertence a teoria dos afetos, constitui para Wolff um meio indispensável para o que na moral se compreende como a arte de conjecturar sobre os costumes do homem, na qual pela ação exterior do homem se chega ao seu estado interior, o que é necessário para sua regulação (PE, §.686).

diversamente predominantes de prazer e desgosto. Desta forma geral Wolff conduz o tratamento de todos os demais afetos⁷⁴.

Sobre a parte superior da faculdade apetitiva

Acabada a análise dos afetos, Wolff passa então à análise da parte superior da faculdade apetitiva. Suas duas atividades básicas são o desejo e a aversão racional (*appetitus rationalis et aversione rationalis*), ou vontade (*voluntatis*) e nolontade (*noluntatis*). Como já sabemos, estes consistem nos desejos e aversões surgidos das representações distintas do bem e do mal, cujos atos chamam-se propriamente volição (*volitio*) e nolição (*nolitio*), e para os quais há sempre uma razão suficiente, os motivos (*motivum*), que são as representações distintas do bem e do mal, sem os quais ocorre apenas a omissão da vontade (*omissio volitionis*) (§§.880-893) – podendo ser incompletos ou completos, e as vontades a partir destes surgidas, antecedentes ou consequentes, respectivamente (§§.919-921). Os motivos, segue Wolff, na medida em que são relativos à nossa representação, na qual se misturam distinção e confusão, podem gerar desejos sensitivos e racionais resultantes que, ou estão em consenso (*consensus*), tendendo ao mesmo objeto e fazendo-se mais fortes, ou em conflito (*pugna*) (§§.908-918). No entanto, continua, sabe-se que quando se quer o mal ou não se quer o bem, tem-se o bem por mau ou mal por bom, ou se escolhe entre males um menor – ou ainda se quer algo bom no que é mal em outros aspectos, dando-se mais atenção ao primeiro (§§.894-897). Sabe-se também que sempre se elege o que se tem como melhor, e quando não há razão intrínseca para isso, se usa uma extrínseca (como a proximidade ou comodidade do acesso a ela), ou se escolhe a mais familiar (por imitação ou repetição) ou que chama mais a atenção (§§.898-901). Disto, conclui Wolff, se vê que o apetite tem regras e uma lei: desejamos qualquer coisa que temos como boa, e não queremos o que temos como mau para nós (§§.902-907).

Por fim, Wolff nota que a faculdade apetitiva pode determinar-se ainda por representações passadas, isto é, motivos passados confusos unidos à percepção presente, o que constitui o hábito de agir (*habitus agendi*) (§§.922-923). Por isso, quando se quer

⁷⁴ A respeito dos afetos em geral, voltando ao tema da medida, Wolff observa aqui também que, na medida em que a dimensão quantitativa dos afetos é muito diversa, sem a psicometria é impossível a demonstração absoluta em todos os seus números do tanto que envolvem as suas quantidades (§.616).

conhecer a gênese dos desejos, diz, deve-se atentar às suas primeiras ocorrências (§.924).

Sobre a liberdade

No que se refere à liberdade (*libertas*), Wolff chega à sua determinação explorando as características que a compõe. Primeiramente, diz, nada externo à alma pode forçá-la a ter algo como bom ou mau para si, pelo que não se pode forçar sua vontade – no máximo, se podem reforçar os motivos para querer ou não querer algo, e assim mudar a opinião de alguém em relação a isso (§§.926-928). Sabemos, em segundo lugar, que a alma quer por motivos, e por isso deve conhecer o que deseja, inclusive suas próprias ações, diferentemente das vísceras, que atuam independente do conhecimento (§§.929-930). Os motivos, não obstante, não são forças externas que forcem a alma, mas apenas razões suficientes; tampouco são necessários, porque podem mudar, assim como as ações da alma (§.931). Portanto, sabemos que a alma se determina por si, a partir de seus motivos, a querer e não querer (§.932).

Ao princípio intrínseco de se determinar a agir Wolff dá aqui o nome de espontaneidade (*spontaneitas*)⁷⁵ (PE, §.933). A partir disso, diz que as volições e nolições são espontâneas e contingentes (§§.934-935), assim como os movimentos voluntários do corpo, cujo oposto pode ocorrer (§§.935-936) – não podendo aquelas ser determinadas nem sequer pela essência da alma, onde tudo é necessário e imutável (§.940). E como diz-se fazer “de bom grado” aquilo que apraz, e a alma quer de bom grado o que quer (§§.937-939), a liberdade da alma é definida aqui por Wolff como a faculdade da alma de eleger espontaneamente entre muitos possíveis aquele que a apraz – a qual requer, portanto, a contingência das volições e nolições; a inteligência do objeto do desejo ou aversão; espontaneidade e bom grado (*lubentiam*) (§.941)⁷⁶.

⁷⁵ Em outras passagens Wolff utiliza o termo *arbitrium*, mais próximo ao que vimos na DM.

⁷⁶ Neste ponto, Wolff nota que o fundamento da filosofia moral e civil, assim como do direito natural, é a determinação da alma a si mesma a partir de motivos. Seja na demonstração de quais ações são honestas e quais indecentes, e quais se devem cometer e quais omitir; seja na demonstração de como pode o homem agir de acordo com a lei da natureza, ou ainda em como se pode obrigá-lo a agir e punir sua ação, tudo isto se liga à possibilidade da alma se determinar a si mesma (PE, §.945).

Sobre a relação entre mente e corpo

A respeito da relação entre mente e corpo (*commercium inter mentem et corpus*), Wolff também traz noções por nós já conhecidas (DM, §§.527-539). Primeiramente, retoma aqui a ideia de que na experiência notamos que coexistem algumas atividades da alma e do corpo, mas não observamos a razão dessa coexistência no corpo ou na alma, nem na ação de um no outro. Wolff tampouco nega aqui esta ação, na medida em que isto implicaria aceitar como princípio a inexistência daquilo que não observamos enquanto ocorre, ou do que não somos conscientes – o que, em sua opinião, é falso (PE, §§.947-956). Sobre esta coexistência das mudanças do corpo e da alma, portanto, diz Wolff, o único que se pode afirmar a partir da experiência é que a razão da origem das percepções na mente pode ser dada a partir das mudanças nos órgãos sensórios, isto é, não da sua atualidade, mas do momento (simultaneidade e continuidade) em que ocorrem e das suas especificações – e vice-versa, no que se refere aos movimentos voluntários no corpo e volições da alma (§§.959-960). Nestes termos, se dá entre os dois uma mútua dependência, que constitui o que se chama propriamente de relação (*commercium*) da mente com o corpo (§§.960-961)⁷⁷. Desta se deriva ainda a união (*unio*) entre os dois (que constituem, assim, uma substância composta), e se atribui o regime do corpo (*regimen corporis*) à alma (§§.962-964). Mas em que consiste tudo isto, finaliza Wolff, só se pode compreender após a apresentação da razão a priori dessa relação – a psicologia empírica não se dedica a isto, e o que ensina sobre esta relação é o suficiente para teólogos, juristas, médicos e filósofos na filosofia moral e civil (§.964).

Com isto, Wolff encerra sua psicologia empírica.

2.3 – *Psychologia Rationalis*

Em 1733, um ano após a publicação da PE, a série de obras latinas de Wolff já encontrava desdobramentos positivos no cenário internacional. Iniciou-se aqui, com a sua eleição para *associado estrangeiro* da Sociedade Real de Ciências de Paris, uma longa série de benefícios concedidos a Wolff por seus méritos acadêmicos. Em 1734, emblematicamente, os impedimentos impostos a ele foram finalmente retirados por Frederico I que, adicionalmente, o convidou a retomar seu posto em Halle. Wolff, no

⁷⁷ Veremos mais adiante que esta definição da relação entre corpo e alma em termos de uma mútua dependência entre ambos constitui um importante acréscimo de Wolff à sua psicologia.

entanto, acabara de ser promovido na hierarquia professoral da Universidade de Marburg, assumindo uma posição que lhe valia quatro vezes o salário de um professor comum. Aparentemente, não lhe convinha confiar no mesmo rei que lhe havia condenado dez anos antes, interessando-lhe mais seguir com a estratégia que até então lhe beneficiara. Efetivamente, Wolff recusou esse convite, retornando a Halle somente em 1740, após Frederico o Grande ascender ao trono da Prússia (Drechsler, 1997; École, 1983).

Seguindo, assim, a publicação de seus tratados latinos, Wolff publicou, em 1734, a segunda parte da sua psicologia, intitulada *Psicologia racional, tratada de acordo com o método científico, na qual aquelas coisas conhecidas sobre a alma humana com a confiança indubitável da experiência são explicadas pela essência e natureza da alma, e anunciadas suas utilidades para o mais íntimo conhecimento da natureza e do autor da mesma*. Já em seu título notamos a referência direta desta à psicologia empírica, cujo conteúdo busca explicar, além de sua utilidade para outras disciplinas, como aquelas dedicadas ao conhecimento da natureza (física e cosmologia geral) e do seu criador (teologia natural e revelada).

Tal como a PE, esta obra é introduzida por um prefácio e um grupo de prolegômenos, mas divide-se em quatro seções: sobre a alma em geral e a faculdade cognitiva em especial; sobre a faculdade apetitiva; sobre a relação entre mente e corpo; sobre os vários atributos da alma, o espírito em geral, e as almas dos animais. Grande parte do conteúdo do quinto capítulo da DM é igualmente conservado aqui. No entanto, notaremos aqui, mais que na PE, o impacto das disputas vividas por Wolff desde a publicação daquela obra. Aqui é integrada grande parte dos desdobramentos da psicologia wolffiana verificados anteriormente nas obras alemãs (como já indica a própria divisão geral das seções, pela qual ao tema da relação entre corpo e alma é dedicada uma seção especial, posterior ao exame da alma em geral e de suas faculdades). Não obstante, seguindo o estilo geral da PE, Wolff trata aqui também de aumentar a distinção de noções já conhecidas, e de desenvolver e explicitar algumas teses que nas obras alemãs ficaram em suspenso (por exemplo, a respeito da origem da alma humana).

Na sequência, apresentamos uma análise desta obra. Manteremos aqui a mesma estratégia da seção anterior, acompanhando a cadeia demonstrativa da obra, mas reservando atenção especial para os conteúdos inéditos ali desenvolvidos.

2.3.1 – Prefácio e Prolegômenos

Seguindo o modelo da obra anterior, Wolff inicia os prolegômenos à sua PR com a definição desta disciplina, que é “a ciência das coisas que são possíveis através da alma humana” (Wolff, 1740/1994, p. 1, §.1) – o que já se havia apresentado no DP, junto à necessidade de distingui-la da psicologia empírica (DP, §§.111-112). Na condição de ciência, segue ele, que é o hábito de demonstrar o que se afirma ou se nega, nela devem demonstrar-se aquelas coisas que ainda faltam para justificar o que ocorre na alma (isto é, aquilo que foi conhecido na psicologia empírica) (PR, §.2). Ela deve, assim, fornecer a razão das coisas que são ou podem ser na alma, e nisto está sua diferença em relação à psicologia empírica (§.4). De fato, segue Wolff, como a alma existe e é um ser, no qual o que se encontra não se contradiz entre si, possuindo, portanto, uma essência, que contém a razão de tudo o que ocorre e pode ocorrer nela; a psicologia racional não é um termo vazio, mas uma ciência possível. Nela, examinando aquilo que foi conhecido na psicologia empírica sobre a alma e as noções distintas a partir disto erigidas, nota-se o que se pode demonstrar daí, formando-se assim conceito de essência da alma pelo qual, finalmente, se deduz a priori o que se estabeleceu a posteriori (§.5)⁷⁸.

No que diz respeito à sua relação com outras disciplinas, diz Wolff, a psicologia racional precisa para suas demonstrações de definições, experiências indubitáveis, axiomas e proposições já demonstradas, e desta forma demanda princípios da psicologia empírica, ontologia e cosmologia geral. Da psicologia empírica pede as definições e

⁷⁸ No prefácio à PR, Wolff enfatiza (como na AU, no DP e também na PE) que esse empreendimento é algo novo, pois até ali nenhum filósofo se havia ocupado de fornecer a priori, a partir da essência da alma, a razão de encontrarem-se nela estas mais que outras faculdades, assim como o porquê de sua direção por estas leis mais do que por outras em suas mudanças. Wolff desaprova, neste contexto, a censura que lhe foi dirigida por simplesmente cumprir seu papel de filósofo e buscar expandir os limites das ciências – em especial, no que se refere à explicação da relação entre corpo e alma, baseada no exame de hipóteses filosóficas. Por isso, observa, ainda que se possa ver toda essa parte da psicologia como hipotética – razão pela qual ela é separada da psicologia empírica, de forma que os princípios usados na moral não se vejam como dependentes das hipóteses sobre a relação do corpo com a alma – nela está claro o que não depende dessas hipóteses, como a discussão sobre a essência e natureza da alma, e o fundamento aí encontrado para as suas faculdades, e também os exames da espiritualidade e imortalidade da alma, e dos espíritos em geral.

princípios evidentes na experiência sobre o que pertence à alma. Da ontologia requisita o que nela se demonstra sobre o ser em geral, e sobre o ser simples em especial, na medida em que a alma é um ser, e da espécie dos simples. Da cosmologia geral ela solicita as teorias gerais do corpo e do mundo, pois se sabe que as faculdades da alma dependem de sua capacidade de perceber o mundo de acordo com as mudanças provocadas por objetos nos órgãos dos sentidos de seu corpo, e também que entre ela e o corpo se dá uma relação (na qual suas mudanças dependem do que se dá neste, e as mudanças deste dependem do que se dá nela). E é por isso que essas três disciplinas antecedem a psicologia racional (§.3).

Por outro lado, observa Wolff, na medida em que, ao dar a razão do que ocorre e pode ocorrer na alma, a psicologia racional não atribui nada a ela que não se tenha visto a seu respeito a partir da experiência indubitável na psicologia empírica; se nela algum erro é cometido, não é como se fosse atribuído à alma o que nela não existe ou não pode existir, mas somente é dada uma razão errônea do que ali ocorre, demonstrando-se incorretamente uma proposição provada verdadeira a posteriori. E como são as proposições, e não as demonstrações que são usadas em outras demonstrações, os princípios fornecidos pela psicologia empírica ao direito natural, teologia natural, filosofia prática e lógica não levam junto a eles os erros cometidos na psicologia racional. Assim sendo, erros cometidos na psicologia racional não deslizam para essas disciplinas, e nenhuma ameaça se deve temer dessa disciplina. Em outras palavras, não devemos temer que erros na psicologia racional ameacem a virtude e a justiça, assim como não tememos que erros na teoria da geração ameacem o nascimento dos homens (§.6)⁷⁹.

Por fim, sobre aquilo que é conquistado por essa disciplina, Wolff diz que, em primeiro lugar, aquilo que é ensinado sobre a alma na psicologia empírica é mais plena e corretamente compreendido aqui. Pois, ao fornecer-se a razão da possibilidade do que ocorre na alma, esclarecerem-se os limites da atribuição de predicados à alma pela experiência, mostrando-se se eles são atribuídos por definição, por condições

⁷⁹ De um ponto de vista positivo, no prefácio desta obra Wolff esclarece que a psicologia racional tem muitas utilidades em outras disciplinas, como: na teologia natural, para a compreensão correta das propriedades de Deus; na física e cosmologia geral, pois algumas noções destas não se podem entender completamente sem as verdades nela descobertas; na filosofia moral, principalmente no que se refere ao desdobramento das percepções para a contenção dos afetos, e para evitar o maravilhamento com o bem aparente; e na defesa dos escritos religiosos, principalmente a partir das leis sobre os espíritos, e do conhecimento da espiritualidade e imortalidade da alma.

determinadas, ou por acidente. Por isso, a psicologia racional não deve ser entendida como algo de pouca valia, mas como uma satisfação para a necessidade de conhecimento da mente, e um remédio para usos distorcidos dos princípios psicológicos, ao menos quando ela está de acordo com a verdade (§.7). Em segundo lugar, a psicologia racional aperfeiçoa a nossa acuidade na observação daquilo que se dá na alma. Pois, por um lado, quando se encontra uma dificuldade na explicação, voltamos a atenção para o que se dá na alma, seja por observação espontânea ou por experimento, e nos tornamos conscientes de coisas das quais não éramos. Por outro lado, porque aqui, a partir do que já se sabe, deduz-se aquilo que não se sabia pela experiência, e dá-se a ocasião de por experimento confirmar a verdade disso e novamente voltar a atenção àquilo ao que de outra maneira não atentaríamos. À psicologia racional se deve creditar, assim, que conheçamos mais firmemente o que se dá na alma, e penetremos tão fundo na alma quanto de outra forma não poderíamos, o que é claro a todo aquele que repara em si mesmo, ou que já está acostumado ao mesmo na astronomia ou filosofia experimental (§.8). Finalmente, diz Wolff, a psicologia racional também revela coisas sobre a alma que estão inicialmente vedadas à observação. Pois ali, a partir das razões dadas, são estabelecidas proposições adequadas ao raciocínio; e, pela arte da descoberta, das proposições determinadas conhecidas se chega a outras desconhecidas que, uma vez notadas, podem ser melhor observadas, pois se observa mais facilmente o que se conhece. A partir disto, entende-se que a psicologia racional enriquece o conhecimento psicológico, o que é ainda mais notado quando são comparadas as duas partes da psicologia (§.9).

2.3.2 – Sobre a Essência, a Natureza e as Faculdades da Alma

No primeiro parágrafo de sua PR, Wolff alerta que o seu propósito agora é investigar a natureza e essência da alma, a partir do que a razão será dada ao que é ou pode ser através dela. A determinação dessa essência e natureza, continua, deve dar-se através de raciocínios legítimos a partir do que foi conhecido na experiência. Como aqui o primeiro que se soube da alma foi que ela é consciente de si e de outras coisas fora dela, o que ocorre pela sua capacidade de apercepção, a investigação inicia, assim, com a busca de um conceito distinto desta capacidade, ou seja, com a determinação das ações mais simples que a compõem, e da sua razão suficiente (§.10).

Sobre a natureza e essência da alma

Iniciando sua análise, Wolff nota que a alma é consciente das coisas percebidas simultaneamente quando as distingue mutuamente entre si (§.10), e isto se dá a partir da apercepção, ou seja, pela percepção das percepções, na qual os atos de percepção que eram tidos confusamente como um (percepção total) são distinguidos em vários separados (percepções parciais) (§.11). Por outro lado, a alma é consciente de si à medida que pela apercepção percebe a sua ação e suas mudanças, e se distingue como sujeito do objeto que é percebido (cujo contrário é ilustrado pelo sono, onde não somos conscientes das nossas mudanças, nem de nós) (§.12). Quando a alma é consciente de si e de outras coisas por ela percebidas, diz Wolff, está em um estado de percepções distintas (§.13), que é o que ocorre na vigília e no sonho (§.14), mas não no sono, onde não é consciente de si nem de outras coisas fora de si (§.15), estando em um estado de percepções obscuras (§§.16-17). Entendendo que a obscuridade total das percepções destrói a apercepção, porque aqui não se vê a diferença entre as coisas, nem entre elas e si mesmo (§§.18-19), conclui Wolff, se reconhece que a razão da apercepção é a claridade das percepções parciais (§.20).

Avançando em seu exame, Wolff nota que, quando a alma é consciente de si e de outras coisas, pela diferença entre todas as sabe fora de si mesma e fora umas das outras (§.21), o que indica que reflete sobre a percepção total (§.23) e compara as parciais (§.22). Para tanto, a alma tem que conservar a percepção por algum tempo, compará-la consigo mesma, e perceber que é a mesma de antes, de maneira que a apercepção aqui envolve muitos atos sucessivos, como atenção, reflexão e memória (§§.21-25). Como o pensamento é feito de percepção e apercepção, e esta envolve muitos atos sucessivos, entende-se que muitos pensamentos se dão simultânea e sucessivamente, pelo que devem ocupar um tempo, possuindo duração (*duratio*) e velocidade (*celeritas*) (§§.26-30). Disto, nota Wolff, concluem alguns que o pensamento é algo material, o que é um erro, na medida em que a velocidade do corpo diz respeito ao espaço percorrido no tempo, que pode ser representado por uma linha, enquanto a velocidade da alma não diz respeito ao espaço. Isso, no entanto, não se pode usar ainda para provar a imaterialidade da alma, mas somente que não são idênticas as velocidades (§.31). A questão da materialidade ou imaterialidade da alma se deve abordar de outra maneira.

Chegando a esta questão, Wolff apresenta aqui um quadro apresentado originalmente no prólogo à segunda edição da DM (1721)⁸⁰, relativo aos tipos de filósofos que se dedicam a ela. Segundo Wolff, os filósofos podem ser primeiramente dogmáticos, se defendem verdades universais ou, em geral, afirmam ou negam algo; ou céticos, se por medo de cometer erros suspendem as verdades universais e nada afirmam ou negam (por vezes duvidando até dos fatos). Entre os primeiros estão, por um lado, os monistas, que são aqueles que admitem tão somente um gênero de substância, seja a material, como os materialistas (que têm a alma como ser material, e querem explicar seus pensamentos a partir dos movimentos da matéria sutil), seja a imaterial, como os idealistas (que só aceitam a existência do material enquanto ideia do imaterial) – sendo estes últimos egoístas (que admitem somente a existência real de sua alma) ou não. Por outro lado, entre os dogmáticos estão também os dualistas, que admitem a existência de substâncias materiais e imateriais, isto é, admitem a existência real dos corpos fora das ideias das almas, e defendem a imaterialidade da alma (§§.32-43).

Posicionando-se, finalmente, Wolff primeiramente afirma que o corpo não pode pensar. Pois, suas mudanças ocorrem por movimentos, e ainda que por estes se possam produzir e conservar a representação material (*repraesentatio materialis*) correspondente aos objetos que provocam mudanças nos órgãos dos sentidos, nada nos corpos corresponde à comparação e distinção dessa representação, pelas quais eles seriam conscientes dos objetos como fora de si. Em outras palavras, na matéria ocorrem atos correspondentes à percepção, mas não à apercepção da alma (§.44). E como um atributo não se pode comunicar a um ser que não o tem por sua essência, sabe-se que a alma não pode ser material, nem pode o pensamento ser uma faculdade do corpo (§§.45-46) – pelo que se conclui a falsidade do materialismo (§.50).

A alma, portanto, continua Wolff, é totalmente distinta do corpo (§.51), e deve possuir outras qualidades (§.52). Deve ser, primeiramente, imaterial. E como é mutável (como se sabe olhando a sucessão contínua de seus pensamentos) e perdurável (ao menos enquanto vive o corpo), é uma substância, e simples, porque não pode ser composta como o corpo (§§.48-49). Deve possuir também uma força, por ser uma

⁸⁰ No capítulo anterior, fizemos referência a este mesmo quadro na última parte da seção 1.4, ao discutir a presença simultânea das perspectivas monista e dualista na psicologia de Wolff. A introdução deste quadro no texto da PR, como veremos mais adiante (2.4), é significativo para a discussão deste ponto da psicologia wolffiana.

substância, e por vermos que suas percepções e apetites seguem uns aos outros continuamente (§.53). Esta força deve ser única, pois a alma é simples, e também diferente das faculdades, na medida em que estas são meras potências ativas, e a força consiste em um impulso constante ao agir (que ativa o que é possível pelas faculdades). Pela força a alma tende, portanto, continuamente à mudança de seu estado, e efetivamente o muda porque, sendo única, nenhuma outra a contraria, e não pode ela impedir-se a si mesma – nem mesmo durante o sono, no qual a alma apenas se mantém em um estado de percepções obscuras (§§.54-59).

As ações da alma, por sua vez, derivam todas desta força, e devemos inquirir quais são as primeiras que dela dependem e de onde procedem as demais (§§.59-61). Wolff prossegue, assim, notando que sabemos que pelas sensações a alma pode representar este universo de acordo com as mudanças que ocorrem nos órgãos dos sentidos (mesmo quando dormimos, quando apenas não há distinção, mas se representa este universo), pelo que se deduz que a alma possui a força de se representar este universo (*vis sibi repraesentandi hoc universum*), limitada materialmente pelo lugar do corpo orgânico nele, e formalmente pela constituição dos órgãos dos sentidos – como, exatamente, depende do corpo, diz Wolff, se saberá quando se trate da razão da relação entre corpo e alma, mas a verdade dessa proposição não depende de nenhuma hipótese (§§.62-63). E como as sensações são o primeiro que é produzido na alma, e de onde partem todas as suas mudanças possíveis pelas faculdades (§§.64-65), a força representativa, pela qual aquelas são possíveis em primeiro lugar, constitui o primeiro que se concebe sobre a alma e do que tudo nela depende, ou seja, constitui sua essência; e por ser o princípio intrínseco das mudanças, também constitui sua natureza (sendo natural o que tem causa nela, e o que não, sobrenatural ou milagre) – entende-se como natureza na medida em que conduz sucessivamente às representações, e como essência na medida em que modula sua possibilidade, sendo algumas mais possíveis que outras, e nesta mais que em outra ordem, de acordo com o lugar do corpo no mundo e a constituição dos órgãos (§§.66-75).

Não obstante contenha a razão suficiente do que se dá na alma, Wolff ressalta que a força da alma está ali como uma causa geral. Quando a alma executa aquilo que é possível pelas faculdades, a força é dirigida de acordo com as leis da alma, as quais concordam ainda com as leis que regem a força do corpo (§.76). As leis, portanto, fornecem as razões especiais da atualidade das percepções, isto é, o porquê de

ocorrerem estas mais que aquelas, enquanto a força dá apenas a razão geral da atualidade, ou seja, o porquê de continuarem variando uma após a outra (§.77). As faculdades da alma são, dessa maneira, modos de modificação da força, e são diversas na medida em que estas podem ocorrer de acordo com diversas leis (§.81) – e não constituem entes diversos na alma, pelo que ela seria um composto, e todo o demais entraria em contradição (§.82). Apesar de seu paralelo, observa ainda Wolff, as forças da alma e do corpo são totalmente distintas, e as regras de um não se podem aplicar na explicação das mudanças do outro (§.79), razão pela qual se reafirma a total diferença de corpo e alma, e se nega novamente o materialismo (§.80).

Esclarecidas a essência e a natureza da alma, Wolff passa então à apresentação da razão, a partir delas, daquilo que conhecemos na experiência. Seu ponto de partida é, como sabemos, a sensação.

Sobre a faculdade de sentir

Wolff inicia notando que, na medida em que a alma representa um composto ao sentir, a sensação ou ideia sensual consiste na representação do composto no simples (§§.83-84) – é assim uma imagem (*imago*) imaterial, oposta à imagem material (chamada também de ideia material), que consiste na representação do composto no composto (§§.85-90). Como são semelhantes aos objetos que representam, segue Wolff, as ideias sensuais representam figuras, magnitudes, lugares e movimentos, sendo distintas ou confusas de acordo com o quanto podemos distinguir nisto (§§.91-95). De uma diversidade de percepções parciais confusas, acrescenta, pode emergir uma total distinta, se aquelas se podem distinguir e enunciar com palavras diferentes (§.96), ou então uma total na qual se confunde como uma única coisa o diverso que nela se encontra (como ao vermos um punhado de areia colorida, que parece ter uma única cor, mas é composto na realidade de diferentes cores) (§.97).

A partir disto, Wolff encontra o que são propriamente as ideias sensuais: são representações confusas das determinações intrínsecas dos elementos dos quais os corpos são compostos, nas quais as diversas mudanças próprias daqueles são confundidas com coisas unitárias, efetivamente, com aquilo que se dá nos corpos (§.98). A alma, diz Wolff, não é equipada com um sentido capaz de distinguir os corpúsculos primitivos (que são os primeiros compostos que têm sua origem derivada dos elementos), nem os derivativos que deles provêm, pelo que tampouco pode distinguir os

elementos, que nem sequer são sensíveis ou imagináveis (pois são seres simples), e cuja existência é apenas deduzida pelo princípio de razão suficiente (§§.99-101). Por isso, a bem dizer, nada do que há nas coisas materiais é percebido distintamente pelos sentidos, e sua natureza é inexplorável por eles (o que se conhece em disciplinas como a matemática e a mecânica, se faz a partir de imagens criadas pela alma) (§.102).

As ideias de extensão e continuidade, por exemplo, diz Wolff, nascem a partir da confusão da alma ao perceber os estados internos dos elementos, derivando-as das noções de diversidade numérica, pluralidade e nexos entre eles, que é o que deles conserva (§.103). A ideia de espaço, por sua vez, entendida como a ordem da coexistência no nexo dos elementos, nasce igualmente da percepção confusa que temos da relação entre os elementos (§§.104-106). Pelo tato, a partir do que se encontra sensivelmente nos corpos, conhecemos a força da inércia e a força motriz, na medida em que a alma se representa confusamente os princípios passivo e ativo que devem estar nos elementos (§§.107-110). As noções desenvolvidas na cosmologia e na filosofia natural, enfim, originam-se e encontram seus limites na capacidade de conhecimento sensível da alma, no que enxerga Wolff uma contribuição substancial de sua psicologia racional para aquelas disciplinas.

Voltando-se agora para o *modus operandi* das sensações⁸¹, Wolff nota primeiramente que, quando a alma sente, os movimentos impressos nos órgãos dos sentidos por objetos sensíveis são propagados pelos nervos sensoriais até o cérebro. Isto se sabe por algumas razões. Entre elas, diz, porque se sabe pelo conhecimento anatômico e fisiológico que os nervos sensoriais se estendem até o cérebro, e que deste se estendem nervos motores novamente até a periferia do corpo (pelo que se entendem as reações físicas a determinados estímulos, como o grito de susto que segue uma trovoadas). Em segundo lugar, porque se sabe que ao imaginarmos, não havendo sensação, e portanto tampouco nenhuma alteração nos órgãos dos sentidos, deve haver ao menos algo semelhante no corpo ao que se deu quando ocorreu a sensação, assim como há no fantasma algo semelhante a ela: o que deve ser, por consequência, uma

⁸¹ Apesar do estranhamento natural do trabalho que inicia aqui, que parece confundir investigação psicológica com fisiológica, deve-se lembrar que a essência da alma para Wolff envolve a limitação da força representativa pela posição do corpo no mundo e pela constituição dos órgãos dos sentidos, e que a compreensão da sensação envolve a investigação de sua lei (PE, §.85). Wolff afirma repetidamente que o conhecimento apropriado das operações orgânicas se reserva à fisiologia, mas que aqui devem constar aqueles conhecimentos necessários para a compreensão do que se dá na alma de acordo com sua essência e suas leis. Daí, esse percentual fisiológico na psicologia.

mudança no cérebro. Em que consistem propriamente as mudanças no cérebro e nos nervos, Wolff diz não perguntar agora, admitindo apenas o que é inegável por qualquer filósofo, obtido pelos fenômenos e deduzido *a priori* (§.111).

Continuando a análise do *modus operandi* das sensações, ao movimento impresso nos órgãos dos sentidos pelo objeto sensível Wolff dá o nome de espécie impressa (*species impressa*), e ao movimento nascido no cérebro a partir dele, ideia material (*idea materialis*) (§.112). Entre ideias sensuais, materiais e espécies impressas há uma correspondência, na qual para cada ideia sensual há uma material, e para esta, uma espécie impressa (§§.113-114). E a partir disso Wolff explica as regras da sensação apresentadas na PE (PE, §§.83-90). Por exemplo, diz, se as espécies impressas são as mesmas, também é a mesma a ideia material, ainda que aquelas venham de diferentes objetos; e será diferente a ideia material se forem diferentes as espécies impressas, ainda que provenham de um mesmo objeto; *pari passu*, se no cérebro são formadas as mesmas ideias materiais, serão idênticas as ideias sensuais na alma, ainda que provenham de diferentes objetos sensíveis, e serão diferentes as ideias sensuais quando forem diferentes as ideias materiais, ainda que provenham do mesmo objeto (PR, §§.115-121). Constituídos os órgãos dos sentidos da mesma maneira, e apresentados da mesma forma os mesmos objetos sensíveis, serão idênticas a espécie impressa, a ideia material e a ideia sensual (§.122). Modificado algo nessa fórmula, modifica-se a relação de identidade entre os fenômenos (§§.123-124).

Passando agora às razões dos graus de claridade das sensações, diz Wolff, eles dependem da velocidade do movimento impresso nos nervos sensoriais (da qual depende a velocidade da ideia material), de maneira que quanto mais rápido, mais rápida a ideia material, e mais clara a ideia sensual (como quando vemos algo a uma distância de dia, quando o movimento impresso pela luz nos nervos dos olhos é maior e mais rápido, e depois o mesmo no crepúsculo, quando é menor e mais lento o movimento, sendo conseqüentemente menos clara a ideia sensual aqui do que ali) (§§.125-126). No que se refere à distinção, ela varia de acordo com a quantidade de movimentos impressos pelas diversas partes sensíveis do objeto nas diversas fibras nervosas, de maneira que se várias partes movem várias fibras, distinta é a ideia, e se várias partes movem a mesma fibra, ocorre confusão na ideia (§§.127-128). Se algo não

pode imprimir movimento nas fibras, segue Wolff, não é percebido, e se o movimento é muito lento, é percebido obscuramente (§.129)⁸².

Lidando, por fim, com o tema do poder que temos sobre as sensações, Wolff diz apenas que elas dependem da liberdade da alma quando, a partir de sensações prévias, por decreto da alma o corpo muda ou não de lugar, ou age de determinada maneira que seja ou não afetado por determinados objetos em determinados órgãos (§§.151-153). E com isso já temos o suficiente do seu exame das razões da sensação.

Sobre a imaginação

Iniciando o exame da imaginação, Wolff nota que os fantasmas também são imagens, mas de compostos ausentes (§§.178-180). Logo, assim como as ideias sensuais, são similares aos objetos e representam confusamente como uma unidade o estado interior dos elementos e seu nexos. Mas, por este nexos, relembra Wolff, as determinações de um elemento sempre dependem (em diferentes graus) da sua coexistência com todos os demais, tanto no que diz respeito ao tempo presente (coexistência simultânea), quanto ao passado e ao futuro (coexistência sucessiva) – o que, complementa, se deve admitir independente da hipótese que se adote a respeito dos elementos⁸³. Assim, tal qual as sensações, os fantasmas também envolvem a representação confusa de todo o universo presente, além de todos os seus estados anteriores e futuros – logicamente, nos fantasmas os estados passados, presentes e futuros são relativos ao tempo em que existiu como sensação (§§.182-188). E a partir disto, diz Wolff, se tem dimensão de ao que tende a força da alma quando representa o

⁸² Wolff aqui aplica essas noções gerais ao sentido da visão, explorando também alguns casos especiais, como a concorrência de diferentes movimentos de diferentes intensidades nas mesmas fibras; interrupções e vícios no funcionamento dos órgãos dos sentidos; e substituições das funções de alguns órgãos por outros por conta da conexão entre os diversos efeitos gerados por um mesmo objeto nos diferentes órgãos (explorando, em especial, o desenvolvimento pelo tato de alguns conceitos alcançados geralmente pela visão). Em linhas gerais, Wolff afirma aqui como se auxiliam mutuamente a ótica e a metafísica (PR, §§.130-150, §§.163-177).

