

O Nome e a Coisa: Sobre as Origens da Psicologia Como Ciência

Saulo de Freitas Araujo*

Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, Juiz de Fora, MG, Brasil
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6370-8725>

RESUMO

Entre psicólogos, filósofos e historiadores não há consenso sobre o início da psicologia como ciência. Muitas vezes, parece haver nesses debates uma confusão entre o nome “psicologia” e a coisa por ele designada. Neste caso, a questão central é saber se a existência da coisa depende ou não do nome. Nosso objetivo é mostrar a insuficiência do nome “psicologia” para designar a coisa. Mais especificamente, defendemos a existência da coisa muito antes do surgimento do nome. Inicialmente, analisamos as investigações sobre a *psykhé* na tradição grega. Em seguida, abordamos a constituição de uma ciência da alma entre a Idade Média Tardia e o início do período moderno. Acompanhamos também o surgimento do nome “psicologia” e as distintas coisas por ele nomeadas até o estabelecimento do projeto de uma ciência psicológica em Christian Wolff e suas consequências. Finalmente, discutimos as implicações de nossa investigação para o debate sobre as origens da psicologia como ciência.

Palavras-chave: ciência da alma, psicologia grega, psicologia medieval, psicologia renascentista, história da psicologia.

The Name and the Thing: On the Origins of Psychology as a Science

ABSTRACT

Among psychologists, philosophers, and historians there is no consensus on the beginning of psychology as a science. In these debates there seems to be a confusion between the name “psychology” and the thing named as it. In this case, the central question is whether or not the thing’s existence depends on the name. Our goal is to show the insufficiency of the name “psychology” to designate the thing. More specifically, we defend the existence of the thing long before the name’s appearance. Initially, we analyze the investigations on the *psykhé* in the Greek tradition. Then, we approach the constitution of a science of the soul between the Late Middle Ages and the beginning of the modern period. We also follow the emergence of the name “psychology” and the different things it designates until the establishment of Christian Wolff’s project of a psychological science and its consequences. Finally, we discuss the implications of our investigation to the debate about the origins of psychology as a science.

Keywords: science of the soul, Greek psychology, medieval psychology, Renaissance psychology, history of psychology.

El Nombre y la Cosa: Sobre los Orígenes de la Psicología Como Ciencia

RESUMEN

Entre psicólogos, filósofos e historiadores no existe consenso sobre el inicio de la psicología como ciencia. A menudo parece haber en estos debates una confusión entre el nombre “psicología” y la cosa nombrada. En este caso, la cuestión central es si la existencia de la cosa depende del nombre o no. Nuestro objetivo es mostrar la insuficiencia del nombre “psicología” para designar la cosa. Más específicamente, defendimos la existencia de la cosa mucho antes de que apareciera el nombre. Inicialmente, analizamos las investigaciones sobre la *psykhé* en la tradición griega. Luego, nos acercamos a la constitución de una ciencia del alma entre la Edad Media Tardía y el inicio de la época moderna. También seguimos la aparición del nombre “psicología” y las diferentes cosas que nombró hasta el establecimiento de lo proyecto de una ciencia psicológica en Christian Wolff y sus consecuencias. Finalmente, discutimos las implicaciones de nuestra investigación para el debate sobre los orígenes de la psicología como ciencia.

Palabras clave: ciencia del alma, psicología griega, psicología medieval, psicología renacentista, historia de la psicología.

O modo de alcançar o conhecimento das coisas, ou de descobri-las, é questão que talvez ultrapasse a minha e a tua capacidade. Baste-nos termos chegado à conclusão de que não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias. (Platão, 2001, 439b)

No *Crátilo*, de Platão, Sócrates afirma que as palavras são instrumentos que nos permitem distinguir as coisas e transmitir informações sobre elas (Platão, 2001, p. 388c).¹ No entanto, o mesmo Sócrates reconhece, mais tarde, que os nomes podem não corresponder exatamente às coisas (p. 432e), mas que, ainda assim, podem guardar algo delas (p. 433a). Ao final do diálogo, então, ele conclui que nunca há uma identificação completa entre nome e coisa, e que as palavras, portanto, não são guias seguros para o conhecimento das coisas, como mostra a epígrafe acima.

Muitos séculos após Platão, William James (1842-1910) retoma a reflexão sobre a linguagem e aponta um problema específico na constituição do vocabulário psicológico, advertindo os psicólogos da influência enganadora da linguagem. Diz James:

Sempre que criamos uma palavra para supostamente indicar um certo grupo de fenômenos, somos inclinados a supor também a existência de uma entidade substantiva além deles, da qual a palavra será o nome. Com a mesma frequência,

porém, a *falta* de uma palavra leva ao erro oposto. Somos, então, inclinados a assumir que nenhuma entidade pode existir ali. (James, 1890/1981, pp. 194) ²

As preocupações de Platão e James apontam para a relação complexa e dinâmica entre linguagem e realidade ou, mais precisamente, entre nome e coisa. O perigo aqui é duplo: de um lado, os nomes podem criar ilusões, induzindo-nos a assumir irrealidades; de outro, sua ausência pode desviar nossa atenção de aspectos importantes da realidade que queremos compreender. Além disso, mesmo revelando certos aspectos da coisa nomeada, eles podem ocultar outros, sendo, pois, insuficientes para apreendê-la. Seja como for, ao pretender elaborar um conhecimento sobre algo, dependemos sempre da linguagem, o que torna inevitável uma reflexão sobre a mesma nesse processo.

Partindo de Platão e James, eu gostaria de explorar aqui a relação entre nome e coisa no caso específico do termo “psicologia”. Nesse sentido, entre as perguntas mais imediatas que se podem formular, estão as seguintes: a) existe uma identidade absoluta entre o nome a coisa nomeada? b) pode a coisa existir antes do nome?

Os estudantes, por exemplo, que iniciam uma formação para posteriormente tornarem-se psicólogos normalmente pensam que há uma identidade ou relação unívoca entre o termo “psicologia” e o objeto por ele designado. Em outras palavras, ainda que não saibam exatamente o que o nome designa, acreditam que aponta sempre para uma e mesma coisa. Só mais tarde, quando muito, começam a se dar conta da fragmentação do campo psicológico e chegam, por fim, à compreensão de que aquela suposta identidade não passava de uma ilusão. E quando isso acontece, torna-se-lhes óbvio que os cursos de psicologia, em vez de uma unidade coesa e clara, oferecem, sob nomes variados, uma plêiade de assuntos distintos – quase sempre desarticulados e, não raro, incompatíveis entre si –, sempre a depender das escolhas e particularidades associadas às respectivas instituições de ensino.

O problema, contudo, de modo algum se restringe aos estudantes que ingressam nos cursos de psicologia, afetando igualmente os profissionais e pesquisadores ligados à área como um todo. Os historiadores da psicologia, por exemplo, sendo ou não psicólogos, deparam-se com a seguinte dificuldade: antes que seja possível narrar a história da psicologia, é preciso que se forme uma ideia, ainda que vaga, do que o termo “psicologia” designa. Assim, parece natural indagar, “onde começa a psicologia que pretendemos ensinar ou investigar?”, o que nos leva de volta às duas questões acima formuladas.

Como bem indicou Sander de Boer, “a falta de uma palavra não implica a falta do conceito correspondente a ela” (Boer, 2013, p. 2). No entanto, as opiniões sobre o nascimento

da psicologia variam bastante. De acordo com uma visão muito divulgada em manuais introdutórios da disciplina, a psicologia surge apenas no século XIX com o laboratório de Wundt (e.g., Boring, 1950). Alguns historiadores preferem recuar um século, argumentando que a psicologia nasce no século XVIII (e.g., Danziger, 1997; Scherer, 1989), se a consideramos “no sentido moderno, constituindo um campo distinto de estudo” (Danziger, 1997, p. 21). Outros situam a grande novidade que ela representa no século XVI (e.g., Kempe, 2020; Mengal, 2000). Por fim, um recuo ainda maior acaba remontando à obra de Aristóteles (e.g., Robinson, 2013). É decerto possível que haja nessa divergência uma certa confusão entre nome e coisa, que queremos aqui discutir. De qualquer modo, torna-se óbvio que as questões acima formuladas permanecem em aberto e demandam uma maior reflexão.

Para abordá-las, o que constitui o objetivo central do presente artigo, vamos defender aqui, não a dissociação radical entre o nome “psicologia” e a coisa nomeada, mas sim a insuficiência do nome para designar a coisa. Em primeiro lugar, vamos indicar a existência da coisa antes do nome. Em seguida, vamos analisar o surgimento do nome e mostrar que ele, desde o início, ao mesmo tempo em que revela uma clara continuidade com a tradição que lhe antecede, designa coisas diferentes em contextos diferentes. Finalmente, vamos discutir algumas implicações para a compreensão das origens da psicologia contemporânea.

Antes de começarmos, porém, fazem-se necessárias algumas palavras de cautela e advertência, no intuito de se evitarem mal-entendidos. Em primeiro lugar, o objeto de análise é a psicologia como ciência, ou seja, um campo distinto de investigação sobre fenômenos específicos, cujo objetivo central é produzir conhecimento teórico. Está fora de nossa análise, portanto, a psicologia entendida como prática profissional ou profissão. Em segundo lugar, não se trata aqui de uma análise exaustiva de toda a literatura relacionada ao tema, mas sim de exemplos representativos de determinados períodos históricos. Assim, certos autores e obras serão excluídos de nossa análise, sem que isso traga prejuízo para o nosso argumento central. Finalmente, nossa investigação se encerrará no século XVIII, uma vez que, a partir daí, são poucas as dúvidas sobre a existência da psicologia como ciência.

