

NIETZSCHE E RIBOT: MULTIPLICIDADE E FILOSOFIA DA SUBJETIVIDADE¹

Wilson Antônio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)²
wfrezzatti@uol.com.br

*Não são duas almas somente, mas várias almas habitam em nós.
(Fausto, Goethe)*

Resumo: As críticas à concepção de sujeito ou à filosofia da subjetividade são bem nítidas nos textos de Nietzsche. Apesar dessas críticas, podemos perguntar se elas resultam na superação da noção de sujeito ou se significam apenas uma simples mudança nessa concepção, havendo a manutenção dos pressupostos gerais de uma filosofia da subjetividade. Neste artigo, tendo como foco o aspecto da multiplicidade, investigamos se a rejeição da unidade do sujeito é suficiente para rejeitarmos também a filosofia da subjetividade. Mostramos também que as críticas nietzschianas ao sujeito são muito próximas daquelas apresentadas pelo filósofo e psicólogo francês Théodule Ribot em sua luta pela formação de uma psicologia experimental, independente da metafísica.

Palavras-chave: Nietzsche; Psicofisiologia; Ribot; Sujeito.

As críticas de Nietzsche à concepção de sujeito ou à filosofia da subjetividade possuem um papel axial em seu pensamento, especialmente na chamada fase de maturidade (após 1881, quando publica *A gaia ciência*). Em *Além de bem e mal*, o sujeito, articulado com outros conceitos metafísicos, é um dos alvos centrais do ataque nietzschiano contra a metafísica.

¹ Recebido: 25-06-2013/Aprovado: 11-01-2014.

² Wilson Antônio Frezzatti Jr. é Professor Doutor atuando nos cursos de Graduação e Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR, Brasil.

ca. Ligada estreitamente ao que o filósofo alemão considera “o pior, o mais duradouro e o mais perigoso de todos os erros”, criado pelo dogmático Platão, ou seja, a invenção do espírito (*Geist*) puro e do bem em si (NIETZSCHE 1999, v. 5, 12), a concepção de sujeito também faz parte da crença fundamental dos metafísicos: “a crença nas oposições [*Gegensätze*] de valores” (idem, 16). Uma ficção lógica entre outras, essa concepção relaciona-se diretamente com as noções de causalidade (causa das ações humanas), substância e alma (*res cogitans*), livre arbítrio (liberdade humana), formando dualidades de opostos qualitativos absolutos: sujeito-objeto, causa-efeito, alma-corpo e liberdade-determinismo. Para Nietzsche, não importa a falsidade de uma proposição, mas o quanto ela promove ou impede o crescimento de potência (cf. idem, 18), e a metafísica enquadra-se no segundo caso. Assim, o filósofo alemão propõe a substituição das dualidades e absolutos metafísicos por um contínuo de variações quantitativas, ou seja, o mundo como vontade de potência (cf. idem, 41 e 54-55). Nessa proposta de superação da metafísica, a crítica à concepção de sujeito novamente aparece de modo importante. Entender a vontade de potência enquanto interpretação significa: “ela [a vontade de potência] delimita, determina graus, diferenças de potência. [...] Em verdade, a interpretação é ela própria um meio para se tornar senhor de algo. (O processo orgânico pressupõe um permanente INTERPRETAR [*Interpretieren*])” (fragmento póstumo 2 [148] outono 1885-outono 1886, idem, v. 12, 139-140)³. Dessa forma, a pergunta sobre quem interpreta perde seu sentido, pois o próprio interpretar enquanto processo, enquanto vir-a-ser, isto é, enquanto vontade de potência

³ As traduções dos textos de Nietzsche e Ribot citados neste artigo são de nossa responsabilidade.

tem efetividade. Não há necessidade de postular um intérprete, um ser ou um substrato que tem permanência e realiza o ato de interpretar (cf. fragmento póstumo 2 [151] outono 1885-outono 1886, idem, v. 12, 140)⁴.

Entender as críticas contra a concepção de sujeito não é suficiente, pois podemos fazer a seguinte questão: as rupturas apresentadas no pensamento nietzschiano significam uma simples mudança na noção de sujeito, mantendo-se os pressupostos gerais de uma filosofia da subjetividade, ou resultam em sua superação total? O próprio filósofo alemão deixa claro que sua filosofia apresenta duas vertentes, a corrosiva e a construtiva. Por exemplo, em *Ecce homo*, “*Além de bem e mal*” § 1, ele afirma: “A tarefa para os anos seguintes estava traçada da maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte da minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que faz o Não: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a evocação do dia da decisão” (NIETZSCHE 1999, v. 6, 350). Nietzsche, com sua evocação realizada por *Além de bem e mal* (1886), busca “seres afins” para realizar uma obra de demolição da “modernidade” (*Modernität*) (*Ecce homo*, “*Além de bem e mal*” § 2, idem, 350-351). Mas qual efetivamente o sentido desse “fazer Não”, dessa destruição da modernidade, enfim, da transvaloração dos valores, especificamente para a questão do sujeito? Marques (2003, 9) considera que, embora o perspectivismo seja uma experiência nova na história da Filosofia, ele é a característica fundamental do pensamento filosófico da época Moderna até os dias de hoje. O pressuposto do autor é que Nietzsche, por meio do conceito de vontade de potência, radicalizou até os limites o perspec-

⁴ Ainda sobre as críticas ao sujeito, cf., por exemplo, Onate 2000 e Frezzatti 2008.

tivismo existente na filosofia moderna, pois a filosofia perspectivista nietzschiana seria o desenvolvimento da dimensão transcendental da pesquisa filosófica: a investigação do modo *a priori* de conhecer os objetos. Sendo assim, a filosofia de Nietzsche ainda estaria nos limites da modernidade e suas críticas à noção de sujeito redundariam numa nova concepção de subjetividade? Nietzsche também estaria incluído no que ele próprio denominou de família dos filósofos modernos metafísicos formada por afinidade lingüística e fisiológica?

Que os diversos conceitos filosóficos não são algo arbitrário, que crescem por si próprios, mas que crescem em relação e parentesco mútuos; que, embora em aparência se apresentem de maneira súbita e arbitrária na história do pensamento, fazem parte de um sistema do mesmo modo que todos os membros da fauna de uma região da Terra: isso é algo que, definitivamente, denuncia-se pelo modo como os filósofos mais diversos cumprem sempre de novo um certo esquema fundamental de *possíveis* filosofias. [...] há sempre neles algo que os leva, que os empurra uns atrás dos outros, numa ordem determinada, e isso é precisamente essa sistemática inata e esse parentesco de conceitos. (*Além de bem e mal* § 20, NIETZSCHE 1999, v. 5, 34)

Se o subjetivismo é uma reminiscência ou um atavismo na filosofia nietzschiana, como entender as críticas que consideram o sujeito como um hábito gramatical?⁵ Em outras palavras, parece-nos que a relação fundamental da filosofia da subjetividade, ou seja, a relação autor / ação é rejeitada por Nietzsche, seja qual for o estatuto do autor. O homem se pensa como causa, mas o princípio de causalidade é uma ilusão projetada sobre o mundo a partir

⁵ “que, quando se pensa, deva existir algo que ‘pensa’ é uma formulação de nosso hábito gramatical, que põe um autor para um fazer” (fragmento póstumo 10 [158] de outono 1887, NIETZSCHE 1999, v. 12, 549).

da linguagem, da relação gramatical sujeito-objeto (cf. *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes erros” § 3, idem, v. 6, 90-91 e fragmento póstumo 2 [83] de outono 1885/ outono 1886, idem, v. 12, 101-103).