⁸³ Wolff se refere aqui às hipóteses correntes no período a respeito das unidades originais do mundo: átomos, mônadas, corpúsculos, etc. Esta discussão pertence à cosmologia (e.g., COS, §§.1-58, §§.175-301), e é apenas resgatada em linhas gerais aqui. Cabe-nos entender apenas, portanto, que Wolff admite os elementos como as coisas simples das quais derivam os corpos do mundo e as forças observadas nestes, e também que as mudanças daqueles se dão em concordâncias com todos os demais elementos (pelo seu nexos), mas sem decidir claramente qual é a força neles encontrada e que tipo de ser, em última instância, são.

universo, e da infinitude das nossas ideias, ainda que o que se dá nelas esteja escondido, ausente ou distante (§.186)⁸⁴.

Notando que os perceptos envolvidos em uma sensação ou fantasma, assim como os estados do mundo que representam, podem estar a diferentes distâncias do estado do mundo presentemente representado, Wolff distingue aquilo que percebemos imediatamente (*immediate percipimus*) do que percebemos mediatamente (*mediate percipimus*). Imediatamente percebemos aquilo que age nos órgãos dos sentidos, e por isso se percebe também clara e distintamente, de acordo com muitos graus. O que está envolvido nos perceptos imediatos e se alcança por reflexão, se percebe mediatamente, e é percebido obscuramente, possuindo infinitos graus de obscuridade de acordo com a distância das imediatas, sendo as parcialmente obscuras (que possuem perceptos claros) reconhecíveis na experiência, e as totalmente obscuras alcançadas senão por demonstração (§§.195-203).

A alma, segue Wolff, continuamente produz um mundo ideal, isto é, produz ideias de todo o universo (de acordo com as diversas dependências do estado presente em relação ao passado, e do futuro em relação ao presente) (§.190), e isso mesmo quando está em sono e representa obscuramente, na medida em que nada se opõe a que siga fazendo o que lhe é essencial (§.191). Na alma sempre existe, portanto, uma ideia deste mundo, na qual as mesmas mudanças ocorrem que no mundo visível (porque lhe é semelhante). Na medida em que dele tem percepções claras, diz-se que o intui; mas, assim como do mundo visível, não pode intuir sua ideia integral, e deve manter-se dentro de seus limites essenciais (§§.192-194). Ou seja, ela deve intuir ora isso ora aquilo, ora mais ora menos claramente, e isto, da mesma forma que se dá com as sensações, de acordo com as suas regras e lei (§§.217-219).

Passando à análise das regras e lei da imaginação, Wolff nota que, na medida em que a primeira lei da percepção, a da sensação, contém as determinações essenciais da alma (a representação do universo, e a limitação pelo lugar do corpo e constituição dos órgãos) (§.220), a lei da imaginação deve encontrar ali a sua razão (§.223). Assim,

⁸⁴ Wolff menciona que essa ideia nos ajuda a esclarecer a diferença entre o entendimento finito da alma e o infinito de Deus, onde todos os estados do mundo se dão aberta, presente e proximate, isto é, na forma de conhecimento intuitivo – o que para nós só pode ser alcançado pelo simbólico (PR, §.187). E diz que quem quer saber mais sobre isso pode referir-se aos casos da ótica, e aos experimentos da filosofia experimental com espelhos, vidros e microscópios, que servem tanto para a física quanto para a psicologia (PR, §.186).

sabemos que pela imaginação se reproduz o que antes foi uma sensação, e a lei da imaginação exige que, dada uma parte de uma sensação passada em outra sensação presente (ou mesmo em um fantasma), por força da imaginação a sensação passada total seja reproduzida (§§.224-225). Logo, do ponto de vista orgânico, quando imaginamos, a ideia material presente que corresponde à sensual presente deve ressuscitar a ideia material passada correspondente à sensual passada (§.226). E disto se deriva a existência de uma imaginação material (*imaginatio materialis*), que consiste na faculdade do corpo de produzir as ideias materiais correspondentes aos fantasmas sem nenhuma ação imediata do sensível nos órgãos dos sentidos. Wolff nota que, ainda que não se conheçam os mecanismos cerebrais completos, pelo que se dá na alma sabe-se que assim se deve dar no cérebro, e a partir da análise disto se pode aprender mais sobre a imaginação imaterial na alma, procedendo aqui a psicologia racional como a astronomia (§.227).

Disto isto, seguimos com Wolff a análise do funcionamento orgânico da imaginação. Quando ocorre uma imaginação, diz ele, apesar da ausência da espécie impressa que gerou a sensação em primeiro lugar, ocorre a reprodução no cérebro da ideia material relativa ao fantasma (o que é provado pelo prejuízo dessa faculdade quando por doença se deteriora o cérebro, ou quando mesmo após a destruição dos órgãos sensórios os fantasmas podem ser reproduzidos) (§.205). Como com fantasmas e ideias sensuais coexistem ideias materiais no cérebro, ambas são percepções imediatas (§§.206-207). As ideias materiais correspondentes aos fantasmas, no entanto, são menos velozes que aquelas correspondentes às ideias sensuais, pelo que se compreende sua menor claridade (§.208). Quando se dão com a mesma velocidade, o fantasma é percebido como se fosse pelos sentidos (no que está a razão do que veem os loucos e os visionários) (§§.209-210). Como isto pode ocorrer, diz-se que a imaginação possui uma intensidade (*intensitas*) – relativa ao grau de claridade do fantasma de acordo com velocidade das ideias materiais – e se pode intensar, mediante o exercício de dirigir a atenção aos fantasmas sistematicamente sob diversas condições (§§.211-216).

Prosseguindo com o exame da imaginação material, Wolff diz que sua sede está no cérebro, onde se dão as ideias materiais (§.228). Por aqui, entende-se por que um fantasma não pode existir sem que o preceda imediatamente uma sensação, na medida em que a ideia material, na condição de movimento, deve ser gerada por outro movimento, propriamente, o das espécies impressas (§.229). Entende-se também que a

velocidade de uma ideia material correspondente a uma sensual degenera continuamente (até cessar totalmente, a não ser que seja conservada pela produção contínua da espécie impressa), pelo que surge a ideia material correspondente ao fantasma (menos veloz e menos clara). E ainda que, como pela imaginação a ideia sensual presente que degenera em fantasma é associada àquelas materiais com as quais esteve associada, o movimento atual no cérebro deve difundir-se pelo mesmo espaço mais amplo no qual já se havia difundindo, o que ocorre ainda que se conserve por reprodução a ideia sensual atual (§§.230-236). Agora, como a ideia material correspondente à sensual e ao fantasma no qual a sensual degenera ocupam o mesmo lugar no cérebro, o fantasma só é apercebido junto à sensual em função da propagação do movimento no cérebro pela qual se formam as ideias materiais associadas ao fantasma; contudo, quando a sensual é conservada, esta apercepção pode ainda assim não ocorrer, em função da maior claridade da sensual, surgindo somente quando cessam as espécies impressas (§§.237-240).

Por fim, sobre a imaginação material Wolff acrescenta que, assim como a alma é capaz de adquirir a facilidade de reproduzir uma ideia, o cérebro é capaz de adquirir a facilidade de reproduzir a ideia material, e isso na medida em que a produção dela se dá repetidas vezes seguidas, ou, o que é o mesmo, se conserva longamente⁸⁵ (§§.241-243). As ideias materiais que correspondem às nossas imaginações, desta forma, não existem de fato no cérebro enquanto está ausente o objeto, mas somente a potência de sua produção – e essa é a causa da noção espúria de memória como um armazém (§.244).

Analisando, de forma complementar, a noção de sonho, Wolff diz que ao dormirmos o cérebro mantém a condição de vigília, na qual as ideias materiais podem ser excitadas, mas as fibras nervosas dos órgãos dos sentidos estão numa condição tal que não se podem dar facilmente nelas as espécies impressas, e por isso os movimentos chegam ao cérebro com menor velocidade e com menor claridade na alma (§§.247-248). No sonho, portanto, as ideias materiais nascem de espécies impressas que não nos despertam, e seguem produzindo-se continuamente uma a partir da outra por propagação dos movimentos, de forma simples ou composta (com só uma ou diversas séries de ideias a partir de sensações). Disto se compreende que no sonho a alma está em um estado de percepções distintas desordenadas (isto é, desordenadas em relação

⁸⁵ Wolff afirma fluir daqui um princípio psicométrico que conduz à estimação da bondade da memória: o número de reproduções das ideias é proporcional ao tempo pelo qual são conservadas (PR, §.242).

aos fenômenos do mundo, mas ordenadas de um ponto de vista subjetivo), e na vigília em um estado de percepções distintas ordenadas (§§.246-251). Na alma, dessa forma, se alternam estados claros e obscuros, e ordenados e desordenados, na medida em que o estado dos nervos sensoriais muda pelo uso e pelo descanso – o que está de acordo com as limitações essenciais da alma (§§.252-256).

A respeito dos limites da faculdade de imaginar, Wolff afirma que ela é limitada da mesma maneira que a faculdade de sentir, na medida em que as ideias materiais que lhe correspondem dependem dos movimentos despertados nos órgãos dos sentidos (o que implica que não se podem produzir simultaneamente pela imaginação mais fantasmas que ideias sensuais pelos sentidos) (§.258). Analisando, portanto, a limitação da faculdade de sentir, Wolff diz que os sentidos são limitados pela constituição dos órgãos dos sentidos, de maneira que não podemos perceber simultaneamente muitos objetos clara e distintamente (§.257). A multidão de percepções imediatas simultâneas que podemos ter constitui o campo de percepções imediatas da alma (que leva em conta a multiplicidade de sensíveis e a distância dos órgãos em relação a eles). Este, pelo limite dos sentidos, é muito restrito, e não se pode ampliar, nem por equipamentos (que apenas podem acuminar os sentidos, mas não ampliá-los). Por consequência, também é muito restrito o campo de percepções da alma em geral (§§.259-263), e se entende o quão finita é a alma – se além da vida seus estados são menos restritos, se tratará mais à frente (§§.264-265).

Não obstante os seus limites, e em especial sua derivação a partir dos limites da sensação, diz Wolff, a intuição das ideias do universo depende de diversas maneiras da liberdade da alma (§.354). Primeiramente, da mesma forma que as sensações. Mas também, no que se refere à imaginação, de diversas maneiras. Como quando a alma dirige ou mantém a atenção em uma sensação ou fantasma quando poderia tê-lo evitado, ou por palavras e raciocínios chega a produzir fantasmas (§§.344-349). Ainda que a operação da imaginação deva respeitar uma lei, portanto, isto não tolhe a liberdade, e se dá apenas enquanto limite essencial da alma, de forma que ela permanece sendo tão livre ao imaginar (e sentir) quanto lhe permite a sua essência e natureza (§§.355-356).

Finalizando o exame da contraparte orgânica da imaginação, Wolff se volta para a faculdade de inventar. Ela é possível pelo corpo, diz ele, tanto pela reprodução das ideias materiais correspondentes a um sensível quando este não se apresenta aos órgãos

dos sentidos quanto pela composição, mediada por palavras, de novas ideias materiais – unindo-se, assim, o que não se une pelos sentidos (§§.334-343).

Sobre a memória

Passando para o exame da memória, Wolff primeiramente distingue dois de seus tipos: memória sensual (ou animal), derivada do reconhecimento confuso (a simples apercepção de uma ideia reproduzida em uma série de percepções diferente); e memória intelectual, derivada do reconhecimento distinto (o juízo de que já se teve uma ideia) (§§.277-281). Como o juízo sobre uma ideia depende da sua apercepção prévia, continua Wolff, a memória intelectual depende da sensual, e a passagem de uma à outra se dá mediante a atenção e comparação da ideia reproduzida e as demais associadas, o que se facilita pelo uso das palavras (§§.282-284). Tal facilitação, por sua vez, provém do fato de que palavras e frases são percepções produzidas sucessivamente, atraindo a atenção ordenadamente a cada uma de suas partes (o que as faz distintas por si mesmas), enquanto as percepções produzidas simultaneamente, como aquelas do conhecimento intuitivo, devem ser distinguidas mediante diversas operações da mente (não são distintas por si mesmas) (§.287). E é desta forma que imaginação, memória em geral e memória intelectual em especial são facilitadas pelo uso de palavras (§.285, §§.288-289, §§.292-293)⁸⁶.

Dito isto, seguindo com a análise da memória no corpo, Wolff afirma que à memória sensitiva não corresponde no corpo senão a facilidade de reproduzir as ideias materiais que o cérebro obtém. Pois, como se viu, o corpo não guarda nenhum correspondente à apercepção (§.44), e as ideias materiais dos fantasmas não existem no cérebro na ausência do objeto senão como a potência de reproduzi-las adquirida e conservada por ele mediante repetição. Deve-se, observa Wolff, distinguir a faculdade ou potência de reproduzir, e a facilidade de reproduzir, isto é, a disposição do hábito, pelo que se diferenciam imaginação e memória sensitiva (§§.294). A memória intelectual, por sua vez, consiste no corpo na potência do cérebro de gerar as ideias

⁸⁶ Wolff menciona aqui casos de surdos de nascença que, quando não estão acostumados ao uso da fala, têm a memória intelectual prejudicada. Refere-se também a casos de homens criados entre ursos que, após a reinserção na sociedade e ensinados a falar, não conseguem se lembrar dos fatos de antes de haverem aprendido a falar, assim como nós não nos lembramos dos fatos da infância longínqua. De fato, Wolff faz diversas referências deste tipo ao longo de sua psicologia, lançando mão de casos atípicos para o aprofundamento do conhecimento sobre a operação regular da alma. Algo como o que já havíamos observado, no primeiro capítulo, sobre seu texto de 1707 (ver, Wolff, 1737/1740).

materiais correspondentes às palavras pelas quais é produzido o juízo de que já se teve uma ideia (§.297).

Ambas as memórias, de um ponto de vista orgânico, se podem alterar por causas materiais, sejam elas medicações que auxiliam o funcionamento das fibras do cérebro (§§.318-319), sejam lesões provocadas pela doença ou pela velhice, que prejudicam as fibras nervosas do cérebro, a partir do que ele não pode mais realizar suas funções (§§.297-299). O esquecimento, assim, consiste na impotência de reproduzir as ideias materiais que foram produzidas em algum momento no cérebro (§.303). Se ele é súbito, e não podemos lembrar de uma coisa percebida pelos sentidos, ele é a privação da facilidade que o cérebro podia contrair em reproduzir uma ideia, mas não contraiu; e se é adquirido, consiste na perda desta facilidade que o cérebro já havia adquirido (§§.304-305). À reminiscência, por sua vez, nada corresponde no corpo exceto aquilo que corresponde à imaginação e à memória, porque é a reprodução e reconhecimento da percepção esquecida (§.302).

No que diz respeito aos graus da memória, Wolff nota que as fibras nervosas do corpo, das quais se constituem também os nervos do cérebro, podem considerar-se como cordas ou filamentos que variam em cada homem em quantidades e qualidades, de acordo com o que se dão diferentes graus de bondade da memória (§§.307-311). A memória natural no corpo (a que se dá sem exercício), dessa forma, consiste na disposição natural das fibras a contrair a facilidade de reprodução das ideias materiais (§.312). A boa memória, logo, tem como razão uma constituição peculiar das fibras de acordo com a qual esta facilidade se desenvolve a partir de poucas repetições das ideias, e se mantém mesmo após longa cessação das reproduções (§.306). A grande memória, por outro lado, que pressupõe a bondade da memória, corresponde a uma constituição peculiar consonante a da boa, que pode ser a mesma, mas em maior grau (§§.316-317).

No que diz respeito à memória do ponto de vista da alma, Wolff também adiciona aqui alguns comentários. A respeito dos lapsos, diz que são facilitados quando não lembramos de algo por muito tempo e incidimos em erros (juízos falsos), que podem dizer respeito aos fatos ou às verdades universais (como julgar que tais coisas foram, quando não foram; ou mudar o positivo em negativo, categórico em hipotético, etc..) (§§.320-324). Sobre a dependência da memória em relação à liberdade, aponta que ela é desenvolvida em função da liberdade pelo esforço livre de mandar e reter coisas na

memória que poderiam não ser mandadas e retidas, ou, pelo contrário, pela evitação da reprodução de um objeto, levando ao seu esquecimento proposital (§§.350-352).

Sobre atenção e reflexão

Passando ao exame das faculdades cognitivas superiores da alma, Wolff nos relembra o aspecto geral de seu empreendimento presente. Pela essência e natureza da alma busca-se dar a razão daquilo que nela ocorre. Assim, as noções visitadas na psicologia empírica são aqui retomadas, explicadas e estendidas à luz da força representativa da alma. Não obstante, como essa força envolve uma limitação da alma pela dimensão corpórea, na determinação das razões do que nela ocorre surge muito do que se dá no corpo, cabendo explicar quais mudanças se dão nele quando experimentamos algo na alma, o que nos serve tanto pra entender suas mudanças, quanto a relação entre corpo e alma.

Iniciando, dessa forma, a análise do nível orgânico da atenção, Wolff nota que, quando se dirige a atenção a algum sensível, ou a ideia material do mesmo se faz mais rápida, ou as ideias materiais dos demais que percebemos simultaneamente se fazem mais lentas ou, ainda, se conserva a primeira continuamente enquanto mudam as demais (§.357). Isto se alcança mediante o esforço de produzir a ideia material do objeto da atenção no corpo (§§.373-374), assim como de não produção das ideias materiais dos objetos simultâneos (ou dos fantasmas) (§§.377-379). Quando se atenta ou conserva-se a atenção em um visível, por exemplo, dirige-se o olho direta e continuamente a ele, beneficiando o contato dos raios de luz nele refletidos com nossa pupila (que é bastante limitada). Aumenta, assim, a quantidade de movimentos impressos pelas suas partes, e também a velocidade das suas ideias materiais, enquanto diminui a dos demais simultâneos (§§.358-362). Se em lugar de um visível sensível, atenta-se ou conserva-se a atenção em um fantasma de um visível (ou mesmo em uma palavra), dá-se igualmente um esforço ou a conservação desse esforço de dirigir o olho a ele (do que somos conscientes na medida em que depende do arbítrio), e se aumenta e conserva dessa maneira a velocidade da ideia material (§§.365-366).

A direção e conservação da atenção pela produção intencional da ideia material, claramente, depende da liberdade da alma (§.363). No entanto, nossa atenção não é condicionada apenas pela liberdade, mas é também atraída, como quando ao perceber muitos simultâneos pelos sentidos, ou pela imaginação, atentamos ao que maior

clareza possui, ou que menos similitudes têm com o já percebido ou, ainda, àquele que gera prazer e não desgosto – porque chama a nossa atenção o objeto cuja ideia material é mais rápida e que mais forte age nos órgãos dos sentidos (§§.367-372).

No que se refere à reflexão, que é o direcionamento sucessivo de atenção, Wolff diz o mesmo que sobre esta, dando ênfase à continuidade do esforço de produzir ideias materiais sucessivamente e afastar outras (o que é auxiliado pelo uso das palavras). Acrescenta que, assim como quando se reflete sobre o simultâneo, ao refletirmos sobre o sucessivo aquilo que se segue entre si consideramos como partes a partir das quais se compõe um ser sucessivo – que é o que ocorre quando refletimos sobre os fatos da alma (§§.380-385). Por aqui, diz Wolff, se sabe que quando sobre algum sensível ou ato da alma se reflete, aquele deve estar presente para o órgão sensorial, e este realmente deve ser excitado na mesma, e tão repetidamente quanto flua a reflexão, pois só somos conscientes dos seus atos ou do que se dá nela na medida em que se dá em nós. Só reflete sobre a alma, portanto, quem pode eliciar em si seus atos. E esta é a razão de sabermos tão pouco sobre o entendimento e a vontade da alma: a pouca reflexão sobre eles, seus hábitos e sua forma natural, a partir daquilo que se dá na experiência. Com o que se oferece aqui a priori, considera Wolff, se poderá estender o que se conhece pela experiência, pois somos mais agudos na reflexão quando sabemos ao que atentar (§.386).

Sobre o entendimento

Voltando-se ao entendimento, Wolff busca primeiramente demonstrar sua razão suficiente na essência e natureza da alma. Em geral, nota, o entendimento consiste em um atributo da alma, e nela sempre está dado como faculdade ainda que suas operações não venham a desenvolver-se (como se observa, por exemplo, nos homens criados entre animais, que somente após a integração ao convívio humano desenvolvem o uso do entendimento). Seus diferentes graus são dados, assim, pelo seu uso, sendo ele em si um grau indeterminado no que se refere à quantidade de coisas que distingue, e o quanto em cada uma (§§.388-391).

A primeira de suas operações, a noção, segue Wolff, não excede a força representativa da alma, na medida em que envolve senão as atividades anteriores da alma (percepção, comparação, atenção, reflexão, designação por palavras, etc.), cujas razões são dadas na força da alma (§§.392-393). Sua diferença em relação aos juízos

consiste apenas em que na noção o predicado está contido no sujeito, e no juízo não – razão pela qual nas definições (que são uma espécie de noção) muitas vezes se deixa o termo que designa a cópula entre sujeito e predicado de lado, e utiliza-se a palavra “chamado” (*dicitur*), ou similar, para expressar sua união (§§.398-400). Logo, por tampouco pressuporem atividades que excedam a força representativa da alma, os juízos intuitivos (que exigem somente sensação, imaginação, memória, representação simultânea de coisas e suas características, e a afirmação ou negação de algo nelas), têm razão suficiente na força da alma. O mesmo, de fato, vale também para os raciocínios (que envolvem um juízo intuitivo como primeira proposição, uma outra trazida pela imaginação, e uma terceira trazida pela reflexão e comparação); as conclusões imediatas (que envolvem imaginação e memória); os juízos simbólicos (eliciados por raciocínios); o engenho (derivado da atenção e reflexão), e arte da descoberta (que procede das noções, raciocínio e engenho) (§§.402-413, §.473, §.478). Ou seja, nenhuma operação do entendimento excede a força da alma, nem mesmo nos sonhos, como prova o fato de neles encontrarmos pessoas, raciocinarmos discursos inteiros, e os podermos narrar quando acordamos (§.419).

Analisando como chegamos ao entendimento, isto é, como saímos do conhecimento confuso e singular, e passamos ao distinto e universal, Wolff diz que chegamos às noções de gênero e espécie na medida em que as percebemos nos indivíduos (ou abstraímos do que percebemos neles), por um lado, e somos conscientes das coisas que são em nós (abstraindo-as daí), por outro, ficando claras duas coisas: primeiramente, como é difícil o conhecimento universal quando nos mantemos no conhecimento intuitivo, que sempre se refere ao particular e não ao geral. O avanço do entendimento, por isso, parece depender do desenvolvimento do uso das palavras, mesmo que estas devam igualmente ser entendidas em referência aos perceptos que designam. Em segundo lugar, fica claro que não há nada em uma noção universal que não tenha sido percebido pelos sentidos ou apercebido em nós⁸⁷ (§§.427-429), pelo que se compreende que palavras, definições e proposições são entendidas na medida em que o conhecimento simbólico é referido ao intuitivo (§§.427-432).

⁸⁷ Wolff se refere aqui à apercepção como equivalente a um sentido interno, pelo qual a alma sente a si mesma. Esta ideia não retorna em outros pontos de sua psicologia.

Avançando no exame do *modus operandi* do entendimento, em especial do raciocínio, Wolff retoma a ideia de que, no que se refere tanto ao mundo quanto à alma, entre todos os sucessivos e simultâneos existe um nexos (§§.435-438). A partir disto demonstra três noções. Em primeiro lugar, diz, no raciocínio as percepções mediatas se desdobram infinitamente a partir das imediatas (assim como as palavras relativas a todas elas), sem que, contudo, possa a alma intuir todas as ideias do universo nem simultânea nem sucessivamente integralmente, já que é limitada e só intui o que clara e imediatamente percebe (§§.439-443). Em segundo lugar, o conhecimento geral é possível na medida em que as determinações essenciais comuns estão em diversos seres, e as verdades gerais conectadas em função da dependência das coisas entre si – de maneira que a verdade das proposições se verifica pelo nexos com outras verdades universais (e por demonstração) (§§.444-450). E como, enfim, por raciocínios, juízos e noções percebemos o nexos das verdades gerais, o que não excede a força da alma, conclui Wolff, a razão tampouco excede a força da alma, apesar de ser limitada e dever desenvolver-se junto ao uso da fala⁸⁸ (§§.451-461, §§.467-472).

Finalmente, como no exame de todas as demais faculdades, Wolff apresenta os correspondentes corpóreos do entendimento. Quanto às noções, diz, na medida em que já se dão no cérebro as ideias materiais das coisas a respeito das quais refletindo as apercebemos, e que à apercepção não corresponde nada no corpo, as noções não dependem de uma mecânica própria (§.394). Contudo, na medida em que são designadas por palavras, as noções são representadas no corpo pelas ideias materiais que correspondem às palavras usadas para designá-las (como aquelas referentes às coisas imateriais, das quais nada se sabe pelos sentidos, e cujas ideias materiais correspondem senão ao conhecimento simbólico que podemos ter a partir do que percebemos na nossa alma) (§.395). Como a noção é a primeira atividade do entendimento, todas as operações do entendimento, incluindo a razão, por consequência, são representadas mecanicamente no corpo pelas ideias materiais correspondentes às

⁸⁸ Wolff dá aqui vários exemplos, citando fontes de casos de crianças criadas entre ursos, e uma nascida surdo-muda. Nos primeiros casos, menciona que as crianças não dominavam a fala, não desenvolveram os órgãos a ela relacionados adequadamente (mas sem deficiência), e não davam sinais de racionalidade. E quando finalmente passaram a dominar a fala, não se lembravam do que haviam vivido. No caso da criança surdo-muda, menciona que ela havia aprendido por imitação o gestual religioso, mas quando por sorte passou a escutar e começou a aprender a falar, mostrava que não tinha as ideias teológicas de Deus, de alma e de ação moral. Nestes casos, conclui Wolff, as operações da mente parecem ausentes enquanto se mantém a circunstância – o que sugere que não a natureza, mas o homem faz do homem um ser racional.

palavras e signos que se costumam usar para designar as ideias, e pelas mesmas causas naturais que prejudicam a sensação e a memória se podem afetar (§§.414-426, §§.462-466, §§.473-479) – o que seduz os materialistas, que não reparam na impossibilidade da apercepção na matéria.

Sobre desejo e aversão sensual e os afetos

Acabada a demonstração de como derivam as faculdades cognitivas da alma de sua força representativa, Wolff passa à demonstração de como daí também procedem as apetitivas. Esta é uma tarefa mais complexa, na medida em que, em sua opinião, muitos têm dificuldade de entender como podem as vontades proceder da força de representar (§.482). Por essa razão, Wolff introduz aqui algumas novas noções auxiliares, além do exame da contraparte orgânica da vontade.

Assim, após retomar que pela força da alma se dá nela uma tendência contínua à mudança de seu estado, Wolff postula que em toda percepção presente se dá uma inclinação a transformá-la, chamada *percepturitio*⁸⁹ (§§.480-481). Ao lado disto está a previsão da percepção (*praevisio perceptionis*), que consiste na consciência da alma de que pode ter uma determinada percepção (seja uma sensação ou um fantasma), à qual se associa a ideia de prazer ou desgosto, de maneira que o *percepturitio* se direciona a ela ou contra ela (§§.488-490). A partir disso, segue Wolff, na medida em que a alma é consciente do seu corpo (pois ele induz transformações em seus próprios órgãos dos sentidos), e de que a ação dos sensíveis nele depende do lugar por ele ocupado, sabe que para chegar a uma sensação prevista deve o corpo mudar de lugar de forma adequada. Ou melhor, a alma sabe que o alcance de uma sensação prevista depende da produção de sensações intermediárias, o que corresponde à mudança sucessiva do lugar do corpo, sintonizada com as mudanças do mundo pelas quais o sensível previsto pode agir nos órgãos dos sentidos – o que se conhece a priori (como na ótica) ou a posteriori (§§.483-494). Desta maneira, enfim, diz Wolff, explica-se o desejo e a aversão sensuais como o direcionamento do *percepturitio* em favor ou contra uma percepção prevista determinado pela representação confusa do bem ou mal nela (§§.495-496, §§.515-516),

⁸⁹ Wolff pretende com este conceito esclarecer como pode da força da alma proceder a vontade. A origem do mesmo é atribuída por ele a Leibniz. Efetivamente, Leibniz menciona este conceito em uma carta a Wolff de 1706, comentando a diferença entre um estado presente da alma (*perceptio*) e a sua tendência a um novo estado (*percepturitio*) (ver carta XIV da correspondência entre Wolff e Leibniz compilada por Gerhardt, 1860, pp. 56-58). Como não encontramos uma tradução adequada para este termo, mantivemos sua versão latina.

e prova-se sua proveniência da força da alma, na medida em que exigem apenas sensações, imaginações, memória e raciocínio (§§.497-498).

No que se refere aos seus correspondentes orgânicos, ao prazer e desgosto Wolff diz corresponderem no corpo os movimentos extraordinários do sangue e dos fluídos dos nervos (como nos afetos). Ao desejo e aversão sensuais, por sua vez, além dos movimentos do sangue e dos fluídos nervosos que se revelam em expressões, gestos e sons (já que neles interfere o prazer e o desgosto), correspondem também os movimentos do corpo e dos seus órgãos pelos quais são obtidos aqueles lugares no mundo onde pode dar-se ou evitar-se a sensação prevista (§§.499-503).

Sobre os afetos, que são tendências múltiplas e veementes a produzir percepções (confusas) previstas ou a impedir que se produzam, e só pressupõem desejos e aversões, Wolff nota que tampouco excedem a força da alma (§§.504-512). No corpo, por isso, a partir dos afetos ocorrem os movimentos concordantes com os esforços de produzir ou impedir percepções prévias, que são confusos de acordo com o muito e diversamente que a alma deseja ou repugna – pelo que, sugere ele, distinguindo os movimentos extraordinários do sangue e dos fluidos nervosos, se pode buscar uma teoria especial dos afetos (como na física, por redução dos fenômenos), de interesse especial para a moral (§§.512-514).

Sobre vontade e nolontade

Voltando-se agora ao desejo e aversão racional, ou vontade e nolontade, Wolff apresenta suas definições reais como as tendências a produzir uma percepção prevista na medida em que são determinadas pela noção distinta do bem ou do mal a ela ligada (§§.517-518). Ambas, como só diferem do desejo e aversão sensual pela distinção na representação do bem ou do mal aderido à percepção prevista, também têm razão suficiente na força da alma. A alma, portanto, quer o bem e não quer o mal de acordo com suas leis de forma natural, por sua essência e natureza (§§.519-522).

Analisando a operação vontade, Wolff nota que, como depende do que se dá nos corpos, e diversos corpos nunca ocupam o mesmo lugar ao mesmo tempo em relação a todos os demais, em cada alma a série de percepções e de desejos e aversões é diferente das demais. Nisto se prova ainda a diferença interior entre as almas, o que se pode

sustentar ao lado do que se diz das séries de mudanças nos elementos e nos corpos (§§.523-524).

Por fim, no que se refere à liberdade, Wolff introduz aqui a noção de que os desejos e aversões, sejam sensuais ou racionais, dependem da sensação, mas independem da maneira pela qual esta depende das mudanças nos corpos. Em outras palavras, qualquer que seja a maneira pela qual é produzida uma sensação, e mesmo que se ignore como ela ocorre, quando ela se dá, tem lugar também uma vontade, pois tudo o que esta necessita é a presença da sensação, independente de como se faz presente (§.525). Por isso, independente de como alcança suas sensações, para a liberdade importa que a alma elege espontaneamente, entre sensações dadas, aquela que mais lhe agrada (§.526). De fato, como se sabe que a produção das sensações e imaginações pode ser afetada pela liberdade, deve-se dizer que a alma influi em geral na série de percepções (§.527). E tudo isto, finalmente, diz Wolff, se dá porque ela é provida de razão, pois a atribuição das qualidades de bom ou mau, ou seja, de verdades universais ao desejável, depende do raciocínio e das demais operações do entendimento (§.528).

Wolff encerra, assim, o exame das faculdades da alma a partir da sua essência, concluindo que pela força representativa do universo, limitada materialmente pelo lugar do corpo orgânico no universo, e formalmente pelas mudanças dos órgãos dos sentidos, pode ser dada a razão de tudo aquilo que é observado sobre ela, se não imediatamente, ao menos em geral. Os atos especiais da alma apenas dependem das regras e leis da sensação, imaginação, entendimento e apetite. Mas, na força se encontra o princípio suficiente de toda a psicologia racional (§.529).

2.3.3 – Sobre a Relação entre Corpo e Alma, e Outros Atributos da Alma

Antes de iniciar a exploração dos sistemas de explicação da relação entre corpo e alma, Wolff faz alguns comentários preliminares relevantes a respeito do exame que segue. Em primeiro lugar, diz que a questão da relação entre corpo e alma é uma das mais difíceis de todos os tempos. Por isso, alguns a tomaram como um nó indissolúvel, e outros, na tentativa desesperada de eliminá-la, duvidaram de alguma substância e caíram em materialismo ou idealismo. Sabendo-se, contudo, que estas saídas não são as únicas, insiste, devem proceder os filósofos aqui como os astrônomos, a partir da elaboração de hipóteses. As hipóteses criadas pelos filósofos para dar a razão dessa

relação são chamadas por Wolff de sistemas (*systemata*)⁹⁰ de explicação da relação entre corpo e alma (§§.530-531). Neles, complementa, para dar a razão do que se observa e abrir o caminho à descoberta da verdade, se deve tomar como existente aquilo que ainda não se pode demonstrar, mas de forma que nenhuma experiência ou verdade já demonstrada sejam contrariadas (§§.531-533) – pelo que, diz ainda, não se devem imputar os seus eventuais erros aos seus autores, que as reconhecem como meramente prováveis, e as usam pelo bem da busca da verdade (§§.534-535).

Na avaliação de Wolff, os sistemas devem guardar algumas suposições em comum. Em primeiro lugar, diz ele, nenhum deles pode negar que na nossa experiência as percepções das coisas sensíveis na alma e os movimentos voluntários no corpo ocorrem *como se* a alma e o corpo influenciassem um ao outro – tal como na astronomia se assume, seja qual for o sistema de mundo pelo qual são explicados os movimentos celestes, que estes ocorrem como se a terra fosse o centro do universo (§.537). Em segundo lugar, todos devem assumir a explicabilidade das percepções da alma pelas mudanças que ocorrem no corpo, e dos movimentos voluntários do corpo pelos desejos e aversões sensíveis ou racionais da alma, no que consiste propriamente o que se chama de *harmonia da mente e do corpo* (*harmonia mentis et corporis*). Como consiste naquilo que os sistemas buscam explicar, observa Wolff, esta harmonia não se deve confundir com nenhum deles, em especial com a harmonia pré-estabelecida, que é apenas a hipótese de que esta harmonia foi pré-estabelecida por Deus (§§.539-542)⁹¹. Em terceiro lugar, na medida em que não podem repugnar o que afirmam a experiência e a razão, em todos os sistemas também se deve supor a força representativa como essência e natureza da alma (§.547).

Prosseguindo com o exame geral dos limites dos sistemas, Wolff observa primeiramente que, por tratarem apenas da razão da relação entre corpo e alma, qualquer um deles pode defender ou negar a liberdade – como prova, inclusive, o fato de que alguns defensores do influxo a defendem e outros a negam. Pois, a relação entre

⁹⁰ Ao longo de todo o texto Wolff utiliza o termo “sistema” em referência às teorias explicativas da relação entre corpo e alma, e não em sua acepção comum de “sistema filosófico” ou “corrente filosófica”.