A Coisa Antes do Nome

O nome *psychologia*, como vamos mostrar na próxima seção, surgiu apenas no século XVI. Devemos concluir, então, que a coisa não existia antes disso, ou seja, que o nome criou a coisa?

Em primeiro lugar, é necessário ter em mente que “psicologia” é um termo composto, de raiz grega, que envolve os substantivos *psykhé* e *logos*,³ ambos frequentemente utilizados na Grécia antiga, ainda que ele próprio não existisse nessa tradição (Peters, 1967). Num sentido mais geral, então, o termo “psicologia” remete a duas coisas: à *psykhé* e ao seu estudo. Acontece que, na sua origem, *psykhé* é um termo polissêmico que, em vários contextos, não tem conotações psicológicas (Claus, 1981). Em Homero, por exemplo, o termo já aparece, mas designa apenas uma espécie de força vital que deixa o corpo quando a pessoa morre ou desmaia (e.g., Bremmer, 1983; Snell, 1975/2011).

A partir de Homero, e após um longo período, o termo *psykhé* começa a ganhar contornos psicológicos, referindo-se a aspectos cognitivos, afetivos e volitivos da pessoa ou, ainda, à própria totalidade psíquica de um indivíduo. Nesse contexto, a *psykhé* é usualmente entendida como alma (Robinson, 2010). Em termos mais contemporâneos, aproxima-se também em vários aspectos do que chamamos de mente e personalidade. Aqui, porém, vamos nos ater à noção de *psykhé* como alma.

Ao que tudo indica, Platão é o primeiro a apresentar uma reflexão mais sistemática sobre a alma, abordando seus aspectos tanto psicológicos (suas funções psíquicas) quanto metafísicos (sua imaterialidade) e escatológicos (sua sobrevivência após a morte). De fato, podemos dizer que a alma está no centro de sua filosofia. E ainda que o conceito de alma apareça com sentidos bem diferentes ao longo de seus diálogos, parece difícil duvidar de que haja aí uma psicologia, no sentido de um discurso ou relato sobre a *psykhé* que aborda vários tópicos relacionados ao que hoje chamaríamos de motivação, personalidade, cognição, emoção etc. (Robinson, 1970; Wagner, 2001).

Basta aqui um exemplo para ilustrar essa dimensão psicológica da alma em Platão. Em dois momentos da *República* (Platão, 2006, p. 435c-436b, p. 580d-581e), ele defende a célebre doutrina da tripartição da alma, segundo a qual as ações humanas podem ser entendidas em função de três capacidades básicas: a cognitiva, a emotiva e a volitiva. Assim, “aprendemos com uma, irritamo-nos graças a outra faculdade que temos em nós e ainda com uma terceira desejamos os prazeres da comida e da geração de filhos e tudo o mais que tem afinidades com esses atos” (Platão, 2006, p. 436ab). Do equilíbrio e da direção dessas funções psíquicas depende o comportamento mais ou menos racional dos seres humanos. Ora, essa mesma distinção conceitual entre cognição, emoção e volição jamais desapareceu dos debates psicológicos, ainda que de tempos em tempos novas tentativas sejam feitas de afirmar a preponderância de uma sobre as demais.

É bem verdade que Platão ainda não tem em vista um programa específico de investigação da alma, como se ela pudesse ser um objeto específico de uma ciência autônoma ou de um único diálogo. De fato, suas considerações sobre ela aparecem frequentemente em conexão com outros temas, como é o caso da *República*, na qual a tripartição da alma no indivíduo surge como elemento de comparação com as três qualidades da cidade (Platão, 2006, p. 435c). O mais importante, contudo, é a semelhança entre algumas discussões psicológicas dos diálogos platônicos e as que ainda persistem na psicologia contemporânea.⁴

É Aristóteles quem dá o passo que falta em Platão.⁵ Em seu tratado *Sobre a Alma*, ele deixa claro desde o início que se trata de uma investigação específica sobre a *psykhé*:

Partindo do princípio que o saber é uma das coisas belas e estimáveis, e que alguns saberes são superiores a outros, quer pelo seu rigor, quer por tratarem de objetos mais nobres e admiráveis, por estes dois motivos poderemos com boa razão colocar a investigação sobre a alma entre os mais importantes. (Aristóteles, 2010, pp. 402a1-5)⁶

Na verdade, o que Aristóteles faz é estabelecer um amplo e sistemático programa de pesquisa sobre a *psykhé* – o primeiro de que se tem notícia em nossa cultura –, selecionando e ordenando as questões centrais acerca daquele objeto. Vejamos alguns exemplos:

Em primeiro lugar, sem dúvida, é necessário determinar a que gênero pertence a alma e o que é: quer dizer, se é este algo e uma substância, ou se é uma qualidade ou uma quantidade, ou ainda se pertence a uma das outras categorias que já distinguimos; [...] Devemos investigar, também, se a alma é divisível ou indivisível e, além disso, se todas as almas são ou não da mesma espécie; [...] Já se não existirem diversas almas, mas sim diversas partes da alma, coloca-se a questão de saber se devemos estudar primeiro a alma no seu todo ou as suas partes. (Aristóteles, 2010, pp. 402a22-402b10)

Pela discussão que Aristóteles faz das partes da alma, entendidas como potencialidades ou faculdades, fica patente a ligação com a tradição psicológica ocidental: sensação, memória, pensamento etc. – tudo isso é parte do *Sobre a Alma*. Assim, não causa mesmo nenhuma surpresa que os especialistas em sua obra tratem com naturalidade o fato de haver uma psicologia aristotélica (e.g. Bos, 2003; Robinson, 1989). Mas não nos enganemos: essa psicologia está, em última análise, subordinada à física, ou seja, à filosofia da *physis* (natureza), que engloba tanto os seres animados quanto os seres inanimados e seus

movimentos (Aristóteles, 2009). Isso acontece porque a *psykhé*, em Aristóteles, sendo o princípio constitutivo ou princípio vital dos seres vivos – aquilo que os distingue dos seres inanimados –, constitui não só os seres humanos, mas também as plantas e os outros animais.⁷ Por conseguinte, a alma recebe, na obra de Aristóteles, uma extensão que, hoje, causa estranheza aos psicólogos.⁸ Na verdade, em termos contemporâneos, pode-se dizer que a investigação da alma em Aristóteles é tanto psicologia quanto fisiologia, anatomia, botânica e zoologia. Torna-se claro, não obstante, que a ausência do nome (psicologia) não implica a ausência da coisa (a *psykhé* e o seu estudo).

Essa breve reflexão sobre a concepção de *psykhé* em Aristóteles já é suficiente para nos alertar contra mal-entendidos. A psicologia de hoje tem, de fato, um escopo bem menor do que a investigação sobre a alma em Aristóteles, já que esta abrange todos os seres vivos. Entretanto, ainda que não queiramos saber dos movimentos das plantas e dos animais, por que haveríamos de ignorar o que consideramos ser a psicologia propriamente dita de Aristóteles, a saber, suas reflexões sobre os processos psíquicos dos seres humanos? Na falta de uma justificativa mais bem fundamentada, tal decisão parece arbitrária.

A arbitrariedade torna-se ainda mais evidente quando consideramos a influência da psicologia aristotélica entre os séculos XIII e XVII (Perler, 2009). A partir do século XII, a maior parte dos escritos de Aristóteles, até então praticamente desconhecida no ocidente medieval, começa a ser traduzida para o latim, gerando uma longa tradição de comentários, debates e reinterpretações de sua obra (De Boni, 2012). Nesse contexto, várias formas de aristotelismo passam a dominar e influenciar o cenário filosófico e teológico, ainda que o grau de adesão de cada autor ao pensamento de Aristóteles varie significativamente ao longo desses séculos.

Dentre as várias obras vertidas para o latim, o tratado *Sobre a Alma*, traduzido como *De Anima*, ocupa um lugar de destaque. Em torno dele vai se constituir uma nova tradição de estudos psicológicos: a *scientia de anima* (ciência da alma). Mas em que consiste essa ciência? Em sua acepção mais ampla, o termo *scientia* significa um corpo de conhecimento organizado racionalmente sobre um determinado assunto ou objeto (Wolter, 1997). O objeto, nesse caso, é a alma. Trata-se, sobretudo, de comentários, paráfrases, debates, reflexões, interpretações e exposições sobre o *De Anima* de Aristóteles e suas implicações para o conhecimento do homem e do mundo (e.g., Bakker & Thijssen, 2007; Boer, 2013; Zupko, 1997).⁹ Normalmente, todo esse material está associado às várias atividades de ensino nas universidades que começam a surgir (Paris, Oxford, Bolonha etc.).¹⁰ É nesse sentido que devemos entender, por exemplo, o comentário de Tomás de Aquino (1225-1274), escrito por

volta de 1268 (Aquino, 1994), e as questões sobre a alma de Jean Buridan (ca.1300-1361), escritas em meados do século XIV (Zupko, 1989).

Nessa tradição, a alma é normalmente entendida como o princípio constitutivo dos seres vivos. Assim, a ciência da alma, como um todo, é parte da ciência da natureza, filosofia da natureza ou física, no sentido de Aristóteles.¹¹ Nessa perspectiva, a vida mental é uma função biológica, que se estende desde as plantas até os seres humanos. Nesse último caso, está indissociavelmente ligada ao corpo, de modo que, em princípio, as operações mentais são funções biológicas e a alma, portanto, não tem uma existência independente do corpo. Isso fica claro, por exemplo, em relação à percepção visual. Diz Santo Tomás: “Embora o ato de ver envolva a alma, ele só pode ocorrer por meio de um órgão visual como instrumento, a pupila do olho. A visão, então, é o ato tanto do órgão quanto da alma” (Aquino, 1994, p. 8).