No entanto, antes de tentarmos concluir algo sobre a questão, devemos definir melhor o que significa subjetividade. Na vertente cartesiana, podemos entendê-la como algo simples e unitário que constitui nossa identidade essencial: o eu puro é consciente apenas de seus pensamentos e possui existência incorpórea (BLACKBURN 1997, 131). Na perspectiva kantiana, o sujeito ou ego transcendental ou puro não pode ser conhecido, mas tem que ser pressuposto para que a experiência tenha unidade e seja reconhecida como tal (cf. idem, 112). De forma geral, a subjetividade é a condição de haver um “eu” pensante e ativo, organizador e sujeito da experiência e autor da ação, unitário ou produtor de unidade e, portanto, de individualidade. Nietzsche, em seus excertos críticos contra a noção de sujeito, ataca todos esses aspectos: 1. Sujeito enquanto substância (alma): há continuidade quantitativa entre o físico, o biológico e o psicológico (moral e cultural) e não diferenças qualitativas: esses âmbitos diferem apenas pelo grau de complexidade da configuração de impulsos ou forças, segundo o filósofo alemão, não há distinção substancial; 2. Sujeito enquanto unidade: o que a tradição chama de corpo e de alma constituem multiplicidades, conjuntos de impulsos em luta por mais potência; 3. Sujeito enquanto consciência (indivíduo cognoscente): a consciência é um produto da evolução e uma pequena parte dos processos fisiológicos, não é algo que dá ao homem perfeição ou superioridade; e 4. Sujeito enquanto garantia de conhecimento

(fundamento epistemológico da verdade): o sujeito e a consciência não são garantias de se atingir o conhecimento verdadeiro e certo das coisas. Neste trabalho, abordaremos o aspecto da multiplicidade. Nossa questão é se a rejeição da unidade do sujeito é suficiente para rejeitarmos também a filosofia da subjetividade.

Em *Além de bem e mal* § 12, Nietzsche declara que o atomismo materialista é uma das coisas mais bem refutadas que existem. A rejeição da crença no fixo, na matéria e no corporal significa a rejeição da aparência (*Augenschein*). No entanto, segundo o filósofo alemão, resta ainda uma “necessidade atomística” escondida em um conceito insuspeito: a alma. O cristianismo e a metafísica pregam um “atomismo das almas” (*Seelen-Atomistik*), ou seja, a crença que considera a alma indestrutível, eterna e indivisível como uma mônada ou um *atomon*. Nietzsche, contudo, aponta para a não necessidade de se abrir mão da “antiga e venerável hipótese da alma”: “está aberto o caminho que leva a novas formulações e refinamentos da hipótese alma: e conceitos tais como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade de sujeito’ e ‘alma como estrutura de associação de impulsos e afetos’ [*Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*] querem ter, de agora em diante, direito de cidadania na ciência” (NIETZSCHE 1999, v. 5, 27).

Embora possamos relacionar essas hipóteses com aquelas propostas pelos tebanos Símiás e Cebes no *Fédon* de Platão⁶, e, assim, investigá-las no contexto do antagonismo nietzschiano contra a filosofia socrático-platônica, pensa-

⁶ No diálogo entre Sócrates, Símiás e Cebes, os tebanos resistem em aceitar a imortalidade da alma, propondo outras concepções: a inexistência da alma sem o corpo (70a), a destruição da alma na morte (80c-d), a alma como harmonia dos contrários que compõem o corpo (a harmonia desaparece com a morte) (89a) e a destruição da alma após alguns nascimentos (89a).

mos que elas estão diretamente ligadas às leituras do filósofo alemão acerca da psicofisiologia de sua época, especialmente as leituras sobre as discussões em torno das concepções do filósofo e psicólogo francês Théodule Ribot e sua *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*⁷. Entendemos que as considerações nietzschianas sobre a multiplicidade da alma e do sujeito seguem de perto alguns elementos da psicofisiologia do século XIX. Essa influência é sugerida pelo fim do parágrafo 12 de *Além de bem e mal*, no qual o filósofo alemão propõe um novo psicólogo, livre da profunda superstição da alma, mas também livre para inventar [*Erfinden*] novas possibilidades para esse conceito⁸.

⁷ A relação entre os pensamentos de Nietzsche e Ribot não tem sido muito estudada. Além da abordagem inicial de Andler (1958, v. 2, 532-537), conhecemos apenas Haaz (2002), Lampl (1989) e Frezzatti (2010) com trabalhos específicos sobre o assunto. Sobre a relação de Nietzsche com a psicologia francesa do século XIX, temos a reflexão de Wotling (1999) acerca da construção da noção nietzschiana de psicologia, o trabalho de Cowan (2005) sobre a noção de fraqueza da vontade (*Willenschwäche*), e a abordagem de Gauchet (1992), que, em um livro sobre a formação da noção de inconsciente e a psicofisiologia do século XIX, escreveu um capítulo sobre Nietzsche e as noções de consciência e indivíduo enquanto multiplicidade. Alguns trabalhos relacionam assuntos nietzschianos com sua leitura do periódico fundado e dirigido por Ribot, a *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*: Haase (1989) aponta as concepções que Nietzsche teria trazido de Francis Galton (a metáfora da antecâmara da consciência - o inconsciente - e a relação entre criminalidade e doença); Lampl (1986) aponta as semelhanças entre trechos dos textos de Nietzsche e o livro *Dégénérescence et criminalité*, de Charles Féré, e seus textos naquele periódico; Wahrig-Schmidt (1988) mostra a relação entre excertos de Alexander Herzen (filho) na *Revue* e alguns fragmentos póstumos do filósofo alemão; Brotbeck (1990) afirma que Nietzsche leu Peirce também na revista; e Treiber (1993) relaciona Nietzsche ao projeto de uma ciência positiva da moral e a Émile Durkheim, autor que também escreveu na *Revue Philosophique*. Haaz (2002, 7, 37 e 79-149) indica que os fragmentos póstumos de 1879 a 1885, que são importantes para entender as críticas que Nietzsche faz contra o darwinismo e sua recepção das teorias biológicas e psicológicas do século XIX, tiveram grande influência da *Revue Philosophique*.