⁹¹ A demarcação desta clara diferença entre harmonia entre corpo e alma, de um lado, e harmonia pré-estabelecida entre corpo e alma, de outro, constitui um importante esclarecimento conceitual de Wolff em sua PR – apresentado pela primeira vez no prefácio desta mesma obra. Como veremos melhor no capítulo 3, uma primeira indicação desta diferença surge de forma ainda incipiente nas AzDM (Ad §.869), constituindo, assim, um dos pontos de modificação conceitual de Wolff entre seus escritos alemães e latinos.

corpo e alma consiste na dependência, por um lado, da alma em relação ao corpo, no que se refere à especificação e duração das percepções que ocorrem junto aos movimentos do corpo e, por outro, do corpo em relação à alma, no que se refere à especificação e duração dos movimentos voluntários que ocorrem junto às vontades da alma – ao que é absolutamente indiferente a liberdade da alma, que diz respeito apenas a como pode a alma, uma vez dadas as suas percepções, eleger espontaneamente aquela que mais lhe agrada (§.536). E como não têm minimamente a ver com questão da liberdade, continua Wolff, se algum sistema assume algo que é adverso à liberdade da alma, isto se dá em função da aceitação nele de opiniões errôneas que poderiam e deveriam ser evitadas, pois dizem respeito não à dependência mútua entre corpo e alma (assunto dos sistemas), mas à dependência das volições e nolições em relação às percepções da alma (§.544). Em segundo lugar, da mesma forma, nenhum sistema de explicação da relação entre mente e corpo pode ser contrário à força da alma senão admitindo erros que poderia e deveria evitar. Pois, essa noção, pela qual se deduz tudo na psicologia racional, é totalmente independente dos sistemas, e de fato deve ser aceita em todos eles (como se argumentou acima) (§§.548-549). O mesmo se dá ainda no que se refere às escrituras sagradas, que só admitem a relação entre corpo e alma, que os sistemas também têm por indubitável (§§.545-546). Por fim, diz Wolff, em geral nada muda na filosofia prática se forem cometidos erros ou acertos no que é explicado pelos sistemas, porque os princípios psicológicos usados na práxis moral e civil nada supõem senão a harmonia entre corpo e alma, não havendo ali utilidade para os sistemas (§.538).

Tratando da possibilidade geral dos sistemas, Wolff nota que materialistas e idealistas, na medida em que caem em monismo e têm a harmonia como inexistente ou apenas aparente (respectivamente), não veem importância nos sistemas, nem sua possibilidade (§§.550-551). Contudo, como se verifica na experiência que se dá a relação entre corpo e alma, ela deve ter uma razão, e são, por isso, possíveis os sistemas. A dificuldade ou até a impossibilidade de descobrir esta razão, nesse sentido, deve-se ao sujeito cognoscente, e não à coisa conhecida, cabendo ao filósofo buscá-la, ainda que pela limitação do entendimento humano nunca encontre uma que satisfaça toda a verdade (§.555).

Feitos estes comentários preliminares, Wolff passa à avaliação dos três sistemas que considera os mais importantes até seu tempo: do influxo, o das causas ocasionais (chamado na DM de tese da intervenção imediata de Des), e o da harmonia pré-

estabelecida (§.553). E ressalta ainda que, a simples afirmação de ignorância sobre a razão da relação, ou a sua interpretação em termos de uma ação desconhecida de uma substância sobre a outra, não constituem sistemas. Pois, no primeiro caso, não se apresenta a razão nem se demonstra sua inexistência; e no segundo usa-se uma palavra vazia (ação), que não se pode explicar, e que simplesmente substitui outra já derivada da experiência (coexistência), mantendo-se em ambos os casos nossa compreensão limitada àquilo que ensina a experiência (§.554, §§.556-557).

Sobre o Sistema do Influxo Físico

Analisando as linhas gerais do primeiro sistema, Wolff nota que, o termo influxo físico (*influxus physicus*), comumente, refere-se à transferência da realidade de uma substância para outra onde não estava, como acontece, por exemplo, quando o corpo em movimento A se choca com o corpo B que estava em repouso, ganhando B uma força motriz que não tinha, e ficando A com menos (§.558). O influxo físico mútuo entre corpo e alma, assim, consistiria na transferência de realidade entre eles (§.599). O sistema do influxo físico é, portanto, uma hipótese filosófica (porque assume algo que nem pela experiência nem pelas verdades demonstradas até aqui é provado) que busca explicar a relação entre corpo e alma a partir deste influxo; e é chamado de influxionista (*influxionista*) aquele que o defende – como os aristotélicos escolásticos, mas não aqueles que aceitam a ação desconhecida entre corpo e alma (§§.560-564).

Passando à análise desse sistema, Wolff diz que nele a alma move o corpo ou os órgãos do corpo, e o cérebro produz percepções das coisas sensíveis que agem nos órgãos dos sentidos, de forma que nele são atribuídas forças à alma e ao corpo pelas quais eles podem acionar as mudanças entre si. Em outras palavras, se a alma influi fisicamente no corpo, alguma força da alma cruza para o corpo e nele é transformada em motriz (porque o movimento se dá por essa força, mas a alma como coisa simples não a tem), e se o corpo influi fisicamente na alma, alguma força motriz transita do corpo para a alma e na mesma é transformada em outra (§§.564-568). Esta seria a concepção comum deste sistema.

Aprimorando esta concepção a partir de seu próprio sistema, Wolff sugere que, se o corpo físico influi na alma, a força transiente do corpo na alma dirige a força desta, determinando-a a observar a lei das sensações, de maneira que é necessário o influxo para a intuição das ideias do universo, não se determinando a alma por si mesma a

seguir a lei da sensação. Por outro lado, se a alma influi fisicamente no corpo, dirige os fluidos nervosos pelos nervos motores nos músculos pelos quais são executados os movimentos no corpo, o que é necessário para a determinação dos movimentos espontâneos no corpo, já que os nervos por si estão sempre dispostos ao fluxo de movimento e são indiferentes a qual nervo excitar e em que direção. Desta forma, diz Wolff, utilizando a sua própria teoria da alma, explicam-se os efeitos de corpo e alma entre si pelo influxo de maneira mais robusta, como nem os influxionistas o puderam fazer. Isto prova como sua teoria independe dos sistemas e pode ser usada para melhorá-los, o que se faz, contudo, por amor à verdade, e não para a defesa de algum deles (§§.569-572).

Partindo para a análise das fraquezas deste sistema, Wolff encontra, primeiramente, que do influxo físico entre corpo e alma não temos nenhuma noção. Isto é, não se tem conhecimento nem a posteriori (porque não se verifica na experiência), nem a priori (porque não deriva de nenhuma verdade demonstrada até aqui) seja da transição e transformação (postulada na concepção comum desse sistema), seja da variação de direção e grau de uma força por outra (postulada pela versão melhorada do mesmo a partir de sua teoria da alma). Por esta razão, o influxo para Wolff é inexplicável de maneira inteligível, e deve ser tomado como incerto, sem que se possa, por ora, rejeitá-lo por isso (§§.573-575).

Contudo, segue Wolff, se o corpo influi na alma, uma força motriz parece em função dela, e se a alma influi no corpo, surge por ela uma força motriz onde não havia. Isto é contrário à conservação no universo das forças vivas⁹²; à noção de forças em geral (porque a força motriz é um fenômeno da substância corpórea, e não pode ser transferida do corpo para a alma); e à ordem da natureza (porque a conservação de forças é uma lei da natureza) (§§.576-581). O influxo físico entre corpo e alma, assim, não se pode verificar na experiência, nem demonstrar a priori sem prejudicar a ordem da natureza e a noção de forças, assumindo-se, pois, como qualidade sem razão, o que faz dele uma qualidade oculta e um termo vazio (§§.582-583). E como tampouco se pode submetê-lo a experimento, já que as mudanças entre corpo e alma sempre ocorrem *como se* houvesse influência de um no outro, e nunca de outra forma (§.587), Wolff conclui

⁹² Esta noção é apresentada na cosmologia (COS, §§.356-357). As forças vivas são as que se dão junto ao movimento local, como no peso que cai. São contrárias às forças mortas, que são a simples tendência ao movimento, como no peso pendurado por um fio.

que este sistema é destituído de toda a probabilidade (§.588), e é inútil, portanto, para a psicologia racional (§.584) – assim como para a teologia e filosofia prática, que só necessitam da certeza provida pela experiência da existência da harmonia entre corpo e alma, e não de sua causa neste ou em qualquer outro sistema (§§.585-586).

Sobre o sistema das causas ocasionais

A respeito do segundo sistema, Wolff inicia apresentando seu histórico, destacando que foi criado por Descartes e desenvolvido por N. Malebranche (1638-1715)⁹³ (§.589). As causas ocasionais em geral, explica, são aquelas destituídas de força de agir própria (opostas às físicas), e que fornecem a ocasião para a ação de Deus (§.590). No sistema das causas ocasionais, portanto, corpo e alma são destituídos de força para agir ou dirigir as mudanças um no outro, e apenas fornecem com seus estados a ocasião para que Deus produza em cada um as mudanças harmônicas entre eles, as quais dependem, assim, puramente da Sua vontade – de fato, diz Wolff, na elaboração de Descartes esse sistema é extensível à ação de todas as substâncias finitas entre si, considerando-se, por exemplo, os corpos como meras causas ocasionais da comunicação e conservação dos movimentos (§§.591-593). Um ocasionalista (*ocasionalista*) é, assim, aquele que usa o sistema das causas ocasionais para explicar a relação entre corpo e alma, ou também para a explicação dos movimentos – pelo que não se podem considerar ocasionalistas os ateus ou aqueles que duvidam da existência de Deus (§§.595-596).

Analisando como por esse sistema (melhorado pela sua teoria da alma) se explica a relação entre corpo e alma, Wolff diz que, para conservar a quantidade de forças, Deus não cria nem aumenta a quantidade de movimento no corpo em função da alma, mas apenas muda a direção daqueles que já estão em curso em favor do desejo da alma, assim como apenas dirige a força da alma determinando-a a observar a lei da sensação. Deus, portanto, deve constituir leis para a operação harmônica de corpo e alma, de acordo com as quais sempre com a ideia material no cérebro e mudança no órgão coexiste na alma a ideia sensual explicável por elas, assim como sempre deve originar-se no corpo o movimento possível pela constituição dos órgãos quando o quer a alma (§§.597-601). Expostos dentro dos limites da sua teoria da alma, observa Wolff, vê-se que são equivalentes os sistemas dos influxionistas e ocasionalistas, na medida em

⁹³ De fato, no exame de cada sistema Wolff recenseia diversos nomes de seus defensores.

que não negam a harmonia nem a teoria da alma – sobressaindo-se este último ao outro apenas em função de sua maior probabilidade até aqui (§.602).

Wolff parte então para a análise crítica deste sistema, notando primeiramente que, se aceitamos que a harmonia constatada na teoria da alma (e também na do mundo) é sustentável puramente a partir da natureza do corpo e da alma, no sistema das causas ocasionais as mudanças harmônicas entre alma e corpo são realmente milagres perpétuos (§§.603-604). Neste sentido, observa Wolff, este sistema contraria o princípio de razão suficiente, pois, seja em sua forma comum (onde os movimentos no corpo e as percepções harmônicas na alma originam-se da pura vontade de Deus), seja em sua forma melhorada pela sua teoria da alma (onde Deus apenas redireciona harmonicamente as forças já existentes na alma e no corpo), as mudanças harmônicas entre corpo e alma não se sustentam em suas próprias naturezas (onde deve residir a razão suficiente do que se dá nelas), mas na ação voluntária de Deus (§§.606). Adicionalmente, este sistema também contraria a ordem geral da natureza, em especial a lei que exige a manutenção da direção do movimento⁹⁴. Por isso, Wolff considera este sistema igualmente improvável (§§.607-608).

Antes de concluir seu exame, contudo, Wolff oferece algumas notas de defesa a esse sistema, julgando isto necessário por equanimidade e justiça. Primeiramente, menciona que se nele são conferidas forças autônomas à alma e ao corpo, intervindo Deus apenas na direção destas forças, não se confundem a natureza de Deus com a das criaturas – o que se dá, no entanto, na versão comum desse sistema. Contra a acusação de que nele, pela negação da ação da alma no corpo, toda ação do espírito sobre a matéria é negada, prejudicando-se assim a religião, nota que Deus permanece aqui onipotente (§.609). Igualmente, contra a acusação de que este sistema tolhe a liberdade, diz que Deus apenas dirige a força da alma no perceber aquilo que gera modificações nos órgãos dos sentidos, e ela por sua própria força segue da percepção ao apetite, não havendo aqui nenhum prejuízo à liberdade (para a qual, como já se viu, não importa como a alma chega à sua percepção) (§.610).

⁹⁴ Wolff menciona aqui, em caráter complementar, a opinião de Leibniz segundo a qual Descartes haveria chegado também à teoria da harmonia pré-estabelecida, tivesse ele conhecido essa lei, descoberta por C. Hugenius (1629-1695) (PR, §.607).

Sobre a harmonia pré-estabelecida

Wolff chega, então, ao sistema da harmonia pré-estabelecida. Sua apresentação mescla aquela da DM com as considerações presentes nas AzDM. Não obstante, Wolff também introduz aqui algumas noções ligadas a outros pontos de sua psicologia latina. Apresentaremos de maneira sumarizada os conteúdos já conhecidos nas obras passadas, dando destaque às novidades da psicologia latina neste tema.

Após caracterizá-lo em geral como o sistema pelo qual as mudanças harmônicas entre alma e corpo se dão em função de suas próprias naturezas, Wolff indica o ponto de surgimento dessa teoria, que se dá em um artigo de Leibniz no *Diario Eruditorum Parisino* de 1695 – ao qual dirigiram-se na época diversos de textos de comentário (§.612). Segue, então, explicando que nesse sistema, mantendo-se a sua teoria da alma, todas as percepções e vontades se dão na alma por sua própria força, e todos os movimentos do corpo (mesmo os que chamamos de voluntários) pelo seu mecanismo, ainda que não existisse mundo material ou alma, respectivamente – e de forma que nem alguma influência física ou a intervenção de Deus são necessárias (§§.613-616). Neste sistema, portanto, a razão do que se dá em uma dimensão pode ser dada a partir do que se dá na outra, em função da harmonia existente entre ambas, mas sem necessidade de ação de uma na outra, nem de nenhum tipo de determinação externa (§§.618-619). Para tanto, diz Wolff, supõe-se que é possível o corpo tal como se explicou na teoria da alma, isto é, aquele que por simples movimentos segue continuamente a série que concorda com cada modificação ordenada da alma. A respeito deste corpo, assume Wolff, ainda se sabe pouco (sobretudo por desconhecermos os mecanismos do cérebro), mas ele não é por isso minimamente impossível (§.617).

Apesar de equivaler ao influxo, na medida em que também supõe que corpo e alma coexistem *como se* influíssem um no outro (o que supõem todos os sistemas), segue Wolff, aqui tudo se dá naturalmente e é explicável de maneira inteligível, sem apelo a qualidades ocultas (isto é, sem influxo real entre substâncias) ou causas primeiras (a vontade de Deus) (§§.620-622). Sobre este último ponto, em especial, Wolff afirma que o pré-estabelecimento da harmonia por Deus, que constitui uma causa primeira, é tomado apenas como razão geral da harmonia, dependendo-se efetivamente das leis da alma e da natureza, isto é, das causas segundas, para a compreensão dos fenômenos específicos de ambas. Em outros termos, o pré-estabelecimento da harmonia

consiste em um milagre, pois depende da ação de Deus, mas apenas na medida em que o é o ato da criação em geral, no qual todas as coisas são criadas e postas em harmonia (o que constitui a ideia leibniziana de harmonia geral de todas as coisas simples, o que, no entanto, não é objeto de discussão aqui)⁹⁵, após o qual tudo segue não milagrosa (como no ocasionalismo), mas naturalmente (§§.623-629).

Voltando à questão da liberdade da alma (i.e., se ela seria tolhida pelo pré-estabelecimento da harmonia), Wolff lança mão aqui outra vez da noção segundo a qual a faculdade de desejar não depende de como a alma chega às sensações (§.525). Assim, tendo o sistema da harmonia pré-estabelecida (assim como qualquer outro) a ver com como se dão sensações na alma quando ocorrem movimentos nos órgãos dos sentidos, e movimentos no corpo quando o quer a alma, mas não com como das sensações e percepções em geral a alma chega pela lei da vontade aos seus desejos, não se pode imputar a este sistema que a vontade da alma é pré-estabelecida (§.630). De fato, diz Wolff, a liberdade da alma está a salvo neste sistema tanto quanto em todos os demais, e as consequências negativas da sua negação (como o impedimento da justiça e da civilidade, assim como da moral cristã) se dão neste como naqueles. Não obstante, reconhece Wolff, neste sistema a liberdade é ainda mais resguardada, na medida em que não é determinada por nenhuma razão externa, não é pré-estabelecida, e nem mesmo diminuída pela necessidade dos movimentos do corpo – pois, ainda que nos seja incompreensível, é possível que no projeto de Deus as mudanças do universo e do corpo ocorram de forma que este execute como uma máquina, sem liberdade, os movimentos correspondentes às vontades livres da alma (§§.631-637).

Wolff entende este sistema, por todas essas razões, como bastante provável. Isto é, porque tudo ali se dá e se explica naturalmente, de acordo com o princípio de razão suficiente, ainda que o mecanismo do corpo seja incompreensível (mas não destituído de probabilidade), e a causa do pré-estabelecimento seja Deus, causa primeira de tudo, como se esclarece na teologia natural. Provar sua impossibilidade envolveria repugnar o mecanismo do movimento voluntário, o que demandaria um conhecimento

⁹⁵ Wolff introduz esse comentário para explicar que podem ser chamados de harmonistas aqueles que usam o sistema da harmonia pré-estabelecida para explicar tanto a relação entre corpo e alma quanto a comunicação e conservação dos movimentos, como o fez Leibniz, o maior de todos os harmonistas, segundo sua opinião (PR, §.627). Curiosamente, Wolff nunca chega a explicar de forma clara como compreende a relação entre a perspectiva monista da harmonia geral de Leibniz com a perspectiva dualista sob a qual ele próprio trata a harmonia pré-estabelecida entre corpo e alma. Veremos mais sobre isso no capítulo seguinte.

distinto deste que ainda não se tem. Mas, admite, como este deve ser assumido apenas como provável, o sistema se coloca na esfera das hipóteses filosóficas. E por amor à verdade deve-se dizer que qualquer sistema pode ser escolhido por quem o queira, ainda que o presente deva ser preferido em relação aos outros dois na psicologia racional, pois se prefere o sistema que dá as razões da relação, e que é provável (o que não passa com os demais, um por sustentar-se em um termo vazio, e outro por assumir milagres constantes) (§§.638-639).

Sobre os vários atributos da alma, o espírito em geral, e as almas dos animais

Nesta que é a última parte da PR, Wolff adentra o tema da espiritualidade da alma, e aquilo que a partir dela se conhece. Na primeira seção, que trata do espírito em geral, Wolff retoma noções já conhecidas na DM (DM, §§.788-927). Definindo espírito (*spiritum*) como a substância simples dotada de entendimento e vontade livre, Wolff afirma a espiritualidade da alma, e a contrapõe à pura simplicidade dos elementos dos corpos – aos quais, diz, não se atribui entendimento e vontade por não conhecermos sua força, sobre a qual tudo o que sabemos é que constitui a fonte da força motriz que percebemos nos corpos⁹⁶ (§§.643-645). Segue, após isso, com uma explanação geral sobre outros espíritos possíveis mais perfeitos que a alma, e sobre o espírito perfeitíssimo (*spiritus perfectissimus*), que consiste naquele que possui entendimento e vontade sumos, diferindo infinitamente da alma humana (na qual tudo é limitado) (§§.646-657).

Ocupando-se do tema da origem do espírito (*ortus spiritus*), Wolff nota que nenhuma substância simples pode vir de outra (ou melhor, de Deus sim, mas não como os corpos vêm da matéria pré-existente), e que por isso os espíritos devem ser ou necessários, ou contingentes (criados do nada por um espírito necessário) (§§.660-661). Na teologia, segue Wolff, se mostra que o espírito necessário único é Deus, e os demais, como a alma, são contingentes, cuja origem se dá mediante Ele de forma instantânea e incompreensível (impossível de representar distintamente) (§§.662-665). No que se refere ao seu fim, igualmente, os espíritos não podem deixar de ser sucessivamente

⁹⁶ Wolff nota que nem mesmo Leibniz atribuiu apercepção às suas mônadas, que entendia como os elementos das coisas materiais, mas apenas percepção e desejo, dos quais não surgem o entendimento e a vontade livre. Por isso, diz, ao contrário daqueles que confundem imaterialidade com espiritualidade, nem ele nem Leibniz compõem a matéria de espíritos (PR, §.644).

como os corpos, por corrupção (decomposição do composto mediante a dissolução sucessiva de suas partes). Eles possuem, portanto, incorruptibilidade (*incorruptibilitas*), e seu fim deve se dar, portanto, de forma instantânea, mediante a vontade e poder de outro ser; isto é, por aniquilação (*per annihilationem*), do que tampouco temos noção distinta (§§.667-672).

Analisando seus atributos, Wolff nota que, possuindo entendimento e vontade livre, os espíritos são dotados também de razão e memória intelectual (e sensível, no caso da alma), além de sabedoria (*sapientia*). Esta consiste na ciência de direcionar as ações livres aos fins convenientes à sua natureza, eleger os meios que levam a eles, e os fins particulares subordinar entre si de maneira que os antecedentes sejam meio aos mais remotos, a qual possui diversos graus de acordo com como se dá a determinação do fim, a eleição do meio, e a subordinação dos fins particulares (§§.673-693). Finalizada essa análise do espírito em geral, Wolff inicia o exame daqueles atributos da alma conhecidos a partir da determinação de sua espiritualidade (no que se encontra um expressivo grupo de novidades em relação à DM).

Sobre a origem da alma, a primeira investida de Wolff consiste em determinar se ela é originada por criação (*creatio*) (produzida por Deus a partir do nada), ou mediante propagação por tradução (*propagatio per traducem*) (produzida no processo de geração do feto no útero, a partir das almas e dos corpúsculos orgânicos dos pais). Segundo sua opinião, na medida em que no processo de tradução a alma deve originar-se ou da alma dos pais (o que implica a origem impossível do simples a partir do simples), ou dos corpúsculos orgânicos pré-existentes nos pais (implicando a origem impossível do simples a partir do composto), a hipótese da propagação da alma por tradução não é válida, além de convir ao materialismo (§§.700-703). A alma deve originar-se, portanto, por criação, restando saber em que momento: se na criação primeira (criação Divina), ou quando o corpo se forma no útero (§§.697-699).

Sobre a formação dos fetos no útero, Wolff reconhece que na física se ensina que ela não se dá a partir da massa rude e desordenada ali presente, mas a partir do encontro ali dos corpúsculos orgânicos pré-existentes no macho e na fêmea, que contém os rudimentos do feto. A criação destes corpúsculos (assim como das almas) por Deus na primeira criação, admite Wolff, se demonstra na teologia. Mas, ainda que fossem necessários os corpúsculos e as almas, segue Wolff, estas devem pré-existir naqueles, e

serem depositadas junto a eles no útero da mãe. Em sua opinião, esta pré-existência da alma nos corpúsculos do pai e da mãe supera tanto a criação da alma no útero (que implicaria a recorrência do milagre da criação), quanto a sua propagação a partir dos pais (que implica seu surgimento pelo simples ou pelo composto). A origem da alma para Wolff, portanto, se dá na primeira criação, o que, nota ele, condiz ainda com as escrituras, na medida em que ali se diz que Deus cessa a criação no sétimo dia, e não segue criando almas quando se concebem novos fetos (§§.704-705).

Durante sua pré-existência nos corpúsculos, continua Wolff, a alma possui somente percepções obscuras, conformes aos limites dos corpúsculos nos quais pré-existe, e se encontra assim em um estado de percepções confusas, não gozando de apercepção e memória, nem de entendimento e razão – como prova a ausência de recordações em nós desse período, e a ausência dessas atividades em grau significativo nos bebês, as quais, não obstante, começam a desenvolver-se imediatamente após o nascimento (§§.706-709). Acompanhando, no entanto, as transformações naturais e sucessivas dos corpúsculos em um feto, deste em um bebê, e assim sucessivamente, a alma igualmente sai de um estado de percepções confusas e entra em um de percepções distintas natural e sucessivamente, de acordo com sua força, ou seja, sua essência e natureza. Caso contrário, a alma pré-existente deveria ser aniquilada e em seu lugar criada uma nova, o que é absurdo (§§.710-711). E por manter-se sempre como a mesma alma, diz Wolff, nela se dão como disposições naturais as faculdades ausentes no estado pré-existente, como entendimento e razão, e compreende-se que não evolui a partir de uma substância de grau inferior (como a alma animal) – nem sequer se aceitássemos as mônadas de Leibniz (que existem em estado de percepção confusa) como os elementos do corpo, pois nelas não são dadas pela sua natureza as disposições naturais da alma⁹⁷. Sua evolução, dessa forma, se dá respeitando as determinações de sua essência, e de uma maneira que conserva o estado anterior adicionando-lhe um novo (como se nota no fato de inicialmente termos apenas percepções obscuras, mas, posteriormente, obscuras e claras) (§§.712-718).

Buscando a razão da união (*unio*) entre alma e corpo, Wolff refere-se à pergunta de com que corpo se pode unir a alma (se com um determinado, ou com qualquer um), e em que série. Volta, aqui, aos sistemas, notando que de acordo com a

⁹⁷ Wolff, no entanto, ressalta não entender os elementos como mônadas.

harmonia pré-estabelecida e a sua teoria da alma, uma determinada alma somente com um determinado corpo em uma série determinada de sucessivos se pode unir, pois só assim pode ocorrer aquilo exatamente pelo que se dá em um e em outro a razão suficiente das suas mudanças mútuas. Em contrapartida, nas versões comuns do influxo e do ocasionalismo, a alma se poderia unir a qualquer corpo em qualquer série, estando a razão da sua harmonia no influxo físico ou na vontade de Deus. Por outro lado, nas versões aperfeiçoadas destes dois sistemas, a alma se poderia unir a qualquer corpo, mas somente numa determinada série de sucessivos, na medida em que deve produzir continuamente pela sua essência a ideia desse universo, dependendo da continuidade da série de mudanças do universo, mas não da fonte de suas sensações. Na harmonia pré-estabelecida, portanto, a união da alma com o corpo tem sua razão suficiente na essência e natureza de ambos, enquanto nos outros dois sistemas ou não a tem de um todo, ou apenas parcialmente (no que diz respeito à série). Só nela a união é, assim, natural e realmente dada (já que no ocasionalismo é arbitrária e no influxo um termo vazio), iniciando nos corpúsculos orgânicos pré-existentes e continuando no corpo (§§.719-728).

As últimas considerações de Wolff sobre a união entre corpo e alma referem-se propriamente ao seu fim. Aqui Wolff segue a mesma cadeia geral de demonstrações que conhecemos na DM, aumentando apenas os esclarecimentos e exemplos sobre este assunto. Assim, diz ele, sabemos primeiramente que é corruptível o corpo e incorruptível a alma. Após a morte, portanto, que é o estado do corpo pelo qual seus órgãos cessam todas as suas funções plenas (do que segue a sua decomposição), a alma continua a existir, pois é incorruptível e só deixa de existir por aniquilação (o que depende de um ser potente e com desejo de aniquilá-la). E como continua a existir, segue perene com suas percepções distintas e sua memória, pelo que é também uma pessoa (*persona*) e, por isso, imortal (*imortalis*) (§§.729-744). Adicionalmente, coerente com o que lhe passa nas grandes mudanças, como na geração do corpo no útero (onde muda de estado mantendo o anterior e adicionando-lhe algo), a alma deve após a morte do corpo alcançar ainda maiores graus de claridade na percepção (o que aumenta o prazer no pio, e a miséria do ímpio), já que não percebe mais de acordo com o limite dos órgãos, e deve perceber de outra maneira (ainda que desconhecida, possivelmente mais perfeita) (§.745). E disto, conclui Wolff, se nota que os estados da alma em vida e após a vida estão conectados, pois, por sua essência, cada estado tem razão suficiente no

estado antecedente, ainda que, neste caso, não se possa conhecer a conexão com clareza total (§.748).

A respeito das almas dos animais (*bruta*), por fim, a discussão de Wolff também segue as mesmas linhas da DM. Ele defende aqui que, apesar de ser possível explicar as mudanças dos animais de maneira mecânica, como igualmente se pode no caso das mudanças dos corpos dos homens; pelas semelhanças entre os órgãos dos sentidos que eles possuem e aqueles que possuímos, é legítimo concluir a existência neles de almas semelhantes às nossas, pelas quais também se representam o universo de acordo com as mudanças em seu corpo produzidas, e com diferentes graus de clareza, (§§.749-750). Observando que percebem diferenças entre os perceptíveis, diz Wolff, pode-se aceitar que a alma dos animais goza de apercepção, e são assim imateriais, ou substâncias simples (§§.751-753). E devem, pelo que se observa de seu comportamento e da constituição dos seus cérebros, possuir também imaginação, memória e apetite, e observar suas respectivas leis (§§.754-758). Por outro lado, na medida em que não possuem órgãos preparados para o desenvolvimento da fala, e realmente não se observa que a desenvolvam nem convivendo entre homens (homens criados entre ursos, pelo contrário, o fazem, se reinsertos ao convívio entre humanos), sabe-se que não chegam ao conhecimento universal e não possuem entendimento, que exige a representação no cérebro de suas atividades por meio das ideias materiais das palavras (o que neles não se dá) (§§.759-761). Por consequência, não são racionais (possuindo só o análogo à razão, que é a espera por casos semelhantes), e não gozam de vontade livre. Não são, pois, espíritos; não têm memória de si (como o prova também a ausência de recordação dos homens criados entre ursos); não são pessoas, e, portanto, são incorruptíveis, mas não propriamente imortais (§§.762-769). O que a elas compete, finaliza Wolff, se pode conhecer pela análise das faculdades inferiores, aplicando-lhes o que se sabe das ações e hábitos adquiridos pelo homem antes de sua educação (§.770).

Com isto, Wolff conclui sua psicologia racional.

2.4 – Outras Considerações Preliminares sobre as Hipóteses

Neste capítulo, nos propusemos a analisar os escritos psicológicos latinos de Wolff, visando a conhecer suas particularidades, assim como compará-los com os escritos alemães, a partir do que pretendemos avaliar a correção de nossas hipóteses, e responder as questões formuladas na introdução deste estudo. Antes de prosseguir na

direção destes propósitos, no entanto, desejamos apresentar algumas considerações sobre a análise realizada neste capítulo, tendo as hipóteses como referência.

Desta forma, nos perguntamos aqui se: os escritos psicológicos latinos de Wolff constituem uma unidade; o sistema psicológico latino de Wolff constitui uma unidade; monismo e dualismo constituem uma unidade na psicologia latina de Wolff.

Os escritos psicológicos latinos de Wolff constituem uma unidade?

Como vimos anteriormente, os escritos psicológicos latinos de Wolff (incluindo o que diz respeito à psicologia no DP) fazem parte de um plano maior de reelaboração e rerepresentação do sistema de pensamento wolffiano, posto em marcha por Wolff a fim não só de reagir à perseguição e proibição de seus escritos alemães, mas também de contemplar a crescente atenção internacional que recebeu após a sua admissão na Universidade de Marburg – aproveitando, assim, para expandir seu público, e desenvolver uma versão mais coesa e defensável de seu sistema, fortalecida pelos aprendizados de anos de disputas com seus adversários. A PE e a PR, nesse sentido, constituem uma unidade não só entre si, mas também no que se refere a toda a série de obras latinas que Wolff publica até o ano de sua morte, em 1754.

Do ponto de vista dos seus conteúdos, notamos que as obras conservam uma correspondência muito expressiva, na maior parte das vezes termo a termo, não havendo ali discrepâncias como aquelas encontradas entre as obras alemãs. Em especial, a posição de Wolff sobre a harmonia pré-estabelecida (o ponto de maior divergência entre os escritos alemães) é idêntica em ambas: a harmonia entre corpo e alma é um fato, e a harmonia pré-estabelecida entre corpo e alma é uma hipótese explicativa deste fato que, apesar de ser preferível entre as demais hipóteses, é tão dispensável quanto essas – podendo, aquele que assim deseja, eleger qualquer uma entre elas, sem prejuízo para o que se sabe da alma a partir da experiência ou da sua essência e natureza, e tampouco para o que disto é aproveitado nas demais disciplinas. No que se refere ao seu conteúdo, PE e PR (e também o DP) constituem, pois, uma unidade.

Se existe alguma questão a respeito da unidade destes escritos, portanto, ela deve ser relacionada à pergunta seguinte.

O sistema psicológico latino de Wolff constitui uma unidade?

Assim como no capítulo anterior, nos perguntamos aqui a respeito da separação entre psicologia empírica e psicologia racional. Elas constituem duas disciplinas distintas e independentes, com objeto, método, e delimitações especiais? Ou podem ser consideradas dois momentos de uma mesma disciplina? Esta segunda possibilidade, novamente, nos parece a mais razoável.

É certo que a razão da separação entre as psicologias constitui um tema claro e recorrente nos escritos latinos. Ele é diretamente abordado pela primeira vez no DP, e depois sucessivas vezes nos prefácios e prolegômenos da PE e da PR, além de receber nestas diversas referências indiretas. Devemos conceder, adicionalmente, que a discussão aqui envolve tanto a ideia de *separação* entre as duas, quanto às de *diferença* e *distinção* entre elas, na medida em que Wolff faz uso aqui de termos como *diferença* (*differentia* – PR, p. 4, §.4), *distinguir* (*distinguere* – DP, p. 51, §.112; *distinguamus* – PE, p.1, §.1) e *discernir* (*discernerem* – DP, p. 51, §.112), além de *separar* (*sejungere* – PE, *Praefatio*, p. 17*; *separata* – PR, *Praefatio*, s.p.). Contudo, seria isso suficiente para inferirmos uma cisão definitiva entre psicologia empírica e racional?

