

A IDEIA DE UMA NEUROFILOSOFIA DO BRASIL¹

THE IDEA OF A NEUROPHILOSOPHY OF BRAZIL

Alisson Brandemarte Moreira²

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v2i2.84>

Recebido em: 17/08/2024

Aceito em: 20.11.2024

Resumo: A Neurofilosofia do Brasil pode ser descrita como uma ponte, traçada por intermédio de questões relativas à liberdade e ao processo cognitivo do pensar, entre a Neurofilosofia e a “Filosofia do Brasil”. Para formular essa ideia, inicialmente, uma análise crítica da “*Neurophilosophie der Willensfreiheit*”, de Henrik Walter, será realizada, passando por dois grandes pilares, a saber, o modelo de três componentes de Seebass e a neurofilosofia mínima, em direção à tese central de que há uma unidade da comunicação entre diferentes soluções ao problema da liberdade da vontade e as mais diversas neurofilosofias. Na segunda seção, uma crítica será feita a essa tese por meio das utilizações contraditórias entre si do termo ‘pensamento’, que conferem a esse conceito vagueza e, portanto, ausência de unidade conceitual. Determina-se, a partir disso, a importância da unidade conceitual para a unidade da própria neurofilosofia da liberdade da vontade, na medida em que o modelo de três componentes, em união com a neurofilosofia mínima, permite essa comunicação: Sem unidade conceitual do pensamento, não há unidade na neurofilosofia da liberdade da vontade. Por fim, na terceira seção, será brevemente discutida uma proposta revisionista do conceito de pensamento por meio da convergência entre estudos sobre o pensamento nos âmbitos da esquizofrenia, de indivíduos saudáveis, e da filosofia analítica, além das consequências diretas desta investigação para a análise da liberdade do pensamento brasileiro, que aparenta ser o cerne das problemáticas de “Filosofia do Brasil”, em diálogo com algumas ideias centrais de Miroslav Milovic.

Palavras-chave: Liberdade. Pensamento. Unidade. Neurofilosofia. Miroslav Milovic.

Abstract: Neurophilosophy of Brazil can be described as a bridge, built with the help of issues related to freedom and to the cognitive process of thinking, between Neurophilosophy and “Philosophy of Brazil”. In order to formulate this idea, initially, a critical analysis of “*Neurophilosophie der Willensfreiheit*”, from Henrik Walter, is going to be executed by passing through two great milestones, namely the three components model from Seebass and minimal neurophilosophy, toward the central thesis that there is a unity of communication between different solutions to the issue of freedom of the will and the most various neurophilosophies. In the second section, a critique is going to be done against that thesis with the help of mutually contradictory uses of the term ‘thought’, which confer this concept vagueness and, therefore, lack of conceptual unity. Consequently, the importance of conceptual unity for the unity of neurophilosophy of freedom of will in itself is determined, since the three components model, together with minimal neurophilosophy, allows this communication: Without conceptual unity of thought, there is no unity to the neurophilosophy of freedom of will. Lastly, in the third section, a revisionist proposal of the concept of thought, through the convergence of studies in schizophrenia, healthy individuals and analytical philosophy is going to be briefly discussed, besides the direct consequences of this investigation to the analysis of Brazilian freedom of thought, which seems to be the core of the problematics concerning “Philosophy of Brazil”, in dialogue with some central ideas from Miroslav Milovic.

Keywords: Freedom. Thought. Unity. Neurophilosophy. Miroslav Milovic.

1 O presente artigo participou do Prêmio Miroslav Milovic “Juventude Filósofa” no ano de 2024.

2 Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina, com período sanduíche pelo programa Erasmus+ na Univerzita Hradec Králové (UHK, 2022-2023).



1 Introdução

As filosofias das neurociências e da mente sofrem do sintoma da modernidade da despolitização, descrito por Miroslav Milovic.³ A despolitização é a “política sem política”, a preocupação não com o bem viver, mas com o mero sobreviver.⁴ Isso se comprova tanto em *Filosofia Jabuticaba*⁵, onde João Fernandes Teixeira, filósofo brasileiro da mente, argumenta a favor da existência de uma obsessão com soluções políticas (o “culto à política”), quanto no dia a dia, em congressos e eventos relacionados à Filosofia das Neurociências, onde a questão da liberdade da vontade é desprezada, julgada como irrelevante. Talvez seja por isso que Milovic “percebe que mesmo a Modernidade falando sobre liberdade, dizendo afirmar a liberdade, ninguém efetivamente se sente livre”⁶. Ninguém de fato se sente livre, porque a liberdade é sempre definida por quem nos a tira.