Além dos comentários sobre o *De Anima*, essa tradição se baseia também em escritos psicológicos próprios, que abordam vários tópicos relacionados aos processos mentais, como as paixões da alma e a vida moral. Em muitos desses escritos, os processos mentais são considerados em si mesmos, sem a especificação da parte biológica correspondente, ainda que a teoria aristotélica do hilemorfismo (matéria e forma) estivesse aí implícita.¹² Dessa forma, pode-se falar também em uma profusão de teorias e modelos sobre a cognição que se assemelham, em muitos aspectos, a investigações conduzidas hoje na psicologia cognitiva e na filosofia da mente (e.g., Klima, 2015; Pasnau, 1997).

Há um problema claro, porém, com a *scientia de anima*: a falta de consenso, entre os autores do século XIII e XIV, sobre o que ela deve ser, quais fenômenos deve incluir e sobre a relação entre a alma e suas faculdades (e.g., Klima, 2017; Zupko, 1997). Mas não é só isso. É que o próprio Aristóteles havia deixado um problema em aberto em seu tratado sobre a alma, que começa a ocupar um lugar de destaque nos debates, a saber, o problema da alma racional como característica distintiva dos seres humanos (Dales, 1995). Ora, se a alma humana não tem existência independente do corpo – já que toda pessoa é um composto inseparável de matéria e forma –, parece contraditório aceitar que a parte intelectual (a mente propriamente dita) constitua uma exceção, como defende Tomás de Aquino: “o intelecto, então, é uma atualidade independente, enquanto as outras faculdades são atualidades que existem na matéria” (Aquino, 1994, p. 9). Além disso, insiste Santo Tomás, “a alma, quanto à potência intelectual, é imaterial” (Aquino, 2016, p. 56). Essa posição vai gerar o problema mente-alma, ou seja, o problema de explicar como a alma pode ser, ao mesmo tempo, um intelecto imaterial e uma forma do corpo (Pasnau, 2007). Tomados em conjunto, esses problemas vão provocar inúmeros e infundáveis debates que, por sua vez, vão levar a transformações não só

no conceito de alma, mas na própria ideia de uma ciência da alma (e.g., Boer, 2013; Des Chene, 2000; Perler, 2009).

É nesse contexto de disputas e debates que a *scientia de anima* avança durante o Renascimento. Em princípio, a alma e as questões psicológicas dela derivadas continuam sendo entendidas como parte da filosofia da natureza, seguindo a tradição de Aristóteles. No entanto, esse aristotelismo da Renascença é ainda mais plural do que o medieval, devido às novas influências intelectuais que, como veremos a seguir, vão se somar à herança aristotélica (e.g., Kärkkäinen & Lagerlund, 2009; Salatowsky, 2006).

As transformações históricas ocorridas nos séculos XV e XVI produzem algumas novidades. Primeiro, aos textos latinos traduzidos somam-se novos textos gregos de Aristóteles e outros autores pós-aristotélicos, incluindo os averroístas,¹³ os defensores do neoplatonismo¹⁴ e os antigos intérpretes do próprio Aristóteles, como Alexandre de Afrodísias (ca.198-ca209) e Temístio (317-ca.389).¹⁵ Assim, a interpretação da obra de Aristóteles começa a ganhar novos contornos, o que gera inovações teórico-conceituais na ciência da alma. Em segundo lugar, os debates sobre a alma extrapolam o meio universitário e começam a interessar a um público mais amplo, que consome ideias e práticas psicológicas para uso próprio: teorias sobre a interpretação dos sonhos, a melancolia e a psicopatologia misturam-se com certa literatura de autoajuda (Park, 1988). Terceiro, mesmo dentro das universidades, os temas psicológicos e a filosofia natural de Aristóteles começam a ser explorados e desenvolvidos nas Faculdades de Medicina, especialmente na Itália (e.g., Giard, 1986; Park & Kessler, 1988). Como consequência, os debates sobre a alma vão gradualmente perdendo a sua unidade, o que culmina em uma separação entre a alma orgânica e a alma imaterial e imortal. Como bem mostrou Emily Michael, “diferentes aspectos deste duplo papel são enfatizados em momentos diferentes por pensadores diferentes” (Michael, 2006, p. 147). Com esses debates, a ciência da alma vai se fragmentando em discussões cada vez mais específicas, extrapolando muitas vezes o conteúdo do *De Anima* ou dos *Parva Naturalia* (e.g., Park, 1988; Kessler, 1988).

Se tomarmos, por exemplo, o modelo estabelecido por Santo Tomás no século XIII, podemos dizer que, em linhas gerais, a *scientia de anima* desenvolve-se no Renascimento entre dois polos opostos. De um lado, um aristotelismo pluralista: o entusiasmo com as novas explorações médico-fisiológicas da vida mental e a tentativa de refutar a tese da imaterialidade e imortalidade da alma. De outro, um aristotelismo tomista: uma reaproximação e reafirmação da filosofia aristotélico-tomista, incluindo aí a chamada “segunda escolástica” (e.g., Aho, 2009; Michael, 2006).

No primeiro caso, como observa Park, “tornou-se lugar-comum para os comentadores do *De anima* e outros escritores na tradição aristotélica – mesmo os mais conservadores – introduzir argumentos baseados em informação anatômica nas considerações sobre a alma orgânica” (Park, 1988, p. 482). Além disso, ao contrário do que defendia Santo Tomás e a Igreja Católica, vários autores começam a criticar a tese da imaterialidade e imortalidade da alma.¹⁶ Pietro Pomponazzi (1462-1525), por exemplo, em seu polêmico tratado sobre a imortalidade, defende a autonomia da filosofia da natureza em relação à teologia e afirma que “não se pode aduzir nenhuma razão natural que demonstre que a alma é imortal” (Pomponazzi, 1516/2010, p. 162). Mais ainda, continua ele, “que a alma seja imortal é um artigo de fé” (Pomponazzi, 1516/2010, p. 165).

Em relação ao renascimento da filosofia aristotélico-tomista, os jesuítas têm um papel de destaque. No contexto da Reforma Católica contra a Reforma Protestante, eles levam adiante o trabalho de harmonizar a doutrina cristã com a filosofia de Aristóteles e ensiná-la aos jovens estudantes. Essa síntese está na base do seu novo método pedagógico, tal como explicitado na *Ratio Studiorum* (Plano de Estudos) entre 1599 e 1616 (Franca, 2019).¹⁷ Um bom exemplo desse empenho para restaurar a filosofia aristotélica é a criação do *Cursus Conimbricensis* em Portugal – um conjunto de manuais para o ensino de filosofia no Colégio de Artes de Coimbra e em outras instituições da Companhia de Jesus, publicados entre 1592 e 1606 –, que contêm os comentários às obras principais de Aristóteles (e.g., Carvalho, 2018; Casalini, 2015). Aqui, aparece um comentário completo sobre o *De Anima*, publicado em 1598, no qual o problema teórico da alma intelectiva é retomado contra os que queriam diluí-la no corpo (Góis, 2010). Os conimbricenses, como não poderia deixar de ser, defendem a sua imaterialidade:

Quarta conclusão. A alma intelectiva é espírito ou substância espiritual. [...] A nossa conclusão prova-se do seguinte modo. Cada coisa é, tal como opera. Mas a alma intelectiva tem operações elevadas, acima da natureza e da condição do corpo e da matéria. Portanto, a alma intelectiva não é material e corpórea mas substância material e espírito. (Góis, 2010, pp. 208)

Essa passagem deixa claro que, para os conimbricenses, a *scientia de anima* cumpre uma função metafísica, a saber, mostrar ao homem sua dimensão espiritual que se eleva acima da dimensão material. Em que pese, porém, o esforço dos jesuítas, a psicologia aristotélico-tomista vai perdendo força até que, no século XVII, deixa de ser dominante.

O golpe final é dado por René Descartes (1596-1650). Embora tenha sido educado na tradição jesuíta e estivesse bem familiarizado com a tradição da *scientia de anima*, Descartes vai promover aí uma ruptura radical, ao rejeitar a identificação entre vida e alma (Des Chene, 2001). Para Descartes, todas as funções vitais das plantas e dos animais podem ser explicadas em termos puramente mecânicos, por meio de uma investigação anátomo-fisiológica. Isso inclui boa parte do que o próprio ser humano faz: circulação, digestão, percepção, memória etc. – tudo é mecânico e material. Em seu tratado *Sobre o Homem* – escrito na década de 1630, mas publicado apenas postumamente (1667) –, após supor que “o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra” (Descartes 1667/2009, p. 251; AT 11: 120),¹⁸ ele afirma:

Desejo que vós considereis que todas essas funções são naturalmente decorrentes, nessa máquina, somente da disposição de seus órgãos, assim como os movimentos de um relógio ou outro autômato decorrem da disposição de seus contrapesos e de suas rodas. Desse modo, nessa máquina não é necessário conceber nenhuma alma vegetativa ou sensitiva, nem algum outro princípio de movimento e de vida, além de seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração, e que não é de natureza diferente da de todos os fogos que estão nos corpos inanimados. (Descartes 1667/2009, pp. 415; AT 11: 202)

Essa passagem deixa claro o tipo de ruptura inaugurada por Descartes: não há alma nem nas plantas nem nos animais. Não há lugar, portanto, para uma *scientia de anima*, tal como concebida até então. Só há lugar para uma nova física, concebida em termos de matéria e movimento, sem almas. Entretanto, na máquina descrita por Descartes falta algo fundamental, a saber, a alma racional (*l'ame raisonnable*), que marca a diferença entre os seres humanos e todos os outros seres da natureza. Para Descartes, essa é a única alma que existe, a qual ele chama também de mente (*mens*). Essa alma ou mente, cuja essência consiste em pensar, é imaterial e, portanto, “pode existir sem o corpo”, como ele argumenta nas suas *Meditações Metafísicas* (Descartes, 1641/2004, p. 169; AT 7: 78). Em princípio, pois, a alma seria um assunto da metafísica.