Uma primeira resposta deve ser buscada nas razões apresentadas por Wolff para a separação e distinção dessas disciplinas. A este respeito, vemos aqui (novamente) o apelo à novidade e ao caráter controverso da psicologia racional, que põe em risco, se não a certeza, ao menos a confiança no conhecimento psicológico como um todo. Isto é, Wolff sustenta aqui a absoluta certeza do conhecimento propiciado pela psicologia empírica, cujo valor é inestimável para a constituição de toda a filosofia prática, além de auxiliar fundamentalmente outras disciplinas como a lógica e a teologia natural. No que se refere à psicologia racional, Wolff afirma-se repetidamente confiante na correção de suas verdades, e parece considerá-la protegida de toda objeção, mesmo no que se refere à explicação da relação entre corpo e alma pela harmonia pré-estabelecida, na medida em que expressa claramente os limites desta aceitação, e a absoluta independência de todo o seu sistema psicológico em relação a isto. De fato, a razão da separação e distinção entre psicologia empírica e racional não é identificada por Wolff na incerteza inerente às noções desta última – controladas, por um lado, pelas observações de cautela em relação à explicação da harmonia entre corpo e alma, e, por outro, pela postulação de que os eventuais erros encontrados em suas demonstrações não podem adentrar

outras disciplinas, já que nestas se usam proposições provadas e não demonstrações imperfeitas (PR, §.6). Tal razão tampouco é encontrada em alguma diferença fundamental entre as duas. Mas apenas no reconhecimento da desconfiança inevitável da comunidade acadêmica em relação a ela, pelo fato de tratar-se de uma novidade. Neste sentido, vale aqui destacar a reflexão de Wolff no prefácio de sua PE, no qual, após apresentar a utilidade da psicologia empírica para todas aquelas disciplinas, diz:

E, portanto, a partir de uma decisão precavida, satisfez separar a psicologia empírica da racional, de forma que permaneçam inabalados fundamentos tão altamente importantes. De fato, na medida em que é algo novo e uma iniciativa invejável que na psicologia racional explicitemos a natureza e essência da mente humana, e assim exponhamos a razão a priori daquelas coisas que são observadas na mente; e, por outro lado, como é necessário que seja estranho e alheio à história literária aquele que desconhece que em território erudito reina o costume segundo o qual as coisas que foram recentemente reveladas não são admitidas senão depois de por algum espaço de tempo serem impugnadas, contraídas em desgosto e aproximadas da extirpação; tomamos assim a decisão de não abalar os fundamentos das disciplinas mais úteis para o gênero humano nem mesmo na aparência. (Wolff, 1738/1968, pp. 16-17)

Apesar de sustentar desta maneira a distinção, Wolff não deixa de nos oferecer algumas evidências de que compreende suas psicologias, efetivamente, como uma unidade. Primeiramente, devemos levar em consideração as repetidas referências de Wolff à necessidade de conjugar o estudo das duas psicologias para o avanço do conhecimento da verdade em ambas (PE, §§.4-5; PR, §.3, §.5, §§.7-9). Mais significativamente, devemos atentar à sua atribuição de um papel fundamental à psicologia racional, ao lado da empírica, no que se refere a outras disciplinas, incluindo a filosofia prática. No prefácio da PR, como vimos, Wolff destaca as contribuições da psicologia racional para a teologia natural e revelada, física e cosmologia geral. Junto a isto, Wolff afirma também a contribuição dela à filosofia moral, no que se refere ao controle dos afetos, e evitação do maravilhamento com o bem aparente. Uma ilustração desta contribuição encontra-se no texto da PR (§§.512-513), quando Wolff afirma que na psicologia racional se conhece a possibilidade da análise dos desejos e aversões confusas (comparável à redução dos fenômenos na física), pela qual os podemos conhecer de maneira distinta e assim dirigi-los de maneira racional, o que é da máxima

utilidade na filosofia moral. O ponto que desejamos destacar é: apesar de fundamentar a distinção e separação das suas psicologias na possibilidade de que o caráter controverso da psicologia racional reflita mal sobre a psicologia empírica, afetando, por derivação, a contribuição indispensável desta última à filosofia prática, o próprio Wolff não deixa de reconhecer o valor que tem a psicologia racional para este mesmo campo da filosofia, na medida em que leva o conhecimento psicológico a um maior grau de distinção, e mesmo a um maior grau de aplicabilidade. E aqui vale lembrar as palavras de Wolff: “Decide otimamente, portanto, quem conjuga constantemente o estudo da psicologia racional com a empírica, apesar de que nossa decisão tenha sido separar aquela desta.” (Wolff, 1738/1968, p. 5, §.5).

Por tudo isto, consideramos que a razão dada por Wolff em seus tratados latinos para a separação e distinção de psicologia empírica e racional não é suficiente para que as compreendamos como disciplinas absolutamente distintas. Além disso, vemos, novamente, que ambas lidam com o mesmo objeto (a alma), a partir dos mesmos princípios (de não contradição e de razão suficiente), com os mesmos métodos (observação e dedução), e visando aos mesmos propósitos gerais (fomentar o avanço da verdade e a fundamentação da virtude). Sua diferença, assim, encontra-se somente na restrição de uma à experiência, e o avanço da outra em novas noções, tanto para a elucidação da primeira quanto para a extensão do sistema em geral, o que, não obstante, nos parece absolutamente afinado ao fluxo geral do sistema de Wolff, no qual se vai do mais simples para o mais complexo.

O sistema de psicologia latino de Wolff, portanto, nos parece constituir uma unidade. Contudo, devemos lembrar que esta questão ainda vai além, na medida em que muitos estudiosos julgaram encontrar critérios a partir dos quais se pode compreender a psicologia empírica e racional de Wolff como duas ciências absolutamente distintas. Esta discussão será realizada no capítulo seguinte, após a comparação dos escritos latinos e alemães de Wolff.

Monismo e dualismo constituem uma unidade na psicologia latina de Wolff?

A resposta integral da presente questão, assim como aquela apresentada no capítulo anterior, pressupõe uma discussão que se realizará apenas no próximo capítulo. Contudo, também desejamos apresentar aqui, a partir dos nossos achados relativos aos escritos psicológicos latinos de Wolff, alguns pontos relevantes para a formulação desta

resposta. Em especial, pretendemos demonstrar que Wolff preserva em sua psicologia latina a adoção simultânea das perspectivas monista e dualista.

Em primeiro lugar, vemos que Wolff mantém aqui a teoria das coisas simples, na qual são compreendidas sob o mesmo gênero as almas (além de outros seres espirituais, e também todas as coisas imateriais possíveis mais e menos perfeitas que a alma), assim como os elementos do mundo material, de cuja força e nexos derivam todos os fenômenos da natureza material que conhecemos. Mais significativamente, agora em sua PR Wolff explicita a necessidade da adoção da teoria dos elementos e do seu nexos para a completa compreensão da natureza última das percepções da alma, assim como da teoria da alma para a completa compreensão das noções físicas e cosmológicas. Especificamente, Wolff afirma que só podemos entender em que consiste em última instância a sensação (além das demais faculdades da alma dependentes desta, e até mesmo a harmonia entre corpo e alma) se aceitamos a noção de elementos (como as coisas simples do mundo) e do nexos entre eles (PR, §§.182-188); assim como só podemos chegar ao entendimento completo de noções cosmológicas como as de extensão ou espaço, se compreendemos que derivam das percepções da alma, que são realmente apreensões confusas daquilo que se dá no nexos dos elementos (PR, §§.98-110) – efetivamente, este é o sentido da menção no título da PR aos benefícios desta disciplina para o conhecimento mais íntimo da natureza. A psicologia wolffiana, neste respeito, pressupõe a aceitação da constituição do mundo (ser composto) por coisas simples, e adota, nesta medida, uma perspectiva monista.

Contudo, repete-se aqui a questão relativa à possibilidade de igualação das coisas simples, na medida em que Wolff não decide aqui tampouco qual é, definitivamente, a natureza da força existente nos elementos. Sua posição restringe-se à observação de que as forças motriz e da inércia observadas nos corpos devem derivar da força dos elementos, e que não há necessidade de postular que esta consista em uma força representativa, como o fez Leibniz com sua mônada (entendida como coisa simples ou elemento do corpo que existiria em estado de percepção confusa) (PR, §.644, §.712). Deixando em aberto esta questão, Wolff sustenta aqui o primeiro nível de dúvida a respeito do monismo já observado anteriormente, já que reside aqui a possibilidade se não um dualismo entre coisa extensa e coisa pensante, ao menos um entre coisas simples com diferentes tipos de forças.

A tentativa de determinar a força dos elementos de maneira indireta, a partir da análise de outras demonstrações onde ela estaria contida, tampouco nos oferece um resultado mais satisfatório. Na discussão a respeito da origem da alma humana e sua união com o corpo, por exemplo, vimos que Wolff nega a possibilidade de que a alma humana evolua a partir de uma substância simples de grau inferior, como a alma animal ou uma mônada (menos ainda de um elemento, no qual nada prova que sequer percepções obscuras são encontradas), porque nestas jamais é dada disposição natural ao entendimento e vontade livre (§.712). Aqui Wolff nos oferece novamente apenas a definição negativa da força dos elementos, sem identificá-los com ou diferenciá-los essencialmente das coisas simples capazes de representar. De forma igualmente ambivalente, sem determinar qual a força dos elementos, Wolff não explica os efeitos de uns sobre outros (dos quais resulta a comunicação dos movimentos entre os corpos) nem pela harmonia pré-estabelecida (§.628), nem pela influência física entre eles (§.581) – restringindo-se a discutir a harmonia pré-estabelecida entre corpo e alma. Segue em aberto, assim, a possibilidade de uma possível dualidade de coisas simples na psicologia wolffiana.

Mas isto não é tudo. Wolff introduz agora no texto de sua PR a discussão, já apresentada no prólogo à segunda edição da DM (que mencionamos em 1.4 e 2.3.2), sobre dualistas e monistas. Estes, diz ele, admitem a existência de uma única substância, seja ela material (como pensam os materialistas, tomando a alma como ser material), seja imaterial (como pensam os idealistas, tomando os corpos do mundo apenas como ideias da alma). Os dualistas, por sua vez, admitem a existência da substância material e da imaterial, defendendo a imaterialidade da alma e a existência real do corpo (PR, §§.32-39). Somente estes últimos, segue Wolff mais à frente, têm a harmonia entre corpo e alma como uma realidade, e encontram importância nas hipóteses explicativas desta, necessitando, na condição de filósofos, encontrar uma razão para ela. Para materialistas e idealistas, esta mesma harmonia ou não existe (sendo a alma material), ou é apenas aparente (como ideia da alma), pelo que não lhes importa buscar-lhe uma explicação (PR, §§.550-552, §.555). O próprio Wolff, no entanto, além de dedicar-se ao exame das hipóteses explicativas da harmonia entre alma e corpo, admite a existência dessa harmonia, e não só em sua psicologia racional (PR, §§.539-541), mas em sua psicologia empírica (PE, §§.961-962), ou seja, não como uma hipótese, mas como uma certeza advinda da experiência e assumida em toda a teoria da alma e da relação entre

corpo e alma. Nestes termos, encontramos razões suficientes para considerá-lo um dualista.

Pelo que observamos, portanto, Wolff assume simultaneamente as perspectivas monista e dualista em sua psicologia latina. A real produção (ou não) de uma unidade entre elas será discutida no capítulo seguinte, onde vamos contrastar nossos achados com as opiniões presentes na literatura secundária. Por ora, nos restringimos a repetir a sentença do capítulo anterior: Wolff parece aqui buscar uma posição autêntica, adotando, em seus próprios termos, a perspectiva de um *Philosophi Eclectici*.

Capítulo 3

Sobre a Unidade da Psicologia no Pensamento de Wolff

Satisfeitas as análises gerais dos escritos psicológicos de Wolff, e as considerações preliminares daí derivadas a respeito das nossas hipóteses, nos dedicaremos agora à avaliação definitiva destas. Deixaremos o ponto de vista eminentemente descritivo até aqui adotado, avançando para a discussão com as fontes primárias e a literatura secundária.

Na introdução deste estudo, afirmamos que, uma vez contemplado o exame da obra psicológica alemã e latina de Wolff, notar-se-ia que: (1) *os escritos psicológicos de Wolff constituem uma unidade*; (2) *o sistema psicológico de Wolff constitui uma unidade*; (3) *monismo e dualismo constituem uma unidade na psicologia de Wolff*. Agora, em cada uma das seções que seguem, tendo em vista os achados dos capítulos 1 e 2, apresentaremos e discutiremos diferentes opiniões presentes na literatura secundária que contrastam com cada uma destas hipóteses. Ao final de cada seção, enfim, emitiremos um veredicto a respeito da hipótese em questão.

Com alguma diferença, a seção dedicada à questão da unidade entre os escritos psicológicos de Wolff não contemplará um exame direto da literatura secundária. Isto porque, em que pese a existência de estudos que afirmam a necessidade da análise conjunta dos escritos psicológicos de Wolff para a compreensão de seu pensamento psicológico (e.g., Campo, 1939/1980; Dick, 2014; Marcolungo, 2007b), inexistem até aqui estudos suficientemente abrangentes e consistentes a respeito da identidade ou diferença, e continuidade ou ruptura destes escritos. Nosso trabalho, neste sentido, contém a primeira discussão formal desta questão na literatura secundária. Por esta razão, deveremos nós mesmos ocupar-nos de julgar os dados a favor e contra nossa hipótese, a partir de uma comparação sistemática dos escritos psicológicos alemães e latinos de Wolff.

Esta avaliação, de fato, constitui a primeira seção deste capítulo. Pois, antes de nos perguntarmos a respeito da unidade entre psicologia empírica e racional, e entre monismo e dualismo na psicologia de Wolff, devemos saber se estamos lidando com apenas uma psicologia. Caso não possamos demonstrar a unidade entre os escritos

psicológicos latinos e alemães, as perguntas a respeito dos outros dois pontos deverão dirigir-se separadamente para a psicologia desenvolvida em cada grupo de escritos.

De forma similar, a questão a respeito da unidade entre psicologia empírica e racional deve preceder aquela sobre a unidade entre monismo e dualismo. Pois, poderia ocorrer que, não constituindo uma unidade, as diferentes ciências psicológicas estivessem diferentemente envolvidas nesta última questão. Caso contrário, se constituem uma unidade, podemos aceitar um envolvimento equânime nela por parte da ciência psicológica wolffiana.

Assim sendo, a avaliação das nossas hipóteses se organiza nas seções seguintes em torno de três questões⁹⁸, devidamente encadeadas: 1- Os escritos psicológicos de Wolff constituem uma unidade? 2- O sistema psicológico de Wolff constitui uma unidade? 3- Monismo e dualismo constituem uma unidade na psicologia de Wolff?

3.1 – Os Escritos Psicológicos de Wolff constituem uma Unidade?

Nos capítulos anteriores, consideramos preliminarmente que os escritos psicológicos alemães de Wolff constituem uma unidade, assim como seus escritos psicológicos latinos. Cabe-nos agora avaliar a nossa hipótese, segundo a qual a obra psicológica wolffiana constitui uma unidade. O primeiro passo para isto consiste na análise comparativa dos escritos que compõem esta obra.

3.1.1 – Análise Comparativa dos Escritos Psicológicos de Wolff

A partir de uma análise interna generalista, encontram-se diversas similaridades entre os dois grupos de escritos psicológicos de Wolff. Primeiramente, em ambos encontramos a mesma concepção básica de filosofia, incluindo sua partição em diversas disciplinas teóricas e práticas integradas, seu método geral (matemático) e sua finalidade teórica e pragmática. No que se refere à psicologia, especificamente, nota-se uma clara semelhança entre os conteúdos dos sistemas desenvolvidos em alemão e em latim. Não surpreende, sob essa ótica, a opinião comum de que não se encontram

⁹⁸ Tais questões não se devem confundir com aquelas apresentadas na introdução do nosso estudo. Nós retornaremos a elas apenas no capítulo seguinte, isto é, na conclusão. As questões apresentadas neste capítulo constituem ferramentas para a avaliação de nossas hipóteses, ou seja, são meios para chegarmos àquelas primeiras.

diferenças significativas entre esses grupos de escritos, e que as obras latinas de Wolff não fazem muito mais que expandir e detalhar o que consta de forma concisa nas alemãs.

Não obstante possamos concordar parcialmente com esta opinião, basta um breve olhar contextualizado para que vejamos tratar-se aqui de uma questão mais complexa do que aparenta. Vimos no primeiro capítulo que os escritos alemães ocupam um lugar muito particular no pensamento de Wolff, existindo ali simultaneamente como um material didático auxiliar para sua função de professor, assim como peça fundamental de sua contribuição para a filosofia e a cultura alemãs, em ambos os casos implicando diversas consequências positivas e negativas que condicionaram sua vida pessoal e intelectual. Por um lado, as diversas disputas teóricas e querelas políticas e pessoais vividas por Wolff até 1726 são ao mesmo tempo seus frutos e seus motivadores; por outro, são elas as principais responsáveis por diversas honrarias por ele recebidas em sua vida, entre elas o título de Educador da Alemanha (*Praeceptor Germaniae*) (Araujo, 2012a; Schwaiger, 2010).

As obras latinas, por sua vez, surgem já no desenrolar daqueles acontecimentos, e apontam para um outro horizonte do pensamento wolffiano. Munido dos anos de disputa com seus compatriotas, Wolff tem aqui a oportunidade de emendar, esclarecer e expandir seu sistema, dando-lhe uma forma mais coesa e defensável. Ademais, soma-se aqui ao Wolff *Professor* e *Aufklärer* um Wolff *Savant*, intelectual universal, cuja intenção não se restringe à educação dos seus novos alunos e ao fomento da verdade e da virtude em sua nação, mas avança para além das fronteiras do pensamento alemão, adentrando a história do conhecimento humano. É por esta combinação que Wolff alcança outras grandes honrarias de sua vida, como os títulos de Barão Imperial do Sagrado Império Romano (*Reichsfreiherr*) – nunca antes conferida a um professor apenas por seus méritos acadêmicos –, e de Professor de Todo o Gênero Humano (*Professor Universi Generis Humani*) (Drechsler, 1997; Hettche, 2009; Schwaiger, 2010).

Desta perspectiva, notamos já uma significativa diferença entre os escritos alemães e latinos de Wolff, e aprendemos que o entendimento de seu pensamento não pode prescindir de sua devida contextualização, não sendo suficiente a análise interna dos conteúdos de sua filosofia para a sua apreensão. Todavia, tampouco pela pura

análise externa pode esta ser alcançada. De fato, o pensamento wolffiano exige a combinação das análises interna e externa (assim como sincrônica e diacrônica) de seus escritos alemães e latinos. E é assim que pretendemos proceder com nossa investigação.

Saindo de um nível geral da comparação, e adentrando o nível especial, desejamos aqui confrontar em profundidade os escritos psicológicos alemães e latinos. Primeiramente, analisaremos quais são as diferenças mais significativas entre eles. Na medida em que a DM constitui o texto básico da obra psicológica alemã de Wolff, e uma referência para os dois escritos alemães posteriores, faremos inicialmente a análise comparativa dela com os escritos latinos (PE e PR). Na sequência, procederemos à comparação destes com os desdobramentos da psicologia encontrados nas AzDM e na AU. Por fim, avaliaremos se destas diferenças pode-se derivar uma ruptura entre eles, ou se, pelo contrário, devemos aceitar a sua continuidade. Com isso, ofereceremos um veredicto sobre nossa hipótese, e uma resposta à questão do título da seção.

PE e PR contrapostas à DM

Entre as diferenças significativas que desejamos aqui considerar, estão: aprofundamentos de distinção conceitual; expansão de noções existentes; acréscimos de noções inéditas; mudanças de definição; acréscimo ou subtração de seções, e mudanças de estratégias argumentativas⁹⁹. Tendo em vista o primeiro ponto, a partir dos capítulos anteriores sabemos que nos escritos latinos Wolff aprofunda a distinção de alguns conceitos apresentados na DM. Este é o caso de conceitos como: pensamento, composto pelos processos de percepção e apercepção (DM, §.194; PE, §§.23-26); representação, tomada objetivamente como ideia, noção, ideia sensual ou fantasma (PE, §.48, §.49, §.93, §.95); relação (*Commercium*) entre corpo e alma, entendida como dependência (*Dependentia*) mútua de ambos, e não só sintonia (*Uebereinstimmung*) entre eles¹⁰⁰ (DM, §§.527-539; PE, §§.960-961); harmonia entre corpo e alma, em contraposição à harmonia pré-estabelecida entre corpo e alma (DM, §.765, §.869; PR, §§.539-541);

⁹⁹ Não imaginamos com isso haver esgotado os critérios comparativos possíveis. Apenas buscamos formar aqui um grupo suficientemente significativo de critérios para nossa comparação.

¹⁰⁰ Watkins (1998) nota que Lange, em diversas ocasiões, atacou Wolff por explicar a união entre corpo e alma em termos de sua sintonia (como é o caso da DM), constituindo uma união metafísica, de acordo com a qual dois relógios sincronizados colocados um em cada parte do mundo poderiam estar tão unidos quanto corpo e alma numa pessoa, o que seria absurdo. O autor, no entanto, concebe que “Wolff, infelizmente, não fornece uma réplica informativa” (Watkins, 1998, p. 154). Em nossa visão, Watkins falha em reparar a solução dada por Wolff a este problema na PE e na PR, explicando a relação (e por consequência, a união) entre corpo e alma em termos de sua *dependência* mútua.

força representativa da alma, limitada materialmente pelo lugar do corpo orgânico no universo, e formalmente pela constituição dos órgãos dos sentidos (DM, §.753; PR §.63); entre outros.

Além de aprofundar a distinção de alguns de seus conceitos, Wolff também expande nas obras latinas algumas noções psicológicas presentes na DM, como: o quadro das diferenças formais dos pensamentos (percepções) (DM §§.198-214; PE §§.30-47); a função significativa do entendimento e as artes características aí fundadas (DM, §§.316-324; PE §§.290-312); as leis (e regras) da percepção, como da sensação, da imaginação, do sonho, do raciocínio, dos raciocínios hipotéticos e disjuntivos, da demonstração, do desejo e da aversão, da imaginação mecânica (DM, §.238, §.367, §.506, §.847; PE §§.83-85, §§.116-117, §.124, §§.373-374, §§.388-390, §.395, §§.902-907; PR, §.78, §§.220-225, §.232, §§.355-356, §.522, §.715); os tipos de memória (natural, adquirida, artificiosa, sensual e intelectual) (PE §.205; PR, §§.279-285); as especificações do juízo (DM, 288-290; PE, §§.343-353); as especificações dos afetos (DM, §§.439-488; PE, §§.603-879); a natureza intrínseca das sensações, e sua implicação para o conhecimento dos conceitos da filosofia natural (DM, §§.769-776; PR, §§.98-110); a correspondência da imaginação ao mundo, e a intuição do mundo ideal (DM, §§.807-811; PR, §§.178-194); os usos da razão e atos da vontade, diferentes de razão e vontade em geral (DM, §.368, §§.492-493; PE, 882; PR, §.452); a força representativa como causa geral e as leis como causas especiais das faculdades (DM, §§.753-759; PR, §§.76-81); a inexistência da apercepção no corpo (DM, §.738; PR, §.44); a explicação da relação entre todas as substâncias (e não só entre corpo e alma) dada pelos diferentes sistemas (PR, §§.558-564, §§.589-596, §.627); a melhora dos sistemas do influxo e do ocasionalismo a partir da teoria da alma (PR §§.569-572, §§.597-604, §§.609-610); a problematização da possibilidade da força representativa nos elementos (DM, §.599, §.900; PR §.644, §.712); a origem da alma e sua união com o corpo (DM, §.900, §.925; PR, §§.697-728); além de toda a discussão sobre os correspondentes orgânicos das faculdades, incluindo os correspondentes às regras da sensação (DM, §§.792-793; PR, §§.115-124), aos graus de claridade da sensação (PR, §§.125-129), às sensações visuais (verificadas na ótica) (PR, §§.130-150, §§.163-177), à imaginação e seu funcionamento (DM, §§.812-814; PR, §§.226-244), à faculdade de inventar (PE, §§.334-343), às memórias e seus graus (DM, §§.812-817; PR, §§.294-319), à atenção e à reflexão (PR, §§.357-385), e aos afetos (PR, §§.504-514).

Nas obras latinas, acrescentam-se também algumas noções inexistentes na DM, como as de: significado hieroglífico (PE, §§.151-171); faculdade de abstrair (PE, §.283); disposição natural (pressuposta na demonstração da impossibilidade de evolução da alma humana a partir de um ser simples inferior) (PE, §§.425-429, §.712); Psicometria (PE, §.522; PR, §.616); percepção imediata e mediata (PR, §§.195-203); *percepturitia* (PR, §§.481-482); independência da liberdade em relação às sensações (PR, §§.525-526).

Em função destas modificações, ocorrem ainda nos escritos latinos transformações em algumas definições, no que se refere àquelas presentes na DM. Por exemplo, ocorre ali a substituição: de “pensamento” por “percepção” na definição de sensação (§.DM, 220; PE §.65) e imaginação (DM, §. 235; PE §.92); de “consciência” por “apercepção” na definição de atenção (DM, §.268; PE, §.234, §.237); e de “inclinação” e “afastamento” por “direcionamento do *percepturitia*” nas definições de desejo e aversão sensual (DM, §§.434-437, PR, §§.495-496, §§.515-516). Transformações semelhantes ocorrem ao longo de todo o texto das obras latinas, mas nos basta reconhecer seu aspecto geral.

De um ponto de vista mais abrangente, nas obras latinas são acrescentadas seções inteiras a respeito de noções ou inexistentes ou tratadas superficialmente na DM, como: sobre a faculdade de inventar (DM, §§.242-247; PE §§.138-172); sobre as disposições naturais e hábitos do entendimento (reunindo na psicologia empírica conteúdos que antes pertenciam à racional, como o exame da acuidade e da solidez) (DM §§.849-864; PE §§.425-497), incluindo uma passagem especial sobre a arte da descoberta (DM, §§.362-367; PE, §§. 454-473); sobre os sistemas explicativos da relação entre corpo e alma em geral (PR, §§.530-557); sobre a origem da alma, sua união com o corpo e a imortalidade (DM, 921-927; PR, §§.697-748); sobre as almas dos animais (PR, §§.749-770); sobre a definição, método, subdivisão interna, limites e relações das psicologias empírica e racional entre si e com outras disciplinas (Prolegômenos da PE e PR) (DM, §.191, §.727; PE, §§.1-10; PR, §§.1-9).

Por fim, em relação às estratégias argumentativas, vemos que as obras latinas diferem significativamente da DM¹⁰¹. No que se refere à estruturação da exposição, em

¹⁰¹ Aqui devemos reconhecer uma importante exceção. No capítulo 1 (nota de rodapé 8) mencionamos que Corr (2003) levanta uma questão geral a respeito do lugar do primeiro capítulo da DM. Diz ele que “a importância deste capítulo em relação ao resto da *Metafísica* não está completamente clara, e esta

geral, as obras latinas se organizam formalmente de acordo com a hierarquia das faculdades da alma, e dividem em diversos capítulos e seções especiais o que na DM se expõe de forma contínua, mesclando temas e demonstrações. Não obstante, uma mudança merece aqui atenção especial. Como já comentamos no primeiro capítulo (seção 1.4), em sua DM, Wolff relaciona diretamente a explicação das faculdades da alma a partir da força representativa à explicação da relação entre corpo e alma (DM, §.760). Na PE e na PR, pelo contrário, Wolff insiste na independência total de todas as demonstrações da psicologia em relação à explicação da relação entre corpo e alma. Na PR, de fato, ele trata primeiramente de todas as demonstrações relativas à essência e às faculdades da alma, para só então adentrar o exame da relação entre corpo e alma, trazendo aquelas demonstrações ao auxílio deste exame, e não o contrário, como ocorre em sua DM.

Esta mudança, como sabemos, procede do processo de desdobramento das noções psicológicas de Wolff em suas AzDM e na AU, em função das suas disputas com seus adversários a respeito da DM. Nas AzDM, como já vimos (seção 1.2), apesar de admitir usar algumas demonstrações das faculdades a partir da força da alma em benefício da demonstração da harmonia pré-estabelecida (AzDM, Ad §.842, Ad §.844), Wolff insiste sistematicamente na completa independência de todas as demonstrações da psicologia em relação ao tema da explicação da relação entre alma e corpo, e em

abordagem é abandonada nos volumes latinos posteriores” (Corr, 2003, p. 13 – ênfase no original). Neste ponto devemos esclarecer que não concordamos com nenhuma das proposições. Sobre a importância do capítulo, como já dissemos, ela nos parece suficientemente clara, na medida em que nele se estabelece o critério geral de certeza (a forma da demonstração) que permeia toda a investigação metafísica, e se oferece um ponto de partida perto do senso comum para esta mesma investigação, respeitando a intenção declarada por Wolff no prefácio à primeira edição da DM: “ao escrever o livro, eu me portei constantemente como se não soubesse nada de todas estas coisas, mas tivesse que primeiro trazê-las através da reflexão” (Wolff, 1751/2003, p. vi). No que se refere ao abandono desta abordagem nos tratados latinos, se devemos, por um lado, reconhecer que o exame completo da consciência de nossa existência é transferido para o início da PE, continuamos, por outro, a ver ao menos um aspecto dessa abordagem entre os escritos latinos: o início da investigação filosófica a partir de um conhecimento pertencente ao senso comum (com alto grau de certeza). O início do DP, ponto de partida dos tratados latinos, consiste precisamente na afirmação de que “Com o auxílio dos sentidos conhecemos as coisas que são e ocorrem no mundo material, e a mente é consciente das mudanças que ocorrem nela mesma. Ninguém desconhece isso, desde que atente a si mesmo. [...] o conhecimento adquirido pelos sentidos e pela atenção a nós mesmos não pode ser colocado em dúvida.” (Wolff, 1740/1983b, pp. 1-2, §§.1-2). A lógica latina, de fato, começa neste mesmo ponto, afirmando o conhecimento das coisas externas pelos sentidos (LO, §.31), e da consciência da alma daquilo que nela ocorre (LO, §.32). A ontologia latina, por sua vez, como na DM (DM, §.10), parte da determinação do princípio de contradição, notando sua evidência a partir da consciência da alma em relação a si mesma (ONT, §.27). Neste sentido, apesar da presença de algumas diferenças, cremos que Wolff conserva parte fundamental desta abordagem da DM nas obras latinas – o que está, de fato, em acordo com sua noção de que a psicologia deve fornecer princípios para a lógica (e assim para a filosofia em geral), a qual, aparentemente, mantém em seus escritos alemães e latinos.

especial em relação ao exame e defesa da hipótese da harmonia pré-estabelecida (e.g., AzDM, Ad §.527 & seqq., Ad §.539, Ad §.761, Ad §.783 & seqq., Ad §.792 & seqq.). Alguns anos depois, em sua AU, vimos que Wolff voltou a enfatizar esta independência, agora referindo-se à obra de Thümmig (1725) como um exemplo da possibilidade da adequação da psicologia racional às recomendações que fornece nas AzDM, isto é, a possibilidade de se demonstrar tudo nesta disciplina de forma totalmente independente da questão da relação entre corpo e alma. Na PE e na PR, neste sentido, vemos que Wolff, de fato, realiza um projeto concebido nos desdobramentos de sua psicologia alemã.

E aqui encontramos duas noções relevantes para a sequência de nossa investigação: primeiramente, tendo em vista todos os pontos contemplados até aqui em nossa comparação, vemos o quão significativas são as diferenças internas entre os escritos alemães e latinos; em segundo lugar, vemos que estas diferenças não se dão sem razão, e possuem uma estreita relação com os desdobramentos da psicologia de Wolff ocorridos nas obras alemãs posteriores à DM (levando-se em conta seu conteúdo e contexto). Desta forma, ainda que devamos reconhecer a expressiva diferença entre a psicologia alemã e latina de Wolff, não podemos fazê-lo sem levar em consideração os escritos posteriores à DM. Nestes, como veremos a seguir, encontram-se algumas diferenças menos expressivas em relação aos escritos latinos, e em alguns casos se podem encontrar até mesmo as razões de algumas delas.

PE e PR contrapostas às AzDM e à AU

O primeiro que nos interessa notar é que, algumas diferenças encontradas entre a psicologia latina e a alemã de Wolff não são tão expressivas se tivermos em vista os desdobramentos desta nos escritos posteriores à DM. Continuando com o caso referido acima, por exemplo, vemos que nas AzDM, além de afastar a explicação da relação entre corpo e alma de todas as demonstrações da psicologia, Wolff já apresenta também algumas das considerações gerais sobre os sistemas de explicação desta relação que se encontram na PR (PR, §§.530-557). Por exemplo, ali está a noção de que em todos os sistemas é admitida a força da alma (AzDM, Ad §.783 & seqq.), assim como o fundamento da mudança das sensações (o mesmo das mudanças nos órgãos dos sentidos) (AzDM, Ad §.786). Também está o princípio de que, negada alguma experiência por uma hipótese, deve-se abandonar a hipótese e não a experiência

(AzDM, Ad §.884). Igualmente, ali já é dada a noção de aperfeiçoamento dos sistemas pela teoria wolffiana da alma, sem que esta, por sua vez, dependa minimamente de algum deles (AzDM, Ad §.753).

Relacionado a este último ponto, Wolff desenvolve nas AzDM a demonstração de que, a partir de sua teoria da alma: pode-se evitar no ocasionalismo a confusão entre Deus e a natureza, e a arbitrariedade das essências em geral (assim como do corpo e da alma, em especial) (AzDM, Ad §.764, Ad §.769); podem-se explicar conceitos obscuros de forma que nenhum sistema fira a graça nem a liberdade (AzDM, Ad §.765); eliminam-se os prejuízos feitos à noção de Deus com a harmonia (AzDM, Ad §.768); confere-se a máxima compreensão possível do mecanismo do corpo, ainda que sua incompreensibilidade se estenda a todos os sistemas (AzDM, Ad §.780); e determina-se por que, enfim, a harmonia pré-estabelecida é preferível entre as demais hipóteses, na medida em que ali tudo é compreensível e natural, enquanto no influxo é incompreensível e, no ocasionalismo, sobrenatural (AzDM, Ad §.765).

E isto não é tudo. Em suas AzDM, Wolff também já se refere: à hierarquia das faculdades da alma (AzDM, Ad §.434 & seqq.); à medida das qualidades julgadas pela mente, como os graus do bem (AzDM, Ad §.430); à novidade do empreendimento da psicologia racional, pela qual ele não deveria ser julgado, em vista do bem que pretende com ela trazer (AzDM, Ad §.727); ao fundamento das diferenças nas mudanças da alma nas diferentes regras das faculdades (AzDM, Ad §.745.746); à produção de diversos efeitos a partir da força única da alma, e não apenas de representações (AzDM, Ad §.754); à contribuição da psicologia para a explicação distinta na ciência da natureza daquilo que só indistintamente conhecemos (em função da não intuição dos elementos pela sensação, acompanhada pela semelhança desta com o que se dá neles) (AzDM, Ad §.770, Ad §.771 & seqq.); à não adesão às mônadas de Leibniz pela dificuldade em atribuí-las força representativa (apesar de fornecer sua explicação pelo bem da história do conhecimento e evitação de equívocos) (AzDM, Ad §.806); à existência de uma harmonia entre corpo e alma que os diferentes sistemas tentam explicar (a qual aqui ainda se confunde, no entanto, com a harmonia pré-estabelecida, na medida em que, como na DM, a distinção entre elas ainda não está clara) (AzDM, Ad §.869); à não derivação direta da vontade a partir da sensação e da imaginação, pelo que se sustenta a liberdade (AzDM, Ad §.821, Ad §.873); e, finalmente, à independência da liberdade em relação aos sistemas (AzDM, Ad §.876).

Neste último ponto, Wolff faz ainda uma referência interessante: esta independência da alma em relação aos sistemas será melhor trabalhada em uma obra latina (AzDM, Ad §.876)¹⁰². De forma semelhante, em outra passagem Wolff menciona que escreveu suas obras primeiramente em alemão para aproveitar as dúvidas e oposições dos leitores mais arrazoados, após o que em obras latinas deveria tudo esmiuçar (AzDM, Ad §.836 & seqq.). Neste sentido, vemos que até mesmo a referência às obras latinas já podem ser encontradas nas AzDM¹⁰³.

O que pretendemos destacar aqui é que, não obstante sejam significativas as diferenças entre a psicologia das obras latinas e aquela das alemãs, quando tomamos não somente a DM, mas também as suas notas, as AzDM, essas diferenças são menos expressivas. De fato, observamos nesta obra o processo de desdobramento de muitas noções da psicologia wolffiana que receberão definitivamente novos contornos na psicologia latina. O mesmo se esclarece ainda mais se tivermos em vista a obra alemã seguinte, a AU.