Em concordância com Milovic, pretendo mostrar como a Neurofilosofia pode servir como uma fonte de conhecimentos politizados capazes de abrir a definição de liberdade, de tal modo a construir os alicerces para uma nova neurofilosofia que seja capaz de encarar de frente o problema moderno da despolitização da Filosofia Cognitiva, sem deixar de voltar-se especificamente para o nosso contexto brasileiro. Isto é, uma neurofilosofia que sirva à descolonização brasileira defendida por Milovic.

O trajeto percorrido começará em uma análise do fulcro da convergência entre liberdade e ciências do Sistema Nervoso, passando pela constatação da centralidade do conceito de pensamento para que essa convergência seja possível, em direção à necessidade de uma revisão neurofilosófica do pensamento. Por fim, esse trajeto será conectado com os debates da Filosofia do Brasil, que aparentam também reconhecer a liberdade do pensamento como fundamento de qualquer reflexão filosófica sobre o Brasil. O resultado é, precisamente, a descoberta de uma nova área de estudos, que nomeio de “Neurofilosofia do Brasil”.

2 “*Neurophilosophie der Willensfreiheit*”, de Henrik Walter

No início de seu projeto de uma neurofilosofia da liberdade da vontade⁷ (*Neurophilosophie der Willensfreiheit*), Henrik Walter declara com veemência que “o problema da liberdade da vontade pertence, sem sombra de dúvidas, aos problemas eternos da filosofia”⁸, e toma essa ideia como inspiração de sua proposta de contribuição para uma aproximação (*Annäherung*) da solução desse problema. A justificativa aparentemente dada para esse ponto de partida é a de que o problema é estreitamente conectado com a problemática da definição do que é liberdade da vontade. Logo, a neurofilosofia da liberdade da vontade, em sua visão, jamais será capaz de dar

3 Milovic, 2017.

4 Bonfim, 2023, pp. 179-181.

5 Teixeira, 2021. Em particular, checar a página 28.

6 Sampaio, 2022, pp. 158.

7 Decidi traduzir ‘*Willensfreiheit*’ como liberdade da vontade, ou seja, de forma literal, segundo a língua original da obra. No entanto, gostaria de salientar que: (1) o termo em inglês, que aparece em alguns lugares do livro, é livre vontade (*free will*), e o termo original (*libero arbitrio*) é mais próximo daquele que se utiliza na literatura filosófica brasileira de modo mais comum, livre-arbítrio, mas não do alemão; (2) para o autor, uma definição última para o termo não existe, logo, tampouco uma tradução definitiva, caso se queira traduzir o termo de acordo com seu significado.

8 “*Das Problem der Willensfreiheit gehört zweifelsohne zu den ewigen Problemen der Philosophie*” (Walter, 1999, pp. 18). A mesma frase aparece também no prefácio, página 13.

uma resposta definitiva à questão e está fadada a vagar sob uma dúvida perpétua, mesmo que progressos possam ser feitos, quer seja nas neurociências, quer seja nas filosofias, em direção a propostas de solução.

A estratégia tomada por ele, portanto, não é a de formular uma definição supostamente última do que seria a liberdade da vontade, mas fornecer uma “explicação de um conceito de trabalho, tão sofisticado quanto possível, que seja de tal forma aberta que o conceito possa sofrer transformações”⁹, isto é, adaptar-se e ser corrigido, de acordo com o progresso científico-filosófico. Ele tampouco tem a pretensão de esgotar a diversidade da neurofilosofia, ou de colocar limites rigorosos para até onde ela pode ir, mas de delimitar princípios essenciais para toda neurofilosofia. Assim, haveria uma demarcação do que *não é* neurofilosofia. É o que ele chama de neurofilosofia mínima (*minimale Neurophilosophie*).¹⁰ Por consequência direta desses dois objetivos, pode-se prever que os conceitos neurofilosóficos introduzidos não serão precisos ou exaustivamente bem definidos, mas que esse trabalho seja resultado da neurofilosofia da liberdade da vontade como um todo.