Acontece que o ser humano é “um composto de corpo e mente” (Descartes 1667/2009, p. 175; AT 7: 81), uma união de duas naturezas distintas. Assim, embora seja possível separar teoricamente a parte material da imaterial, na prática as duas não só estão juntas no mesmo ente, como também interagem. Para conhecer essa interação, porém, é preciso sair da

metafísica e retornar à filosofia da natureza. Não por acaso, Descartes publica, em 1649, *As Paixões da Alma*, obra em que mostra como corpo e alma se relacionam. É aqui que percebemos os limites da metáfora da máquina: “E toda a ação da alma consiste em que, pelo simples fato de querer alguma coisa, ela faz que a pequena glândula ¹⁹ à qual está estreitamente unida se mova da forma que é necessária para produzir o efeito que se relaciona com essa vontade” (Descartes, 1649/2005, p. 57; AT 11: 360).

Como podemos localizar, então, as discussões psicológicas em Descartes? ²⁰ Em primeiro lugar, é certo que o termo “psicologia” não aparece em sua obra. Segundo, também é certo que não há uma *scientia de anima* como investigação específica. No entanto, seus escritos deixam claro que há uma alma racional ou mente, que pertence inicialmente ao domínio da metafísica. Mas como o ser humano é um composto de corpo e alma, então é preciso descrever em que consiste esse composto e como se dão seus fenômenos. Nesse sentido, podemos dizer que o livro *As Paixões da Alma* aborda essa natureza composta do ser humano e, assim, inclui muitos tópicos que são claramente psicológicos, psicofisiológicos ou neuropsicológicos no sentido contemporâneo, como é o caso da relação entre as emoções e a vontade.

Todo esse movimento que aqui apenas esboçamos ocorre na ausência do termo “psicologia”. Quando Descartes escrevia sobre a alma e o corpo, porém, aquele termo já fazia suas primeiras aparições na literatura ocidental. É o que vamos ver em seguida.

O Nome Depois da Coisa

Até aqui, vimos que, desde Platão e Aristóteles, desenvolve-se uma enorme tradição de estudos psicológicos que se constitui sob o nome de ciência da alma e que aborda questões muito semelhantes ao que se faz hoje sob o nome de psicologia. Agora, vamos analisar o surgimento do termo “psicologia”, levando em consideração as eventuais transformações correspondentes da coisa nomeada.

Segundo as fontes que chegaram até nós, o termo aparece por volta de 1520, no título de uma obra do humanista croata Marko Marulic (1450-1524): *Psichologia de ratione animae humanae* (Brozek, 1999; Krstic, 1964). Ao que tudo indica, o termo se aplica apenas à alma humana. No entanto, como a obra nunca foi encontrada, é impossível analisar o seu sentido exato.

Das obras que sobreviveram, o primeiro registro do termo aparece em um livro do filósofo alemão Johann Thomas Freigius (1543-1583): *Questões Lógicas e Éticas* (1574).

Logo na introdução, ele apresenta uma classificação das ciências com duas grandes divisões: as ciências gerais (gramática, retórica, poética e lógica) e as ciências especiais (ciência da natureza e ética). As ciências da natureza, por sua vez, se subdividem em matemática (quantidades) e física (qualidades). Essa última estuda os corpos simples (os astros e os elementos básicos da natureza) ou compostos (imperfeitos ou perfeitos). A psicologia aparece, então, ao lado da história dos animais, como a “ciência dos corpos compostos perfeitos” (Freigius, 1574, p. 7-9). Mas o que exatamente significa essa definição? Estaríamos aqui diante de uma inovação?

Como o termo “psicologia” só aparece duas vezes e o livro não trata da física, mas sim da lógica e da ética, não é possível esclarecer o seu sentido exato. Temos, então, que recorrer a duas outras obras de Freigius. Logo no ano seguinte, ele publica um outro livro, no qual repete a mesma classificação das ciências (Freigius, 1575, p. 105-106). Mais adiante, ao reafirmar que a física é a ciência dos corpos simples e compostos, ele acrescenta que, entre os últimos, “uns são inanimados; outros, animados. [...] O conhecimento dos animados envolve a história dos animais e das plantas, a psicologia e a medicina” (Freigius, 1575, p. 193-194). Quando olhamos, pois, o capítulo dedicado à psicologia, observamos que se trata de uma descrição anátomo-fisiológica das funções do corpo humano, desde a alimentação até a respiração e a circulação sanguínea (Freigius, 1575, p. 202-213). Fica claro, aqui, que a psicologia de Freigius é uma versão da *scientia de anima*, com ênfase nas funções vitais básicas, ou seja, aquilo que cabia à alma vegetativa e sensitiva. Trata-se apenas de descrever, nos reinos vegetal e animal, as relações entre estrutura anatômica e função. Compreende-se, portanto, por quê a psicologia é definida como ciência dos corpos (compostos perfeitos animados).

A psicologia de Freigius tem ainda um outro momento. Em seu livro sobre a física propriamente dita – *Questões Físicas* (Freigius, 1579) –, ele acrescenta, no capítulo dedicado à psicologia, que “a alma nada mais é do que o princípio vital nos corpos naturais” e que há três tipos de alma: “natural, sensitiva e intelectiva” (Freigius, 1579, p. 761). Ele então defende que a alma intelectiva é exclusiva dos seres humanos e que “não está localizada em nenhum órgão” (Freigius, 1579, p. 771). Nesse caso, a psicologia é a ciência da alma como um todo, o que torna explícita sua vinculação à tradição da *scientia de anima*. O surgimento do nome “psicologia”, portanto, pelo menos no caso de Freigius, não muda a coisa nomeada.

Depois de Freigius, a próxima aparição do termo ocorre na obra do filósofo alemão Rudolph Goclenius (1547-1628). Em 1590, Goclenius organiza um livro – com contribuições de vários autores (médicos, filósofos, teólogos) – em cujo título o termo “psicologia” aparece

grafado em letras gregas: *Psicologia: Isto é, Sobre a Perfeição do Homem, a Alma e, Em Especial, Sua Origem* (Goclenius, 1590). Aqui, a discussão central do livro é a transmissão e origem última da alma (se vem de Deus ou da própria natureza), ou seja, um tema relacionado tanto à metafísica e à teologia quanto à filosofia da natureza. E embora o nome “psicologia” apareça só no título da obra, a expressão *scientia de anima* pode ser encontrada no seu interior (e.g., Goclenius, 1590, p. 198-200). Como se trata então da mesma noção de alma tripartite (vegetativa, sensitiva e racional) e suas faculdades, é fácil perceber que o novo nome, uma vez mais, não designa uma nova coisa.

Ainda no século XVI, Otto Casman (1562-1607), aluno de Goclenius, publica um livro com o título *Psicologia Antropologica ou Doutrina da Alma Humana* (Casmann, 1594). Dessa vez, o termo aparece não apenas no título, mas ao longo da obra. Aqui, contudo, ele aparece subordinado a um outro termo, a saber, “antropologia”. De acordo com Casmann, “a antropologia é a doutrina da natureza humana” (Casmann, 1594, p. 1). E como, continua ele,

a natureza humana ou o homem tem duas partes – o espírito humano ou alma lógica e o corpo humano –, então a antropologia também tem duas partes: a psicologia e a somatotomia. A psicologia é a primeira parte da antropologia, que mostra a natureza do espírito humano ou alma lógica por meio de suas faculdades. (Casmann, 1594, pp. 21-22)

Essa passagem deixa claro que Casmann restringe o alcance do termo “psicologia”. A psicologia cuida agora apenas da alma racional, deixando de lado toda a parte do corpo. No entanto, mesmo com essa restrição, o assunto a ser abordado pela psicologia ainda é o mesmo da tradição aristotélico-tomista: a parte da alma que é racional, imaterial e imortal. Novamente, o novo nome não se refere a nada de novo.

A partir do final do século XVI, e ao longo do século XVII, o termo “psicologia” começa a aparecer com maior frequência nos títulos de obras latinas. Curiosamente, porém, seguindo o modelo de Goclenius, boa parte dos autores prefere usar a grafia grega (ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ou ψυχολογία), talvez para mostrar a novidade do nome (e.g., Hippius, 1600; Butel, 1603; Licetus, 1606; Werdenhagen, 1632; Gerhard, 1663). Além disso, o adjetivo “psicológico” também começa a ser utilizado para caracterizar o tema dos debates que aconteciam frequentemente nas universidades, como as disputações psicológicas (*disputaciones psychologicae*) em torno da alma (e.g., Goclenius, 1598; Scheibler, 1608, 1609a, 1609b).²¹

Nesse contexto, é curioso notar que, entre todos os grandes filósofos do século XVII, apenas Leibniz (1646-1716) utiliza o termo “psicologia” em seus escritos, ainda que de forma vaga e bem marginal.²² Inicialmente, a psicologia de Leibniz aparece relacionada ao estudo da “nossa mente” (Leibniz, 1664/1990a, VI.1: 288)²³ ou “à natureza da mente e às paixões da alma” (Leibniz, 1686/1990b, VI.4: 676). No entanto, em um manuscrito posterior, escrito provavelmente nos últimos anos do século XVII, o filósofo alemão parece introduzir um novo sentido para o termo: a psicologia seria então, como parte da filosofia teórica, a doutrina da substância original ou mônada:²⁴

A substância original é a Mônada, e esses assuntos pertencem à *psicologia*. A psicologia é dúplice: uma trata dos seres percipientes em geral; a outra, dos seres inteligentes ou espirituais, e pode ser chamada de pneumatologia, na qual se tem como assunto as mentes, mas sobretudo as nossas mentes. (Leibniz conforme Couturat, 1903, pp. 526)