Tal como nas AzDM, algumas noções presentes nas obras latinas encontram-se também na AU, e em um estado mais avançado do que aquele das duas anteriores. Seguindo com o tema da liberdade, por exemplo, Wolff argumenta que a determinação da alma a todas as suas atividades pela sua força, como a determinação livre da vontade a partir de uma sensação, nada tem a ver com a sua relação com o corpo, a qual, por sua vez, tem a ver apenas com a fonte da sensação e com a execução da determinação da alma, mas não com como ela chega a essa determinação. A única pergunta que se pode fazer a respeito da liberdade e da relação entre corpo e alma, diz Wolff, é sobre a possibilidade de execução pelo corpo, que não é livre, da determinação da alma – o que é respondido de uma maneira por cada sistema, sem, no entanto, afetar a liberdade da alma em si mesma (AU, §.103). Na PR, as ideias presentes nos escritos alemães a respeito da independência da liberdade em relação aos sistemas e à relação entre corpo e

¹⁰² Esta referência encontra-se já na primeira edição da obra, de 1724. Na segunda edição da mesma, de 1727, Wolff acrescenta em outro parágrafo sobre o mesmo tema uma referência adicional à obra de Thümmig, destacando que este teria demonstrado tudo na psicologia racional de sua *Institutiones* de acordo com suas recomendações (AzDM, Ad §.844). Em 1740, na quarta edição da obra, a esta mesma passagem Wolff acrescenta ainda uma nota, dizendo que mais sobre o mesmo assunto poderia ser lido em sua *Psychologia Rationalis*, que naquele mesmo ano se reeditava na Alemanha.

¹⁰³ De fato, o segundo prólogo da DM, de 1721, já contém uma referência de Wolff à sua intenção de preparar uma versão mais detalhada de seu sistema em latim, voltada para o público estrangeiro. Nas AzDM, no entanto, esta referência ganha corpo, sobretudo se levarmos em conta suas diferentes edições, como observamos na nota anterior.

alma serão subsumidas por Wolff na noção de que a liberdade da alma independe de como ela chega à sensação (PR, §§.525-526).

Na AU, Wolff avança igualmente na definição da força da alma. Apesar de sempre insistir que nela se encontra a razão suficiente de todas as atividades da alma, na DM Wolff apenas a apresenta como a força de representar o mundo de acordo com o lugar do corpo nele, e na AzDM enfatiza que é em função de sua submissão a regras especiais que derivam-se dela suas diferentes atividades. Na AU, por sua vez, a noção da força é expandida, incluindo a ideia de *limitação* da força de representar o mundo pelo lugar do corpo nele e em concordância com as mudanças ocorridas em seus órgãos dos sentidos (AU, §.98). Na PR, como sabemos, a definição final oferecida por Wolff será a de força representativa limitada *material* e *formalmente* (PR §.63). Entendemos esta modificação como uma das medidas tomadas por Wolff para esclarecer em que sentido pode a força única da alma, em função de suas limitações, produzir todos os efeitos conhecidos da alma na experiência, e isto principalmente em referência às mudanças orgânicas correspondentes às atividades da alma, que são na PR exploradas em muito maior profundidade que nas obras alemãs.

Por fim, cabe retomar que é na AU que Wolff apresenta pela primeira vez de forma explícita a sua concepção geral de psicologia empírica e racional, assim como a razão de sua divisão e o critério de sua organização (AU, §.79, §.89). E isso não é tudo. Pois, aqui Wolff apresenta também as razões gerais pelas quais a psicologia se poderia organizar de uma forma diferente, mencionando inclusive exemplos já existentes de outras organizações (como as de Thümmig e Bilffinger), tanto no que diz respeito à metafísica (vindo após a ontologia e cosmologia), quanto no que se refere à sua distribuição interna (em diversos capítulos dedicados às faculdades inferiores e superiores da alma, e respeitando a completa independência da explicação das faculdades a partir da força em relação à explicação da relação entre corpo e alma) (AU, §.79, §.89, §.119). O que vemos aqui é que, apesar de apenas nas obras latinas executar na totalidade e com completa distinção o seu projeto de psicologia, a AU, em sua referência à DM e à AzDM, já contém em grande parte os termos sob os quais este projeto será desenvolvido.

A partir disso, vemos que a comparação dos escritos latinos de Wolff com os escritos alemães posteriores à DM não só demonstra a relatividade das diferenças entre

as duas fases da psicologia wolffiana, como também, se acompanhada por um pano de fundo contextual, torna compreensível o processo de constituição de algumas destas diferenças. Isto é, a psicologia latina, mais que simplesmente distinta ou similar à psicologia alemã, parece nela encontrar, assim como nas condições sob as quais seus desdobramentos se deram, as razões de sua constituição. Para além da questão, portanto, a respeito das similaridades e diferenças entre escritos alemães e latinos, devemos nos perguntar a respeito de sua continuidade ou descontinuidade. Em outras palavras, seria a obra psicológica de Wolff uma unidade, apesar das diferenças entre seus escritos? Ou deveríamos reconhecer, em algum momento do processo de modificação de sua psicologia, um ponto de ruptura desta obra? Com isso em vista, seguimos para o veredicto a respeito de nossa hipótese, e a resposta à pergunta inicial dessa seção.

3.1.2 – A Unidade dos Escritos Psicológicos de Wolff

Antes de tudo, devemos estabelecer em que sentido poderíamos identificar uma ruptura no pensamento psicológico de Wolff. Para tanto, faremos referência a um de seus escritos anteriores à DM, no qual também se encontram considerações sobre sua psicologia: a sua *Ratio Praelectionum* (RP). Nesta obra, publicada pela primeira vez em 1718, consistindo em uma introdução e justificativa geral de Wolff aos seus cursos ministrados na Universidade de Halle, além de nos apresentar o plano geral do seu curso de metafísica, do qual faz parte sua doutrina da alma, Wolff também nos conta que durante seus anos de docência em Leipzig (até 1705), sustentou a teoria das causas ocasionais de Descartes (RP, II, 3, §§.6-7). A razão disto, diz, foi o seu desconhecimento da teoria de Leibniz, e sua aceitação da tese das essências arbitrárias, ou, em última instância, a sua postulação da possibilidade de todas as coisas a partir da vontade de Deus (RP, II, 3, §.5, §.8). O abandono dessa postura, nos conta Wolff, se deu somente após sua recuperação da noção aristotélica de necessidade e eternidade das essências (notando que o apelo à vontade de Deus como razão das verdades deve ser evitado quando se pode demonstrar razões de forma independente), e seu conhecimento da harmonia pré-estabelecida de Leibniz, em 1705. A partir disso, por fim, diz, passou a negar a arbitrariedade das essências, creditando-as ao entendimento e não à vontade divina, e a adotar a teoria de Leibniz para a explicação da relação entre corpo e alma, explicando tudo de forma natural e compreensível, de acordo com os princípios da teologia, física e psicologia (RP, II, 3, §§.9-13).

Neste caso, narrado pelo próprio Wolff, encontramos o que consideramos um critério para a identificação de uma ruptura em seu pensamento psicológico. Primeiramente, uma ruptura deveria envolver: (a) a adoção, em um momento, de uma tese explicitamente diferente daquela adotada em outro momento, e (b) a aceitação da implicação desta adoção para o restante do sistema. Adicional, mas não necessariamente, uma ruptura poderia envolver (c) o reconhecimento do próprio Wolff da mudança de teses por ele realizada. Neste sentido, encontramos uma ruptura no pensamento psicológico de Wolff anterior à elaboração de seus principais escritos psicológicos. Contudo, como nossa análise não leva em conta o pensamento psicológico wolffiano anterior a estes escritos, devemos nos perguntar se podemos nestes encontrar os critérios que acima identificamos.

As obras psicológicas de Wolff, se tomadas em sua ordem cronológica, e reconhecido o seu contexto, parecem, de fato, manter uma relação de complementaridade, e até mesmo revelar uma gênese do pensamento psicológico wolffiano. A despeito das significativas diferenças encontradas entre o ponto de partida e o ponto de chegada desse processo, não encontramos razões suficientes para afirmar a existência aqui de alguma ruptura. Para o bem ou para o mal de seu próprio sistema, Wolff parece manter-se consequente aos seus princípios gerais, e às suas teses em cada momento de sua obra psicológica, desdobrando, sem embargo, este ou aquele aspecto de seu pensamento psicológico a fim de atender as exigências impostas pela sua comunidade acadêmica.

Se tomarmos como exemplo o tema da explicação da relação entre corpo e alma, notamos que nas AzDM e na AU Wolff admite ser possível desenvolver as demonstrações da psicologia racional de forma independente dessa explicação, ou seja, de forma diferente daquela encontrada na DM, e é precisamente isto que vemos em suas obras latinas. Ou seja, encontramos aqui (c). Mas não encontramos (a), nem (b). Wolff, de fato, continua favorável à harmonia pré-estabelecida em todos os seus escritos psicológicos, apesar de tornar seus limites mais claros após a DM. Ele não muda sua explicação da relação entre corpo e alma pela harmonia pré-estabelecida em seus escritos, nem mesmo após todos os problemas por ele enfrentados em função desta teoria, e até mesmo após desenvolver maneiras de melhorar os outros sistemas, inclusive o das causas ocasionais (não caindo nos problemas por ele identificados nela na ocasião de seu abandono em 1705).

O próprio Wolff, como já sabemos, diz não haver mudado de opinião em seus escritos alemães, mas estendido e esclarecido seu sistema (AU, §.115, §.118). E nós, realmente, não vemos por que não dizer o mesmo a respeito dos escritos alemães e latinos. Se não desejamos acrescentar nada ao que informa o próprio Wolff a respeito de seu pensamento, portanto, não podemos identificar a existência de alguma ruptura em sua obra psicológica.

Adicionalmente, assim como encontramos dentro dos grupos de escritos uma estrutura sistemática não só teórica, mas também técnica, ou seja, uma composição claramente articulada dos textos, no que se refere aos seus termos, proposições, sistema de referência, etc.; encontramos o mesmo *entre* os grupos. Isto é, os escritos alemães e latinos de Wolff fazem claras referências uns aos outros, e ainda mais à medida que são reeditados e republicados¹⁰⁴. Neste sentido, não só os grupos de escritos tomados separadamente, mas a obra psicológica de Wolff em geral exibe um forte caráter de sistema unificado.

Aproximando-nos, assim, de uma posição final, consideramos, em primeiro lugar, equivocadas as opiniões mais típicas a respeito da relação entre escritos psicológicos alemães e latinos de Wolff; tanto aquela de acordo com a qual os escritos latinos apenas expandem o sistema, sem acrescentar nada de novo a ele (e.g., Ruiz, 2000)¹⁰⁵; quanto aquela que afirma a absoluta novidade dos escritos latinos em relação aos alemães (e.g., Schwaiger, 2000)¹⁰⁶. Ambas perdem de vista as diferenças intrínsecas entre os escritos alemães e latinos, tanto do ponto de vista teórico, quanto do seu contexto de elaboração e dos propósitos tidos por Wolff com cada um. O lugar que estes dois grupos de escritos ocupam na vida intelectual, profissional e pessoal de Wolff são bastante particulares, de maneira que não devemos presumir nem sua igualdade, nem uma simples polarização entre os dois. Neste sentido, ambas as interpretações perdem também o que nos parece o mais importante a respeito da relação entre escritos alemães

¹⁰⁴ Ver novamente, por exemplo, nota de rodapé 102.

¹⁰⁵ “As obras latinas – que fique dito – são posteriores e estão destinadas à comunidade científica internacional; são mais pormenorizadas, mais exaustivas e, conseqüentemente, mais volumosas, mas não acrescentam nada essencialmente novo ao sistema” (Ruiz, 2000, p. 30).

¹⁰⁶ “[...] quando em 1726 [Wolff – acréscimo nosso] deu por concluída a versão alemã de sua seqüência de obras, iniciou uma segunda versão de seu sistema em latim, não no intuito de agora atingir um público internacional, bancando o papagaio de si mesmo. Não, a versão latina é uma nova abordagem intelectual dos problemas, sem repetir o que já havia dito.” (Schwaiger, 2000, p. 74).

e latinos: a expressão do processo de desenvolvimento das ideias psicológicas wolffianas. Os escritos latinos e alemães não são apenas diferentes; eles guardam em suas diferenças os efeitos da vida profissional e pessoal de Wolff sobre seu pensamento, e nos revelam a gênese de sua psicologia, como poucas vezes nos é permitido identificar na história das ideias.

Por esta razão, concluímos aqui a favor da nossa hipótese, e afirmamos a unidade dos escritos psicológicos alemães e latinos de Wolff. Destacamos, no entanto, a importância do reconhecimento de suas idiossincrasias para a compreensão de seu lugar no pensamento e na vida de Wolff. Enfatizamos, ainda, a necessidade da análise interna e externa da obra psicológica wolffiana, preferencialmente em perspectiva genética, para a demonstração desta unidade, e a compreensão do desenvolvimento de seu pensamento psicológico.

3.2 – O Sistema Psicológico de Wolff constitui uma Unidade?

Como já vimos, na historiografia da psicologia Wolff é amplamente reconhecido e celebrado como o fundador da distinção entre psicologia empírica e racional, a qual, julga-se, foi da maior importância para o desenvolvimento histórico da ciência psicológica como a conhecemos hoje¹⁰⁷. Outras vezes, Wolff é também criticado por não ter levado a cabo em sua total significância o projeto desta distinção, o que, diz-se, só se teria realizado muito depois no trabalho de outros filósofos e psicólogos. Antes da aceitação de quaisquer que sejam as opiniões disseminadas na historiografia da psicologia a respeito deste aspecto da psicologia de Wolff, consideramos necessária a avaliação em profundidade do critério sob o qual podemos compreender a sua distinção entre psicologia empírica e racional.

¹⁰⁷ Ainda no século XVIII, a distinção wolffiana ganhou reconhecimento até mesmo fora do território alemão. Na enciclopédia de Diderot e D’Alambert, por exemplo, lê-se: “PSICOLOGIA, (a), f. f. (*Metafísica*) parte da filosofia que trata da alma humana, que define sua essência e que dá as razões de suas operações. Pode-se dividir em *Psicologia empírica* ou experimental, e *Psicologia racional*. A primeira tira da experiência os princípios pelos quais se explica o que sucede na alma, e a *Psicologia racional*, extraindo desses princípios da experiência uma definição de alma, deduz, depois desta definição, as diversas faculdades e operações adequadas à alma. É o método duplo *a posteriori* e *a priori*, cujo acordo produz a demonstração mais exata que se pode pretender. [...] (a) PSICOLOGIA, nos cursos comuns, a doutrina da alma não é senão uma parte da *Pneumatologia* ou doutrina dos espíritos, que por sua vez não é senão uma parte da *Metafísica*. Mas M. Wolff, na disposição filosófica de seu curso, fez da *Psicologia* uma parte distinta da filosofia, à qual consagrou dois volumes; um à *Psicologia empírica*, outro à *Psicologia racional* [...]” (Diderot & D’Alambert, 1765, p. 543 – ênfase no original).

Nos capítulos anteriores, vimos que nos escritos psicológicos alemães e latinos de Wolff as psicologias empírica e racional parecem constituir uma unidade, apesar de serem por ele separadas e distinguidas. Como agora já reconhecemos a unidade dos escritos psicológicos, podemos dizer, de forma mais abrangente, que até aqui vimos que o sistema psicológico de Wolff parece constituir uma unidade. Contudo, devemos enfatizar a aparência desta unidade, na medida em que nos capítulos anteriores nos dedicamos apenas ao exame das razões oferecidas pelo próprio Wolff para a separação e distinção das duas. Não nos perguntamos, ainda, a respeito de outros critérios sob os quais poderíamos identificar a constituição ali de duas ciências distintas, ao invés de duas partes de uma ciência unitária. A avaliação da nossa hipótese, neste sentido, ainda não está concluída.

Portanto, nos propomos agora a realizar um exame de algumas posições encontradas em diferentes níveis da literatura secundária a respeito deste assunto. Primeiramente, apresentaremos por meio de citações diretas aquelas que consideramos as melhores representações de diferentes teses sobre a distinção wolffiana entre psicologia empírica e psicologia racional. Em seguida, realizaremos a avaliação de cada uma, a partir do confronto com as fontes primárias visitadas nos capítulos anteriores. Por fim, daremos um veredicto a respeito de nossa hipótese, e a nossa resposta à questão do título dessa seção.

3.2.1 – Teses da Literatura Secundária

A primeira tese que desejamos considerar provém não dos estudos wolffianos ou da historiografia da psicologia, mas da *história* desta disciplina. Ela é um exemplo de como a ideia de Wolff foi entendida ou interpretada por psicólogos no século XIX, a partir do objetivo de criar uma identidade própria ao que então se considerava uma psicologia científica. Nos referimos aqui a uma interpretação apresentada por Wundt, na introdução de seus *Princípios de Psicologia Fisiológica* (5ª Ed., 1902). Ali, após apresentar qual seria a justificativa geral de sua psicologia fisiológica, e os múltiplos campos da psicologia que compõem sua estrutura, diz Wundt:

Na enumeração anterior das disciplinas psicológicas, propositadamente nenhum lugar foi alocado à chamada *Psicologia racional*. Com este nome, que Christian Wolff introduziu na ciência, deve ser caracterizado um conhecimento da vida mental a ser adquirido puramente a partir de conceitos metafísicos,

independentemente da experiência. O resultado mostrou que um tratamento metafísico deste tipo só pode assegurar sua existência por meio de contínuas captações ilícitas da experiência. O próprio Wolff se viu logo obrigado a colocar, ao lado de sua psicologia racional uma psicologia empírica, embora a primeira contenha quase tanta experiência quanto a segunda, e esta, quase tanta metafísica quanto a primeira. (Wundt, 1902, p. 8 – ênfase no original)

Obviamente, para não exagerarmos o seu sentido, devemos levar em conta o contexto teórico desta referência de Wundt. Longe de tratar-se de uma pura avaliação da psicologia wolffiana, Wundt busca aqui, na contraposição com a ideia geral de psicologia racional e de sua oposição à psicologia empírica introduzida por Wolff na psicologia moderna, acentuar a sua própria diferenciação entre conhecimento científico e filosófico, pressuposta na fundamentação de sua psicologia científica¹⁰⁸. Ainda assim, encontramos aqui uma significativa ilustração de como a distinção wolffiana entre psicologia empírica e racional foi interpretada na história da psicologia; neste caso, como a distinção entre um conhecimento da vida mental adquirido na experiência, e outro totalmente divorciado dela, sustentado exclusivamente em conceitos metafísicos. Esta interpretação, portanto, tomamos como a tese (1): distinção fundamentada nas fontes epistêmicas.

Em segundo lugar, desejamos considerar dois casos presentes na historiografia tradicional da psicologia. Naturalmente, devemos observar que não podemos inferir daqui o estado da arte da historiografia da psicologia contemporânea. Não obstante, consideramos estes casos significativas ilustrações do que foi, por muito tempo, o conhecimento existente a respeito da psicologia de Wolff entre historiadores da psicologia, principalmente norte-americanos, e conseqüentemente das diversas gerações de psicólogos formados com apoio em seus manuais. O primeiro deles provém, assim, de um dos primeiros manuais de história da psicologia norte-americanos:

A distinção feita por Wolff entre uma psicologia “racional” ou filosófica, e uma “empírica” ou observacional estava alinhada com uma divisão posterior de problemas e interesses; mas seus livros sobre esses dois tipos de psicologia ilustram a dificuldade de executar a distinção a partir do seu ponto de vista. Para

¹⁰⁸ Para mais a respeito da fundamentação filosófica da psicologia de Wundt, ver Araujo (2016).

ele a “psicologia racional” era uma disciplina dedutiva metafísica, contra a ciência indutiva e empírica. A primeira deveria ter sido chamada de “psicologia do racionalismo”. A sua distinção entre as duas não é aquela que a psicologia moderna reconhece na diferenciação entre o problema observacional com o qual a ciência começa, de um lado, e o problema explicativo, de outro, com o qual ela conclui. Esta última distinção estava se desenvolvendo de uma forma mais expressiva no trabalho dos empiristas britânicos. (Baldwin, 1913, p. 153 – ênfase no original)

Com um tom inicial similar àquele que vimos em Wundt, Baldwin contrapõe aqui, mais que as fontes epistêmicas e os campos aos quais pertencem as duas partes da psicologia (ciência *vs* filosofia), o método adotado em cada uma: indução na empírica, e dedução na racional. De um ponto de vista negativo, ele observa ainda do que não se trata a distinção wolffiana: da diferenciação entre o problema observacional e explicativo. Mais à frente vamos considerar que relação possível existe entre essas duas afirmações que compõem esta interpretação. Mas, pelo seu enfoque principal, a tomamos como a tese (2): distinção fundamentada no método (indução *vs* dedução).

O segundo caso provém de um manual mais recente de história da psicologia, segundo o qual:

A Psicologia Empírica de Wolff apareceu em 1732 e foi seguida dois anos depois por sua *Psicologia Racional*. Ele via as tarefas dessas duas psicologias como inter-relacionadas. A psicologia racional deduz a partir de concepções metafísicas e da experiência das atividades da alma; a psicologia empírica se ocupa com o ser humano, o composto de corpo e alma. Esta forma de formular a distinção entre psicologia racional e empírica tem implicações metodológicas baseadas em ênfase, na medida em que, na visão de Wolff, a psicologia racional depende mais da razão e menos da experiência, e a psicologia empírica mais da experiência do que da razão. Para ele esta distinção é primordialmente de conteúdo. A alma é a preocupação da psicologia racional; o ser humano (alma e matéria) é a preocupação da psicologia empírica. Ambas as psicologias usam os dois métodos, mas em diferentes graus. (Watson & Evans, 1991, p. 237 – ênfase no original)

Vemos aqui que a psicologia empírica, por tratar do homem, depende mais da experiência; enquanto a racional, que lida com a alma, depende mais da razão. Sem

negar, portanto, a existência de uma diferença na ênfase metodológica em cada parte da psicologia em função do papel assumido pela razão e pela experiência em cada uma, nesta interpretação tal diferença deriva, efetivamente, de uma outra fonte: o conteúdo das psicologias. E é por isso que a tomamos como a tese (3): distinção fundamentada no conteúdo.

Passando agora para outro nível da literatura, teremos em vista três casos da literatura especializada em Wolff. O primeiro consiste em uma interpretação direta da distinção wolffiana entre psicologia empírica e racional. Os outros dois, em interpretações indiretas. Ou seja, os fundamentos da distinção entre as duas partes da psicologia são aqui determinados não a partir de uma busca explícita por eles, mas pelo exame de outros aspectos da psicologia de Wolff.

O primeiro caso consiste na interpretação de Richards (1980), apresentada na ocasião de sua tradução para o inglês dos prolegômenos da PE e da PR. Ali, diz o autor:

O principal assunto da psicologia empírica de Wolff, assim como de sua psicologia racional, é a mente (ou alma) e suas atividades. As duas disciplinas da psicologia, em sua construção, são distinguidas principalmente por seus métodos. A psicologia empírica, ainda que sem negligenciar as observações do comportamento externo, tem como seu método primário a introspecção direta da mente de suas próprias atividades, seja capturando espontaneamente suas operações normais, ou efetuando experimentos a fim de eliciar atos particulares. [...] De maneira complementar, a psicologia racional procede *a priori* e dedutivamente para demonstrar verdades sobre a alma. Os conceitos e proposições que ela usa são derivados de disciplinas mais fundamentais – física, metafísica, e psicologia empírica. Por conta de seu caráter *a priori* e dedutivo, a psicologia racional para Wolff chega mais perto do que a psicologia empírica de realizar o ideal de ciência como um conjunto de proposições ordenadas, cujas antecedentes provêm razões suficientes para as consequentes. (Richards, 1980, p. 228 – ênfase no original)

Vemos que aqui o critério distintivo para as duas partes da psicologia se encontra na contraposição entre os métodos da observação e introspecção (natural ou experimental) utilizados pela psicologia empírica, e da dedução *a priori* (a partir das noções provindas de outras disciplinas), por parte da racional. Isto é, apesar de também

repousar sobre o nível metodológico, como a tese (2), a interpretação de Richards possui um maior nível de distinção, na medida em que não só os métodos em geral, mas os procedimentos e aspectos específicos da metodologia das psicologias são por ele destacados. Por isso a tomamos aqui, entendendo-a como a tese (4): distinção fundamentada no método (introspecção *vs* dedução).

Afastando-se da busca pela distinção entre as duas partes da psicologia a partir da oposição entre experiência e razão, ou entre conhecimento *a posteriori* e *a priori*, École (1969) reconhece a presença de ambos nas duas. Ele as entende como empreendimentos igualmente racionais, e igualmente atravessados pela experiência, de forma que nem mesmo na psicologia racional a razão se encontra em seu estado puro. A partir disto, diz,

Apesar do caráter flutuante da classificação wolffiana, pensamos que é mais exato localizar a razão não pura, que é o instrumento da *Psychologia rationalis*, no conhecimento *a priori*, e buscar o que diferencia a *Psychologia rationalis* da *Psychologia empirica* no distinto papel desempenhado pela razão em cada uma. Enquanto na *Psychologia empirica* a razão é subordinada à experiência, cujos dados apenas põe em ordem, na *Psychologia rationalis* a primazia pertence à razão, que toma estes dados para lhes confirmar e fundamentar. Em uma palavra, na *Psychologia empirica* a razão não tem senão um papel secundário e metodológico, e na *Psychologia rationalis* ela exerce sua função essencial, que é a de informar e explicar. (École, 1969, pp. 81-82 – ênfase no original)

Nestes termos, tomamos esta como a tese (5): distinção fundamentada no papel da razão.

Atentando a uma questão que lhe parece mais alarmante que a distinção entre psicologia empírica e racional, Corr (1975a) nos diz, a respeito do lugar da psicologia empírica no sistema wolffiano, que:

[...] é importante notar que Wolff descreve essa disciplina experiencial como uma parte propriamente da filosofia, e não da história. [...] Algumas das afirmações do próprio Wolff, apesar de sua posição professada, servem apenas para aumentar nossa perplexidade. Assim, na *Ausführliche Nachricht*, ele nos diz que “a psicologia empírica é realmente uma história da alma e pode ser conhecida sem

nenhuma outra disciplina”. Ademais, em seu *Discursus praeliminaris*, Wolff introduz a noção de “um certo nível intermediário entre o conhecimento histórico e filosófico”. Isto se refere ao conhecimento possuído por alguém “que por experimentos e observações confirma teses filosóficas que ele conhece historicamente, mas não pode demonstrar”. “Este é”, diz ele, “o nível mais próximo da filosofia, e pode ser chamado de seu início”. Como a psicologia empírica também fornece confirmação experiencial por experimentos e observações, ela exhibe afinidades com este nível intermediário do conhecimento. Sua diferença deve depender da função da psicologia empírica de estabelecer princípios. Mas, ainda assim, o estabelecimento de princípios a partir dos quais as razões são dadas não é a mesma coisa que o fornecimento efetivo de razões explicativas. Nem a formulação de conceitos e definições é muito mais que uma organização de fatos da experiência. [...] Parece que somos levados ao resultado de que existem algumas ambiguidades não resolvidas especialmente na concepção de Wolff do papel e caráter da psicologia empírica. (Corr, 1975a, p. 197, pp. 205-206 – ênfase no original)

Como vemos, Corr identifica aqui uma ambiguidade produzida na obra de Wolff a respeito do lugar da psicologia empírica em seu sistema de filosofia. Em outras palavras, seria ela propriamente uma parte da filosofia (como a psicologia racional), da história, ou de um nível intermediário entre as duas? Em nosso entendimento, apesar de ser mais abrangente, e não restringir-se à questão da distinção entre psicologia empírica e racional, estas duas questões estão fortemente ligadas. Isto é, o fundamento da distinção entre as psicologias pode ser dado de acordo com o domínio atribuído à psicologia empírica. Se ela faz parte da história ou de um nível intermediário entre história e filosofia, distingue-se da psicologia racional, que é uma parte da filosofia. Se, ao contrário, também faz parte da filosofia, não se distingue da racional, ou distingue-se por outra razão. Consideramo-la, portanto, como a tese (6): distinção fundamentada no domínio de conhecimento.

Por fim, desejamos considerar um último caso, proveniente de outro nível da literatura, que pode ser aqui entendido como a historiografia das ciências humanas do século XVIII. A interpretação nos é aqui oferecida por Sturm (2009), que tratando do tema geral dos debates sobre psicologia e antropologia no século XVIII, diz,

Wolff introduz, ademais, uma influente distinção metodológica entre duas partes da psicologia, a saber, entre uma psicologia “racional” e uma “empírica”. Ele pensa que o conhecimento empírico da mente é um conhecimento de certos fatos, enquanto o conhecimento racional da mente deve verdadeiramente proporcionar o fundamento ou explicação para a possibilidade desses fatos. Isto *não* significa que a psicologia empírica unicamente proporcionaria descrições dos fatos psicológicos. A psicologia empírica oferece também um conhecimento sobre hábitos e faculdades da mente. Isto inclui um conhecimento explicativo geral sobre por que e como a mente se comporta de determinadas maneiras em certos estados. [...] Se pode também dizer que Wolff na psicologia racional busca especificar os *fundamentos da possibilidade* de todos os esclarecimentos especiais da psicologia empírica. (Sturm, 2009, pp. 58-60 – ênfase no original)

Em poucas palavras, por esta interpretação nos é sugerido que psicologia empírica e racional diferem na medida em que a primeira dedica-se ao conhecimento dos fatos da mente (e à sua explicação geral), enquanto a última dedica-se ao conhecimento do fundamento da possibilidade desses fatos. Apesar de caracterizar esta distinção como metodológica, notamos que a ênfase de Sturm recai aqui, na realidade, sobre as funções epistêmicas desempenhadas por essas disciplinas. Por isso, a entendemos como a tese (7): distinção fundamentada na função epistêmica.

Com isso, tendo em vista os limites e propósitos de nosso estudo, cremos ter o bastante a respeito das diferentes teses sobre a distinção entre psicologia empírica e racional em Wolff. Naturalmente, não descartamos que outras importantes possam ainda ser encontradas na literatura¹⁰⁹. Mas, cremos haver recenseado um grupo representativo das teses existentes na literatura secundária. A seguir, faremos a avaliação de cada uma, seguida de uma posição final a respeito da questão.

¹⁰⁹ Blackwell (1963), por exemplo, nos sugere que “a doutrina dos juízos intuitivos de Wolff também lança luz sobre sua distinção entre psicologia empírica e psicologia racional” (p. 343), e afirma que “a transição da psicologia empírica para a racional pode ocorrer porque os princípios estabelecidos através da experiência na psicologia empírica são proposições analíticas” (p. 343). Além de não sabermos o que Blackwell quer dizer exatamente com “lança luz” (i.e., se a doutrina dos juízos mostra a conexão ou, pelo contrário, fundamenta a separação entre as psicologias), a sua devida avaliação pressupõe um exame detido da teoria wolffiana do juízo, o que está para além do escopo do presente estudo.

3.2.2 – Avaliação das Teses da Literatura Secundária

Primeiramente, nos chama a atenção a existência de tantas teses a respeito da distinção wolffiana entre psicologia empírica e racional, e o fato de serem por vezes incompatíveis entre si. De fato, não parece haver acordo na literatura, seja qual for o seu nível, a respeito dessa questão. Isto revela a sua dificuldade, e aponta para a possibilidade da existência de um problema mais profundo, comum a toda a literatura, que constitui assim a fonte de toda a polêmica, e cuja identificação é a primeira condição para uma mudança real a este respeito. Antes de nos voltarmos a essa possibilidade, contudo, devemos avaliar separadamente as teses apresentadas acima, e notar se alguma delas guarda uma resposta adequada para a questão.

A tese (1), como vimos, consiste em um exemplo de como a distinção wolffiana entre psicologia empírica e racional foi tomada na história da psicologia, principalmente no contexto das múltiplas tentativas de redefinição do campo da psicologia como ciência, em oposição à filosofia. Neste sentido, encontramos aqui menos uma tentativa de compreensão, e mais um uso interpretativo dessa distinção. Precisamente por isso, não nos surpreende o fato de que, após constatar a presença da experiência e da metafísica em ambas as partes da psicologia, Wundt avalia que:

A diferenciação como um todo baseia-se em uma completa incompreensão não apenas da posição científica da psicologia, mas também da filosofia. Em verdade, a psicologia é tão bem uma ciência da experiência quanto a física ou a química; o propósito da filosofia, no entanto, nunca pode ser o de colocar-se no lugar das ciências individuais. Pelo contrário, ela em toda parte tem que primeiro tomar os resultados seguros destas últimas como seu fundamento. (Wundt, 1902, p. 8)

Por não ater-se à distinção propriamente wolffiana, portanto, Wundt não pode ser julgado no que se refere à correção de sua interpretação. Contudo, podemos dizer, em geral, que a tese (1) não é satisfatória. Sabemos que, para Wolff, ambas as psicologias pertencem à metafísica, e nenhuma prescinde da experiência como fonte de conhecimento. Logo, a distinção entre psicologia empírica e racional não pode estar ali fundamentada na diferença de suas fontes epistêmicas.

Se não desejamos julgar o uso interpretativo que faz Wundt da distinção wolffiana, o mesmo não se dá quando temos em vista não casos da história, mas da

historiografia da psicologia. Pois, aqui sim deve pressupor-se o esforço, por parte dos estudiosos, de compreender e apresentar fielmente os autores e ideias estudados, antes do uso das interpretações para quaisquer fins. Isto não é o que observamos nos dois casos da historiografia tradicional da psicologia apresentados anteriormente.

Em primeiro lugar, é óbvia a inadequação das teses (2) e (3). No que se refere à (2), sabemos que a psicologia wolffiana como um todo faz uso da indução e da dedução, o que se esclarece já no primeiro parágrafo da psicologia empírica, tanto nos escritos alemães quanto nos latinos: a ideia de que nós somos conscientes de nós e de outras coisas fora de nós consiste em uma generalização indutiva da consciência individual, e a conclusão, a partir desta primeira ideia, de que nós existimos, se alcança por dedução. Em relação à (3), sabemos que a psicologia de Wolff em geral trata da alma humana, entendida como o ser espiritual unido com o corpo no homem. Desta forma, não podemos aceitar a justificação oferecida nestas teses para a distinção entre a psicologia empírica e a racional de Wolff.