Nesse projeto, propõe-se também uma certa *unificação da comunicação* entre as respostas ao problema da liberdade da vontade e as diferentes neurofilosofias – e, por consequência, também da comunicação entre todas as neurofilosofias da liberdade da vontade –, ao partir: (1) do modelo de três componentes de Seebass, que serve como um guarda-chuva de intuições nucleares de praticamente todas as conceitualizações da liberdade da vontade¹¹, proposto originalmente por Seebass¹²; e (2) da neurofilosofia mínima, que seria o ponto de partida de toda forma de neurofilosofia.

No que se refere ao modelo de Seebass [1], é digno de ser ressaltado, mais uma vez, que Walter afirma que os três componentes do modelo “se baseiam em intuições centrais”¹³ e, portanto, ele não tem a pretensão de ter esgotado a quantidade de características necessárias para a formulação da liberdade da vontade. De fato, o modelo estaria aberto a sofrer alterações da neurociência, o que inclui a adição de novos componentes.

O ponto inicial da discussão do modelo é a visão kantiana da liberdade, que apresenta três aspectos: (A) a aparente mútua exclusão da liberdade e da determinação relativa às leis da natureza, manifestada no fato de que, para que haja liberdade numa ação, ela deve originar-se a partir de si mesma e, conseqüentemente, quebrar a corrente causal determinística da natureza¹⁴; (B) o significado da autonomia da ação como inteligibilidade, isto é, agir de acordo com princípios¹⁵; e (C) a relação de igualdade entre liberdade da vontade e moralidade no domínio prático, ou seja, quando uma pessoa age de forma livre, a ação tem, além da liberdade, uma característica

9 Nas palavras dele: “Die Strategie in diesem Buch ist es, von einem möglichst anspruchsvollen Arbeitsbegriff auszugehen, dessen Explication aber so offen zu gestalten, das er nötigenfalls erforderlichen Korrekturen und Anpassungen unterzogen werden kann” (Walter, 1999, pp. 19).

10 Conferir a repartição 3 do capítulo 2 (Walter, 1999, pp. 159-192).

11 “Was ich allerdings behaupte ist, daß diese drei Merkmale auf zentralen Intuitionen beruhen, die sich in nahezu allen Theorien der Willensfreiheit wiederfinden lassen” (Walter, 1999, pp. 24).

12 Para entender melhor a visão de Seebass, cf.: (Seebass, 1993).

13 Conferir nota de rodapé número 5 deste artigo.

14 Em Kant, isso é descrito como um “estado de começar-se de si” (*Zustand von selbst anzufangen*) do qual o caráter inteligível é dotado Cf.: Walter, 1999, pp. 22-23; Kant, 2015 [1787], B561 & B567. Schopenhauer explica esse aspecto ao conceitualizar a necessidade (*Notwendigkeit*) à qual ele estava se referindo em seu escrito menor sobre a liberdade, criticando sua falta de clareza decorrente de sua independência em relação a qualquer razão (causas, razões suficientes *etc.*). Cf.: Schopenhauer, 2018, pp. 526-527.

15 Walter, 1999, pp. 23.

moral, quer seja ela harmônica com a ética, quer não.¹⁶ Esses três componentes mantêm um estreito parentesco com os três componentes do modelo de Seebass, representantes do cerne da liberdade da vontade: (A) liberdade de poder agir de forma outra (*Freiheit, als Anderskönnen*); (B) voluntariedade (*Willentlichkeit, als intelligibles Handeln*); e (C) agência (*Urheberschaft*). Agora será feita uma apresentação geral desses componentes, seguindo a linha de apresentação do livro.