É bem verdade que, num primeiro momento, ciência ou doutrina das mônadas soa bem diferente de ciência da alma. Ao mesmo tempo, porém, vale lembrar que as mônadas, tal como Leibniz as concebeu, são como almas ou mentes, pois têm percepções e apetições: “todas as substâncias simples ou Mônadas criadas poderiam ser chamadas de Almas” (Leibniz, 1885, p. 610). Como Leibniz não desenvolveu sua concepção de psicologia, não é possível analisar mais a fundo a questão de sua originalidade. Seja como for, acreditamos que o caso de Leibniz não se distancia significativamente dos outros autores do mesmo período: quando analisamos o conteúdo associado ao termo “psicologia”, deparamo-nos novamente com a tradição da *scientia de anima*. Trata-se de investigar a alma vinculada ao corpo vivo e suas faculdades, a alma separada do corpo, a origem da alma etc., estando a psicologia, então, vinculada à física (filosofia natural) ou à teologia. Aqui, não devemos nos esquecer que muitos desses escritos refletem as inquietações e as mudanças provocadas pela Reforma Protestante (Cellamare, 2015). No entanto, por mais que o termo “psicologia” possa também estar associado a algumas inovações na tradição da *scientia de anima* trazidas por autores protestantes, “ele certamente não foi concebido em termos de uma ruptura radical” (Vidal, 2011, p. 30). É sempre Platão e Aristóteles que reencontramos – seja como objeto de crítica ou de louvor –, ainda que somados a novos autores (Averróis, Galeno etc.).

É somente no século XVIII que o termo “psicologia” ganha aceitação generalizada e adquire um lugar no rol das ciências. Alguns autores chegam até mesmo a afirmar que “o

século dezoito é o século da *psicologia*” (Gilson & Langan, 1963, p. 225). E o grande responsável por isso é o filósofo alemão Christian Wolff (1679-1754), que realmente fez contribuições significativas para o avanço e o estabelecimento da ciência psicológica (Araujo, 2012, 2020).

Antes mesmo de publicar suas obras psicológicas específicas (Wolff, 1732, 1734), Wolff já tinha incluído uma investigação sobre a alma em seu tratado de metafísica, mais conhecido como *Metafísica Alemã* (Wolff, 1751/2003). Na introdução geral ao seu sistema de filosofia, contudo, ele define a especificidade da psicologia: “costumo chamar de Psicologia a parte da filosofia que trata da alma. Por isso, a psicologia é a ciência das coisas que são possíveis por meio das almas humanas” (Wolff, 1728, p. 29-30, §.58).²⁵ Aqui, nota-se já um distanciamento importante em relação à tradição da *scientia de anima*: não se trata mais de investigar a alma das plantas ou dos animais, nem tampouco as funções corporais. Quando Wolff fala da alma, é a alma humana que ele tem primeiro em mente, com todas as suas funções essenciais (pensamento, sentimento, vontade etc.), tal como Descartes já tinha vislumbrado.²⁶ Ao contrário de Descartes, no entanto, Wolff julga necessário uma ciência específica para tratar da alma.

Nessa demarcação operada por Wolff há quatro inovações: o lugar da psicologia no rol das ciências, sua separação em duas partes, a previsão de uma psicometria e a fundamentação da lógica e da filosofia prática. No sistema de Wolff, a filosofia ou ciência é dividida em três partes principais, de acordo com os três tipos de seres que existem: “Deus, as almas humanas e os corpos ou coisas materiais” (Wolff, 1728, p. 28, §.55). Para cada um desses seres deve haver uma ciência correspondente: a teologia, a psicologia e a física, respectivamente. Em outras palavras, a psicologia é necessária porque existe uma coisa fundamental chamada alma que requer um estudo especial para definir sua natureza e suas operações (pensamento, sentimento, desejo, vontade etc.). Vemos então que, em Wolff, a psicologia não é parte nem da física nem da teologia; ao contrário, é autônoma em relação a ambas.

A segunda grande inovação é a separação da psicologia em duas partes, explicitada por Wolff em 1726:

Eu divido a Psicologia em duas partes. Uma trata daquilo que se conhece da alma humana a partir da experiência, ao passo que a outra explica tudo a partir da natureza e da essência da alma e mostra a razão para aquilo que se observa. A primeira eu chamo de *Psicologia empírica*; a outra, de *Psicologia racional*. (Wolff, 1726, p. 231, §.79)

Em terceiro lugar, no âmbito de sua psicologia empírica, Wolff admite a possibilidade de mensuração e matematização dos processos mentais. Segundo ele, “tudo o que é finito possui sua quantidade determinada” (Wolff, 1728, p. 6, §.13). Ora, como a alma é um ser finito, embora imaterial, isso deve valer também para as suas operações, como ele próprio reconhece: “a atenção, em homens diferentes, difere em grau. Maior é a atenção de um, menor a de outro. [...] Quem não sabe que existem vários graus de virtude e vício de acordo com a diversidade de indivíduos?” (Wolff, 1728, p. 6, §13). Na sua *Psicologia Empírica*, Wolff chama a investigação quantitativa dessas variações psicológicas de *psycheometria*, “que fornece um conhecimento matemático da mente humana” (Wolff, 1732, p. 403, §.522).

Por fim, Wolff dá à psicologia empírica um lugar de destaque no seu sistema, realçando a necessidade desse tipo de conhecimento. Tanto a lógica quanto a filosofia prática passam a depender dele. Para Wolff, como as verdades sobre a alma são seguras porque são confirmadas pela experiência, elas servem de “fundamento para as regras da Lógica, da Moral e da Política” (Wolff, 1751/2003, p. 107, §.191).

Em suma, antes de Wolff ninguém havia dado à psicologia um estatuto tão claro e definido. Primeiro, trata-se primordialmente da alma ou mente humana.²⁷ Segundo, a psicologia não está subordinada nem à física nem à teologia, mas constitui um campo próprio de investigação. Terceiro, a separação entre psicologia empírica e racional sugere dois caminhos complementares para a investigação psicológica, incluindo a mensuração e a matematização dos fenômenos mentais. Finalmente, a psicologia empírica serve de fundamento para a lógica e a filosofia prática. Com todas essas inovações, porém, pode-se afirmar que Wolff não rompe totalmente com a tradição da *scientia de anima*. Afinal, ele identifica as operações da alma humana em termos de suas faculdades e aborda a questão de sua imaterialidade e imortalidade.

Ainda em vida, Wolff exerce grande influência na vida intelectual, dentro e fora da Alemanha (e.g., Albrecht, 2018; Carboncini, 2018). Em primeiro lugar, é na própria tradição alemã que a psicologia vai primeiro se desenvolver em direção a uma ciência autônoma, culminando com sua institucionalização nas universidades alemãs a partir do século XIX. Ao longo do século XVIII, começam a surgir livros e programas de investigação psicológica, dando ênfase ora à psicologia empírica ora à psicologia racional. Como consequência, a unidade da psicologia, tal como pretendida por Wolff, começa a dar lugar a uma ênfase cada vez maior na psicologia empírica e experimental. Por fim, a crítica demolidora de Kant à psicologia racional na *Crítica da Razão Pura* (Kant, 1781/1998) coloca um freio nas

especulações sobre a natureza e essência da alma e abre espaço para o estabelecimento da psicologia experimental. Ainda que os psicólogos pós-wolffianos não tenham consciência clara disso, todos eles estão trilhando os caminhos estabelecidos por Wolff (Araujo, 2020; Araujo, Pereira, & Sturm, no prelo).

Além da Alemanha, a psicologia de Wolff também tem um impacto significativo na França. Ainda antes de Wolff falecer, seu maior discípulo naquele país, Jean Deschamps (1707-1767), publica um resumo do sistema wolffiano em francês com dois volumes dedicados à psicologia (Deschamps, 1747a, 1747b). Na segunda metade do século XVIII, a famosa *Enciclopédia* de Diderot contém um verbete dedicado à psicologia (*psychologie*), que reproduz a definição de Wolff:

Parte da Filosofia que trata da alma humana, define sua essência e mostra a razão de suas operações. Pode-se dividi-la em *Psicologia empírica* ou experimental e *Psicologia racional*. A primeira extrai da experiência os princípios com os quais ela explica o que se passa na alma; e a *Psicologia racional*, ao extrair desses princípios da experiência uma definição da alma, deduz, a partir dessa definição, as diversas faculdades e operações que convêm à alma. (Anônimo, 1765, pp. 543)

Mas não devemos nos enganar. A psicologia de Wolff não é o único modelo que se desenvolve na França. Já em 1754, o filósofo e naturalista Charles Bonnet (1720-1793) publica o livro *Ensaio de Psicologia*, no qual defende uma investigação da alma a partir de suas relações com as funções corporais. Para Bonnet, o homem é um ser misto, pois sua alma está unida à “máquina organizada”, que é o corpo (Bonnet, 1755, p. 298). A psicologia de Bonnet está próxima de Descartes, não de Wolff. É uma psicologia de natureza médico-fisiológica, que tanto sucesso alcançará no século XIX, com a institucionalização da psicologia nas universidades francesas.

A partir de sua consolidação no século XVIII como ciência ou campo de conhecimento específico, tanto o nome “psicologia” quanto a coisa nomeada vão sofrer novas mutações.²⁸ No século XIX, a psicologia vai ser duplamente institucionalizada, a começar pela Alemanha: primeiro como disciplina, como matéria obrigatória para a formação de médicos e professores do ginásio; depois como psicologia experimental (Araujo, 2009; Gundlach, 2012). Acrescente-se a isso a psicologia aplicada e a psicologia como profissão formalizada, que vai se consolidar ao longo do século XX. Em tudo isso, o nome e a coisa se articulam para formar novas compreensões do campo psicológico, dos seus limites e de suas

possibilidades. Isso, contudo, já é assunto para um outro trabalho, que extrapola os objetivos de nossa investigação.