⁸ Apesar de haver semelhanças entre alguns excertos da obra nietzschiana e os textos de Ribot ou de seu periódico, é difícil estabelecer exatamente o que o filósofo alemão leu do psicólogo francês ou da *Revue*. Nietzsche cita explicitamente o nome de Ribot apenas em duas cartas, uma para Paul Rée, do início de agosto de 1877, e outra para Malwida von Meysenbug, de 4 de agosto do mesmo ano. Nessas cartas, Nietzsche relata ter conhecido o Prof. G. C. Robertson, editor da revista inglesa *Mind*, e afirma que comparável a ela apenas a “*Revue philosophique de Th. Ribot*” (cf. Nietzsche 1986, 266 e 268). Haaz (2002, 109-110) afirma que o filósofo alemão provavelmente leu *Les maladies de la mémoire* (1881), *Les maladies de la volonté* (1883) e *Les maladies de la personnalité* (1885) de Ribot, porém reconhece as dificuldades de estabelecer com certeza as leituras que Nietzsche tenha feito do psicólogo francês e de sua revista. O que temos de certo é que Nietzsche conhecia a *Cont.*

O novo psicólogo ou a nova psicologia são termos fartamente utilizados por Ribot em seu combate contra a velha psicologia metafísica e em sua construção de uma nova psicologia científica, fisiológica e experimental. Ribot (1870, 1-22), na introdução a *La psychologie anglaise contemporaine*, faz a distinção entre a psicologia e a filosofia, sendo a primeira uma nova psicologia, e a segunda inseparável de uma antiga psicologia, ou seja, da metafísica. Ele considera que a psicologia se debate contra a metafísica por sua independência, e, para se tornar independente, da mesma maneira que a biologia e a física não perguntam o que é a vida e a matéria, a psicologia não deve perguntar o que é a alma. A condição fundamental da existência e do progresso das ciências é não buscar as causas primeiras. O futuro da filosofia é ser uma metafísica e nada mais: especulações gerais do espírito humano sobre os primeiros princípios e as razões últimas de todas as coisas. A psicologia é independente e diferente da filosofia, não pode ser a base da metafísica. Ela é o estudo puro e simples de fatos empíricos, não discute questões metafísicas. Quanto às novas possibilidades de pensar a alma, veremos adiante que a alma e mesmo o sujeito são vistos pelo psicólogo francês como uma resultante de relações de

Revue e que tinha em sua biblioteca (e provavelmente leu) inúmeros livros dos principais autores que frequentavam as páginas da revista: além do próprio Ribot, Alexander Bain, Alexander Herzen (filho), Alfred Espinas, Alfred Fouillé, Louis Büchner, Thomas Carlyle, Charles Féré, Eduard von Hartmann, Émile Durkheim, Eugen Dühring, Gustav Theodor Fechner, Francis Galton, Friedrich Albert Lange, Georg Heinrich Schneider, Hermann von Helmholtz, Gustave Le Bon, Herbert Spencer, Hyppolite Taine, Franz Brentano, J. Delboeuf, Jean-Marie Guyau, Johannes von Kries, Émile Littré, Cesare Lombroso, Karl Wilhelm von Naegeli, P. Mantegazza, Paul Rée e Wilhelm Wundt. Ribot tem uma característica em comum com Nietzsche: a imensa quantidade de autores utilizados em seus textos. Como, em meio a essa teia virtualmente infinita de referências dos autores do século XIX, retratar as leituras de Nietzsche? As possibilidades são inúmeras e acreditamos que é impossível refazer o percurso realizado pelo filósofo alemão. Não há como discordar de Haaz quando ele afirma que buscar a influência de Ribot em Nietzsche é buscar a influência de todo um conjunto de teorias e experimentos que o psicólogo francês recolheu para realizar seu próprio trabalho (cf. HAAZ 2002, 111).

uma multiplicidade e não como uma unidade ou faculdade pré-existente aos fenômenos corporais. Embora pensemos que Nietzsche apresente concepções semelhantes a essas, isso não quer dizer que o filósofo alemão tenha transposto essas ideias para sua filosofia tal e qual elas apareciam nas discussões científicas: há diferenças e elas são determinantes para o estatuto da subjetividade tanto na psicofisiologia quanto no pensamento nietzschiano⁹.

Théodule Ribot é considerado o fundador da psicologia científica francesa, pois, em 1888, assume a inédita cátedra de “Psicologia experimental e comparada” no Collège de France (NICOLAS 2002, 133-138). Em seu esforço teórico de produzir uma psicologia enquanto ciência autônoma e baseada principalmente nos métodos fisiológicos, Ribot delinea a separação entre a psicologia e a filosofia: a psicologia não é um ramo da filosofia e o seu objeto não é a alma, ou seja, a psicologia nada tem a ver com a metafísica.

⁹ Mais do que as semelhanças conceituais, são as posturas antimetafísicas e antiessencialistas de Nietzsche que o aproximam de Ribot. A posição de Nietzsche em *Além de bem e mal* § 23, ao propor uma autêntica fisiopsicologia, antagonista da psicologia corrente (NIETZSCHE 1999, 38-39), também se assemelha à proposta de Ribot (FREZZATTI 2010). O psicólogo francês, em *La psychologie allemande contemporaine* (1879), firma o princípio básico da psicologia fisiológica (*psychologie physiologique*): “todo estado psicológico determinado está ligado a um ou vários acontecimentos físicos determinados” (RIBOT 1879, IX). Nietzsche também busca uma psicologia em bases fisiológicas, embora o sentido de fisiologia seja diferente nos dois autores: em Ribot, processos físico-químicos; em Nietzsche, a dinâmica da vontade de potência. Outras semelhanças podem ser indicadas: a continuidade entre o físico e o espiritual (moral e cultural) (cf., por exemplo, *Além de bem e mal* § 24 e 36, NIETZSCHE 1999, v. 5, 41-42 e 54-55, e RIBOT 1873, 322-398); a consciência como produto do desenvolvimento orgânico (cf., por exemplo, *A gaia ciência* § 354, NIETZSCHE 1999, v. 3, 590-593, e RIBOT 1881, 2-9, 49-50); a decadência cultural causada por doenças fisiológicas (cf., por exemplo, *Caso Wagner* § 7, NIETZSCHE 1999, v. 6, 26-29, e RIBOT 1873, 357-362); a luta dos afetos ou impulsos para se tornarem conscientes (cf., por exemplo, fragmento póstumo 25 [185] primavera 1884, NIETZSCHE 1999, v. 11, 64 e RIBOT 1873, 1-22); a aniquilação da vontade, a noção de centro de coordenação e a decadência enquanto dissolução (cf., por exemplo, *Genealogia da moral* III § 17, NIETZSCHE 1999, v. 5, 377-382, e RIBOT 1884, 123-124); método patológico (cf., por exemplo, *A gaia ciência*, Prefácio § 1-2, NIETZSCHE 1999, v. 3, 345-349, e RIBOT 1870, 34-35); memória e esquecimento (cf., por exemplo, *Genealogia da moral* II § 1, NIETZSCHE 1999, v. 5, 291-292, e RIBOT 1881, 46-51); entre outras.