O componente A, liberdade de poder agir de forma diferente (*Freiheit als Anderskönnen*), diz respeito à possibilidade de agir e decidir, em uma mesma situação, diferentemente de como agimos ou decidimos.¹⁷ Trata-se, dessa forma, tanto das condições sob as quais uma ação se dá de forma distinta, quanto da existência de uma liberdade não-condicional de agir de forma distinta (*nichtkonditionales Anderskönnen*). A primeira pode dizer respeito às ações ou a vontades de segundo grau, que por sua vez estariam condicionadas a vontades de maior grau, *ad infinitum*; já a segunda resolveria esse problema de regresso ao infinito dos graus da vontade e receberia, exatamente por essa razão, o nome de alternativa real (*echte Alternative*)¹⁸. Nesse sentido, o determinismo representaria a inexistência de uma liberdade não-condicional, pois, segundo ele, “para tudo que ocorre há condições de tal tipo que, caso elas existam, nada diferente poderia ocorrer”.¹⁹ Assim, toda possibilidade de divergência entre vontades de um certo grau seria solucionada por uma vontade de maior grau à qual ela está condicionada, de tal modo que o regresso ao infinito permaneceria e a liberdade não existiria.

Há também uma distinção entre dois tipos de determinismo: o científico/ontológico, em consonância com o qual a natureza é determinística, quer seja no passado, quer seja no futuro (ou em ambos); e o epistemológico, que diz respeito à previsibilidade/predição de acontecimentos futuros e à possibilidade de explicação clara de acontecimentos naturais passados.²⁰ Posteriormente, no capítulo 3.1, Walter acaba aparentemente aceitando o determinismo ontológico no nível do Sistema Nervoso, mesmo que ele não aceite o epistemológico. Com base nessa conceitualização, poder-se-ia argumentar que o indeterminismo é indispensável para a liberdade da vontade, porque resolveria o obstáculo do regresso ao infinito, porém, mesmo entre as pessoas que defendem a existência do indeterminismo, permanece em aberto a dúvida sobre *quando* o indeterminismo é efetivo.²¹

Em sequência, o componente B, voluntariedade (*Willentlichkeit*), refere-se à vontade (*Wille*, lat.: *Voluntas/arbitrium*), um termo sem unidade terminológica e, portanto, vago demais para ser utilizado.²² Por esse motivo, Walter escolhe concentrar-se em um sentido específico do termo, a saber, o da volacidade como sinônimo de intenção (*Absicht, Intention*) e intencionalidade (*Intentionalität*). Essa sinonímia surge a partir da distinção de Kane entre três tipos de vontade (apetitiva, racional e esforçada) e de sua unificação, que é exatamente “o

16 Neste aspecto localiza-se o problema do *factum* da razão, que posteriormente aparecerá na terceira seção da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* e na *Kritik der praktischen Vernunft*.

17 Cf.: Walter, 1999, p. 30.

18 Aqui ele utiliza a terminologia de Harry Frankfurt. O problema do regresso ao infinito dos graus da vontade, ao qual Frankfurt dá uma solução criticada pelo neurofilósofo, já estava também presente no *Sobre a liberdade da vontade (Über die Freiheit des Willens)*, de Arthur Schopenhauer (Schopenhauer, 2018, pp. 524-525).

19 Esta definição é citada de Paul Edwards (Edwards, 1967, pp. 359) “[...] für alles, was geschieht, es Bedingungen derart gibt, daß im Falle ihres Bestehens nicht[s] anderes geschehen könnte” (Tradução para o alemão retirada de: Walter, 1999, pp. 35).

20 Walter, 1999, pp. 36-39.

21 Walter, 1999, pp. 46-47.

22 Walter, 1999, pp. 48.

caráter de ser direcionado ativamente a um objetivo”.²³ Os três sentidos englobados por Kane, portanto, se unificam ao serem direcionados a um objetivo que é desejado (vontade apetitiva) e escolhido (vontade racional) esforçadamente (vontade esforçada). Subsequentemente, com o intuito de evitar a aceção kantiana que corrompe a razão prática, propõe-se a substituição da ‘razão’ (*Vernunft*) pela ‘inteligibilidade’ (*Intelligibilität*) e coloca-se esse novo *terminus technicus* em relação com os motivos (*Gründe*) e com o problema da inteligibilidade.