Observações Finais

Partimos de uma pergunta central que problematiza a relação entre o nome “psicologia” e a coisa nomeada. A análise que aqui realizamos, ainda que breve e sem considerar alguns detalhes, permite-nos concluir duas coisas. Em primeiro lugar, a coisa existe bem antes do nome aparecer na literatura. Segundo, o surgimento do nome de modo algum implica uma modificação radical na coisa nomeada. Ao contrário, o nome serve apenas para demarcar, ainda que parcialmente, assuntos que já vinham sendo investigados.

Em primeiro lugar, há o projeto aristotélico de uma investigação da *psykhé* como coisa natural, que constitui e organiza as plantas, os animais e os homens, com graus variados de capacidade e operação. Em Aristóteles, essa investigação está subordinada à física ou filosofia da natureza. Em seguida, temos a tradição medieval da *scientia de anima*, que retoma o projeto aristotélico e coloca a alma, com suas faculdades e realizações, no centro dos debates filosófico-científicos até o século XVII. Também aqui essa investigação está normalmente vinculada à filosofia da natureza, embora também apareça relacionada à teologia. Com o surgimento do nome “psicologia”, no século XVI, é essa tradição anterior que começa a ser nomeada, com variações suficientes para gerar inúmeros debates sobre sua demarcação. Isso significa que, pelo menos desde o século XIII, embora haja aí um certo consenso sobre as características gerais da alma como objeto de investigação, vão se formando gradualmente novas concepções sobre aspectos específicos (relação com o corpo, imortalidade etc.) que produzem novas demarcações do campo psicológico. No século XVIII, o sistema wolffiano dá um novo sentido à psicologia como ciência da alma, inserindo-a como parte da metafísica. No entanto, ainda que a demarcação seja nova, é a alma ou mente que permanece como assunto da psicologia. É assim que o nome “psicologia”, embora fundamental para a consolidação e o desenvolvimento da ciência psicológica, vai ganhando distintas configurações, sempre dependentes de uma ampliação ou restrição do conceito de alma ou mente subjacente.

Ao se desenvolver historicamente como ciência, doutrina ou teoria, a psicologia vai se configurando em relação a certos recortes da realidade, enquanto outros são ignorados. Assim, o termo “psicologia” nunca abarca a totalidade dos assuntos psicológicos, mesmo quando seu uso é ampliado. O que conta como psicologia em alguns casos deixa de contar em

outros. Tudo depende do recorte que os respectivos psicólogos vão fazer na imensidão do campo psicológico. Como não há consenso sobre onde começa e onde termina o domínio do mental ou psíquico, é natural que surjam várias demarcações não só distintas, mas também incompatíveis. Por isso, a tradição que começa com Platão e Aristóteles e avança com a *scientia de anima* enfrenta momentos de continuidade e ruptura. Dependendo da definição de alma ou mente com que se trabalha, a própria ideia de uma ciência da alma ou mente vai sofrer transformações. E ainda hoje é assim. Com ou sem o nome “psicologia”, há várias investigações psicológicas em andamento, muitas delas em departamentos ou institutos de medicina, neurociência, linguística, antropologia etc., mas todas elas recortando, de certa forma, o campo daquilo que chamamos de mente, cognição, comportamento.

Isso mostra quão arbitrária pode ser a decisão de ignorar toda essa tradição que analisamos, sob a falsa alegação de que isso não é propriamente psicologia ou, então, de que se trata de uma protopsicologia ou psicologia pré-histórica. Com efeito, é sempre possível usar o nome “psicologia” em um sentido muito restrito para justificar a inclusão e/ou exclusão de autores e obras na análise em questão. Daí a importância de esclarecer, desde o início, o conceito de psicologia subjacente ao discurso. Na ausência de qualquer esclarecimento, porém, poder-se-ia atribuir a certa ignorância histórica o preconceito de psicólogos contemporâneos em relação ao estatuto e à história de sua própria ciência. E ainda que em um sentido muito específico ele possa ser justificado, a história mostra, em geral, o contrário.

Referências

- Aho, T. (2009). The status of psychology as understood by sixteenth-century scholastics. In S. Heinämaa, & M. Reuter (Eds.), *Psychology and philosophy* (pp. 47-66). New York: Springer.
- Albrecht, M. (2018). Wolff an den deutschsprachigen Universitäten. In R. Theis & A. Aichele (Eds.), *Handbuch Christian Wolff* (pp. 418-465). Wiesbaden: Springer.
- Anônimo (1765). Psychologie. In D. Diderot (Ed.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Vol. 13, pp. 543). Neufchastel: Faulche.
- Aquino, T. (1994). *Commentary on Aristotle's De Anima*. Notre Dame: Dumb Ox Books.
- Aquino, T. (2016). *A unidade do intelecto contra os averroístas*. São Paulo: Paulus.
- Araujo, S. F. (2009). Wilhelm Wundt e a fundação do primeiro Centro Internacional de Formação de Psicólogos. *Temas em Psicologia*, 17(1), 9-14, 2009. Recuperado de

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2009000100002

- Araujo, S. F. (2012). O lugar de Christian Wolff na história da psicologia. *Universitas Psychologica*, 11(3), 1013-1024. Recuperado de [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1657-92672012000300028&lng=en&nrm=iso&tlng=pt#:~:text=Christian%20Wolff%20\(1679%2D1754\),grande%20parte%20dos%20psic%C3%B3logos%20contempor%C3%A2neos](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1657-92672012000300028&lng=en&nrm=iso&tlng=pt#:~:text=Christian%20Wolff%20(1679%2D1754),grande%20parte%20dos%20psic%C3%B3logos%20contempor%C3%A2neos)
- Araujo, S. F. (2020). A ideia de uma ciência da alma: Christian Wolff e o surgimento da psicologia científica na Alemanha. *Dois pontos*, 17(1), 44-51. doi: 10.5380/dp.v17i1.74871
- Araujo, S. F., Pereira, T. C. R., & Sturm, T. (Eds.). (no prelo). *The force of an idea: New essays on Christian Wolff's psychology*. New York: Springer.
- Aristóteles (1995a). Parts of animals. In J. Barnes (Ed.), *The complete works of Aristotle* (Vol. 1, pp. 994-1086). Princeton: Princeton University Press.
- Aristóteles (1995b). Rhetoric. In J. Barnes (Ed.), *The complete works of Aristotle* (Vol. 2, pp. 2152-2269). Princeton: Princeton University Press.
- Aristóteles (2009). *Física I-II*. Campinas: Unicamp.
- Aristóteles (2010). *Sobre a alma*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Aristóteles (2012). *Parva naturalia*. São Paulo: Edipro.
- Armstrong, N., & Tennenhouse, L. (2006). A mind for passion. Locke and Hutcheson on desire. In V. Kahn, N. Saccamano & D. Coli (Eds.), *Politics and the passions, 1500-1850* (pp. 131-150). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bakker, P., & Thijssen, J. (Eds.) (2007). *Mind, cognition and representation* (pp. 3-19). Aldershot, UK: Ashgate.
- Blum, P. R. (2007). The immortality of the soul. In J. Hankins (Ed.), *The Cambridge companion to Renaissance philosophy* (pp. 211-233). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Boer, S. (2013). *The science of the soul*. Leuven: Leuven University Pres.
- Bonnet, C. (1755). *Essai de psychologie*. Londres: Autor.
- Boring, E. (1950). *A history of experimental psychology* (2a ed.). New York: Appleton-Century-Crofts.
- Bos, A. P. (2003). *The soul and its instrumental body*. Leiden, The Netherlands: Brill.

- Bremmer, J. N. (1983). *The early Greek concept of the soul*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brozek, J. (1999). From “psichiologia” to “psychologia”: A graphically documented archival study of across three centuries. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 35(2), 177-180. doi: 10.1002/(SICI)1520-6696(199921)35:2<177::AID-JHBS4>3.0.CO;2-C
- Butel, C. (1603). *Psychologia seu de anima disputatio physica*. Stettin: Mylianus.
- Bydén, B. (2018). Introduction: The study and reception of Aristotle’s *Parva naturalia*. In B. Bydén, & F. Radovic (Eds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism* (pp. 1-50). Cham: Springer.
- Carboncini, S. (2018). Wolffsrezeption in Europa. In R. Theis, & A. Aichele (Eds.), *Handbuch Christian Wolff* (pp. 467-495). Wiesbaden: Springer.
- Carvalho, M. S. (2018). *O curso aristotélico jesuíta conimbricense*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Casalini, C. (2015). *Aristóteles em Coimbra*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Casmann, O. (1594). *Psychologia anthropologica*. Hannover: Antonius.
- Celenza, C. (2007). The revival of Platonic philosophy. In J. Hankins (Ed.), *The Cambridge companion to Renaissance philosophy* (pp. 72-96). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Cellamare, D. (2015). *Psychology in the age of confessionalisation: A Case Study on the Interaction between Psychology and Theology c.1517-c-1640* (Tese de Doutorado). Nijmegen, The Netherlands: Radboud University.
- Claus, D. B. (1981). *Toward the soul*. New Haven: Yale university Press.
- Companhia de Jesus. (2019). Ratio studiorum. In L. Franca, *O método pedagógico dos jesuítas: O Ratio Studiorum* (pp. 88-180). Campinas: Kírion. (Obra original publicada em 1616)
- Couturat, L. (1903). *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Paris: Alcan.
- Dales, R. (1995). *The problem of the rational soul in the thirteenth century*. Leiden: Brill.
- Danziger, K. (1997). *Naming the mind*. London: Sage.
- De Boni, L. (2012). *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*. Porto Alegre: EST.
- Descartes, R. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Unicamp. (Obra original publicada em 1641)