O psicólogo francês, em sua investigação dos fenômenos psicológicos, emprega também o método comparativo e o que chama de método patológico. Este último não visa somente aos processos mórbidos, pois busca entender o próprio desenvolvimento ontogenético e evolutivo das estruturas e dos fenômenos mentais. O que fundamenta esse procedimento metodológico é uma idéia própria dos fisiologistas da linha positivista: a doença, isto é, a desagregação das operações psicológicas segue o caminho inverso da evolução (lei da regressão ou reversão) (RIBOT 1881, 51/95-99). Enquanto na evolução o grau de complexidade aumenta, na morbidade ele diminui, podendo revelar os estados e os elementos mais primitivos dos fenômenos psíquicos, até mesmo seus elementos fisiológicos. Para Ribot, todo estado psíquico é invariavelmente associado a um estado neurofisiológico. Em consonância com esses pressupostos, o psicólogo francês escreve uma trilogia bastante influente em sua época: *As doenças da memória* (*Les maladies de la mémoire*, 1881), *As doenças da vontade* (*Les maladies de la volonté*, 1883) e *As doenças da personalidade* (*Les maladies de la personnalité*, 1885). Esses livros, no entanto, não tratam apenas de temas psicofisiológicos, mas também das principais noções de uma psicologia metafísica, ou seja, de uma psicologia ainda subordinada à filosofia: o livro sobre a memória tenta produzir uma nova noção de consciência, afastada da metafísica; no texto sobre a vontade, esta é entendida como um produto momentâneo ou como uma resultante de estados fisiológicos mutáveis; em *As doenças da personalidade*, é a vez das noções de sujeito, eu e indivíduo terem uma compreensão fisiológica, não metafísica ou não filosófica. Esse texto sobre a personalidade é o que interessa

diretamente ao nosso tema, já que nele aparece a noção de eu enquanto multiplicidade de um modo muito semelhante àquele presente na obra de Nietzsche.

Ribot, na introdução de *As doenças da personalidade*, já explicita suas críticas à noção tradicional de sujeito. Na psicologia, geralmente, entende-se por pessoa (*personne*) o indivíduo que tem uma consciência clara de si próprio e age em conseqüência disso, ou seja, a personalidade (*personnalité*) é uma forma elevada de individualidade. Para explicar essa característica que atribui apenas ao homem, a psicologia metafísica propõe um eu (*moi*) perfeitamente uno, simples e idêntico (RIBOT 1888, 1). A psicologia experimental, por sua vez, sabe que as características da individualidade não devem ser buscadas na suposta alma e suas pretensas faculdades. O indivíduo psíquico (a pessoa) é apenas a expressão do organismo: a personalidade é ínfima, incoerente, complexa e unificada tanto quanto o corpo (cf. *idem*, 3).

Apoiando-se nos trabalhos de seu amigo Alfred Espinas (*Sociedades animais*, 1877), Ribot esclarece que, nos seres inferiores, o indivíduo psíquico se forma pela fusão, mais ou menos completa, de indivíduos mais simples: os naturalistas descobriram que uma consciência colonial se constitui pela cooperação de consciências locais. A personalidade humana, portanto, é um complexo, sendo um conjunto de fenômenos coordenados em relação de dependência recíproca e não de simultaneidade. Sendo assim, qualquer análise desses fenômenos nunca será completa e absoluta; apesar disso, os psicólogos experimentais são os mais capacitados a investigá-los por meio dos métodos fisiológicos, comparativo e patológico. A psicologia metafísica está enredada em seus próprios

conceitos e não consegue explicar a vida inconsciente: se a consciência é uma propriedade fundamental da alma e esta é uma substância pensante, ela não pode ter estados inconscientes (cf. *idem*, 4-5).

A nova psicologia, no entanto, entende a consciência como apenas um fenômeno da atividade cerebral, e o inconsciente é um estado fisiológico do sistema nervoso. Toda atividade psíquica implica uma atividade nervosa, mas o inverso não é verdadeiro, e a consciência não engloba todos os fenômenos psíquicos (cf. *idem*, 6). Para o psicólogo francês, o princípio fundamental da fisiologia é: “o reflexo é o tipo da ação nervosa e a base de toda atividade psíquica” (*idem*, 14)¹⁰. Todas as manifestações da vida psicológica (sensações, desejos, volições, lembranças, raciocínios, invenções, etc.) ocorrem tanto na forma consciente quanto inconsciente: “Cada estado de consciência representa apenas uma parte muito débil de nossa vida psíquica, pois ele é a todo instante suportado e, por assim dizer, impelido pelos estados inconscientes” (*idem*). Em outras palavras, as condições fundamentais são fisiológicas, e a consciência é apenas um aperfeiçoamento, um produto da evolução entendida enquanto aumento de complexidade.

É um preconceito, considera Ribot, acreditar que subordinar as mais altas manifestações humanas às atividades fisiológicas seja retirar toda a dignidade da psicologia. Do ponto de vista do processo evolutivo, não é a origem que importa, mas a elevação atingida. À medida que subimos a escala evolutiva, os compostos naturais são mais

¹⁰ O mesmo argumento vale para a vontade: não há vontade geral, ou seja, como uma faculdade da alma, mas volições (estados fisiológicos).

complexos e instáveis. O psicólogo francês argumenta que, se a estabilidade fosse a medida da dignidade, o primeiro lugar seria dos minerais. Ribot, através dessas idéias, parece utilizar a noção de emergência. A consciência, para ele, adiciona algo de novo aos organismos: quando um estado fisiológico torna-se um estado de consciência acrescenta-se o tempo ao espaço (cf. *idem*, 16), enquanto, para o estado inconsciente, não há antes ou depois. Além de ser a atividade de um certo número de elementos nervosos ocupando uma superfície determinada, o estado de consciência toma uma posição no tempo: o estado consciente pode ser lembrado e reconhecido como uma posição precisa entre os outros estados de consciência e pode ser um ponto de partida a qualquer nova atividade consciente e inconsciente. Portanto: 1. A consciência é um processo emergente e não uma substância pensante¹¹; e 2. Não há uma causalidade puramente mental, ela é sempre fisiológica (a todo estado psicológico sempre corresponde um estado fisiológico). Essas características, na psicologia de Ribot, são possíveis porque os processos fisiológicos formam uma multiplicidade, não há unidade absoluta, nem faculdades, nem atributos ou modos. Se o estado de consciência é um registro no organismo, a metáfora do autômato cartesiano (Homem-máquina) não é mais

¹¹ A consciência, para Ribot, não é importante apenas para o indivíduo, mas também para a espécie, pois ela permite uma adaptação de ordem superior. Além da adaptação inconsciente, cega, acidental e dependente das circunstâncias, existe nos seres superiores uma adaptação consciente, mais segura e rápida: ela abrevia o trabalho da seleção.