Em último lugar, o componente C, agência (*Urheberschaft*), é introduzido no sentido de uma liberação inicial (*Erstauslösung*). A agência, assim, é um componente independente, a nível lógico, do alternativismo e da inteligibilidade (os outros dois componentes), pois ao considerar um sujeito capaz de começar uma rede causal de si como um liberador inicial (*Erstauslöser*), não é daí dedutível que a corrente causal tinha que acontecer daquela forma.²⁴ Ademais, há uma importância desse componente para a responsabilidade maior do que normalmente se julga, como o exemplo do robô dado pelo autor demonstra.²⁵ Apesar dessa importância, não é razoável concluir que, para que haja responsabilidade moral, é preciso haver liberadores iniciais, mas sim que nosso entendimento do que é agência deve mudar. Para exemplificar isso, o sistema jurídico alemão, com sua necessidade de julgar através de uma atribuição pessoal (*persönliche Zurechenbarkeit*) e punir, entra em jogo.

Na passagem para o segundo capítulo, as diferentes posições do debate da liberdade da vontade são apresentadas (capítulo 1.5) e a maior parte dos argumentos é sintetizada (capítulo 1.6). Por fim, coloca-se o modelo de três componentes em confronto direto com as teorias/respostas aos problemas mente-corpo e da liberdade da vontade (capítulo 1.7). Conclui-se que a concepção libertarianista tradicional não existe e, portanto, precisa ser amenizada para poder ser compatibilizada com os conhecimentos neurocientíficos.²⁶ Dessa maneira é finalizado o primeiro capítulo.

Por outra perspectiva, para entender a ideia de neurofilosofia mínima [2] presente no segundo capítulo é necessário antes: (A) interpretar as diferenças e as relações entre a neurofilosofia geral e a especial; (B) apresentar os 3 motivos para a formulação e aceitação da estratégia; e, finalmente, (C) explicar a ‘superveniência’ e o naturalismo.

Costuma-se pensar que a investigação da consciência possui uma posição diferenciada no que concerne às dúvidas filosóficas sobre a mente. No entanto, o autor procura desmistificar esse posicionamento ao diferenciar a neurofilosofia geral (*Allgemeine Neurophilosophie*), que investiga as bases biológicas da consciência, da neurofilosofia especial (*spezielle Neurophilosophie*), que trata de fenômenos e problemas especiais (como questões éticas sobre transplantes encefálicos, e a liberdade da vontade).²⁷ Com esse intuito, ele enfatiza que as relações entre essas duas vertentes da neurofilosofia não são, necessariamente, de submissão e domínio, mas que as investigações da neurofilosofia especial, concomitantemente com as da geral, podem produzir um círculo virtuoso (*virtuoser Zirkel*).²⁸ Para que isso ocorra, no entanto, é necessário que essa circularidade (*Zirkelhaftigkeit*) seja enxuta ao mínimo. É esse, portanto, o objetivo da neurofilosofia mínima:

23 “aktives Ausgerichtetsein auf ein Ziel” Cf.: Walter, 1999, pp. 49.

24 Nota-se, nesse momento, a definição kantiana em ação. Cf.: Walter, 1999, pp. 55.

25 Walter, 1999, pp. 55-57.

26 Walter, 1999, pp. 103.

27 Walter, 1999, pp. 162.

28 Walter, 1999, pp. 163.

possibilitar uma conversa entre os dois tipos de convergência das neurociências com a filosofia da mente ao “desenvolver um posicionamento que coloca as coisas em comum em primeiro plano, enquanto as diferenças são deixadas tão longe quanto possível para fora”.²⁹ Dentre os 3 motivos para a formulação e aceitação dessa estratégia, estão a insolucionabilidade última de algumas perguntas metafísicas importantes; a urgência da execução de investigações especiais; e, por último, porém mais importante em sua visão, a tese da metafísica diferencial.³⁰

Nesse viés, as diferenças são tratadas pela tese da metafísica diferencial (*These der differentiellen Metaphysik*), segundo a qual diferentes processos mentais podem possuir diferentes relações com processos neuronais. Isto é, elas possuem diferentes metafísicas, ao contrário da pressuposição latente de que *todos* os processos mentais possuem necessariamente *uma única relação* com processos do Sistema Nervoso.³¹ Logo, uma teoria total (*Gesamttheorie*) formar-se-ia de uma “disjunção de teorias diferentes sobre processos mentais”, *i. e.*, uma disjunção entre diferentes metafísicas pertencentes a diferentes processos mentais.³²