Mas isto não é tudo. A inadequação destas teses não deriva de puros deslizes interpretativos, mas também das intenções prévias dos seus autores. Longe de um interesse genuíno na compreensão da psicologia wolffiana, o que notamos nestes casos é a intenção de constituir uma narrativa a respeito da história da psicologia científica na qual a psicologia wolffiana desempenha apenas um papel auxiliar: o de contraponto daquelas que serão consideradas as verdadeiras expressões do desenvolvimento da ciência psicológica. Neste sentido, a menção de Baldwin (1913) ao fato de a distinção de Wolff não referir-se ao problema geral da observação e explicação elaborado na psicologia moderna não é um complemento apenas interpretativo, mas valorativo. Na mesma linha, Watson e Evans complementam sua análise dizendo que:

A distinção de Wolff entre psicologia empírica e racional foi significativa, particularmente para o pensamento filosófico europeu, e foi profética em relação a mudanças por vir. Ela esclareceu a existência de duas psicologias, ainda que Wolff tenha derogado a psicologia empírica e a definido de tal forma a torná-la subordinada à psicologia racional. (1991, p. 237)

A afirmação da subordinação da psicologia empírica à racional, tal como o complemento apresentado pela tese anterior, fornece um valor à participação da psicologia de Wolff no processo de desenvolvimento da psicologia como ciência. Para

estes historiadores, enfim, a elaboração da diferença entre observação e explicação, assim como a completa cisão entre psicologia empírica e racional não foram apenas desdobramentos possíveis de uma parcela do conhecimento psicológico ao longo da história da psicologia, mas finalidades, cuja perseguição foi responsável pela chegada da psicologia ao seu estado atual, que se julga, naturalmente, melhor que outros. Enfim, se devemos reconhecer a inadequação das teses resultantes destas interpretações, devemos reconhecer ainda mais a inadequação do procedimento interpretativo do qual derivam, em geral.

Passando agora à tese (4), encontramos um caso legítimo de interpretação da distinção wolffiana entre psicologia empírica e racional. Mal sucedido, no entanto. Richards (1980) também sustenta (mas em maior profundidade) uma distinção metodológica entre as duas partes da psicologia, afirmando a predominância na psicologia empírica da introspecção (natural ou experimental), e a predominância da dedução apriorística, a partir dos princípios fornecidos por outras disciplinas, na racional. Apesar de identificarmos algumas impropriedades conceituais na colocação de Richards (rever, por exemplo, a nota de rodapé 53), nossa crítica não recai sobre esses pontos. Mas, sobre a oposição radical dos procedimentos e aspectos referidos nas respectivas disciplinas.

Vimos, em nossa exposição sobre a psicologia de Wolff nos escritos alemães e latinos, que ambas as partes da psicologia recorrem sistematicamente à apercepção e à reflexão sobre as mudanças da alma, à dedução de noções e princípios a partir dos dados da apercepção e reflexão, e aos princípios provindos de outras partes da filosofia, em especial das demais disciplinas metafísicas. A psicologia racional, por exemplo, não recorre à apercepção e à reflexão apenas na medida em que recebe princípios da psicologia empírica, mas na medida em que avança em seu exame e na sua explicação, mantendo uma constante relação entre aquilo que é alcançado por raciocínio e o que é experimentado. A psicologia empírica, por sua vez, além de também proceder dedutivamente (como acabamos de ressaltar acima), mesmo nas obras alemãs, onde não é precedida pela cosmologia, recebe noções ao menos da ontologia, como as de coisa, magnitude, ordem, perfeição, e os princípios de não contradição e de razão suficiente. Em ambas as disciplinas, dessa forma, encontram-se os procedimentos e aspectos metodológicos contrapostos pela tese (4). Por essa razão, não estamos de acordo com esta tese. Adicionalmente, em referência à última proposição ali apresentada, cremos

que é precisamente pela continuidade metodológica da psicologia que ambas as suas partes cumprem o ideal de ciência de Wolff, constituindo um conjunto de proposições ordenadas, no qual as antecedentes dão a razão das conseqüentes.

A tese (5) representa, a nosso ver, um significativo avanço¹¹⁰ da literatura no que se refere à interpretação da distinção wolffiana entre psicologia empírica e racional. Aqui são deixadas de lado as dicotomias mais fáceis, como entre experiência e razão, indução e dedução, observação e especulação, respeitando-se o material fornecido por Wolff em suas disciplinas. Aceita-se aqui a presença da razão na psicologia empírica, verificada no encadeamento dos fatos e princípios daí derivados, e de um apriorismo parcial na racional, na medida em que as cadeias de raciocínio se dão a partir da razão não pura, inescapável em todas as dimensões do conhecimento humano, com a possível exceção da matemática. Em que pese este avanço, esta tese tampouco nos parece decidir a questão.

A proposição de que a razão na psicologia empírica possui um papel mais restrito que aquele por ela desempenhado na racional constitui o ponto de ruptura de École (1969) com o pensamento wolffiano. A razão para Wolff consiste na faculdade da alma de representar a interconexão das verdades, e o raciocínio na capacidade de formar juízos a partir de outros prévios. A atribuição de uma função essencial e outra secundária e metodológica à razão não é mais que uma fabulação deste comentador. E ainda assim, uma fabulação inconsistente. Pois, como vimos, a psicologia empírica não apenas ordena os fatos da experiência em conceitos e princípios gerais, mas os explica, encontrando as regras e leis das faculdades, que são parte fundamental das explicações psicológicas, inclusive daquelas fornecidas na psicologia racional. Isto é, sem a noção das regras não se tem as causas proximais dos eventos anímicos, mas apenas a força da alma como causa primeira geral, e se entrega incompleto o quadro de explicações psicológicas. Ademais, a razão na psicologia racional nos parece tão subordinada à experiência quanto na empírica, na medida em que a esta se refere a cada nova noção encontrada, alterando-se apenas os limites do trabalho a ela designado (ou, o que é o mesmo, o caminho que por ela deve ser tomado); aqui se lhe permite a busca das causas gerais, enquanto na empírica a linha limitadora é traçada nas causas proximais das

¹¹⁰ Naturalmente, nos referimos a um avanço do ponto de vista lógico, na medida em que cronologicamente esta tese é anterior às teses (3) e (4).

atividades da alma. Consideramos, portanto, idêntico o papel da razão nas psicologias de Wolff; e, assim, inconsistente a tese (5) da distinção fundamentada nos diferentes papéis da razão.

O primeiro aspecto a ser notado a respeito da tese (6) é que, na medida em que deriva da nossa apreensão da discussão feita por Corr (1975a) sobre o lugar da psicologia empírica no sistema de Wolff, ela consiste, em si mesma, em uma tese implícita sobre a distinção entre psicologia empírica e racional. Como observamos anteriormente, o fundamento desta distinção deriva aqui da maneira como é entendido o domínio de conhecimento ao qual pertencem as partes da psicologia, em especial a psicologia empírica. Antes de julgarmos esta tese, portanto, devemos avaliar em maior detalhe a problemática aqui estabelecida.

A ambiguidade identificada por Corr a respeito do lugar da psicologia empírica no sistema wolffiano é verdadeira. Efetivamente, Wolff produz ao longo de seus escritos psicológicos algumas afirmações aparentemente contraditórias. Em sua AU (§.79), diz que a psicologia empírica é uma história da alma. No DP, ele se refere a um nível intermediário entre conhecimento histórico e filosófico no qual as teses filosóficas que ainda não se podem demonstrar são provadas por observação e experimentação (DP, §.54). Mais à frente (DP, §.107), menciona que a física experimental encontra-se neste nível do conhecimento, relativo à parte propriamente filosófica da física, constituída pela física dogmática. Finalmente, alguns parágrafos à frente (DP, §.111), diz que a psicologia empírica, assim como a física experimental, pertence à filosofia experimental (o que, de fato, recorda em PE, §.4), e que, como esta, não pode ser uma parte da história, pois não apenas recenseia o que se observa da alma, mas forma as noções de faculdades e hábitos da alma, estabelece princípios e dá algumas explicações. Vemos, assim, as linhas gerais da dificuldade de Wolff em definir o lugar próprio da psicologia empírica em seu sistema. Mas, em que pese a complexidade da questão até aqui, isto ainda não é tudo.

Na lógica latina, à qual está aderido o DP, Wolff volta a referir-se à psicologia como uma história da alma (LOG, §.746)¹¹¹. Tratando do tema da comunicação do conhecimento, Wolff apresenta a noção de livros históricos e livros dogmáticos: os primeiros recenseiam os fatos da natureza ou do homem, e os últimos

¹¹¹ Isto também foi notado por Corr (1975a) e École (1983b).

propõem dogmas ou verdades universais (LOG, §§.743-744, §.750). Os livros históricos que recenseiam os fatos da natureza, segue Wolff, dizem-se ser de *história natural*, e uma das partes desta é precisamente a psicologia empírica (ao lado da história celeste, dos animais, das doenças, etc...) (LOG, §§.745-746). Os livros dogmáticos se dividem em livros dogmáticos históricos, que apenas recenseiam as verdades universais e indicam os argumentos pelos quais são provadas, e os livros dogmáticos científicos, nos quais as verdades são provadas (LOG, §.751) – divididos, por sua vez, em subespécies de acordo com os objetos da filosofia (LOG, §.752). À história natural, por fim, Wolff encarrega ainda a descrição de experimentos, desde que se limite a isto, sem avançar para o oferecimento da razão dos fenômenos (o que pertence à ciência natural), ou para o ensino detalhado dos artifícios da experimentação (o que é papel da arte da descoberta) (LOG, §.747).

Com este último quadro, somos levados a uma dúvida não somente a respeito do lugar da psicologia empírica, mas também da compreensão de Wolff em relação aos seus escritos psicológicos. Isto é, na medida em que reúne a psicologia empírica e racional, que espécie de livro seria sua DM? E na medida em que envolvem tanto o recenseamento de fatos quanto a demonstração de verdades gerais, que espécie de livros seriam sua PE e sua PR? Deveríamos neste ponto declarar a absoluta inconsistência interna da classificação dos tipos de conhecimento de Wolff? Se este é o caso, aqui disso não nos ocuparemos. Na medida em que apenas nos interessamos em saber se nesta ambiguidade do sistema wolffiano podemos encontrar a fundamentação da distinção entre psicologia empírica e racional, procederemos a este exame.

Perguntamo-nos, primeiramente, se a psicologia empírica, de acordo com o exame que realizamos nos capítulos anteriores, e a despeito das declarações conflitivas de Wolff, pode ser considerada uma parte da história, da filosofia experimental, ou da filosofia em geral. Encontrado algum caso positivo, nos perguntamos, em seguida, se isto implica ou não a distinção entre psicologia empírica e racional.

Quanto à primeira possibilidade, sabemos que a psicologia não pode ser uma parte da história. Seja em sua condição de sistema de conhecimento, seja em sua condição de conhecimento comunicado em forma escrita, a psicologia empírica não se dedica à pura recensão dos fatos da alma. Ela identifica estes fatos, forma conceitos e princípios a partir deles, e em grande parte os explica, utilizando-se da observação e de

experimentos (entendidos como experiências produzidas por esforço) não só de forma descritiva, mas explicativa¹¹². Seja lá o que Wolff pretende ao afirmar que a psicologia empírica é uma história da alma, ele não o faz de forma a distingui-la diretamente da psicologia racional, e nós tampouco o devemos fazer.

No que se refere à segunda possibilidade, devemos dizer que parcialmente sim. Isto é, a psicologia empírica obviamente se vale da observação e de experimentos para o conhecimento da alma, e não alcança em sua cadeia de raciocínios as causas últimas buscadas na psicologia racional. Não obstante, não observamos a sua completa adequação à noção de filosofia experimental apresentada no DP; seja no que se refere à menção ao nível de conhecimento intermediário no qual teses filosóficas que não se podem captar por demonstrações são confirmadas por experimentos e observações (DP, §.54); seja em relação à sua comparação com a física experimental, que é a ciência de estabelecer por experimentos (onde falha a observação) os princípios a partir dos quais é dada a razão do que ocorre na natureza das coisas (DP, §.107). A psicologia empírica não se limita a confirmar por experimentos (ou observações) teses filosóficas que não se podem alcançar por demonstração. Ela, de fato, se abstém intencionalmente de tratar destas teses filosóficas, e faz uso de observações e experimentos para conhecer tudo quanto é possível da alma a partir da experiência. Por mais curioso que pareça, a bem dizer é a psicologia racional a que utiliza experimentos e observações para a confirmação de teses filosóficas (e não só daquelas que não pode alcançar por demonstração).

A psicologia racional recorre à experiência, seja pela simples observação, seja por experimentos, para a confirmação de todas as demonstrações das faculdades da alma a partir da sua essência. No que se refere à explicação de como procede a faculdade da sensação a partir da força da alma, por exemplo, na PR Wolff faz diversas referências aos experimentos da ótica, não só como ilustração das proposições, mas

¹¹² É possível que, ao limitar em sua lógica (LOG, §.747) os escritos históricos à descrição dos experimentos, Wolff tenha em mente não a definição geral de experimento como a experiência adquirida por esforço, mas a noção de experimento como um procedimento padrão de pesquisa científica utilizado nas ciências da natureza. Ainda assim, o que observamos na psicologia empírica não corresponde a essa limitação. Ali Wolff faz diversas menções gerais a experimentos deste tipo, como aqueles da ótica, sempre com a intenção de complementar alguma noção analisada. Isto é, ali não encontramos nem descrições cuidadosas e restritas, nem o impedimento do uso explicativo dos experimentos. No máximo, observamos que a análise dos artifícios experimentais é de fato reservada à arte da descoberta, que ainda está entre os *desiderata* da filosofia. De toda forma, não observamos a adequação da psicologia empírica, em qualquer uma de suas versões, à noção wolffiana de (livro de) história natural.

como elos fundamentais da cadeia demonstrativa. O recurso à experiência também é frequente na avaliação das hipóteses explicativas da relação entre corpo e alma (o que se vê mais claramente na DM, em relação à harmonia pré-estabelecida), e até mesmo no exame do tipo de estado que deve possuir a alma durante a sua pré-existência nos corpúsculos orgânicos dos pais (devendo ser um estado obscuro, pois sabemos na experiência que não nos lembramos de nada desse período).

Efetivamente, na AU, no capítulo dedicado à filosofia experimental, Wolff menciona que nesta se fala sobre os sentidos dos animais, mostrando-se pesquisas óticas para o esclarecimento da visão, e de outras para o esclarecimento do paladar e do olfato (AU, §.177). É precisamente este tipo de uso que observamos na PR (PR, §§.130-150, §§.163-177). A partir disto, somos levados a uma noção. Apesar da afirmação de Wolff do pertencimento da psicologia empírica à filosofia experimental, observamos que não a psicologia empírica como um todo, mas uma parte do conhecimento empírico da alma corresponde à filosofia experimental; e esta parte, assim como o conhecimento empírico da alma em geral, encontra espaço não só na psicologia empírica, mas também na psicologia racional. Nestes termos, a equiparação entre conhecimento empírico da alma e filosofia experimental não pode servir como um fator distintivo entre psicologia empírica e racional.

Nos resta, dessa maneira, a terceira possibilidade anteriormente mencionada: a psicologia empírica é uma parte da filosofia. Sem necessidade de adicionar nada ao que diz o próprio Wolff, e eliminadas as alternativas anteriores, consideramos adequada a compreensão da psicologia empírica como uma parte da filosofia no sistema de Wolff. Se, por um lado, não podemos ignorar o embaraço gerado por Wolff com suas múltiplas afirmações a respeito do lugar da psicologia empírica em seu sistema (o que segue sendo objeto de interesse para o estudo da psicologia wolffiana), por outro a análise interna das suas psicologias não deixa dúvidas a respeito do pertencimento de ambas à sua filosofia. E é por esta razão que consideramos insuficiente a tese (6) da distinção fundamentada no domínio de conhecimento.

Chegamos, por fim, à tese (7). Esta constitui, a nosso ver, a interpretação mais parcimoniosa da distinção wolffiana entre psicologia empírica e racional, na medida em que não pressupõe nenhum acréscimo ao que é apresentado pelo próprio Wolff. Efetivamente, estamos de acordo com as suas linhas gerais: o conhecimento

empírico da mente constitui um conhecimento de fatos (incluindo sua descrição e sua explicação, ainda que parcial), enquanto o conhecimento racional determina os fundamentos da possibilidade destes fatos. A psicologia empírica, neste sentido, contém conhecimento filosófico da alma, mas não adentra o exame da possibilidade dos fatos da alma, o qual se reserva especialmente à psicologia racional. Apesar de esta ideia ser absolutamente coerente em relação aos escritos de Wolff (ver DM, §.191, §.727; DP, §§.111-112; PE, §.1; PR, §.1), enxergamos nela ao menos dois problemas.

Primeiramente, a ausência de fundamentos para a adjetivação da distinção aqui proposta (metodológica). Isto é, não observamos na análise de Sturm (2009) nenhuma informação a respeito de diferenças metodológicas entre as psicologias, mas tão somente das funções que exercem em relação ao conhecimento psicológico. Apesar de não pretendermos julgar esta tese com base neste deslize conceitual (como mencionamos anteriormente), nem por isso devemos deixar de notar o prejuízo que ele traz à inteligibilidade e poder explicativo geral dela. Nosso foco recai aqui, não obstante, na simplificação exagerada da função da psicologia racional que esta tese pressupõe. Aqui é totalmente ignorado o fato de que a psicologia racional não se dedica apenas à demonstração da razão da possibilidade dos fatos da alma, mas também à extensão do conhecimento desses fatos (e de sua explicação) – como se verifica no exame de algumas faculdades da alma, da sua espiritualidade, da sua origem, imortalidade e união com o corpo, assim como na análise adicional sobre as almas dos animais. Esta atividade, que forma uma parte fundamental da psicologia racional de Wolff, está em total continuidade com aquela desempenhada pela psicologia empírica, e não pode ser reduzida à fundamentação da possibilidade dos fatos da alma¹¹³. Por esta razão, não aceitamos o fundamento da distinção sustentado nesta tese (7), que é a diferença da função epistêmica dessas disciplinas.

Desta forma, se acertamos em nossa análise, e podemos considerar refutadas todas as teses interpretativas contempladas até aqui, cremos ser possível avaliar, a seguir, a possibilidade de que haja algum erro comum na busca pelo critério de distinção entre psicologia empírica e racional em Wolff. Ou, em outros termos, vamos

¹¹³ Suspeitamos que esta redução da função epistêmica da psicologia racional contemple as intenções analíticas do autor neste estudo, cujo tema central é a relação de Kant com as ciências humanas. Apesar de não quereremos tirar maiores conclusões desta suspeita, nos parece que a postulação de uma distinção entre conhecimentos dos fatos e conhecimento dos fundamentos da possibilidade dos fatos em Wolff possui um caráter instrumental neste estudo sobre o pensamento de Kant.

analisar a possibilidade de que psicologia empírica e racional, apesar de distintas, constituam para Wolff uma unidade.

3.2.3 – A Unidade do Sistema Psicológico de Wolff

A partir da discussão anterior das teses interpretativas da distinção entre psicologia empírica e racional em Wolff, e da análise que fizemos destas psicologias nos capítulos 1 e 2, não pudemos encontrar uma objeção para nossa hipótese. Em outras palavras, verificamos até aqui o insucesso geral da tentativa de encontrar um critério a partir do qual pudéssemos compreender como são realmente distinguidas e individuadas as psicologias em Wolff. Em que pese a possibilidade de que apenas não tenhamos considerado a questão corretamente, ou deixado passar alguma tese mais adequada, contudo, somos levados a crer na possibilidade de que, efetivamente, não se dê em Wolff uma completa distinção entre suas psicologias, ou melhor, que a distinção existente não implique mais que a sua separação. Somos levados a crer, portanto, na hipótese de que o sistema psicológico de Wolff constitui uma unidade.

Agora, dado que não pudemos refutar esta hipótese, devemos examinar se ela se adequa ao que conhecemos da psicologia wolffiana. Isto é, sabemos que Wolff realmente separa e distingue a sua psicologia, e justifica esta ação no valor percebido da psicologia empírica para a filosofia prática, e na novidade ameaçadora da psicologia racional. Devemos nos perguntar, portanto, se, apesar de separadas e distintas, de um ponto de vista interno as psicologias constituem não duas ciências individuais, mas a mesma ciência. Em outras palavras, devemos demonstrar que a psicologia de Wolff constitui um conjunto totalmente interligado de proposições, no qual as antecedentes fornecem o fundamento para as consequentes, a respeito daquilo que é possível pela alma humana¹¹⁴.

Ambas as psicologias têm como ponto de partida o primeiro conhecimento psicológico: o da nossa consciência de nós e de outras coisas fora de nós (seguido da identificação da alma com isto em nós que é consciente de si e de outras coisas fora dela). A psicologia empírica continua, a partir disso, investigando o que é possível pela alma. A racional, por outro lado, segue investigando como, em primeiro lugar, isto é

¹¹⁴ Talvez neste ponto ajude recordar que, para Wolff, tudo o que existe é possível, mas nem todo possível realmente existe (DM, §§.12-15). Neste sentido, a psicologia empírica, ao tratar do que ocorre na alma, trata do que é possível pela alma na medida em que existe.

possível pela alma. A psicologia empírica, assim, encontra que sabemos com certeza indubitável que nós existimos, e logo a alma também (antes de sabermos qualquer coisa sobre o corpo), e prossegue reconhecendo que a alma pensa, possui diversos graus de percepção e apercepção, conhece e deseja de diversas maneiras de acordo com diversas regras, e opera sempre em harmonia com o corpo. A racional, por sua vez, encontra que a alma é consciente quando é capaz de distinguir e comparar as coisas (inclusive nela e dela mesma), o que nela nem sempre se dá, mas no corpo nunca; pelo que se sabe que é um ser simples, e que a força que deve possuir constitui sua essência e natureza. Após encontrar essa força no primeiro que se pensa da alma, isto é, na representação do universo de acordo com o lugar do corpo nele e a constituição dos órgãos dos sentidos, a psicologia racional segue mostrando como correspondem as faculdades à essência da alma; quais outras regras explicam as operações das faculdades; como se pode explicar a relação da alma com o corpo; e quais outras propriedades a alma possui.

Em linhas gerais, nos dois casos o conhecimento psicológico se constitui de forma racional (por encadeamento de verdades) a partir da experiência, mas no primeiro a investigação é guiada inicialmente pela pergunta “o que se dá realmente pela alma?” (ou, o que conhecemos do que é possível pela alma a partir do que nela realmente ocorre?), e no segundo pela pergunta “o que se dá essencialmente pela alma?” (ou, o que conhecemos do que é possível na alma a partir de sua essência, que é fonte de tudo que nela é possível?). Em outras palavras, não vemos aqui qualquer oposição entre métodos, objetos, domínios, ou funções epistêmicas. Vemos um conhecimento sobre um mesmo objeto que ora diz respeito a alguns de seus aspectos, ora a outros. Ora ignora a questão “o que é a alma?” e tudo o que dela provém, e ora a contempla, apresentando também tudo que dela se pode derivar. Ou seja, vemos *uma* ciência, organizada de maneira que suas proposições antecedentes são razões para suas consequentes, e nada mais.

Isto, no entanto, ainda não é suficiente para demonstrar a unidade da psicologia, pois não nos referimos ao fato de que, seja como for, Wolff a divide e distingue suas partes. Devemos, assim, aprofundar a nossa análise.

Vimos anteriormente que a psicologia racional não apenas se dedica à demonstração do fundamento da possibilidade daquilo que se dá na psicologia empírica, mas também expande o conhecimento psicológico. Desejamos agora olhar mais de perto

esta afirmação. Na psicologia racional, após determinar a essência da alma, que é a primeira das suas tarefas, Wolff empreende três atividades: 1- a demonstração de como as faculdades da alma derivam de sua essência; 2- a demonstração de outros conhecimentos a respeito da alma dependentes da determinação de sua essência (como a explicação da sua relação com o corpo, e a exposição da sua espiritualidade, origem, união com o corpo e imortalidade); 3- a demonstração de outros conhecimentos a respeito da alma não dependentes da determinação da sua essência. A compreensão da diferença entre estas três atividades da psicologia racional é de suma importância. Pois, apesar de Wolff haver tomado a demonstração da essência da alma (que contém o fundamento último de tudo o que nela é possível) como a primeira tarefa da psicologia racional, e derivado grande parte do conteúdo desta disciplina deste conhecimento, nem tudo que se encontra na psicologia racional realmente depende disso para a sua demonstração.

Por exemplo, a exposição sobre os correspondentes orgânicos das atividades da alma não depende da determinação da essência da alma. Naturalmente, esta exposição não tem espaço na psicologia senão após a atribuição à alma de uma capacidade de representar o mundo de acordo com as mudanças nos órgãos dos sentidos do seu corpo. Esta atribuição, no entanto, não é realizada na psicologia racional, mas na empírica. Na racional, obviamente, ela é levada a um nível mais abrangente (da essência da alma). Contudo, já a partir da empírica, tudo o que se conhece da alma depende da determinação de sua faculdade sensitiva. Aquilo que abre caminho, portanto, para a exposição dos correspondentes orgânicos das atividades da alma não é a determinação de sua essência, mas a determinação da faculdade sensitiva da alma, e a busca pelos seus princípios explicativos, do que dependem todas as demais exposições na psicologia empírica e racional. Wolff, pelo que vimos, apenas retira de sua psicologia empírica esse assunto, concentrando-se ali exclusivamente no que se pode saber a respeito das atividades da alma e seus fundamentos através da experiência que temos dela.

Da mesma forma, não depende em nada da determinação da essência da alma toda a exposição sobre a noção de sabedoria presente na psicologia racional. Entendida como a ciência de direcionar as ações livres aos fins, eleger meios adequados a eles, e fazer dos fins particulares mais próximos meios para os mais remotos (DM, §§.910-920; PR, §§. 678-693), a noção de sabedoria depende apenas da exposição das faculdades cognitivas e volitivas realizadas na psicologia empírica. O fato de ser

desenvolvida na psicologia racional em meio à análise dos atributos dos espíritos não implica que dependa da noção de espíritos, ou da essência da alma. De fato, ela poderia ter sido desenvolvida por Wolff em sua psicologia empírica, e apenas recuperada neste ponto da psicologia racional, que é precisamente o que Wolff faz com todos os demais atributos do espírito (entendimento, razão, vontade livre, etc.).

Em termos wolffianos, o que estamos dizendo é que, respeitando o método filosófico de Wolff, que exige que venham primeiro aquelas coisas a partir das quais a razão é dada para as seguintes, nada impediria que alguns conteúdos presentes na psicologia racional, na medida em que não dependem da determinação da essência da alma, fossem explorados, de fato, na psicologia empírica – como o que vimos acima a respeito do exame dos correspondentes orgânicos das atividades da alma e sua utilização na explicação da operação das faculdades, e da apresentação da sabedoria como atributo da alma. *Não* queremos dizer que todas as atividades explicativas e extensivas da psicologia racional de Wolff poderiam desenvolver-se na psicologia empírica. A explicação da relação entre corpo e alma, por exemplo, pode ser considerada parte da explicação das atividades da alma (ao lado da exposição das leis da alma e do exame de seus correspondentes orgânicos), e depende diretamente da demonstração da essência da alma. Da mesma forma, a extensão do conhecimento que temos da alma envolve, além da noção de sabedoria, que não depende da essência da alma, as noções de espiritualidade e imortalidade, que dependem. Logo, afirmamos aqui apenas que, algumas partes da psicologia racional, sem nenhum prejuízo ao método filosófico wolffiano, poderiam encontra-se, de fato, na psicologia empírica.

Antes de nos voltarmos para as implicações desta afirmação para a nossa análise, desejamos reforçar a sua plausibilidade. Primeiramente, trazemos aqui de volta uma proposição de Wolff em suas *AzDM* que havíamos analisado no primeiro capítulo (em 1.4). Em nota ao primeiro parágrafo do terceiro capítulo da *DM*, a respeito da utilidade da psicologia empírica para a moral, Wolff diz:

Quando nós lá [na *Moral* – acréscimo nosso] nos referimos à natureza da alma, e a partir disto queremos exhibir o fundamento do exercício da virtude e evitação dos vícios, ou ainda as obrigações da alma para consigo mesma, isto está geralmente nos conceitos e ensinamentos incluídos no presente capítulo, ou ainda nos que no quinto capítulo são derivados destes princípios, e se teria também aqui podido

tomar, se nós não tivéssemos preferido impedir isto até aqui por outras causas.
(Wolff, 1740/1983a, p. 123, Ad §.191)

Wolff refere-se aqui claramente à possibilidade de derivação, já na psicologia empírica, de algumas noções presentes na racional, e explica que não o faz apenas por razões especiais. Isto, agora, diminui a surpresa que tivemos ao encontrar diversas vezes na PR referências à utilidade de algumas demonstrações ali desenvolvidas para a moral, como no caso da teoria especial dos afetos (a ser desenvolvida a partir da análise dos seus correspondentes orgânicos) (PR, §§.504-514). Isto é, após toda a sua insistência no distanciamento da psicologia racional em relação à moral, Wolff poderia agora afirmar a utilidade de alguma noção daquela para esta apenas na medida em que depende somente das noções presentes na psicologia empírica, e que nela não se desenvolveram por razões secundárias.

Além disso, temos alguns exemplos positivos de transferências de noções da psicologia racional para a empírica quando da elaboração dos escritos latinos. Vimos que Wolff transfere em suas obras latinas para a psicologia empírica os exames da acuidade e da solidez, que na DM encontravam-se na psicologia racional (DM §§.849-864; PE §§.425-497). Ao lado de todo o exposto acima, isto nos demonstra em definitivo a possibilidade de que algumas partes da psicologia racional poderiam desenvolver-se igualmente na empírica, e que por razões não epistêmicas, mas de outra natureza, ali não se encontram.

Mas e no que se refere ao contrário? Poderia Wolff realmente haver transferido temas de sua psicologia empírica para a racional, fossem quais fossem os seus motivos? Isto nos parece absolutamente aceitável, na medida em que o método wolffiano apenas exige que para a apresentação de alguma noção seja satisfeita a condição de que todas as demais noções que ela envolve já tenham sido apresentadas, mas não que sejam necessariamente apresentadas imediatamente após a satisfação dessa condição. Por esta mesma razão pôde Wolff modificar o lugar da explicação da relação entre corpo e alma, e do exame das almas dos animais dentro de sua PR (se comparada à DM). Nada nos impede, assim, de aceitar a possibilidade de transferência de conteúdos entre as duas psicologias, desde que o método geral do sistema de Wolff seja respeitado.

Pois bem, se podemos aceitar que Wolff transfere para a psicologia racional temas que dependem senão da investigação efetuada na psicologia empírica, devemos

agora nos perguntas quais foram, enfim, as razões especiais que teve para tanto. Novamente, não precisamos ir além das suas próprias palavras para isto. Em todos os casos em que discute a separação de sua psicologia em duas partes, Wolff nos deixa clara a razão que teve para isso: afastar da psicologia empírica temas que poderiam produzir-lhe incertezas, mantendo nela apenas aquilo cuja certeza é absoluta e a utilidade garantida para a filosofia prática. Ou seja, a razão que Wolff tem para separar a psicologia empírica da racional é mesma que tem para transferir daquela para esta alguns temas mais complexos que poderia nela desenvolver, mas não sem ameaçar a sua certeza e utilidade para a filosofia prática. Por esta razão, assim nos parece, Wolff só mantém da explicação da operação das faculdades da alma na psicologia empírica, por exemplo, a parcela anímica, e deixa as verdades a respeito do corpo, oriundas de um conhecimento fisiológico ainda muito incipiente, para a psicologia racional. Igualmente, sobre as atividades volitivas, mantém apenas aquilo que é indispensável para a moral, e não adiciona quaisquer conceitos mais gerais que possam embaraçar as suas demonstrações.

Deste ponto de vista, sem dar nenhum passo para fora do que diz o próprio Wolff, somos convencidos de que a justificativa existente em seu sistema para a separação das psicologias não é epistêmica, mas apenas pragmática, e não implica de nenhuma forma a cisão do conhecimento psicológico em duas ciências distintas e independentes. Por isto Wolff pode defender, ao mesmo tempo em que sustenta a separação da psicologia em duas partes, a necessidade de sua junção para o avanço do conhecimento psicológico. Isto é, Wolff pode assim sustentá-la não como duas ciências distintas, mas como uma ciência única, separada em duas partes. Se, por um puro exercício da imaginação, eliminamos a razão que Wolff teve para separá-las, vemos que não se mantém nenhuma impossibilidade de que ambas fossem tratadas conjuntamente, e até mesmo em uma ordem muito diferente. De um ponto de vista puramente epistêmico, a psicologia de Wolff poderia, em nossa opinião, iniciar com o mesmo conhecimento da consciência da alma, avançar para a determinação de sua essência, e após isso prosseguir com o exame empírico e a explicação *a priori* simultânea de todas as atividades da alma. Não podemos conceber semelhante possibilidade quando nos referimos a outras versões de psicologia empírica e racional na história da psicologia do século XVIII, como aquela elaborada pelo Kant crítico (Kant, 1786/1990, 1787/2008),

por exemplo. E isso, enfim, em função do fato de em Wolff não existir verdadeiramente uma cisão entre psicologia empírica e racional, mas uma unidade.

Dentro destes termos, vemos que nossa hipótese da unidade do sistema psicológico de Wolff tem a vantagem não só de respeitar aquilo que é dito por Wolff, mas de tornar seu pensamento psicológico mais claro. Aquilo que produz confusão quando pomos em primeiro lugar a dualidade da psicologia, cessa quando postulamos a sua unidade. A partir desta tese, ganhamos uma compreensão da psicologia wolffiana inexistente a partir de outras teses. Naturalmente, ainda se trata aqui de uma hipótese. Mas, em nossa avaliação, a mais fidedigna e útil entre as demais.

Por fim, gostaríamos de observar que, aparentemente, a única razão existente para a predominância na literatura secundária da tentativa de encontrar em Wolff uma justificativa mais que pragmática para a sua distinção entre psicologia empírica e psicologia racional é o fato de que semelhante fundamentação tornou-se precisamente o objetivo de diversos pensadores posteriores a Wolff, marcando um importante aspecto do desenvolvimento do conhecimento psicológico na história da psicologia. Não obstante, entendemos que a imposição de categorias analíticas a qualquer pensador constitui um erro metodológico, ao menos quando desacompanhada da tentativa de compreensão de suas ideias dentro de seus próprios termos. Nossa análise e nossa hipótese, neste contexto, se mostram relevantes também como um apontamento das faltas cometidas na literatura secundária, por um lado, e como ilustração da possibilidade de uma maior adequação dos procedimentos analíticos relativos ao estudo de Wolff, por outro. Em nossa conclusão voltaremos a este assunto. Agora devemos prosseguir com a última parte de nossa investigação.

3.3 – Monismo e Dualismo constituem uma Unidade na Psicologia de Wolff?

Chegamos aqui ao último ponto de nossa investigação, que consiste na determinação da posição de Wolff entre monismo e dualismo em sua psicologia. Como vimos nos capítulos anteriores, levando-se em conta não só os dados de sua psicologia, mas também aqueles de sua ontologia e cosmologia, tanto nos escritos psicológicos alemães quanto nos latinos Wolff adota simultaneamente as perspectivas monista e dualista em sua psicologia. Na medida em que consideramos haver uma unidade entre aqueles escritos, podemos dizer, em geral, que constatamos até aqui que Wolff parece

adotar simultaneamente as perspectivas monista e dualista em seu pensamento psicológico.

Em que pese esta constatação, na medida em que nossa análise limitou-se ao que diz o próprio Wolff sobre o assunto, devemos admitir a possibilidade de que nos tenha escapado algum critério sob o qual deveríamos identificar a perspectiva de Wolff com a monista ou com a dualista. Seguindo a estratégia geral da discussão anterior, nos propomos agora a realizar um exame de algumas posições encontradas na literatura secundária a respeito deste assunto. Não obstante, devemos reconhecer prontamente o caráter idiossincrásico do presente exame. Pois, diferentemente da discussão anterior sobre a separação entre psicologia empírica e racional, não existe na literatura secundária um debate direto a respeito do monismo ou dualismo na psicologia de Wolff.