“É verossímil que a consciência é um produto como toda outra manifestação vital. Inicialmente, sob uma forma rudimentar e, aparentemente, sem grande eficácia. Mas, quando ela foi capaz de deixar um traço, de constituir no animal uma memória no sentido psíquico, quem capitalizou seu passado em proveito de seu futuro produziu uma chance nova de sobrevivência” (RIBOT 1888, 18).

“Um produto como toda outra manifestação vital”, isto é, resultante de uma multiplicidade de fenômenos fisiológicos.

aceitável.

O psicólogo francês trata a noção de personalidade do mesmo modo que aquela de consciência. A personalidade deve ser explicada pelas condições orgânicas, e os elementos da personalidade são os fenômenos mais elementares da vida. A base da individualidade psíquica é o sentido orgânico, o sentido do corpo de cada animal: o *principium individuationis* buscado pelos escolásticos (cf. idem, 20)¹². Em outras palavras, a personalidade ou a individualidade psíquica é, na verdade, múltipla.

Quando descemos a escala animal, o sentido do corpo torna-se cada vez mais preponderante até que ele torna-se a individualidade psíquica inteira. No homem e nos animais superiores, os desejos, as paixões, as imagens e as ideias recobrem esse mundo silencioso, inconsciente. O mesmo ocorre nos fatos sociais, pois os milhões de seres humanos que compõem uma nação se reduzem a alguns homens que são sua consciência clara e que são marcos na atividade social: política, indústria, comércio, cultura, etc. Nada existiria, no entanto, sem os milhões de silenciosos (cf. idem, 21).

Eles constituem esse reservatório inesgotável do qual, por seleção rápida ou brusca, alguns surgem; porém, esses privilegiados do talento, do poder ou da riqueza têm somente uma existência efêmera. A degenerescência, fatalmente inerente a tudo que se eleva, rebaixa-os ou sua raça, enquanto o trabalho surdo de milhões de desconhecidos

¹² Ribot afirma que a ideia do sentido orgânico ser a base da individualidade psíquica já estava presente no “grande metafísico Espinosa” (RIBOT 1888, 20) e dá como exemplos:

“O objeto da ideia que constitui a alma humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa” (*Ética* II, Proposição XIII).

“A ideia que constitui o ser formal da alma humana não é simples, mas composta de um grande número de ideias” (*Ética* II, Proposição XV).

“[a essência da alma de Pedro], com efeito, exprime diretamente a essência do corpo de Pedro” (*Ética* II, proposição XVII, Escólio).

continuará a produzir outros e a lhes imprimir um caráter (idem, 21).

Da mesma maneira, a personalidade consciente, ou seja, a consciência que cada um tem de seu estado atual ligado aos anteriores, é uma pequena porção de nossa personalidade total. Se grupos de ações nervosas conscientes tornam-se inconscientes, o eu se altera, torna-se outra personalidade. A consciência nos revela a cada instante apenas nosso eu sob um único aspecto entre os vários possíveis (cf. idem, 89). A consciência não é uma entidade, mas uma soma de estados em que cada um é um fenômeno particular, ligado a certas condições de atividade do cérebro. A soma dos estados de consciência é muito inferior à soma das ações nervosas. Essas ações nervosas nada mais são do que reflexos nervosos de toda ordem de complexidade: estados simples se agregam formando estados mais complexos (cf. idem, 165-167). Ribot afirma ainda não sabermos quais são as condições que permitem uma ação nervosa ser consciente, mas considera haver um conflito de forças no qual os estados de consciência suplantam uns aos outros. Essa luta ocorre não entre os próprios estados de consciência, mas entre os elementos nervosos que lhes suportam e engendram.

A personalidade se afirma pelo hábito de determinadas ações nervosas e não por reflexão. Os estados de consciência (hierarquias de fenômenos fisiológicos) e, principalmente, as ligações entre eles devem substituir as noções metafísicas de unidade e identidade na investigação sobre o eu (cf. idem, 91-93). Tudo que é novo é classificado instintivamente como fazendo parte da personalidade ou como algo estranho, e não por meio de um juízo claro e explícito. Para o organismo, identidade e memória (registro

orgânico consolidado pelo hábito) são a mesma coisa (cf. idem, 101).

Segundo Ribot, a consciência é um fenômeno indicador¹³ e não um estado constitutivo. A personalidade é a continuidade no tempo de certos estados fisiológicos: isso se chama identidade (cf. idem, 95-97). Tradicionalmente, a identidade é atribuída a um princípio transcendente, mas a idéia de que um organismo complexo forma uma unidade, isto é, a idéia de um enquanto multiplicidade não é nova, por exemplo: Hipócrates (humores) e Bichat (tecidos). Identidade, portanto, não é imobilidade. A unidade do eu tem um fundamento fisiológico e é um *complexus*, não consiste no ato de uma essência simples: essa unidade é a ligação entre os estados de consciência, ou seja, é a coordenação de centros nervosos que, por sua vez, representam uma coordenação de funções do organismo. A personalidade é uma espécie de consenso (cf. idem, 123): a quantidade de estados conscientes, subconscientes e inconscientes que a constituem formam, a cada momento, uma tendência ou estado preponderante que se expressa como personalidade. O estado de consciência preponderante a cada instante é, para o indivíduo e para os outros, sua personalidade. Há, assim, potencialmente, em cada indivíduo, inúmeras personalidades que se opõem no tempo. Se não há um certo número mínimo de estados que permanecem, ocorre a eclosão de múltiplas personalidades e, neste caso, estamos diante de uma morbidade.

A individualidade em seu mais alto grau – a humana – é o acúmulo e a condensação no córtex cerebral de consciências elementares, em sua origem autônomas e

¹³ Talvez pudéssemos dizer uma propriedade emergente.

dispersas: o aumento de complexidade e de coordenação é uma conseqüência inevitável da evolução (cf. idem, 152). Apoiando-se em Edmond Perrier (*Les colonies animales et la formation des organismes*, 1881), Ribot afirma que a vida só atingiu um crescimento notável pela repetição indefinida do mesmo tema fundamental, pela agregação de um número infinito desses pequenos elementos, os verdadeiros tipos da individualidade: o protoplasma (cf. idem, 153-158)¹⁴. Na célula, o rudimento da atividade psicológica está na irritabilidade comum a todos os seres vivos. Através da evolução, a irritabilidade torna-se sensibilidade geral e, depois, sensibilidade específica, até atingir a consciência humana. Na primeira etapa do aparecimento da individualidade, houve uma associação de indivíduos quase completamente independentes uns dos outros (por exemplo, as esponjas), formando uma justaposição de pequenas consciências contíguas e homogêneas, na qual há somente agregação espacial e não coordenação. Nas colônias de hidrozóários (águas-vivas), já ocorre uma divisão de trabalho: nutrição, reprodução, apreensão, locomoção, etc. Quando a colônia adquire a noção de sua existência enquanto colônia, não é necessário que cada indivíduo perca sua consciênciaparticular: por exemplo, os braços de certas estrelas-do-mar a mantém. Porém, no homem, a centralização ocorre em grau tão alto que é difícil perceber a coexistência da individualidade coletiva e das individualidades parciais, exceto em certos casos mórbidos. A coordenação crescente tem seu sinal visível no

¹⁴ Lembramos que, em 1885, data da primeira edição de *As doenças da personalidade*, ainda não eram conhecidas as organelas celulares. A primeira organela protoplasmática descrita foi o retículo endoplasmático (ergastoplasma) em 1897. No ano seguinte, a mitocôndria e o complexo de Golgi são observados.

desenvolvimento da centralização do sistema nervoso. Os anelídeos possuem vários gânglios nervosos e há independência psicológica entre os diversos anéis. O cérebro, evoluído a partir dos gânglios nervosos, representa a individualidade.