- Descartes, R. (2005). *As paixões da alma* (2a ed). São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1649)
- Descartes, R. (2009). O homem. In R. Descartes, *O mundo (ou tratado da luz) e o homem* (pp. 246-455). Campinas: Unicamp. (Obra original publicada em 1667)
- Deschamps, J. (1747a). *Cours abrégé de la philosophie wolffiene em forme de lettres* (Vol. II.1, Psychologie expérimentale). Amsterdam & Leipzig: Arkstee & Merkus.
- Deschamps, J. (1747b). *Cours abrégé de la philosophie wolffiene em forme de lettres* (Vol. II.2, Psychologie raisonnée). Amsterdam & Leipzig: Arkstee & Merkus.
- Des Chene, D. (2000). *Life's form*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Des Chene, D. (2001). *Spirits and clocks*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Franca, L. (2019). *O método pedagógico dos jesuítas*. Campinas: Kírión.
- Freigius, J. T. (1574). *Quaestiones logicae et ethicae*. Basileae: Henricpetri.
- Freigius, J. T. (1575). *Ciceronianus*. Basileae: Henricpetri.
- Freigius, J. T. (1579). *Quaestiones physicae*. Basileae: Henricpetri.
- Gerhard, J. E. (1663). *Psychologia sive disquisitio de statu animae separatae*. Jena: Wertherus.
- Gersh, S. (1986). *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Gert, B. (1996). Hobbe's psychology. In T. Sorell (Ed.), *The Cambridge companion to Hobbes* (pp. 157-174). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Giard, L. (1986). L'aristotélisme padouan: Histoire et historiographie. *Les Études Philosophiques*, (3), 281-307. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/41582293>
- Gigliani, G. (2013). Introduction. In A. Akasoy & G. Gigliani (Eds.), *Renaissance Averroism and its aftermath: Arabic philosophy in early modern Europe* (pp. 1-34). Dordrecht: Springer.
- Gilson, E. & Langan, T. (1963). *Modern philosophy: Descartes to Kant*. New York: Random House.
- Goclenius, R. (1590). *Psychologia: Hoc est, de hominis perfectione, animo et in primis ortu hujus*. Marburg: Egenolphus.
- Goclenius, R. (1598). *Physicae disputationes*. Frankfurt: Palthenius.
- Góis, M. (2010). *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus: Sobre os três livros do Tratado 'Da Alma' de Aristóteles Estagirita*. Lisboa: Sílabo.

- Gundlach, H. (2012). A psicologia como ciência e como Disciplina: O caso da Alemanha. In S. Araújo (Org.), *História e filosofia da psicologia: Perspectivas contemporâneas* (pp. 133-165, S. Araújo, Trad.). Juiz de Fora, MG: UFJF.
- Hatfield, G. (2019). Mind and psychology in Descartes. In S. Nadler, T. Schmaltz, & D. Antoine-Mahut (Eds.), *The Oxford Handbook of Descartes* (pp. 106-123). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Hippius, F. (1600). *Psychologia physica*. Francofurti: Richter.
- Hume, D. (2001). *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP. (Obra original publicada em 1739-40)
- James, W. (1981). *Principles of Psychology*. Harvard: Harvard University Press. (Obra original publicada em 1890)
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner. (Obra original publicada em 1781)
- Kärkkäinen, P. & Lagerlund, H. (2009). Philosophical psychology in 1500: Erfurt, Padua and Bologna. In S. Heinämaa, & M. Reuter (Eds.), *Psychology and philosophy* (pp. 27-45). New York: Springer.
- Kempe, S. (2020). *Tracing the emergence of psychology, 1520-1750*. Cham: Springer.
- Kessler, E. (1988). The intellective soul. In C. Schmitt (Ed.), *The Cambridge history of Renaissance philosophy* (pp. 485-534). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Klima, G. (2015). *Intentionality, cognition, and mental representation in medieval philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Klima, G. (Ed.) (2017). *Questions on the soul by John Buridan and others*. Cham: Springer.
- Krstic, K. (1964). Marko Marulic: The author of the term “psychology”. *Acta Instituti Psychologici Universitatis Zagabiensis*, 36, 7-13.
- Leff, G. (2003). The *trivium* and the three philosophies. In H. De Ridder-Symoens (Ed.), *A history of the university in Europe* (Vol. 1, pp. 307-336). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Le Goff, J. (2010). *Os intelectuais na Idade Média* (3a ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.
- Leibniz, G. W. (1885). Monadologie. In C. J. Gerhardt (Ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Vol. 6, pp. 607-623). Berlin: Weidmann.
- Leibniz, G. W. (1990a). Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae. In Akademie der Wissenschaften der DDR (Ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe* (Série VI, Vol. 1, pp. 259-364). Berlin: Akademie Verlag.

- Leibniz, G. W. (1990b). *Guilielmi Pacidii plus ultra*. In Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften & Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Eds.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe* (Série VI, Vol. 4, pp. 673-677). Berlin: Akademie Verlag.
- Licetus, F. (1606). *Psychologia anthropine sive de ortu animae humanae*. Frankfurt: Savrius.
- Mendoza, C. A. L. (2000). El concepto y la clasificación de la ciencia em el medioevo (ss. VI-XV). In L. A. De Boni (Ed.), *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média* (pp. 57-83). Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Mengal, P. (2000). La constitution de la psychologie comme domaine du savoir aux XVIème et XVIIème siècles. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 1(2), 5-27. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-histoire-des-sciences-humaines-2000-1-page-5.htm>
- Michael, E. (2006). Renaissance theories of body, soul, and mind. In J. P. Wright & P. Potter (Eds.), *Psyche and Soma* (pp. 147-172). New York: Oxford University Press.
- Park, K. (1988). The organic soul. In C. Schmitt (Ed.), *The Cambridge history of Renaissance philosophy* (pp. 464-484). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Park, K., & Kessler, E. (1988). The concept of psychology. In C. Schmitt (Ed.), *The Cambridge history of Renaissance philosophy* (pp. 455-463). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Pasnau, R. (1997). *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Pasnau, R. (2007). The mind-soul problem. In P. Bakker & J. Thijssen (Eds.), *Mind, cognition and representation* (pp. 3-19). Aldershot, UK: Ashgate.
- Perler, D. (2009). *Transformations of the soul*. Leiden: Brill.
- Peters, F. E. (1967). *Greek philosophical terms*. New York: New York University Press.
- Platão (2001). *Teeteto – Crátilo* (3a ed.). Belém: EDUFPA.
- Platão (2006). *A república*. São Paulo: Martins Fontes.
- Pomponazzi, P. (2010). *Tratado sobre la inmortalidad del alma*. Madrid: Tecnos. (Obra original publicada em 1516)
- Prado, A. L. A. (2006). Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. *Classica*, 19(2), 298-299. doi: 10.24277/classica.v19i2.123
- Robinson, D. (1989). *Aristotle's psychology*. New York: Columbia University Press.
- Robinson, D. (2013). Historiography in psychology: A note on ignorance. *Theory & Psychology*, 23(6), 819-828. doi: 10.1177/0959354313499426
- Robinson, T. M. (1970). *Plato's psychology*. Toronto: University of Toronto Press.

- Robinson, T. M. (2010). *As origens da alma*. São Paulo: Annablume.
- Salatowsky, S. (2006). *Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Scheibler, C. (1608). *Collegium psychologicum de anima in genere*. Giessen: Chemlinianus.
- Scheibler, C. (1609a). *Collegium psychologicum de anima sentiente*. Giessen: Chemlinianus.
- Scheibler, C. (1609b). *Collegium psychologicum de anima rationali*. Giessen: Chemlinianus.
- Scherer, E. (1989). Psychologie. In J. Ritter & K. Gründer (1989). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Vol. 7, pp. 1599-1659). Basel: Schwabe & Co.
- Smith, A. (2019). *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1759)
- Snell, B. (2011). *Die Entdeckung des Geistes* (9a ed.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Obra original publicada em 1975)
- Verger, J. (1990). *As universidades na Idade Média*. São Paulo: UNESP.
- Vidal, F. (2011). *The sciences of the soul*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wagner, E. (Ed.). (2001). *Essays on Plato psychology*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Weisheipl, J. (1971). The structure of the arts faculty in the medieval university. *British Journal of Educational Studies*, 19(3), 263-271. doi: 10.1080/00071005.1971.9973319
- Werdenhagen, J. A. (1632). *Psychologia vera I. B. T.* Amsterdam: Janssonius.
- Wolff, C. (1726). *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*. Frankfurt: Andrea & Hort.
- Wolff, C. (1728). Discursus praeliminaris de philosophia in genere. In C. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica* (pp. 1-104). Frankfurt and Leipzig: Renger.
- Wolff, C. (1732). *Psychologia empirica*. Frankfurt and Leipzig: Renger.
- Wolff, C. (1734). *Psychologia rationalis*. Frankfurt and Leipzig: Renger.
- Wolff, C. (2003). *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Hildesheim: Olms. (Obra original publicada em 1751)
- Wolter, A. (1997). *Duns Scotus on the will and morality*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Yrjönsuuri, M. (2009). Cartesian psychology – could there be one? In S. Heinämaa, & M. Reuter (Eds.), *Psychology and philosophy* (pp. 67-82). New York: Springer.
- Zupko, J. (Ed.). (1989). *John Buridan's philosophy of mind: An edition and translation of Book III of his 'Questions on Aristotle's De Anima' (third redaction), with commentary and critical and interpretative essays* (Tese de Doutorado). Cornell University, Ithaca, New York.