Teremos que tomar aqui um caminho alternativo. Adentraremos, momentaneamente, em outra dimensão dos estudos sobre Wolff, e identificaremos nela o assunto que consideramos relacionado com a questão do monismo e dualismo de Wolff. Feito isto, primeiramente apresentaremos diferentes linhas interpretativas sobre este assunto, e como delas derivam-se opiniões a respeito da posição assumida por Wolff entre monismo e dualismo. Em seguida, faremos uma avaliação destas linhas interpretativas. Por fim, apresentaremos nossa posição em relação a este assunto, e retornaremos à dimensão dos estudos sobre a psicologia de Wolff, dando um veredicto a respeito de nossa hipótese, e uma resposta à questão do título desta seção.

3.3.1 – Teses da Literatura Secundária

Até onde sabemos, ainda não há na literatura secundária um debate claro e direto a respeito da posição assumida por Wolff entre monismo e dualismo em sua psicologia. Isto é, a presença simultânea destas duas perspectivas na psicologia de Wolff, tal como observamos nos capítulos anteriores, parece ter passado despercebida entre os estudiosos de Wolff (em todos os níveis da literatura). A maior parte destes estudiosos parece confiar na possibilidade de verificar diretamente em sua psicologia seja uma perspectiva monista (e.g., Frängsmyr, 1975), seja uma dualista (identificada com dualismo cartesiano, e.g., Nuzzo, 2007; Vittadello, 1973; ou não, e.g., Corr, 1975b; École, 1964, 1997), sem observar a coexistência ali de ambas. Cabe-nos encontrar, por isso, em que esfera dos estudos sobre Wolff, ainda que indiretamente, ocorre este debate.

As diversas posições assumidas pelos estudiosos de Wolff a respeito do monismo ou dualismo característico de sua psicologia derivam do debate a respeito da relação teórico-conceitual de Wolff com Leibniz. Elas consistem em subprodutos das discussões a respeito da identidade e diferença entre as teorias ontológicas, cosmológicas e psicológicas de Wolff e as de Leibniz. Isto implica para nós a necessidade de três encaminhamentos metodológicos em nossa análise: primeiramente, no que se refere à discussão com a literatura secundária, devemos fazer uma incursão neste debate, deixando provisoriamente o campo da discussão direta da psicologia de Wolff; segundo, no que se refere à contraposição das fontes primárias com as secundárias, devemos contemplar também alguns aspectos de outros campos do conhecimento de Wolff, em especial da sua ontologia e cosmologia; terceiro, como nos interessamos apenas em compreender as implicações desse debate para a psicologia de Wolff, devemos nos limitar, por um lado, àqueles pontos diretamente relacionados a esta psicologia e, por outro, à interpretação da perspectiva de Wolff. Ou seja, apesar de termos que compreender alguns aspectos da contraposição entre Wolff e Leibniz feita na literatura, e contemplar outros campos do conhecimento além da psicologia, nosso trabalho aqui não envolve uma nova contraposição entre Wolff e Leibniz (nem uma avaliação da qualidade daquela feita na literatura), nem o exame de todas as questões envolvidas nos outros campos de conhecimento relativos à psicologia. Nosso exame se limita ao que é necessário para a avaliação da nossa hipótese, segundo a qual monismo e dualismo constituem uma unidade da psicologia de Wolff¹¹⁵.

Desde o tempo do próprio Wolff, como se sabe, existe um debate acerca de sua relação teórico-conceitual com Leibniz, ou, como se tornou corrente, sobre a filosofia *leibnizo-wolffiana*¹¹⁶. Neste contexto, fosse apenas uma tentativa de qualificação da filosofia wolffiana, fosse a base de uma depreciação desta mesma filosofia, a identificação entre a filosofia de Wolff e a de Leibniz parece ter dominado por muito tempo este debate. Mesmo na historiografia tradicional da psicologia, onde

¹¹⁵ No que se refere ao estilo da apresentação, aqui procederemos de uma forma um pouco diferente em relação à seção anterior. Não apresentaremos uma a uma as teses interpretativas a partir de citações diretas, seguindo-as de uma análise individual de cada tese. Primeiramente porque, como dissemos, não existem teses claras a respeito da questão que nos importa. Em segundo lugar, porque, como veremos, todas as interpretações que encontramos convergem em um mesmo ponto, de forma que será pelo ataque a este, e não a cada interpretação individual, que seguiremos nossa análise.

¹¹⁶ Bilfinger (1725) parece ter sido o primeiro discípulo de Wolff a utilizar este termo, que nunca foi aprovado pelo próprio Wolff. Lange, com finalidades depreciativas, o utilizou diversas vezes em seus ataques a Wolff (ver, Lamarra, 2007; Watkins, 1998).

em geral Wolff sequer aparece, se deu repetidamente a imagem de Wolff como um mero organizador e divulgador de Leibniz (e.g., Boring, 1950; Hergenhahn, 2009; Wertheimer, 1976). Apesar da constante existência de críticas e relativizações desta interpretação na literatura secundária (a começar por aquelas do próprio Wolff), a defesa de uma independência intelectual de Wolff em relação a Leibniz ganhou força em meados do século XX entre os estudiosos do pensamento wolffiano. O debate, neste ponto, se volta não só para a demonstração desta independência, mas para a determinação do seu grau, havendo na literatura desde defesas de diferenças radicais entre os filósofos (e.g., Corr, 1975b; École, 1997), até de uma relação de “comunidade científica” entre os dois (e.g., Ruiz, 2000).

Em meio às diversas discussões que compõem este debate geral, aquela que em nossa opinião constitui o nó central para o nosso interesse é: em que medida Wolff aceita (ou não) a noção leibniziana de mônada. Esta noção é apresentada por estudiosos da relação entre Wolff e Leibniz, comumente, dentro dos seguintes termos: em Leibniz, as mônadas 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 em diversas espécies de acordo com o grau de clareza e distinção de sua representação, sendo as mais simples aquelas que possuem somente representações obscuras (chamadas de mônadas propriamente, ou enteléquia), e as mais evoluídas as que representam distintamente e possuem reflexão e apercepção (como os espíritos, entre eles as almas humanas) – do que resulta o assim chamado pansiquismo leibniziano. 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 harmonia, pela qual mudam constantemente e de acordo com as mudanças das demais, estabelecendo-se a harmonia geral das coisas – da qual emergem, na condição de fenômenos, os corpos e todas as suas ocorrências, e também a harmonia (pré-estabelecida) entre corpo e alma como um caso especial da harmonia geral. Esta compreensão dos conceitos de Leibniz é praticamente incontestada entre os estudiosos (e.g., Bell, 2005; Corr, 1975b; École, 1964; Feuerhahn, 2002, 2003; Watkins, 1998, etc.). Os desacordos surgem, no entanto, no que se refere à apreensão deles na filosofia wolffiana.

Numa primeira linha de interpretação (i), Frängsmyr (1975), por exemplo, aceita que Wolff adere à noção leibniziana de mônadas e de harmonia geral das coisas, por estabelecer as coisas simples como unidades últimas do mundo, rejeitando a tese das unidades materiais dos atomistas e um consequente dualismo de substâncias. A maioria dos estudiosos, no entanto, 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 a partir da concepção wolffiana de *elementos* do mundo.

Diversos estudiosos concordam que, apesar de compreender seus elementos entre as coisas simples, e concebê-los como as unidades últimas do mundo material, compartilhando, pois, algumas características com as unidades fundamentais (mônadas) leibnizianas, Wolff rompe com o modelo de Leibniz ao não lhes atribuir força representativa (a qual se reservaria somente para as almas e espíritos). Em que pese esta concordância inicial, contudo, as interpretações se dispersam a partir daqui. Em uma segunda linha de interpretação (ii), Watkins (1998) acredita que Wolff não pretende, ao relutar em conferir uma força representativa a todos os seres simples, decidir de qualquer maneira em que consiste a força dos elementos¹¹⁷. Por esta razão, não seria possível imputar-lhe apenas a partir disso a aceitação de um dualismo substancial, nem a aceitação de uma interação real entre os elementos. Até aqui, Wolff haveria mantido a noção de harmonia geral, mas suspenso o juízo a respeito de sua caracterização última, em função de sua indecisão a respeito da força dos elementos. A decisão a respeito desta força e do tipo de relação entre as coisas simples estaria, assim, a cargo de outros pensadores, ocupando o espaço deixado vazio por Wolff¹¹⁸.

Em uma terceira linha de interpretação (iii), Engfer (1992) acredita que Wolff pretende romper com Leibniz ao não conceber suas coisas simples a partir do modelo da alma (dotando-as de força representativa) – isto é, pretende romper com o pansiquismo – mas, sim, a partir de um modelo ontológico geral, ao qual se submetem as almas e os elementos. Ambos são imateriais e dotados de uma força interna, da qual

¹¹⁷ Watkins crê que Wolff reluta em fazê-lo em função da possibilidade de acusação de materialismo, reforçada pela sugestão de Locke de que a matéria pode pensar.

¹¹⁸ De fato, o estudo de Watkins (1998) consiste num exame amplo e detalhado das diversas versões de harmonia pré-estabelecida e influxo físico surgidas no século XVIII entre os wolffianos, e os debates teóricos que as circundavam.

derivam suas mudanças. A força das almas é representativa, e a dos elementos, não necessariamente. O que se sabe da força destes é que dela deriva o que conhece nos corpos. O dualismo que se produz aqui, desta forma, não é aquele entre substâncias, de caráter cartesiano. Mas um dualismo de regras, entre as regras do movimento, de um lado, e as regras do pensamento, de outro, a partir do qual poderiam constituir-se a psicologia e a física lado a lado (em especial psicologia empírica e física experimental), respeitando uma mesma base ontológica, e um mesmo modelo de ciência.

Uma quarta linha de interpretação (iv) é defendida por autores que, além de reconhecerem a relutância de Wolff em atribuir força representativa aos elementos, entendem que Wolff efetivamente lhes nega esta força, e lhes atribui uma força física, entendendo-os como pontos físicos (e não metafísicos), deixando em suspenso apenas se é dado neles uma passividade real ou aparente (isto é, deixando em aberto se entre eles se dá uma interação física como no influxo físico, ou apenas uma sintonia, como na harmonia geral) (e.g., Bruna, 1991; Corr, 1975b; École, 1964, 1997; Lamarra, 2007; Paccioni, 2007; Rey, 2007)¹¹⁹. A partir disto entende-se que é estabelecido um dualismo entre as dimensões física e espiritual, atendido ainda pela harmonia pré-estabelecida entre corpo e alma.

Avançando a partir deste mesmo ponto em uma quinta linha de interpretação (v), autores como Feuerhahn (2003) inferem daqui a ruptura de Wolff com a harmonia geral das coisas, e o estabelecimento por ele de uma espécie de monadologia física, isto é, de uma interação física (e não apenas a entre-expressão sintonizada) entre os elementos¹²⁰. No dualismo ontológico que crê aqui encontrar, Feuerhahn (2002, 2003) enxerga ainda o surgimento da condição de possibilidade da ideia de psicologia empírica (e de psicometria). A partir da aplicação do modelo de ciência da física e da cosmologia à psicologia, esta teria, em sua opinião, entrado para o *hall* das ciências, complementando com o conhecimento dos espíritos (ao lado do conhecimento das

¹¹⁹ Os estudos de Lamarra (2007), Paccioni (2007) e Rey (2007) fazem parte de uma edição especial da *Revue de synthèse*, dedicada ao tema “Leibniz, Wolff e as mônadas: ciência e metafísica”.

¹²⁰ Bruna (1991) concorda que a postura de Wolff abre caminho para o desenvolvimento da monadologia física, em especial na versão assumida por Kant em seu período pré-crítico. Mas, não afirma, como Feuerhahn (2003), a presença desta monadologia já no pensamento de Wolff.

coisas materiais, fornecido por aquelas disciplinas) o conhecimento científico das coisas existentes¹²¹.

Acumulando todas as inferências anteriores em uma sexta linha interpretativa (vi), autores como Nuzzo (2007) chegam a classificar a ruptura de Wolff com Leibniz em termos da oposição entre almas conscientes e elementos materiais¹²². Neste caso, é dado um passo mais largo, atribuindo-se aos elementos não apenas uma qualidade física, mas materialidade. Outros intérpretes, por fim, apenas identificam a adesão de Wolff ao modelo dualista cartesiano, ao que é reduzido todo o processo de diferenciação anterior, sendo esta a sétima e última linha de interpretação (vii) que pretendemos contemplar (e.g., Vittadello, 1973).

A partir desta exposição, podemos notar duas coisas. Primeiramente, em cada uma dessas interpretações a respeito das diferenças e semelhanças entre Wolff e Leibniz são produzidas teses a respeito da adoção por Wolff de uma perspectiva monista ou dualista. Em segundo lugar, todas as interpretações contempladas derivam de um mesmo ponto, que é a apropriação por Wolff da noção leibniziana de mônada. Nós estamos de acordo que a decisão a respeito do estatuto dos elementos no pensamento de Wolff é um ponto chave para a decisão a respeito da questão do monismo e dualismo na psicologia de Wolff. Apropriando-nos, portanto, desta discussão, faremos a seguir uma avaliação geral das interpretações contempladas, através de uma confrontação com as fontes primárias. A partir disso, apresentaremos nossa posição a respeito do monismo e dualismo de Wolff em sua psicologia.

¹²¹ De fato, em dois estudos separados por apenas um ano (Feuerhahn, 2002, 2003), este autor faz repetidas afirmações contraditórias. No primeiro estudo afirma que Wolff estabelece os elementos como coisas físicas dotadas de efetividade externa, sem romper, contudo, com a harmonia geral, mas estabelecendo um dualismo epistemológico ao lado do ontológico, pelo qual se permitiria pensar a psicologia, que trata do ser espiritual, sob o mesmo modelo da ciência que trata do elemento corporal, fundando-se, assim, uma psicologia empírica associada à tradicional psicologia racional. No segundo, o autor afirma os elementos como simples centros de força, e encontra aqui o fundamento para a ruptura de Wolff com a harmonia geral, mas não para o estabelecimento de um dualismo epistemológico. Neste sentido, pela compreensão dos elementos como centros de força, e pela unidade epistêmica das ciências, se teria permitido aplicar a todas as coisas simples finitas (igualmente centros de força) o conhecimento matemático, tanto na física, quanto na psicologia, constituindo a condição fundamental para o surgimento da psicométrica. Com estas observações, desejamos notar como a distância das fontes primárias acompanhada de uma falta de limites nas inferências possibilita o surgimento de múltiplas teses interpretativas, mesmo quando se trata de um mesmo autor, em um curto espaço de tempo.

¹²² A autora sugere ainda que a evidência disso encontra-se em PR (§.565), parágrafo no qual, no entanto, Wolff apenas trata de que tipo de força a alma e o corpo possuem no influxo físico.

3.3.2 – Avaliação das Teses da Literatura Secundária

Pelo que vimos nos capítulos 1 e 2, após apresentar alguma permeabilidade às noções de Leibniz em sua DM (§§.599-600, §.900), abrindo a possibilidade da equiparação de seus elementos com as mônadas, e da aceitação da harmonia geral das coisas, Wolff passa nas obras posteriores a questionar a razoabilidade de conferir força representativa àqueles, deixando em suspenso tanto a determinação da sua força, quanto o estatuto definitivo da harmonia geral, ainda que mantenha as linhas gerais desta, entendida como *nexus rerum* (AU, §.86; AzDM, Ad §.598.599; PR, §.644, §.712). Apenas por isso já consideramos equivocadas algumas linhas interpretativas vistas acima. Como não podemos observar aqui a aceitação de Wolff de todo o quadro conceitual leibniziano, vemos um equívoco em (i). Da mesma forma, como não observamos aqui a aceitação de Wolff de um dualismo clássico cartesiano, vemos também um equívoco em (vii). E ainda, como em qualquer decisão a respeito da natureza última dos elementos, eles devem continuar pertencendo, no pensamento de Wolff, ao gênero das coisas simples, consideramos equivocada também a linha (vi), que afirma a sua materialidade.

Somos trazidos, assim, à consideração das linhas interpretativas entre (ii) e (v). A questão inicial que as separa diz respeito à atribuição ou não por Wolff de uma qualidade física aos elementos, afirmada por (iv) e (v), mas não por (ii) e (iii). Efetivamente, Wolff o faz. Em sua COS, ao apresentar sua teoria dos elementos (COS, §§.176-214), Wolff os apresenta como as substâncias simples que constituem o princípio interno primeiro dos corpos (§§.181-182), limitando a isto, em seu sistema, o que outros autores quiseram designar com o termo mônada (COS, §.182). Após negar a sua compreensão em termos de “átomos da matéria” – que são em si divisíveis, mas cuja causa da divisão não se encontra na natureza das coisas (COS, §.186) –, diz ele,

Os elementos das coisas materiais são átomos da natureza, e não realmente átomos da matéria. [...] É patente a partir disso a razão pela qual são chamados então de átomos da natureza, propriamente porque a natureza das coisas não admite outros átomos senão aqueles que são considerados em si indivisíveis e, portanto, nem mesmo pela onipotência divina podem ser divididos. Poderiam também chamar-se átomos físicos. Pela indivisibilidade, os átomos também são chamados de mônadas ou unidades, e de fato físicas, em oposição às aritméticas,

que na Aritmética são consideradas na categoria dos elementos, porque lá também a unidade é concebida por meio da coisa indivisível. (Wolff, 1737/1964, p. 148, §.187 – ênfase no original)

Alguns parágrafos à frente, após apresentar a presença de uma força nos elementos pela qual seu estado sempre muda, em conexão com os estados presentes, passados e futuros de todos os demais elementos (COS, §§.196-214), Wolff os contrapõe aos chamados *pontos zenônicos*, que não são mais que pontos matemáticos e possuem como determinação apenas a falta de partes, sendo portanto todos idênticos, (COS, §§.215-216); e diz,

A semelhança dos pontos zenônicos deve ser devidamente notada. Na própria, de fato, está a causa de serem absolutamente inadequados para a constituição dos corpos e de um mundo, como, pelo contrário, os átomos da natureza, que são pontos físicos determinados, e pela contínua conservação da dissemelhança através da contínua variação são aptos para a constituição dos corpos e de qualquer universo ou mundo material. (Wolff, 1737/1964, p. 166, §.216)

Devemos aceitar, a partir daqui, a atribuição por Wolff de uma qualidade física aos seus elementos. Neste ponto, esta qualidade física se opõe à qualidade aritmética ou matemática de outros elementos, dos quais, por sua identidade, não podem derivar as coisas da natureza. Se desta qualificação é possível derivar um dualismo substancial, contudo, ainda não estamos seguros. Pois, ainda devemos entender o que Wolff pretende propriamente com esta qualificação. Também em sua COS, ao comparar as noções de explicação mecânica e física, diz Wolff,

De *princípios mecânicos* são chamados a figura, a magnitude ou massa, o movimento e o lugar. De *princípios físicos*, no entanto, em oposição aos mecânicos, chamamos os fenômenos na medida em que servem para dar a razão de outros fenômenos, dos quais a explicação mecânica ou está latente, ou em dado caso não é atentada. (Wolff, 1737/1964, p. 180, §.237 – ênfase no original)

Mais à frente, sobre as qualidades mecânicas e físicas, diz,

Chamo de *qualidades mecânicas* as que são explicáveis imediatamente por princípios mecânicos. Nomeio de *qualidades físicas*, no entanto, aquelas que são explicáveis por princípios físicos, ou cuja razão é reconhecida em algum outro

fenômeno; ou ainda, o que é o mesmo, aquelas que não se podem explicar imediatamente por princípios mecânicos. (Wolff, 1737/1964, p. 180, §.238 – ênfase no original).

A partir destas colocações vemos que, primeiramente, nos termos de Wolff, a atribuição de uma qualidade física a uma coisa não é idêntica à atribuição de materialidade a essa coisa. Neste sentido, podemos compreender como Wolff segue negando a materialidade dos elementos, apesar de afirmar o seu caráter físico. Ainda mais importante, vemos que a atribuição de uma qualidade física a uma coisa não *pressupõe*, nem *implica* a atribuição também de materialidade a essa coisa. Uma qualidade física apenas corresponde ao que se encontra no nível fenomenal, sem qualquer implicação para a determinação da coisa que a possui no nível essencial. Isto é, a atribuição de uma qualidade física aos elementos não nos informa nada para além da já conhecida afirmação de que nos elementos deve estar a razão suficiente do que se dá nos corpos, incluindo a força ativa do movimento, e a força passiva da inércia (DM, §.697; COS, §.196; ONT, §.795). Em outras palavras, os elementos são coisas físicas na medida em que são a fonte dos fenômenos naturais, e contêm causas pressupostas para as explicações destes fenômenos. E isto que se pressupõe é apenas uma força primitiva genérica.

A qualidade física dos elementos, entendida nos termos wolffianos, portanto, não conduz ao dualismo de substâncias inferido por (iv) e (v) – nem muito menos à *monadologia física* inferida nesta última. Pelo contrário, ela nos chama a atenção para o deslize cometido nestas linhas interpretativas. Igualmente, ela também nos mostra a insuficiência das linhas (ii) e (iii). Pois, apesar de não cometerem, em nossa opinião, nenhum equívoco a respeito da posição de Wolff em relação às mônadas de Leibniz e à sua própria noção de elementos, estas linhas deixam escapar uma importante chave interpretativa para a compreensão da posição de Wolff. Isto é, se não devemos superdimensionar a atribuição de uma qualidade física por Wolff aos seus elementos, não devemos tampouco ignorá-la. Mais corretamente, não nos parece possível ignorar a noção de Wolff de que seus elementos devem conter a razão suficiente do que se dá no mundo material, e a restrição de sua análise cosmológica à satisfação desse critério. Pois, em nosso entendimento, aqui se encontra uma chave para compreendermos a presença simultânea de dualismo e monismo em sua psicologia.

3.3.3 – A Unidade entre Monismo e Dualismo na Psicologia de Wolff

Pelo que vimos até aqui, podemos constatar quatro coisas. Primeiramente, que Wolff assume uma perspectiva simultaneamente monista e dualista em sua psicologia, o que devemos aceitar tanto pelo que sabemos pelas fontes primárias, quanto pelas deficiências das interpretações a favor de uma ou de outra na literatura secundária. Em segundo lugar, que a análise desta questão deve envolver uma consideração de alguns pontos da ontologia e cosmologia geral de Wolff, em especial suas noções de coisa simples, elementos e harmonia geral. Em terceiro lugar, que no nível da literatura secundária esta análise ocorre comumente não no contexto dos debates sobre a psicologia wolffiana, mas naqueles sobre a relação de Wolff com Leibniz. Por fim, que devemos dar atenção especial a um ponto que na literatura secundária foi ou subestimado, ou superdimensionado: a noção de que os elementos contêm a razão suficiente de tudo o que se dá no mundo, apesar de não sabermos propriamente o que contêm.

Antes de respondermos a pergunta do título desta seção, portanto, devemos apresentar nossa visão a respeito deste último ponto, a partir do que retornaremos àquela. Ao lidar com o tema das propriedades dos elementos, vemos que Wolff assume como verdade apenas aquilo que serve como razão suficiente para as demais verdades cosmológicas e físicas, ou seja, que os elementos devem possuir uma força da qual derivam as forças motriz e da inércia dos corpos (sendo, portanto, física, ou seja, com impacto no nível fenomenal), e que estão todos conectados entre si, em uma harmonia geral (restrita à ideia de conexão das coisas, ou *nexus rerum*), cuja natureza última não é necessário determinar pelo momento. O próprio Wolff diz, em suas *AzDM*, por exemplo:

Como a natureza nunca dissolve a matéria até os elementos, então também nunca temos que ir até os elementos na explicação das mudanças naturais, e, portanto, nada impede que na física nós não conheçamos os elementos. (Wolff, 1740/1983a, p. 415, Ad §.694)¹²³

¹²³ De fato, referências deste tipo ocorrem repetidas vezes na obra de Wolff. Ver, por exemplo, *DM* (§.700), *CO* (§§.242-243), etc..

E mais, avaliando o erro cometido pelos pensadores que quiseram equiparar os elementos com os corpúsculos materiais a partir deles produzidos, diz

Teria sido decerto melhor se os conhecedores da natureza tivessem reconhecido que as qualidades dos elementos seriam desconhecidas por eles, e não permitido, portanto, que na física a partir daí por puras inferências se apresentasse tudo o que acontece na natureza. Pois, desta forma, teriam eles tomado o meio que escolhi na física, e se situariam apenas na experiência, e teriam empregado a pesquisa em torno das causas proximais para descobrir daí o que se dá na natureza. De tal maneira se evitam causas fictícias, e se encontram as verdadeiras [...]. Se nós, assim, igualmente, as verdadeiras qualidades dos elementos ainda não aprendemos a conhecer, então já é suficiente que nós saibamos que não entendemos nada deles, e não podemos a partir deles através de puras inferências fornecer o conhecimento da natureza; pois, desta maneira, começamos no lugar certo, no qual nós assiduamente *observamos* e *experimentamos*, e com o prazer do que através disso é conhecido com segurança. Assim, temos fundamentos certos a partir dos quais podemos construir, e alcançamos conhecimentos úteis, que se podem usar na arte e na vida humana. (Wolff, 1740/1983a, pp. 350-351, Ad §.583 & seqq.)

Este tipo de postura possui reflexos também em sua psicologia. A determinação da natureza intrínseca das sensações, e sua implicação para o conhecimento dos conceitos da filosofia natural depende da teoria dos elementos e de sua conexão (DM, §§.769-776; PR, §§.98-110); assim como a demonstração da correspondência da imaginação ao mundo, e a intuição do mundo ideal (DM, §§.807-811; PR, §§.178-194). Estas noções não dependem, no entanto, da determinação do tipo de força e de interação existente entre os elementos. Wolff afirma claramente em sua PR:

O envolvimento dos passados e futuros e de todos os presentes na ideia sensual deve ser admitido em todas as hipóteses sobre os elementos das coisas materiais, ainda que, por outro caminho, seja suficientemente compreendido apenas de acordo com a hipótese dos simples. (Wolff, 1740/1994, p. 154, §.188)

Vemos, também neste ponto, que Wolff busca com sua investigação sobre os elementos apenas saciar as necessidades demonstrativas de seu sistema (no caso, de sua

psicologia), sem maiores comprometimentos com outras verdades desdobradas a partir daí nos sistemas de outros pensadores.

Se nossa interpretação é correta, podemos dizer que, primeiramente, Wolff não busca estabelecer um dualismo substancial ao não atribuir uma força representativa aos seus elementos, mas apenas desvincular o seu sistema dos desdobramentos conhecidos da teoria monadológica leibniziana. Ele elabora o seu sistema, dessa forma, apenas até o ponto de satisfação das demonstrações que lhe parecem necessárias, sem avançar nos terrenos que não importam para estas, ou que as podem comprometer. Isto, que aos olhos da literatura secundária pareceu ser uma evitação da questão, a nosso ver constitui uma postura positiva de Wolff. Ele encontra aqui simultaneamente o elo necessário para as demonstrações cosmológicas, físicas e psicológicas, e exime seu sistema dos compromissos e problemas encontrados em outros. Por mais enigmático que ainda possa parecer, esta postura de Wolff ganha maior clareza se levarmos em consideração a sua noção de *liberdade de filosofar*.

Em sua AU (§§.38-43) e em seu DP (§§.151-171), Wolff dedica capítulos especiais para o esclarecimento do que concebe como liberdade de filosofar (*Freyheit zu philosophiren* ou *libertas philosophandi*). Em linhas gerais, esta consiste na possibilidade de um autor de expressar publicamente aquilo que é capaz de demonstrar e que julga verdadeiro, e de orientar-se por si mesmo na busca da verdade, respeitando as regras do método filosófico. O seu contrário, a escravidão ou servidão no filosofar (*Slavery im philosophiren* ou *servitus philosophandi*), consiste na submissão da atividade filosófica a outros fatores que não às regras do método filosófico, como a tradição das escolas, os costumes dos cientistas, a autoridade das instituições ou a fama dos pensadores. Para Wolff, sustentada a liberdade de filosofar, que tem como ponto regulador o método filosófico, a ciência passa a ser entendida como um empreendimento coletivo, no qual as ideias de uns autores são assimiladas por outros e levadas para além de seus limites iniciais, pelo que se permite a expansão das fronteiras das ciências – e o que constitui, propriamente, a condição de possibilidade de seu progresso (DP, §.161, §§.169-170). Neste processo, os autores devem sempre poder demonstrar pelos seus próprios princípios tudo aquilo que aceitam como verdade, seja novo ou velho, seja original ou derivado de outro autor. Wolff esclarece que, desta forma, pode ocorrer que os autores concordem nas palavras, mas discordem nos assuntos, e o contrário (DP, §.158). Mais importante, pode ocorrer que um autor aceite

parte, mas não toda a opinião de outro (DP, §.160), sobre o que nos fornece um exemplo esclarecedor,

Leibniz estabeleceu que os elementos das coisas materiais são mônadas, ou substâncias simples, que possuem uma força limitada de representar o universo. Alguém pode admitir que os elementos das coisas materiais são substâncias simples, e pode também atribuir a eles uma força pela qual eles são continuamente modificados; não é necessário, ainda, que neles reconheça uma força de representar o universo. Quem de fato admite que um ser pode ser referido a algum gênero, não tem que em seguida manter que ele pertence a alguma dada espécie contida naquele gênero, enquanto muitas são as espécies daquele mesmo gênero. (Wolff, 1740/1983b, p. 89, §.160)

Wolff nos esclarece, assim, no contexto de sua discussão da liberdade de filosofar, o fundamento de sua postura em relação às mônadas de Leibniz e seus elementos. Neste sentido, para além da suspensão dos juízos a respeito de um tema potencialmente controverso, Wolff produz aqui uma noção positiva, fundamentada na metodologia de seu sistema filosófico, e orientada para o progresso do conhecimento humano. Esta postura de Wolff, portanto, pretendemos designar a partir daqui como *livre*¹²⁴.

De fato, se deixamos por um momento a questão puramente cosmológica (e ontológica), vemos expressões desta postura em diversos outros pontos do sistema wolffiano. Como sabemos, Wolff não dispensa o que se dá na experiência, e deriva a partir dela, segundo o princípio de não contradição, o que não nega verdades estabelecidas e, segundo o princípio de razão suficiente, fornece a razão para as coisas. Todas as suas disciplinas são assim interligadas, e nelas se encontra aquilo que foi suficientemente provado, ou aquilo cuja probabilidade se pode afirmar, garantindo-se a diferença entre verdade estabelecida e provável. Para o avanço do conhecimento na direção da verdade, Wolff considera não só tolerável, mas aconselhável a produção de hipóteses, ainda que a verdade seja, em si, inalcançável pelo homem. Para a garantia da certeza do conhecimento, contudo, e até de sua utilidade para a fundamentação da

¹²⁴ Também poderíamos chamá-la de *eclética*. Como já vimos (1.4), Wolff faz menção ao que considera a conduta de um filósofo eclético em suas AzDM (Ad §.647) – o que vem a repetir em AU (§.61). Contudo, de acordo com nossa avaliação, a denominação *livre*, mais do que *eclética*, está em acordo com as discussões formais de Wolff em seu sistema.

virtude, Wolff limita o escopo das hipóteses, e em geral retira de seu sistema aquilo que pode comprometê-lo desnecessariamente – o que se expressa na cosmologia pela suspensão do juízo sobre a força dos elementos e a natureza de sua harmonia, e na psicologia pela separação entre psicologia empírica e racional.

Sustentado, nestes termos, o caráter proposital e positivo da posição de Wolff em relação aos elementos, e à sua teoria das coisas simples em geral, podemos voltar à psicologia. Aqui, Wolff parece decidir sua posição em relação ao monismo e ao dualismo a partir deste mesmo referencial. Isto é, assim como na determinação dos seus elementos, Wolff parece lançar mão de sua liberdade de filosofar em sua psicologia, encontrando uma perspectiva simultaneamente monista e dualista.

Efetivamente, em sua psicologia Wolff em momento algum se posiciona definitivamente a favor ou contra o monismo ou o dualismo. Ao trazer estas posturas filosóficas para a discussão, ele parece apropriar-se daquilo que considera correto em cada uma, conservando parte das opiniões dos monistas (idealistas e materialistas), e parte das dos dualistas, sem aceitar por completo as implicações de ambas. No segundo prólogo à DM (1721), como já mencionamos, Wolff diz,

como meu propósito consiste em investigar a natureza da alma e explicar de um modo inteligível e compreensível como ocorrem suas mudanças, tive que investigar também quais verdades possuem idealistas e materialistas, e depois disso encontrei o seguinte; mostrou-se o que estabeleceu o senhor von Leibniz, a saber, que as opiniões de idealistas e materialistas se podem combinar entre si pelos dualistas. (Wolff, 1751/2003, p. xxii)

Sabemos, no entanto, que Wolff aceita a realidade da relação entre corpo e alma, pelo que avança na PR à avaliação dos sistemas explicativos dessa relação, o que, de acordo com ele mesmo, apenas importa para os dualistas, já que idealistas têm o corpo por ideal, e os materialistas têm a alma como inexistente (PR, §§.551-555). Se isto denuncia sua perspectiva dualista, não obstante, não temos muito mais que isto para avançar. Pois, Wolff não adere a um dualismo substancial entre corpo e alma, na medida em que admite o composto apenas como um agregado de substâncias, sendo os elementos, ou as coisas simples, as substâncias propriamente ditas (ONT, §§.793-794). Como dos elementos Wolff mantém apenas aquilo que é necessário para as demonstrações da cosmologia e da física (e também da psicologia), e não decide a sua

natureza última, tampouco estabelece um dualismo substancial entre almas e elementos. Por trás do dualismo de Wolff, portanto, reside um monismo ontológico geral, fundamentado na simplicidade última de todas as coisas.

A psicologia de Wolff, desta forma, parece girar constantemente em torno do monismo e do dualismo, sem que possamos decidir, em definitivo, a favor desta ou daquela perspectiva. E é precisamente aqui que, em lugar de considerarmos isso uma lacuna accidental do sistema wolffiano, identificamos uma de suas manifestações típicas. O dualismo que Wolff adota não é cartesiano, e o monismo não é leibniziano. Wolff pode, aproveitando aquilo que considera útil e compatível em cada sistema, fazer em sua psicologia o que anuncia em diversos momentos: agradar a idealistas e materialistas, e também a dualistas, reunindo-os todos em um plano integrado de teorização filosófica. Sua psicologia, neste sentido, incorpora sua defesa da liberdade de filosofar, buscando independência das escolas e autoridades, em favor do progresso do conhecimento e, principalmente, de sua utilidade para a vida intelectual e prática do homem – propósitos que são, efetivamente, manifestados sucessivamente ao longo de seus escritos psicológicos. Monismo e dualismo, nestes termos, são interpretados e adequados por Wolff ao seu pensamento psicológico, e constituem uma unidade em sua psicologia¹²⁵.

Novamente, consideramos possível manter nossa hipótese não apenas em função da negação de todas as demais, mas na medida em que por ela alcançamos um sentido mais claro para o pensamento psicológico (e filosófico, em geral) wolffiano. Aquilo que nos parece conflitivo a respeito de seu sistema se torna, a partir dela, harmonioso. A hipótese da unidade entre monismo e dualismo na psicologia de Wolff, assim, nos responde algumas questões e nos permite avançar no entendimento de seu pensamento.