As inúmeras ações nervosas que ocorrem no sistema cérebro-espinal e no sistema autônomo constituem a totalidade da vida orgânica e são os fatos fundamentais da personalidade, do eu (cf. *idem*, 160).

Evidentemente, tudo não vem somente das vísceras, pois os centros nervosos têm também sua constituição própria (inata ou hereditária), em virtude da qual eles reagem; eles não são apenas receptores, mas estimuladores, e, somente por uma ficção inadmissível, eles podem ser separados dos órgãos que representam e com os quais fazem um: entre uns e outros, há reciprocidade de ação (*idem*, 161).

A individualidade orgânica - a personalidade ou o eu -, portanto, não passa de uma coordenação e está disseminada no sistema nervoso¹⁵. A coordenação das inúmeras ações nervosas da vida orgânica é, segundo Ribot, a base da personalidade física e psíquica: ela é o homem interior, a forma material da subjetividade, o princípio de individuação (cf. *idem*, 162).

A unidade do eu, portanto, para Ribot, é a coordenação de certo número de estados, cujo fundamento são os atos nervosos mais elementares (cf. *idem*, 170-171). É uma multiplicidade que prescinde da noção de alma, unidade absoluta e transcendente. A consciência não se constitui como uma unidade perfeita. O eu é uma coordenação que oscila entre dois pontos extremos em que

¹⁵ Ribot discorda daqueles que localizam a individualidade orgânica em alguma parte do cérebro, como, por exemplo, Ferrier nos lobos occipitais.

ela deixa de existir: a unidade pura e a falta absoluta de coordenação. A unidade do eu é a coesão, durante certo tempo, de um determinado número de estados de consciência definidos, acompanhados de outros menos claros e de uma multidão de estados fisiológicos inconscientes. Ressaltamos que a característica principal dessa coesão é dar-se no tempo e não no espaço.

Em uma nota na conclusão de *As doenças da personalidade*, Ribot proclama que sua teoria, materialista na forma, pode ser adaptada a qualquer metafísica. Ele tentou reduzir a personalidade consciente às suas condições imediatas, ou seja, ao organismo, mas “quanto às condições últimas dessas condições, nós não temos nada a dizer aqui, e cada um é livre para as conceber à vontade” (idem, 169). Por sua vez, Nietzsche diz:

O novo psicólogo, ao pôr fim à superstição que até agora proliferava em torno da representação alma [*Seelen-Vorstellung*] com uma frondosidade quase tropical, desterrou a si próprio, por assim dizer, a um novo deserto e a uma nova desconfiança – é possível que os antigos psicólogos vivessem de modo mais cômodo e divertido -: mas, definitivamente, aquele também se sabe condenado a inventar [*Erfinden*] – e, quem sabe?, talvez também a descobrir [*Finden*]” (*Além de bem e mal* § 12, NIETZSCHE 1999, v. 5, 27).

Ao contrário de Ribot, Nietzsche tentou, com sua doutrina da vontade de potência, excluir toda e qualquer metafísica. O filósofo alemão, como um novo psicólogo, não só despreza a noção de alma, mas, principalmente, “inventa”, isto é, cria. Refiro-me à doutrina da vontade de potência, por meio da qual Nietzsche faz mais do que prescindir de uma metafísica para os processos psicológicos descritos por Ribot: prescinde também da matéria, isto é, ultrapassa efetivamente a dualidade corpo/alma. Consideramos que são muitas as semelhanças entre a vontade de

potência, a crítica nietzschiana ao sujeito e a psicofisiologia de Ribot. O psicólogo francês critica a noção de sujeito cuja unidade e identidade são dadas por um princípio transcendente ao corpo (a alma), o “eu” não é uma causa, mas a resultante dinâmica da relação de uma multiplicidade de estados fisiológicos, isto é, de um conjunto de reflexos ou ações nervosas, que disputam entre si o predomínio do controle do movimento corporal. Não há distinções de substâncias em Ribot, os fenômenos corporais e psicológicos diferenciam-se apenas pelo grau de complexidade das configurações de processos físico-químicos. Além disso, a maioria dos fenômenos psicológicos são inconscientes, sendo que a consciência nada mais é do que um arranjo de estados fisiológicos de um grau elevado de complexidade produzido pela evolução. Esses mesmos ataques efetuados por Ribot são sustentados, no caso do filósofo alemão, pela noção de vontade de potência: a relação entre os estados fisiológicos constituídos por ações nervosas é substituída pela relação de impulsos ou forças que lutam entre si por mais potência. Há, assim, ao menos uma diferença decisiva entre Nietzsche e Ribot: os impulsos ou as forças em luta por mais potência são tendências a crescimento de potência que se expressam como *quanta* de potência - não são constituídos nem pela *res extensa* nem pela *res cogitans*.

O mundo, para Nietzsche, é finito e é constituído por um número finito, apesar de imenso, de impulsos ou forças eficientes; não há uma força única e, sim, uma pluralidade (MARTON 2000, 41-72). O impulso ou a força (*quantum* de potência) é um puro efetivar-se, pura ação - o impulso não existe em si, mas é um agir sobre: é na relação com os outros impulsos que ele se manifesta. As forças ou impulsos agem e resistem uns aos outros e tendem a exercer-se até o

limite: eles efetivam-se manifestando um “querer-vir-a-ser-mais-forte”, a vontade de potência, tendência de toda força para efetivar-se e para aumentar. A multiplicidade e a tendência por mais potência geram um conflito permanente: o desequilíbrio é fundamental e há sempre redistribuição das forças. O mundo, portanto, é um processo e não uma estrutura estável: é um conjunto de impulsos ou forças instáveis em permanente tensão.