Em sequência, as coisas em comum aparecem sintetizadas em três teses nucleares da neurofilosofia mínima, a saber, o pressuposto ontológico, a condição limitante e o princípio heurístico.³³ O pressuposto ontológico (T1) afirma que a realização de processos mentais de organismos biológicos se dá através ou com ajuda de processos neuronais, ou seja, uma vez aceita essa conexão ontológica, não há ausência interativa absoluta (à la paralelistas) entre mente e corpo; a condição limitante (T2), por sua vez, limita as investigações filosóficas sobre a mente à concordância com as melhores teorias neurocientíficas disponíveis à época; em último lugar, o princípio heurístico (T3) versa sobre a possibilidade de conhecimento da estrutura e da dinâmica de processos mentais a partir das dos processos neuronais.

Superveniência, emergência e causalção mental são conceitos que têm relevância na neurofilosofia mínima em razão do princípio de superveniência do mental no físico (*Prinzip der Supervenienz des Mentalen auf das Physische*).³⁴ De forma brevíssima, a proposta de uso desses conceitos diz respeito à tentativa de compreensão de como a superveniência em si funciona, ou seja, da redução explanatória de processos mentais a processos físicos.³⁵ Em subsequência, ao final da apresentação da neurofilosofia mínima, discute-se o sentido de seu naturalismo. A conclusão à qual o autor chega é de que ele não tem preocupação em determinar o sentido de seu naturalismo, mas muito mais praticá-lo³⁶, isto é, ser influenciado pelos naturalistas, mas não procurar colocar-se em caixinhas a respeito do que exatamente está sendo feito por ele. Por consequência, sua neurofilosofia parece ter um teor antissistemático por natureza, pois reconhece sua incompletude, *i.e.*, ser uma organização, por essência, aberta a transformações.

Por fim, após apresentar tanto o modelo de Seebass, quanto a ideia de neurofilosofia mínima, Walter une esses dois no terceiro capítulo, produzindo três conceitos sucessores

29 “[...] einen Standpunkt zu entwickeln, der die Gemeinsamkeiten in den Vordergrund rückt, während die Unterschiede soweit wie möglich außen vor gelassen werden” Cf.: Walter, 1999, pp. 164.

30 Os primeiros dois motivos aparecem em Walter, 1999, pp. 164; já a tese da metafísica diferencial é explicada em: Walter, 1999, pp. 164-168.

31 Walter, 1999, pp. 166-167.

32 Cf. a nota de rodapé 127, localizada em: Walter, 1999, pp. 167. A citação foi retirada da página 168.

33 Walter, 1999, pp. 168.

34 Walter, 1999, pp. 192.

35 Walter, 1999, pp. 172-189.

36 Walter, 1999, pp. 190.

(*Nachfolgekonzepte*) – (1) caos ao invés de indeterminismo, (2) a inteligibilidade e suas raízes biológicas e (3) autenticidade ao invés de agência –, que são substitutos neurofilosóficos para conceitos do debate da liberdade da vontade e que se unificam no que ele denomina de autonomia natural (*natürliche Autonomie*), entendida como uma “determinação-de-si sem recorrência a poderes sobrenaturais”.³⁷ Essa seria, então, a substituta neurofilosófica da ‘liberdade da vontade’. Desse modo, justifica-se a minha conclusão interpretativa de que há, na obra, uma proposta de unificação da comunicação não só entre neurofilosofia e o debate da liberdade da vontade, mas também da neurofilosofia especial e geral: é exatamente para esse ponto que leva a estrutura argumentativa presente tanto na divisão dos três capítulos do livro, quanto em seu conteúdo.