Zupko, J. (1997). What is the science of the soul? A case study in the evolution of late medieval natural philosophy. *Synthese*, 110(2), 297-334. Recuperado de <https://link.springer.com/article/10.1023/A:1004969404080>

Endereço para correspondência

Saulo de Freitas Araujo

Universidade Federal de Juiz de Fora

Departamento de Psicologia, Juiz de Fora - MG, Brasil. CEP 36036-900

Endereço eletrônico: saulo.araujo@ufjf.edu.br

Recebido em: 03/11/2020

Aceito em: 04/01/2021

Notas

* Psicólogo, graduado pela Universidade Federal de Juiz de Fora, doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, professor do Departamento de Psicologia na Universidade Federal de Juiz de Fora.

¹ Como é de praxe na literatura especializada, as referências ao texto de Platão seguem a Edição de Stephanus, indicando a página e a coluna em que a passagem se encontra. A data refere-se à edição do texto traduzido que aqui utilizamos.

² Quando não houver indicação em contrário, todas as traduções são de minha autoria.

³ Seguimos aqui as normas para a transliteração de termos gregos sugeridas pela Prof. Ana Lia do Amaral de Almeida Prado (2006).

⁴ Não é só a possibilidade de dividir os fenômenos psíquicos em classes ou domínios que faz de Platão um interlocutor interessante. Pode-se elencar também suas discussões sobre o papel das emoções no comportamento e as bases psicológicas da moralidade, tópicos esses que permanecem em aberto na literatura psicológica.

⁵ Isso não significa que a psicologia platônica não tenha influenciado o pensamento psicológico posterior. Ao contrário, as reflexões sobre a alma em Platão vão ser absorvidas, reelaboradas e incorporadas na psicologia tanto medieval – a começar por Santo Agostinho (354-430) – quanto renascentista (e.g., Blum, 2007; Gersh, 1986).

⁶ As referências ao texto de Aristóteles seguem a Edição de Immanuel Bekker, como é de praxe na literatura, indicando o número da página, da coluna e das linhas em que a passagem se encontra. As datas referem-se à edição do texto traduzido que aqui utilizamos.

⁷ De acordo com o hilemorfismo de Aristóteles, tudo o que existe na natureza (*physis*) é um composto de matéria (substrato material desorganizado) e forma (princípio de organização e constituição). No caso dos seres vivos, a forma é a alma, que dá vida e organização à matéria. Os seres humanos, então, são um composto unificado de corpo (matéria) e alma (forma), sendo a alma o ato originário do corpo, que funda a possibilidade dos atos segundos ou funções vitais (nutrição, reprodução, sensação, percepção, memória, pensamento etc.).

⁸ Além do tratado Sobre a Alma, a psicologia aristotélica pode ser encontrada também nos pequenos escritos reunidos sob o nome de Parva Naturalia (Aristóteles, 2012) e em Partes dos Animais (Aristóteles, 1995a). Em relação às emoções, porém, é melhor consultar a Retórica (Aristóteles, 1995b).

⁹ Embora o De Anima fosse a obra de referência principal, os outros escritos psicológicos de Aristóteles, como os Parva Naturalia, serviam de complemento para essa scientia de anima. Afinal, eles foram traduzidos, comentados e discutidos no mesmo contexto (e.g., Bydén, 2018).

¹⁰ Em boa medida, a filosofia natural de Aristóteles era transmitida e discutida na Faculdade de Artes, onde eram ensinadas as chamadas sete artes liberais (trivium e quadrivium), que preparavam os estudantes para entrar na Faculdade de Direito, Medicina ou Teologia (Weisheipl, 1971). Aos poucos, porém, os assuntos relacionados à alma também foram penetrando nas faculdades de Teologia e Medicina. O problema é que as universidades eram desiguais e, com isso, a seleção dos assuntos e a ênfase dada a cada um deles variava significativamente de um caso para outro (Leff, 2003).

¹¹ A classificação das ciências no período medieval varia muito de autor para autor. Em termos gerais, porém, pode-se dizer que era comum a distinção entre ciências teóricas ou especulativas (física, matemática, teologia ou metafísica) e ciências práticas (ética, política, economia). Para uma discussão mais detalhada, ver Mendoza (2000).

¹² Ver nota 7.

¹³ O averroísmo foi um movimento intelectual que nasceu no século XIII – e perdurou pelos séculos seguintes – em torno da obra do médico e filósofo islâmico Averróis (1126-1198), um dos principais intérpretes de Aristóteles no período. No entanto, utilizamos aqui o termo “averroístas” em um sentido mais restrito, referindo-nos apenas aos seguidores de Averróis durante o Renascimento. Para uma compreensão das distinções sutis, porém importantes, relacionadas ao averroísmo, ver Giglioni (2013).

¹⁴ Embora o termo “neoplatonismo” possa ser utilizado para designar vários movimentos filosóficos desde Antiguidade, referimo-nos aqui aos intérpretes de Platão que, durante o Renascimento, traduziram, editaram e comentaram seus textos, além de sintetizarem o seu pensamento. Entre eles, o mais célebre foi Marsilio Ficino (1433-1999). Para um panorama inicial, ver Celenza (2007).

¹⁵ A redescoberta e a tradução dos comentadores gregos da psicologia de Aristóteles, que até o fim do século XV eram praticamente desconhecidos no ocidente latino, foram uma das principais contribuições dos humanistas no Renascimento. Nesse contexto, destacam-se as versões do De Anima de Alexandre de Afrodísias e Temístio, ambas traduzidas para o latim. Para uma caracterização geral, ver Park e Kessler (1988).

¹⁶ Em 1513, durante o V Concílio de Litrão, o Papa Leão X baixou um decreto estabelecendo que a imortalidade da alma poderia e deveria ser demonstrada racionalmente.

¹⁷ A recomendação geral é: “Em questão de alguma importância, não se afaste de Aristóteles” (Companhia de Jesus, 1616/2019, p. 123).

¹⁸ Além da indicação da tradução aqui utilizada, as referências a Descartes trazem também o volume e a paginação da Edição Adam-Tennery (AT), como é habitual na literatura especializada.

¹⁹ Descartes refere-se aqui à glândula pineal, que para ele era a sede da alma (Descartes, 1649/2005, p. 50-51; AT 11: 352-353).

²⁰ Para uma discussão mais detalhada, ver Hatfield (2019) e Yrjönsuuri (2009).

²¹ A disputação (*disputatio*) era parte integrante do método de ensino nas universidades medievais, ainda vigente, sob certos aspectos, na Renascença e no início do período moderno. Em linhas gerais, trata-se de um debate público entre estudantes em torno de um tema ou questão (p. ex., a definição de alma). Nesse exercício, o mestre “presidia a sessão e encarregava um de seus bacharéis de apresentar a ‘questão’ e responder às objeções dos discípulos” (Verger, 1990, p. 57). Para uma descrição mais detalhada, ver Le Goff (2010, p. 120-124).

²² Uma vez mais, vale lembrar que a ausência do nome não equivale à ausência da coisa. Por exemplo, na tradição britânica, tanto Thomas Hobbes (1588-1679) quanto John Locke (1632-1704) conceberam uma teoria das paixões humanas (e.g., Armstrong & Tennenhouse, 2006; Gert, 1996).

²³ As duas primeiras referências a Leibniz indicam a série, o volume e a paginação da Edição da Academia (*Akademie Ausgabe*), como é habitual na literatura especializada. As demais seguem as edições para as quais ainda não há correspondência na Edição da Academia.

²⁴ De acordo com Leibniz, as mônadas são os elementos últimos e indivisíveis da realidade, criados por Deus: “os verdadeiros Átomos da natureza” (Leibniz, 1895, p. 607). Tudo o que vemos na natureza é composto de mônadas. Mas não devemos confundi-las com partículas ou elementos materiais. Ao contrário, elas são seres imateriais e invisíveis (metafísicos), que estão na base de todo o funcionamento da natureza. Também é importante lembrar que nenhuma mônada é idêntica à outra: algumas mônadas são dotadas apenas de percepção e apetição (princípio interno de mudança), enquanto outras têm memória e, em alguns casos, razão. Nesse caso, a mônada é chamada de “alma racional ou espírito” (Leibniz, 1895, p. 611), que só existe nos seres humanos, compostos de corpo e alma.

²⁵ Além do número de página, as referências a Wolff trazem o número do parágrafo correspondente à passagem citada, como é habitual na literatura especializada.

²⁶ No entanto, não se deve ignorar o fato de que o último capítulo de sua *Psicologia Racional* é dedicado às almas dos animais (Wolff, 1734, p. 749-770). Para Wolff, também “os animais têm almas que são distintas do corpo” (Wolff, 1734, p. 665, §.749).

²⁷ Na sua *Psicologia Empírica*, Wolff afirma que, em nós, alma e mente são a mesma coisa (Wolff, 1732).

²⁸ Além disso, nunca é demais insistir, a coisa continua a aparecer sem o nome correspondente. Só para retomar a tradição britânica, ao longo do século XVIII encontram-se profundas discussões psicológicas sob outros nomes, como atestam David Hume (1711-1776) com o *Tratado da Natureza Humana* (Hume, 1739-40/2001) e Adam Smith (1723-1790) com a *Teoria dos Sentimentos Morais* (Smith, 1759/2019).

Financiamento: CNPq (Processo 306555/2018-2).

Agradecimento: O autor gostaria de agradecer os professores Thiago Constâncio Ribeiro Pereira e Monalisa Lauro pelos valiosos comentários e sugestões em relação a uma versão preliminar deste artigo.

Este artigo de revista **Estudos e Pesquisas em Psicologia** é licenciado sob uma *Licença Creative Commons Atribuição-Não Comercial 3.0 Não Adaptada*.