No contexto teórico da vontade de potência, Nietzsche também entende o indivíduo como multiplicidade. A disputa pela dominação ocorre já em nível celular, isto é, entre as células também ocorre competição por domínio (cf. fragmento póstumo 40 [55] agosto/setembro 1885, Nietzsche 1999, v. 11, 655). Em outras palavras, a luta acontece também entre os próprios constituintes do organismo: “O indivíduo é luta entre partes (por alimento, espaço, etc.): seu desenvolvimento está ligado a um *vencer*, a um *predomínio*, de certas partes e ao *definhar*, ‘tornar-se órgão’ de outras” (fragmento póstumo 7 [25] final 1886/primavera 1887, idem, v. 12, 304)¹⁶. Embora Nietzsche fale, como Roux, de células, partes e órgãos, ele se refere a conjuntos de impulsos em luta por mais potência. Os seres vivos são constituídos por uma pluralidade de forças, e a constante produção de células causa uma alteração contínua da relação de forças e, em consequência, das relações de domínio: o centro de domínio sempre se desloca – o que comanda passa a obedecer e o que obedece passa a comandar (cf. fragmento

¹⁶ Essas concepções foram desenvolvidas por Nietzsche sob a influência de seu estudo de *A luta das partes no organismo*, escrito em 1881 por Wilhelm Roux. Cf. fragmentos póstumos 7 [86], 7 [92] - [94] primavera/verão 1883, Nietzsche, 1999, v. 10, 272-274, e 35 [58] - [59] maio/julho 1885, idem, v. 11, 537. A formação do organismo, na teoria de Roux, é resultado direto da luta entre suas partes constituintes: moléculas, células, tecidos e órgãos. Sobre a presença de Roux nos textos de Nietzsche, cf. Frezzatti, 2001, 67-73.

póstumo 34 [123] abril/junho 1885, idem, v. 11, 461-462).

A luta entre as partes, para o filósofo alemão, não forma apenas o corpo, mas também seu pensamento e sua consciência, pois cada uma das partes possui seu próprio pensamento e sua própria consciência¹⁷. Dessa forma, o sujeito existe apenas como pluralidade, o que leva Nietzsche a questionar os próprios conceitos de “indivíduo”, “sujeito” e “consciência”: “Não somos um sujeito ‘único’: há uma pluralidade de sujeitos cuja interação e luta formam nosso pensamento e consciência” (fragmento póstumo 40 [42] agosto/setembro 1885, idem, 650). Não são “almas” nem “forças vitais” que possibilitam a existência dos organismos, mas a luta entre seus minúsculos constituintes: a luta é inerente à vida (cf. fragmento póstumo 40 [21] agosto/setembro 1885, idem, 638-639). Não há uma unidade transcendente pré-existente à formação do organismo, essa unidade, como em Ribot, é resultado de relações dinâmicas de seus elementos constituintes. Essa relação, para Nietzsche, é relação de dominação. Não há intervalos entre as lutas, não há vida sem a luta por dominação, ou seja, por mais potência: “Um erro fundamental é a crença na união e na ausência de luta. A ausência de luta é a própria morte” (Fragmento póstumo 11 [132] primavera/outono 1881, idem, v. 9, 490)¹⁸. Essa dinâmica impulsional constitui

¹⁷ Por exemplo: “Todos nossos móveis conscientes são fenômenos de superfície: atrás deles se desenrola o combate de nossos instintos e de nossos estados, o combate pela potência” (fragmento póstumo 1 [20] do outono 1885/primavera 1886, NIETZSCHE 1999, v. 12, 15).

“A ação que os pensamentos exercem uns sobre os outros (no domínio lógico) é uma aparência – trata-se de uma luta de afetos” (fragmento póstumo 25 [185] da primavera 1884, idem, v. 11, 64). “Não é uma luta por existência que ocorre entre as representações e as percepções, mas uma luta pela dominação: - a representação vencida não é aniquilada, mas somente *reprimida* ou *subordinada*. Não há aniquilamento no domínio espiritual...” (fragmento póstumo 7 [53] do final 1886/primavera 1887, idem, v. 12, 312).

¹⁸ O esquecimento, para Nietzsche, é ativo e não passivo, e uma de suas consequências é impedir a percepção dessa luta: “Fechar de quando em quando as portas e as janelas da consciência, perma-
Cont.

aquilo que Nietzsche chama de fisiológico, cujo processo não se limita ao que a tradição chama de corpo ou de biológico: “O combate não está restrito às células, aos tecidos, aos órgãos, aos organismos: ele ocorre em todos os domínios – nossos afetos, ou seja, interpretações – que não passam de movimentos fisiológicos” (fragmento póstumo 11 [128] primavera/outono de 1881, *idem*, 487). Assim, a filosofia nietzschiana promove uma unificação dos movimentos fisiológicos ou corporais com os processos tradicionalmente atribuídos à mente ou, em termos da dualidade cartesiana, à alma.

Afinal, a proposta nietzschiana é suficiente para superar a filosofia da subjetividade ou não? Entendemos que, ao menos em relação ao aspecto da unidade absoluta, a crítica ao eu tanto de Nietzsche como de Ribot destroem a filosofia da subjetividade. Poderíamos até mesmo aceitar que um sujeito múltiplo ainda estivesse no âmbito de tal filosofia; no entanto, não se trata apenas disso. Além do aspecto da multiplicidade que destrói o caráter unitário absoluto do sujeito tradicional, há a questão da causalidade. O eu é um substrato unitário que *a priori* possibilita uma identidade, um agente e uma consciência, enquanto os processos inconscientes estão excluídos ou constituem uma faculdade. O eu é causa da identidade, da ação e do pensamento consciente, e, além disso, há uma causalidade entre os próprios pensamentos e entre pensamentos e

necer insensível às ruidosas lutas do mundo subterrâneo de nossos órgãos; fazer silêncio e tábua rasa da nossa consciência, a fim de que aí haja lugar para as funções mais nobres para governar, para rever, para pressentir (porque o nosso organismo é uma verdadeira oligarquia): eis aqui, como disse, a utilidade do esquecimento ativo, desse vigilante guarda encarregado de manter a ordem física, a tranquilidade, a etiqueta” (*Genealogia da moral* II § 1, NIETZSCHE 1999, v. 5, 291-292). Nietzsche completa dizendo que não pode haver felicidade sem o esquecimento e que este é manifestação de saúde.

ações. Nas propostas de Nietzsche e de Ribot, essa concepção encontra-se excluída: para eles, não há essa identidade *a priori*, ela se constrói no vir-a-ser, e a aparente causalidade entre pensamentos e outros fenômenos psicológicos é substituída pela expressão de uma configuração de impulsos em luta por mais potência (no caso de Nietzsche) ou pela causalidade entre hierarquias de ações nervosas de diversos graus de organização (no caso de Ribot). Não há um autor pré-existente que produz ações e, assim, estão excluídas as concepções de sujeito.