3 Crítica ao pensar (*Denken*)

Em vista do que foi dito, claramente nota-se que o projeto walteriano é ambicioso. Talvez, exatamente por isso, duas objeções, uma pragmática e outra fulcral, poderiam ser levantadas. Sob o véu da primeira, questiona-se o caráter de eternidade do problema da liberdade da vontade. Assim, ao ter afirmado duas vezes que esse caráter é indubitável (*zweifelsohne*)³⁸, Walter estabelece um limite para o conhecimento humano a partir de pressuposições não explicitadas sobre a natureza da liberdade e sobre a convergência entre filosofias e neurociências. Assim, por falta de argumentação, sua afirmação deve necessariamente ser deixada de lado. Outra razão para isso são as consequências psicológicas dessa suposta eternidade, que produz uma devastadora falta de motivação e de sentido em dedicar-se à problemática, já que uma solução definitiva *jamais* seria encontrada. Isso pode ser constatado, por exemplo, no desprezo à liberdade manifesto nos círculos de Filosofia Analítica, tratando-se de uma clara despolarização da área. Dito isso, por essa razão psicológica-pragmática, considerarei que o problema da liberdade não é um impasse intransponível à filosofia, nem assunto metafísico, mas um mistério que ainda está aberto a contribuições da neurofilosofia, que, por sua vez, possivelmente levarão a respostas definitivas.

Na segunda delas, que ataca diretamente o cerne do projeto, argumento que o conceito de pensamento possa produzir uma inconsistência no projeto walteriano, a saber, a ausência de unidade na neurofilosofia da liberdade da vontade. Para isso, porém, serão necessários 3 movimentos argumentativos. São eles: (A) precisar a utilização do conceito de pensamento (*Denken*) dentro das modificações feitas por Walter no modelo de Seebass, (B) justificar a ausência de unidade terminológica do ‘pensamento’ na obra, com base nessas utilizações e, em seguida, concluir que (C) essa ausência de unidade, portanto, pode pôr em risco a unidade entre as neurofilosofias da liberdade da vontade, na medida em que constitui de forma fundamental os seus três componentes fulcrais (o conceito de trabalho), tornando, finalmente, o projeto inconsistente. Sem unidade no ‘pensamento’, não há unidade no ponto de partida de Walter e, por conseguinte, nem entre as neurofilosofias da liberdade da vontade. Para além da unidade conceitual, o significado e a importância da unidade metafísica do pensamento também será discutida, assim como sua relação com a unidade conceitual.

O primeiro uso do termo pode ser localizado no capítulo 1.3.1, especificamente ao afirmar que a vontade racional pertence ao domínio da razão prática (uma terminologia kantiana) e

37 “*Selbstbestimmung ohne Rückgriff auf übernatürliche Kräfte*” (Walter, 1999, pp. 26).

38 Conferir a nota de rodapé número 2 deste artigo.

envolve a capacidade de pensar praticamente (*praktisch denken*), no sentido de pensar, selecionar ou decidir com o intuito de solucionar impasses pragmáticos.³⁹ Nessa acepção, a relação entre os motivos/desejos/razões e a tomada de decisão é de *input* e *output*, na medida em que, para que haja a tomada de decisão, a existência de motivos é fundamental, bem como o esforço implicado nesses dois momentos.⁴⁰ Pensar, assim, é algo que orienta à ação (*handlungsleitend*) e pertence ao domínio prático.

A segunda utilização está presente no segundo capítulo do livro, e trata do pensamento como um processo/atividade mental. Na ilustração 4, originalmente feita por Guttenplan, é mostrada a diversidade das atividades mentais, e o pensamento (*thinking*) é colocado próximo do caráter de atitude e longe da experiência e da ação⁴¹, como se pensar não fosse tanto uma ação quanto é atitude. Aqui, o pensamento aparece como uma espécie de pré-ação, um processo mental que antevê a tomada de ação. Porém, me parece evidente o fato de que o pensamento pode ser considerado uma ação completa que requer em si mesma um outro pensamento que sirva para o anteceder, pois é exatamente isso que acontece quando uma dissertação ou uma pesquisa longa são feitas: antes de escrever, é preciso *pensar* sobre qual tema deverá ser *pensado* no futuro, para aí sim executar a pesquisa e, ao final, escrever. Por consequência, o planejamento do próprio pensamento refutaria a posição do pensamento na tabela de Guttenplan e permitiria que o predicado da liberdade da vontade fosse atribuído ao próprio ato de pensar.⁴²