Contudo, devemos também reconhecer nossa limitação. A discussão sobre a presença do monismo e do dualismo na psicologia de Wolff pode envolver ainda diversas outras questões, como a determinação precisa de que tipos de monismo e dualismo (ontológicos, epistemológicos, etc.) encontram-se ali efetivamente, e qual a relação entre sua posição e aquelas assumidas por diversos outros pensadores de seu tempo, para mencionar apenas o mínimo. Não nos dirigimos aqui a estas questões,

¹²⁵ Cabe ressaltar que não pretendemos aqui defender o tratamento dado por Wolff a esta questão como correto ou devidamente justificado, mas apenas torná-lo compreensível à luz das fontes primárias.

contudo, cuidando apenas de demonstrar a razoabilidade da nossa hipótese a partir do estudo direto de Wolff, e frente a outras interpretações possíveis.

Com isto, damos por finalizada a avaliação das nossas hipóteses. Seguiremos agora para o momento final deste estudo, onde retornaremos às perguntas apresentadas em nossa introdução, e procederemos, finalmente, às nossas conclusões.

Conclusão

Na introdução do presente estudo, identificamos tanto na historiografia da psicologia quanto na literatura especializada em Wolff algumas lacunas interpretativas referentes à psicologia de Wolff. Nestas lacunas, encontramos a fonte da divergência de opiniões relativas ao papel desempenhado pela psicologia de Wolff na história da psicologia. Em especial, propusemos que a dissensão a respeito da originalidade e consistência interna da psicologia wolffiana tem origem na ausência de resposta a três questões inter-relacionadas: 1- Qual é a relação entre os escritos psicológicos alemães e latinos de Wolff? 2- Em que consiste a separação wolffiana entre psicologia empírica e racional? 3- Wolff adota uma perspectiva monista ou dualista em sua psicologia? A resposta a estas questões, em seguida, formulamos na forma de três hipóteses de trabalho, que afirmam a unidade entre os escritos psicológicos alemães e latinos, entre psicologia empírica e racional, e entre monismo e dualismo na psicologia de Wolff. Visando, portanto, a uma contribuição para a compreensão do papel da psicologia de Wolff na história da psicologia, nos propusemos a por à prova estas hipóteses, através do exame detalhado das fontes primárias e da discussão com a literatura secundária.

No primeiro capítulo, analisamos de maneira fundamentalmente descritiva o pensamento psicológico de Wolff presente em seus escritos alemães, contemplando tanto o sistema de psicologia fornecido na DM quanto os desdobramentos do conhecimento psicológico nas AzDM e na AU, apontando os principais acréscimos e modificações introduzidos por Wolff em sua psicologia nestas últimas. No segundo capítulo, continuando com a abordagem descritiva, analisamos a psicologia desenvolvida nos tratados latinos PE e PR, além das questões psicológicas relevantes presentes na introdução da obra latina de Wolff, o DP. Ao final de cada capítulo oferecemos algumas considerações preliminares a respeito de nossas hipóteses, argumentando a favor da unidade dos escritos, do sistema e da perspectiva monista e dualista de Wolff dentro de cada grupo de escritos.

No terceiro capítulo, passando para um nível de análise crítico, efetuamos primeiramente a comparação da psicologia presente nos escritos alemães com aquela dos escritos latinos de Wolff. Encontramos significativas diferenças entre estes grupos de escritos, mas, em lugar de uma ruptura, vimos ali uma relação de

complementaridade. Vimos que a análise comparativa dos escritos que compõem a obra psicológica de Wolff revela o processo de desenvolvimento de seu pensamento psicológico. Notamos também que tal análise deve ser acompanhada pela devida contextualização histórica destes escritos. Em poucas palavras, enfim, através da combinação da análise externa e interna dos escritos psicológicos alemães e latinos de Wolff, pudemos demonstrar a unidade de seus escritos psicológicos.

Demonstrada esta primeira unidade, passamos para o debate com a literatura secundária a respeito da unidade entre psicologia empírica e racional, e entre monismo e dualismo. Contra a tendência geral de compreender a separação e distinção wolffiana entre psicologia empírica e racional em termos de uma cisão entre duas ciências absolutamente distintas e independentes, esclarecemos os equívocos de diversas teses interpretativas afins a esta tendência, e demonstramos como é possível e correto afirmar a unidade entre psicologia empírica e racional em Wolff, respeitando as suas próprias colocações. De forma similar, contra a tendência a identificar a perspectiva adotada por Wolff em sua psicologia ora como monista, ora como dualista, demonstramos a integração de ambas em sua psicologia, tendo como base nossa interpretação da teoria wolffiana dos elementos do mundo (o que implicou uma incursão nos debates a respeito da relação da ontologia, cosmologia e psicologia de Wolff com a monadologia de Leibniz) e da noção wolffiana de liberdade de filosofar. Em ambos os casos, portanto, após apresentar diversas teses da literatura secundária, e discuti-las à luz das fontes primárias, defendemos nossas hipóteses, demonstrando como elas não apenas não sofrem das dificuldades encontradas naquelas da literatura secundária, mas também nos possibilitam um maior e melhor entendimento do sistema psicológico wolffiano (e até de seu pensamento em geral).

Em linhas gerais, podemos dizer que a partir do exame sistemático e crítico do pensamento psicológico de Wolff, demonstramos a razoabilidade de nossas hipóteses, e respondemos, assim, as questões formuladas na introdução deste estudo. Agora desejamos oferecer algumas considerações a respeito do valor deste trabalho para a historiografia da psicologia e para a Wolff *scholarship*, assim como para a atenuação da dissensão, identificada anteriormente, relativa ao papel da psicologia de Wolff na história da psicologia.

Para a historiografia da psicologia, nosso estudo representa, primeiramente, uma contribuição de caráter metodológico. A combinação entre análise interna e externa na interpretação do pensamento psicológico wolffiano, a nosso ver, supera as limitações dos exames presentes na literatura historiográfica, e ilustra a possibilidade da busca pelo aprimoramento das condições de inteligibilidade de um autor, e a necessidade da manutenção desta busca independente dos propósitos traçados para a narrativa histórica. Vimos no capítulo 3, ainda que de forma breve, alguns problemas derivados da submissão do trabalho historiográfico às intenções narrativas dos estudiosos. Longe de defender uma imparcialidade da pesquisa histórica em relação aos valores e propósitos dos investigadores, queremos aqui apenas defender uma parcialidade responsável, ancorada no cuidado com as fontes primárias e seu contexto de produção. Vemos nisto a fonte de narrativas mais informativas, acuradas, e ricas não só em afirmações, mas em questões.

Do ponto de vista de seu conteúdo, nosso estudo oferece uma apresentação inédita e original da psicologia wolffiana, de interesse para o conhecimento do desenvolvimento histórico da psicologia, em especial no que se refere à psicologia alemã do século XVIII. Nossa visão é diretamente contrária à opinião de que a psicologia de Wolff consiste em um projeto puramente derivativo e incoerente. Sem ignorar a enorme dívida de Wolff para com o pensamento psicológico que lhe antecedeu, e a presença em seu sistema de algumas ambiguidades (como a sua opinião acerca da natureza do conhecimento fornecido pela psicologia empírica), reconhecemos antes de tudo o seu expressivo esforço de articulação do conhecimento psicológico proveniente de diversas fontes, e a consequente constituição inovadora que assume a psicologia em seu pensamento, tanto no que se refere à sua forma de ciência especial quanto ao seu lugar de importância entre (e para) as demais áreas da filosofia. Nosso estudo estabelece, ainda, novas problemáticas para a pesquisa historiográfica. Por exemplo, abrem-se agora as questões: como, quando e por que(m) é estabelecida a ideia de uma ruptura definitiva entre psicologia empírica e racional, e qual sua relação com a concepção de Wolff? Qual é o lugar e o papel da postura *livre* de Wolff no desenvolvimento histórico das questões filosóficas subjacentes à psicologia? Que novas relações podem ser agora compreendidas entre a psicologia de Wolff e outras correntes da psicologia alemã oitocentista? Enfim, em linhas gerais, cremos que nosso estudo convida à reavaliação de alguns pontos do conhecimento histórico sobre a psicologia

existente até aqui, ao menos no que se refere àqueles ligados diretamente à psicologia de Wolff.

Para a Wolff *scholarship* nosso estudo também oferece algumas contribuições. Em primeiro lugar, a comparação sistemática que realizamos entre os escritos psicológicos alemães e latinos de Wolff é um empreendimento inédito na literatura secundária. Apesar dos limites aqui impostos a ela, cremos que nossos resultados apontam para a necessidade do abandono das opiniões correntes a respeito da relação entre as obras alemãs e latinas de Wolff (ver, novamente, Ruiz, 2000; Schwaiger, 2010), e devem encorajar análises ulteriores, mais detalhadas e tematicamente diversificadas, inclusive para além do campo da psicologia. Em outras palavras, acreditamos chamar aqui a atenção dos estudiosos de Wolff a um aspecto de sua obra que lhes pareceu até então sem maior importância.

A demonstração da unidade entre psicologia empírica e racional também constitui aqui uma importante contribuição. Além de corrigir os estudos que buscam afirmar a cisão entre psicologia empírica e racional em Wolff, nosso estudo demonstra de maneira original em que medida a sua psicologia pode, efetivamente, constituir uma unidade, e esclarece alguns de seus aspectos até então pouco ou mal compreendidos. A partir da nossa crítica sistemática da literatura secundária, e nossa reconstrução racional da argumentação e sistematização da divisão wolffiana da psicologia, acreditamos haver contribuído com o avanço do entendimento do pensamento psicológico de Wolff.

Nosso tratamento da questão da unidade entre monismo e dualismo na psicologia de Wolff, por sua vez, também constitui uma significativa contribuição do nosso trabalho para a Wolff *scholarship*. Contudo, cabe-nos aqui, antes de tudo, fazer algumas ressalvas. Como parte significativa do debate sobre esta questão ocorre, de fato, no contexto das discussões sobre a relação teórica entre Wolff e Leibniz, devemos reconhecer, primeiramente, o valor da literatura secundária discutida no capítulo 3, tanto pelo serviço prestado à problematização do rótulo difundido de Wolff como simples divulgador de Leibniz quanto pelo avanço na questão específica da posição de Wolff em relação aos elementos do mundo e às mônadas. Nossa própria interpretação, no que se refere a este último ponto, consiste menos em uma oposição radical a toda a literatura secundária, e mais em uma contribuição ao extenso esforço nela realizado. O que oferecemos não é muito mais do que a correção de um ponto, o que buscamos fazer

trazendo Wolff de volta precisamente onde os seus intérpretes julgaram não encontrar nele material suficiente para uma interpretação mais acurada. Além disso, devemos reconhecer que um exame cuidadoso deste mesmo ponto exige ainda a análise das fontes originais de Leibniz, e a comparação sistemática de suas ideias com as de Wolff. Somos conscientes de que a restrição da nossa análise às fontes wolffianas limita significativamente a força e o alcance de algumas partes de nossa interpretação.

Não obstante, no que se refere ao estudo da psicologia de Wolff, consideramos ter realizado um trabalho original. A percepção da simultaneidade das perspectivas monista e dualista nesta psicologia, e o aproveitamento das discussões pertencentes a outra dimensão dos estudos wolffianos para a análise desta questão são inéditos na literatura. Nossa pequena contribuição ao debate mencionado acima, neste contexto, ganha um pouco em dimensão. Além disso, é particularmente relevante o nosso recurso à noção wolffiana de liberdade de filosofar para a explicação da unidade entre monismo e dualismo. Até onde sabemos, entre os estudos sobre a psicologia de Wolff, este constitui o primeiro exemplo da aplicação concreta desta noção chave da filosofia wolffiana na interpretação de um ponto controverso de seu pensamento psicológico. Cremos, assim, haver aqui contribuído com algumas ideias sobre a psicologia de Wolff ainda não vislumbradas na literatura secundária, e produzido uma pequena contribuição para o debate a respeito de sua cosmologia e ontologia, em especial no que se refere à sua relação com Leibniz. Cremos também abrir aqui novas questões a respeito da constituição da psicologia wolffiana; de sua relação com outros campos do conhecimento; de sua relação com outras concepções de psicologia desenvolvidas na escola wolffiana, e de sua significância geral no contexto da filosofia alemã do século XVIII.

Adicionalmente, vemos que nosso estudo também representa uma contribuição de caráter metodológico para a Wolff *scholarship*. Os estudiosos de Wolff, em especial de sua psicologia, tendem à superespecialização, seja no que se refere ao conhecimento psicológico de Wolff, ignorando a necessidade de envolver outras áreas do conhecimento wolffiano nas análises de alguns assuntos psicológicos; seja no que se refere à extensão do material contemplado, dando atenção exclusiva de forma injustificada ora aos seus escritos alemães, ora aos seus escritos latinos; ou ainda, no que se refere aos níveis interno e externo de análise, contemplando muitas vezes apenas um, sem atentar para a necessidade da integração dos dois. Cremos que nosso estudo

constitui um exemplo da possibilidade (ou até da necessidade) de superação dessas três formas de superespecialização encontradas na literatura especializada em Wolff.

A partir de tudo isto, julgamos que nosso trabalho possibilita o avanço de nossa compreensão do papel da psicologia de Wolff na história da psicologia. Tanto pelas respostas apresentadas às questões iniciais quanto pelas suas contribuições metodológicas, este trabalho nos permite superar as limitações da literatura secundária, compreendendo mais profunda e corretamente a psicologia de Wolff, e vendo para além do circuito restrito de questões formuladas a seu respeito até então. Naturalmente, nós não nos fazemos aqui mais do que solucionar um problema por nós identificado no estudo da psicologia wolffiana, permanecendo ainda por vir o trabalho de (re)elaboração do conhecimento histórico sobre esse tema.

De um ponto de vista presentista, cremos ainda que nossa abordagem da psicologia de Wolff tem algo a oferecer para o campo da psicologia contemporânea. Para além das lições gerais tiradas do estudo da psicologia do século XVIII – entre elas, o reconhecimento do uso injustificadamente parcial da experimentação como critério de cientificidade da psicologia, e o esclarecimento da relatividade do progresso e do ineditismo do conhecimento psicológico contemporâneo –, a psicologia de Wolff, de acordo com nossa interpretação, ilustra a possibilidade (não sem dificuldade) da constituição de uma ciência psicológica unificada, ligada intrinsecamente a outros campos do conhecimento teórico e prático, e na qual, pelo bem do conhecimento e da aplicação deste na vida humana, reúnem-se pesquisa e teorização, e encontram-se soluções de compromisso (reguladas por um método geral) para algumas questões fundamentais do conhecimento psicológico (como a natureza da mente e do corpo, e a sua relação). Em tempos de aceitação passiva e irrefletida da fragmentação e superespecialização do campo da psicologia, e do predomínio de propósitos políticos e econômicos sobre a correção dos fundamentos e finalidades dessa disciplina, o empreendimento de Wolff nos convida à reflexão sobre as possibilidades e limites da psicologia, sobre as condições de sua unificação, e sobre o valor teórico e moral de seus conteúdos. Ela ilustra ainda a necessidade e dificuldade de fundamentação de algumas noções-chave que os psicólogos contemporâneos têm como evidentes, não por as terem compreendido, mas por ignorarem as profundas discussões filosóficas que as constituem, como é o caso da noção de psicometria; de relação entre corpo e alma; de complementaridade entre explicação psicológica e fisiológica; e de um nível de

operação mental fora da consciência. Desta perspectiva, mais do que um simples caso histórico, cremos que a psicologia de Wolff constitui um ponto de interesse para alguns debates contemporâneos em psicologia, e para a formação de novos psicólogos, na medida em que ajuda a pôr em perspectiva as fronteiras e valores impostos ao campo psicológico de hoje.

Em tempo, devemos também apresentar algumas considerações sobre os limites deste estudo. Apesar de insistirmos em sua abrangência e originalidade, reconhecemos que nosso trabalho constitui um estudo ainda muito parcial. Tanto no que se refere às fontes (primárias e secundárias) quanto aos procedimentos analíticos, ainda temos muito a avançar. No que se refere às razões apresentadas para as modificações introduzidas por Wolff em sua psicologia, por exemplo, lançamos mão do seu contexto profissional e intelectual. Contudo, a devida explicação destas modificações exige ainda a apresentação de razões mais específicas, as quais, somos levados a crer, encontram-se em outras fontes primárias pouco ou não contempladas neste estudo – por exemplo, nas cartas de Wolff (Gerhardt, 1860; Wolff, 1860/1971), em suas biografias (Wolff, 1980), e nos seus escritos paralelos às grandes obras alemãs e latinas, como suas resenhas realizadas para o periódico *Acta Eruditorum*, e os textos presentes em suas *Horae Subsecivae Marburgenses* e em seus *Gesammelte Kleine Philosophische Schriften*. Além disso, devemos também recordar algo que observamos na introdução deste estudo: tudo o que desenvolvemos aqui em torno da questão da unidade entre monismo e dualismo na psicologia de Wolff constitui apenas uma parte da questão geral a respeito da originalidade dessa psicologia. Isto é, a demonstração daquela unidade constitui uma peça necessária, mas não suficiente para o desenvolvimento do exame desta última questão. Aqui ainda há muito a ser feito, a começar pelo exame direto da tradição psicológica que antecede Wolff, principalmente a cartesiana e a escolástica, além de um estudo abrangente das teorias psicológicas de seus contemporâneos (o que foi feito aqui apenas de maneira superficial, como na menção às obras de Thümmig, Bilffinger, e Lange). Neste sentido, o nosso trabalho constitui não mais que um passo na direção de um estudo mais adequado do pensamento psicológico wolffiano, e de seu lugar na história da psicologia.

Não obstante, devemos também reconhecer, em conclusão, que alcançamos os objetivos enunciados no início da nossa investigação, e apresentamos uma concepção original da psicologia de Wolff, centrada na ideia de sua unidade. Esperamos com isso

auxiliar o avanço do estudo da psicologia wolffiana no contexto da *Wolff scholarship* e da historiografia da psicologia, além de incentivar a continuidade e aprofundamento deste trabalho entre novos e antigos estudiosos da história e filosofia da psicologia.

Referências

- Araujo, S. F., & Pereira, T. C. R. (2010). A relação corpo-alma na *Metafísica Alemã* (1720) de Christian Wolff. *Memorandum*, 19, 101-114.
- Araujo, S. F. (2011). A questão da Psicologia Empírica no período Pré-Crítico: Explicando uma ruptura no pensamento kantiano. *Kant e-Prints*, 6, 59-70.
- Araujo, S. F. (2012a). O lugar de Christian Wolff na história da psicologia. *Universitas Psychologica*, 11(3), 1013-1024.
- Araujo, S. F. (2012b). Kant and the philosophical foundations of the Human Sciences. *History of the Human Sciences*, 25, 140-145.
- Araujo, S. F. (2014). Bringing new archival sources to Wundt scholarship: The case of Wundt's assistantship with Helmholtz. *History of Psychology*, 17, 50-59.
- Araujo, S. F. (2016). Wundt and the philosophical foundations of Psychology: A reappraisal. New York: Springer.
- Araujo, S. F., & Leite, D. A. (2015). Psicologia Empírica e Antropologia no Pensamento Crítico de Kant: A Década de 1780. *Estudos Kantianos*, 3, 141-162.
- Araujo, S. F., & Pereira, T. C. R. (2014). La idea de psicología racional en la *Metafísica Alemana* (1720) de Christian Wolff. *Universitas Psychologica*, 13(5), 15-26.
- 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.
- Arndt, H. W. (1973). Einleitung [Ausführliche Nachricht]. In H. W. Arndt (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 9) (pp. v-xxii). Hildesheim: Olms.
- Baldwin, J. M. (1913). *History of psychology: an sketch and an interpretation* (2 vols.). New York: The Knickerbocker Press.

- Bell, M. (2005). *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700-1840*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bilfinger, G. B. (1725). *Dilucidationes Philosophicae de Deo, Anima Humana, Mundo, et Generalibus Rerum Affectionibus*. Tübingen: Cotta.
- Biller, G. (2009). *Wolff nach Kant: Eine Bibliographie*. Hildesheim: Olms.
- Blackwell, R. J. (1961). Christian Wolff's doctrine of the soul. *Journal of the History of Ideas*, 22(3), 339-354.
- Boring, E. G. (1929). *A history of experimental psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Boring, E. G. (1963). Eponym as placebo. In R. Watson, & D. Campbell (eds.), *History, psychology, and science: selected papers* (pp. 5-24). New York: John Wiley.
- Brennan, J. F. (2003). *History and systems of psychology* (6th ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Brett, G.S. (1921). *A history of psychology* (vol. 2). London: George Allen & Unwin.
- Brožek, J., & Massimi, M. (Orgs.) (1998). *Historiografia da Psicologia Moderna: Versão Brasileira*. São Paulo: Loyola.
- Bruna, M. J. S. (1991). El significado de la monadologia leibniana en Christian Wolff. *Anuario Filosófico*, 24, 349-366.
- Calinger, R. S. (1969). The Newtonian-Wolffian Controversy: 1740-1759. *Journal of the History of Ideas*, 30(3), 319-330.
- Campo, M. (1980). Cristiano Wolff e il razionalismo precritico. In *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (III. Abt., Bd. 9). Hildesheim: Olms. (Original Work Published 1939)
- Cassirer, E. (1997). *A filosofia do iluminismo* (3ª Ed.) (A. Cabral, Trad.). São Paulo: Unicamp.
- Copleston, F. (1994). *A history of Philosophy. Modern Philosophy: from the French Enlightenment to Kant* (Vol. 6). New York: Doubleday.

- 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 [Anmerckungen zur Deutschen Metaphysik]. In C. A. Corr (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 3) (pp. 1-25). Hildesheim: Olms.
- Corr, C. A. (2003). Introduction [Deutsche Metaphysik]. In C. A. Corr (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 2) (pp. 1-47). Hildesheim: Olms.
- Danziger, K. (1994). Does the history of psychology have a future? *Theory and Psychology*, 4(4), 467-484.
- Dessoir, M. (1912). *Outlines of the history of psychology* (D. Fisher, Trans.). New York: The Macmillan Company. (Original work published 1911)
- Dick, C. W. (2014). *Kant and Rational Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Diderot, D., & D'Alembert, J. L. R. (1765). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettre* (3eme T.). Neufschastel: Samuel Faulche.
- Drechsler, W. (1997). Christian Wolff: A Biographical Essay. *European Journal of Law and Economics*, 4, 111-128.
- École, J. (1964). Cosmologie wolffienne et dynamique leibnizienne. *Les Etudes Philosophiques*, 1, pp. 309.
- 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. (1983a). Introduction de L'Éditeur [Discursus praeliminaris de philosophia in genere]. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 1.1) (pp. V-LXXXVII). Hildesheim: Olms.
- École, J. (1983b). Introduction de L'Éditeur [Logica, pars II]. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 1.2) (pp. V-CCXXXIII). Hildesheim: Olms.
- École, J. (1983c). Introduction de L'Éditeur [Opuscula Metaphysica]. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 9) (pp. V-LXXXIV). Hildesheim: Olms.
- École, J. (1983d). Introduction de L'Éditeur [Horae subsecivae marburguenses]. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 34.1) (pp. V-CXXXVIII). Hildesheim: Olms.
- École, J. (1990). *La métaphysique de Christian Wolff: I, Texte*. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (III. Abt., Bd. 12.1). Hildesheim: Olms.
- École, J. (1997). Wolff était-il leibnizien?. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (III. Abt., Bd. 35) (pp. 131-151). Hildesheim: Olms.
- Euler, W. (2004). Bewußtsein – Seele – Geist. Untersuchungen zur Transformation des Cartesischen “Cogito” in der Psychologie Christian Wolffs. In O-P. Rudolph & J-F. Goubet (Eds.), *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen* (pp. 11-50). Tübingen: Max Niemeyer.
- 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.). (1987). *Psychology and Literature in the Eighteenth Century*. 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.
- Gerhardt, C. I. (Ed.) (1860). Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff. In G. H. Pertz, *Leibnizens Gesammelte Werke* (Supplement-Band). Halle: H. W. Schmidt.
- 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.
- Gundlach, H. (2012). A psicologia como ciência e como disciplina: o caso da Alemanha. In S. F. Araujo (Org.), *História e filosofia da psicologia: perspectivas contemporâneas* (pp. 133-165). Juiz de Fora, MG: Editora UFJF.
- 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/>.
- Hergenhahn, B. R. (2009). *An introduction to the History of Psychology* (6th ed.). Belmont, CA: Cengage Learning.
- Holloran, J. (2010). Wolff in Halle – Banishment and Return. In J. Stolzenberg & O-P. Rudolph (Eds.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (III. Abt., Bd. 105) (pp. 365-375). Hildesheim: Olms.
- Hothersall, D. (2006). *História da Psicologia* (4a ed.) (E. Pepe e E. Fittipaldi, Trad.). São Paulo: McGraw-Hill.

- Israel, J. I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. New York: Oxford University Press.
- 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* (5ª ed.) (M. P. dos Santos e A. F. Morujão, Trad.). Lisboa: Fundação Kalouste Gulbenkian. (Obra original publicada em 1787).
- Klemm, O. (1914). *A history of psychology* (E. C. Wilm & R. Pintner, Trans.). New York: Charles Scribner's Sons. (Original work published 1911).
- Lamarra, A. (2007). Contexte génétique et première réception de la *Monadologie*. Leibniz, Wolff et la doctrine de l'harmonie préétablie. *Revue de synthèse*, 128(3-4), 311-323.
- Lauro, M. M., Dreher, L. H., & Araujo, S. F. (2014). Sobre a fundamentação da Psicologia Racional no século XVIII: Uma análise do confronto entre Mendelssohn e Kant acerca da simplicidade da alma. *Memorandum*, 26, 12-30.
- Lauro, M., & Araujo, S. F. (2015). A recepção da psicologia de Johann Nicolas Tetens (1736-1807) na historiografia da psicologia e da filosofia. In S. F. Araujo & F. Caropreso (Eds.), *Temas Atuais em História e Filosofia da Psicologia* (pp. 71-102). Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Leahey, T. H. (2004). *A history of psychology: main currents in psychological thought* (6th ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Leite, D. A., & Araujo, S. F. (2014). Psicologia Empírica e Antropologia no pensamento inicial de Kant. *Kant e-Prints*, 9, 27-57.
- Leite, D. A., & Araujo, S. F. (2015). A concepção de psicologia na *Metaphysica* de Alexander Baumgarten (1714-1762) e sua relevância para a história da psicologia. In S. F. Araujo & F. Caropreso (Eds.), *Temas Atuais em História e Filosofia da Psicologia* (pp. 43-70). Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Lovett, B. (2006). The new history of psychology: a review and critique. *History of Psychology*, 9, 17-37.

- Marcolungo, F. L. (Ed.) (2007a). Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale. Atti del seminario internazionale di studi, Verona, 13–14 maggio, 2005. In *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (III. Abt., Bd. 106). Hildesheim: Olms.
- Marcolungo, F. L. (2007b). Christian Wolff e il progetto di una psicologia filosofica. In *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (III. Abt., Bd. 106) (pp. 15-34). Hildesheim: Olms.
- 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, USA.
- Mei, M. (2011). *L'intuizione dei pensieri. La pars inferior animae nella psicologia cognitiva di Christian Wolff*. Roma: Aracne.
- 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.
- Mercier, D. (1897). *Les origines de la psychologie contemporaine*. Paris: F. Alcan.
- Mills, J. (2000). Hard-nosed psychologists: some reflections on writing psychology's history. *Theory and Psychology*, 10, 399-412.
- Molina, J. (2010). Christian Wolff y la Psicología de la Ilustración alemana. *Persona*, 13, 125-136.
- 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.
- Murphy, G. (1929). *Historical introduction to modern psychology*. New York: Harcourt, Brace.

- Nuzzo, A. (2007). A Problem for Psychology: Kant and Wolff on Soul and Space. In J. Stolzenberg & O-P. Rudolph (Eds.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (III. Abt., Bd. 102) (pp. 321-338). Hildesheim: Olms.
- Paccioni, J-P. (2001). Wolff et la constitution d'une science psychologique. *Annales doctorales de l'Université de Dijon*, 4, 67-85.
- Paccioni, J-P. (2007). Leibniz, Wolff et la métaphysique traitée selon la méthode scientifique. *Revue de synthèse*, 128(3-4), 295-310.
- Pereira, T. C. R. (2012). A concepção de psicologia na *Metafísica Alemã* (1720) de Christian Wolff. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil.
- Pereira, T. C. R., Marcellos, C. F., Leite, D. A., & Araujo, S. F. (2012). A relação entre psicologia e metafísica no pensamento de Wolff, Kant e Wundt. Em F. T. Portugal & A. M. Jacó-Vilela (orgs.), *Clio-Psyché: Gênero, Psicologia, História* (pp. 285-306). Rio de Janeiro: Nau.
- Pereira, T. C. R., & Araujo, S. F. (2015). A psicologia empírica na *Metafísica Alemã* (1720) de Christian Wolff. In S. F. Araujo & F. Caropreso (Eds.), *Temas Atuais em História e Filosofia da Psicologia* (pp. 13-42). Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Pickren, W. E., & Rutherford, A. (2010). *A History of Modern Psychology in Context*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- 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.
- Rey, A-L. (2007). Diffusion et réception de la dynamique: La correspondance entre Leibniz et Wolff. *Revue de synthèse*, 128(3-4), 279-294.
- 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.

- Richards, G. (1987). Of what is history of psychology a history? *The British Journal for the History of Science*, 20(2), 201-211.
- Richards, G. (1992). The absence of psychology in the eighteenth century: a linguistic perspective. *Studies in history and philosophy of science*, 23(2), 195-211.
- Robinson, D. (1995). *An intellectual history of psychology* (3rd. ed.). Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- 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.
- Rudolph, O.-P. (2003). Mémoire, réflexion et conscience chez Christian Wolff. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 128(3), 351-360.
- Rudolph, O.-P., & Goubet, J-F. (Eds.) (2004). *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*. Tübingen: Max Niemeyer.
- 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.
- Sahakian, W. S. (1975). *History and systems of psychology*. New York: Wiley.
- Schultz, D., & Schultz, S. (2011). *A history of modern psychology* (10th ed.). Belmont, CA: Cengage Learning.
- 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.
- Schwaiger, C. (2010). Wolff, Christian (von). In H. F. Klemme & M. Kuehn (Eds.), *The dictionary of eighteenth-century German philosophers* (pp. 1290-1297). London: Continuum.
- Singh, A. K. (1991). *The comprehensive history of psychology*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers.

- 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.
- Stocking Jr., G. (1965). On the limits of 'presentism' and 'historicism' in the historiography of the behavioral sciences. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1, 211-218.
- 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. (2009). *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn: Mentis.
- Sturm, T., & Wunderlich, F. (2010). Kant and the scientific study of consciousness. *History of the Human Sciences*, 23(3), 48-71.
- Thomann, M. (1972). Introduction (*Jus Naturae*). In M. Thomann (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 17) (pp. VII-LXXXI). Hildesheim: Olms.
- Thümmig, L. P. (1725). *Institutiones Philosophiae Wolfianae in Usus Academicos Adornatae*. Frankfurt: Renger.
- 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.

- Viney, W., & King, D. B. (2003). *A history of psychology: ideas in context* (3rd. ed.). Boston: Allyn & Bacon.
- 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.
- Watson, R. I., & Evans, R. B. (1991). *The great psychologists: A history of psychological thought*. New York: HarperCollins.
- Wertheimer, M. (1976). *Pequena História da Psicologia* (2a ed.) (L. L. de Oliveira, Trad.). São Paulo: Campanha Editorial Nacional.
- Wertheimer, M. (1989). History of psychology: what's new about what's old. In I. S. Cohen (ed.), *The G. Stanley Hall lecture series* (vol 9, pp. 159-188). Washington: American Psychological Association.
- 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. (1965). Mathematisches Lexicon, darinnen die in allen Theilen der Mathematick üblichen Kunst-Wörter erkläret, und zur Historie der Mathematischen Wissenschaften dienliche Nachrichten ertheilet, auch die Schrifften, wo iede Materie ausgeführet zu finden, angeführet werden. In J. E. Hofmann (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 11). Hildesheim: Olms. (Original Work Published 1716)
- Wolff, C. (1983a). De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, nec non systematis harmoniae praestabilitae et hypotesium spinosae luculenta commentatio, in qua simul genuina Dei existentiam demonstrandi ratio expenditur et multa religionis naturalis capita illustrantur. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 9) (pp. 87-174). Hildesheim: Olms. (Original work published 1723)

- Wolff, C. (1983b). *Monitum ad commentationem luculentam de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, quo nonnulla sublimia metaphysicae ac theologiae naturalis capita illustrantur*. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 9) (pp. 175-210). Hildesheim: Olms. (Original work published 1723)
- Wolff, C. (1973). *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben*. In H. W. Arndt (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 9). Hildesheim: Olms. (Original Work Published 1733).
- Wolff, C. (1972). *Ratio Praelectionum Wolfianarum in Mathesin et Philosophiam Universam et opus Hugonis Grotii de jure belli et pacis*. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 36). Hildesheim: Olms. (Original Work Published 1735).
- Wolff, C. (2001). *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 6). Hildesheim: Olms. (Original Work Published 1736).
- Wolff, C. (1964). *Cosmologia Generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur*. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 4). Hildesheim: Olms. (Original Work Published 1737).
- Wolff, C. (1981). *Auflösung einiger Schwierigkeiten, welche bei der menschlichen Seele vorkommen*. In *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 21.2) (Gesammelte kleine philosophische Schriften) (pp. 169-186). Hildesheim: Olms. (Original Work Published 1737).
- Wolff, C. (1968). *Psychologia Empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 5). Hildesheim: Olms. (Original Work Published 1738).

- Wolff, C. (1981). Rede von der Sittenlehre der Sineser. In *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 21.6) (Gesammelte kleine philosophische Schriften) (pp. 1-320). Hildesheim: Olms. (Original Work Published 1740).
- Wolff, C. (1983a). Der vernünftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben heraus gegeben. In C. A. Corr (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 3). Hildesheim: Olms. (Original Work Published 1740).
- Wolff, C. (1983b). *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere (Pars I)*. In C. Corr (Ed.), *Christian Wolffs Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 1.1). Hildesheim: Olms (Original Work Published 1740).
- Wolff, C. (1983c). *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere (Pars II et III)*. In C. Corr (Ed.), *Christian Wolffs Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 1.2-1.3). Hildesheim: Olms (Original Work Published 1740).
- Wolff, C. (1994). *Psychologia Rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque autoris cognitionem profutura proponuntur*. In J. École (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (II. Abt., Bd. 6). Hildesheim: Olms. (Original work published 1740).
- Wolff, C. (2003). Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. In C. Corr (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 2). Hildesheim: Olms. (Original work published 1751).
- Wolff, C. (1978). Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit. In H. W. Arndt (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 1). Hildesheim: Olms. (Original Work Published 1754).

- Wolff, C. (1971). Briefe von Christian Wolff aus den Jahren 1719–1753. In J. E. Hoffman (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 16). Hildesheim: Olms. (Original Work Published 1860).
- Wolff, C. (1980). Biographie. In H. W. Arndt (Ed.), *Christian Wolff: Gesammelte Werke* (I. Abt., Bd. 10). Hildesheim: Olms.
- Wundt, W. (1902). *Grundzüge der Physiologischen Psychologie* (5. Aufl.). Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- Young, R. (1966). Scholarship and the history of the behavioural sciences. *History of Science*, 5, 1-51.