Mesmo que consideremos a vontade de potência como uma interpretação, ainda assim teríamos que desconsiderá-la como interpretação de um sujeito. Nietzsche, em *Além de bem e mal* § 22, afirma que as leis da natureza produzidas pela ciência não são fatos (*Thatsbestand*), mas interpretação (*Interpretation*) (NIETZSCHE 1999, v. 5, 37). O próprio filósofo alemão, com uma arte de interpretação oposta, ao ver os mesmos fenômenos, propõe que o que ocorre é uma disputa generalizada por mais potência, ou seja, interpreta o mundo como “vontade de potência e nada mais” (idem § 36, idem, 55), como um vir-a-ser sem leis fixas. Ao prever a resposta dos metafísicos e cientistas, Nietzsche retruca: “Estabelecido que isso [vontade de potência] também seja apenas interpretação – e vós sereis bastante zelosos nessa objeção, não? – ora, tanto melhor. –” (idem § 22, idem, 37). Em outras palavras, a vontade de potência como interpretação é superior às outras interpretações porque se reconhece enquanto interpretação. Müller-Lauter (1997, 120-139), apoiado em Jaspers e utilizando a palavra propriamente germânica para interpretação (*Auslegung*), corrobora essa posição. Se as teorias sobre o mundo são uma exposição (*Auslegung*, *aus* = pôr à vista, pôr para fora), a ex-

posição de Nietzsche é uma ex-posição do ex-pôr, por isso distinta de todas as outras. Não só isso, as percepções do inorgânico, todos os acontecimentos são interpretações, ou seja, ex-posições, que nada mais são do que meios de dominação.

Mas quem interpreta? A sedução da gramática, a possibilidade de podermos escrever que um sujeito realiza um ato, faz-nos acreditar que de fato existe uma substância que tenha atributos essenciais e contingentes, e impõe-nos essa pergunta. Mas o interpretar (o dominar) é o próprio vir-a-ser, é um processo, não há um sujeito responsável pela interpretação: “Não se deve perguntar: ‘quem interpreta, então?’, pois o próprio interpretar, enquanto uma forma de vontade de potência, tem existência [*Dasein*] (não como um ‘ser’, mas como um processo, vir-a-ser) como um afeto” (fragmento póstumo 2 [151] outono 1885 – outono 1886, NIETZSCHE 1999, v. 12, 140). O impulso (*quantum* de potência) é processo de tendência a crescimento, e seu modo de exposição, sua interpretação, expressa necessidade de crescimento (cf. fragmento póstumo 7 [60] final 1886 – primavera 1887, idem, 315). Assim, as interpretações são sintomas das configurações de impulsos, das relações que eles estabelecem em sua luta por mais potência. Configurações mal hierarquizadas e impotentes necessitam de um mundo em que haja elementos fixos e estáveis (sujeito, unidade, alma, substância, deus, etc.). Configurações bem hierarquizadas e potentes criam um mundo dinâmico, múltiplo e em constante mudança. Portanto, entender o mundo como uma multiplicidade que se efetiva numa luta por mais potência exclui entender o indivíduo como um sujeito enquanto unidade e condição para o conhecimento: essas perspectivas são antagonistas, produzidas por formas

de vida antagonistas. A interpretação da vontade de potência pressupõe a superação da interpretação do sujeito. A pergunta pelo sujeito (quem interpreta?) não tem sentido na interpretação nietzschiana.

Abstract: The critiques against the concept of subject or the philosophy of subjectivity are very clear in the writings of Nietzsche. Despite these critiques, we can ask whether they result in overcoming the notion of subject or in a simple change of this conception, with the conservation of the general assumptions of a philosophy of subjectivity. In this article, which focuses on the aspect of multiplicity, we investigated whether the rejection of the unity of the subject is sufficient to reject also the philosophy of subjectivity. We also showed that the Nietzschean critiques against the subject are very close to the criticism presented by the French philosopher and psychologist Théodule Ribot at his effort to the formation of an experimental psychology, without metaphysics.

Key-words: Nietzsche; Psychophysiology; Ribot; Subject.

REFERÊNCIAS

ANDLER, C. *Nietzsche – sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, Vol 2, 1958.

BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução: D. Murcho et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BROTBECK, S. The one and the many in Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, n. 19, 1990, p. 143-175.

COWAN, M. “Nichts ist so sehr Zeitgemäss als Willensschwäche”: Nietzsche and the psychology of the will. *Nietzsche-Studien*, n. 34, 2005, p. 48-74.

ESPINOSA. *Ética*. Tradução: J. de Carvalho. Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FREZZATTI Jr., W. A. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo/Ijuí: Discurso/Unijuí, 2001.

_____. Nietzsche: crítica e superação da noção de sujeito. *Crítica*, Londrina, v. 13, 2008, p. 185-203.

_____. Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e superação da metafísica. *Natureza humana*, São Paulo, v. 12, n. 2, 2010, p. 1-28.

GAUCHET, M. *L'inconscient cérébral*. Paris: Seuil, 1992.

HAASE, M.-L. Friedrich Nietzsche liest Francis Galton. *Nietzsche-Studien*, n. 18, 1989, p. 633-658.

HAAZ, I. *Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche à partir des Fragments posthumes de Revue philosophique de la France et de l'étranger et de la Recherche-Nietzsche*. Paris: L'Harmattan, 2002.

LAMPL, H. E. Ex Oblivione: das Féré-Palimpsest. *Nietzsche-Studien*, n. 15, 1986, p. 225-264.

_____. Flair du libre. Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot. *Nietzsche-Studien*, n. 18, 1989, p. 573-586.

MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo/Ijuí: Discurso/UNIJUÍ, 2003.

MARTON, S. *Nietzsche: Das Forças Cósmicas Aos Valores Humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução: O. Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

NICOLAS, S. *Histoire de la psychologie française: naissance d'une nouvelle science*. Paris: In Press, 2002.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienaus-*

gab. Berlin: Walter de Gruyter, 8 Bd, 1986.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgab.* G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 15 Bd, 1999.

ONATE, A. M. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche: ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica.* São Paulo/Ijuí: Discurso/Unijuí, 2000.

PLATÃO. *Fédon.* Tradução: J. Paleikat e J. C. Costa. Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1972.

RIBOT, T. *La psychologie anglaise contemporaine (école expérimentale).* Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1870.

_____. *L' hérédité: Étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences.* Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1873.

_____. *La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale).* Paris: Librairie Germer Baillière, 1879.

_____. *Les maladies de la mémoire.* Paris: Germer Baillière, 1881.

_____. *Les maladies de la volonté.* 2a ed. Paris: Félix Alcan, 1884.

_____. *Les maladies de la personnalité.* 2ème ed. Paris: Félix Alcan, 1888.

TREIBER, H. Zur Genealogie einer “science positive de la morale en Allemagne”: Die Geburt der “r(é)alistischen Moralwissenschaft” aus der Idee einer monistischen Na-

turkonzeption. *Nietzsche-Studien*, n. 22, 1993, p. 165-221.

WAHRIG-SCHMIDT, B. “Irgendwie, jedenfalls physiologisch”: Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888. *Nietzsche-Studien*, n. 17, 1988, p. 434-464.

WOTLING, P. *La pensée du sous-sol: statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Allia, 1999.