Logo abaixo, o psiquiatra argumenta a favor da sua tese da metafísica diferencial (*These der differentiellen Metaphysik*), em consonância com a qual os processos mentais não necessariamente mantêm *uma* relação com processos nervosos, mas aceitam diferentes metafísicas de acordo com a sua diversidade.⁴³ Com efeito, como ele mesmo pergunta, “por que estados ou processos mentais como o pensar, o sentir ou o decidir têm exatamente a mesma relação para com estados físicos?”⁴⁴. No que diz respeito à relação entre as unidades metafísica e conceitual, há, na minha opinião, 4 visões henológicas sobre o pensamento. Uma é subentendida na obra, porém as outras três vão de encontro com a visão admitida por Walter, pois a tese da metafísica diferencial é uma “tese de uma metafísica diferente para estados [leia-se: processos] mentais diferentes”⁴⁵, mas julgo razoável admitir que essa tese possa valer para um mesmo processo mental.

Porém, quando se trata do entendimento da unidade metafísica de processos mentais, Walter responde a uma possível objeção que é de menção incontornável.⁴⁶ Segundo a objeção, não faz sentido falar em metafísicas que se excluem mutuamente para processos mentais, pois tem que haver uma metafísica geral unificada entre elas. Walter responde a essa crítica com o exemplo da hidropisia, um termo no qual subjazem diversas outras entidades de doenças que só são unificadas em um sentido muito superficial. A hidropisia mostra que diferentes processos mentais não precisam aparecer como uma classe unitária dentro dessa metafísica geral. A mesma

39 Walter, 1999, pp. 49.

40 Para as referências ao trabalho de Robert Kane, cf.: Walter, 1999, pp. 49.

41 Cf.: Walter, 1999, pp. 165.

42 É o surgimento da *Neurophilosophie der Denksfreiheit* (liberdade do ato de pensar), nome que dei propositalmente para indicar que o pensar pode ser uma ação em si. Logo, não está sendo discutida exclusivamente a liberdade dos pensamentos (*Gedankensfreiheit*), porém também a do próprio ato de pensar.

43 Walter, 1999, pp. 166-167.

44 “Warum sollten mentale Zustände oder Prozesse wie Denken, Fühlen oder Entscheiden genau die gleiche Relation zu physischen Zuständen haben?” Cf.: Walter, 1999, pp. 166.

45 “These einer unterschiedlichen Metaphysik für unterschiedliche mentale[n] Zustände”. Cf.: Walter, 1999, pp. 167.

46 Essa objeção está presente na nota de rodapé 127, localizada em: Walter, 1999, pp. 167.

ideia poderia ser aplicado ao pensamento, porquanto, mesmo que haja uma metafísica geral do pensamento, não é claro que ele apareça, em todos os indivíduos e espécies, como uma classe unitária, *i.e.*, um fenômeno mental unificado.

Em primeiro lugar, a partir da tese da metafísica diferencial, é possível deliberar se há uma unidade metafísica do pensamento. Caso não, em certos indivíduos, o pensamento manteria uma relação x com processos nervosos, já em outras, haveria outra relação, diferente de x , entre o pensamento e processos relativos a células do Sistema Nervoso. A essa ideia dou o nome de *metafísica diferencial do pensamento*. Com isso em mente e por meio da desunidade conceitual do pensamento, de acordo com a qual o pensamento não é um processo mental unitário, mas um emaranhado de processos mentais diferentes que, de modo enganoso, chamamos de uma única forma, poder-se-ia concluir que o pensamento, simplesmente, não existe. O *nominalismo do pensamento* levaria a algumas questões sobre esse engano, como “porque admitimos constantemente, no dia a dia, que somos seres dotados de pensamento, sendo que não fazemos isso?”.⁴⁷

Em segundo lugar, caso se admita a metafísica diferencial do pensamento e sua unidade conceitual, o pensamento seria um só processo mental que mantém diferentes relações, de indivíduo para indivíduo, ou até de espécie para espécie, com diferentes processos neuronais. Essa visão parece, à primeira vista, interagir com o argumento funcionalista da múltipla realizabilidade, em consonância com a qual diferentes processos neuronais realizariam as mesmas funções mentais, e destoar-se de intuições cotidianas sobre o pensar. Por esse motivo, nomeio-a de *visão das múltiplas metafísicas do pensamento*. Essa visão é contrária à tese da metafísica diferencial walteriana, mas não à minha metafísica diferencial do pensamento.

Diferentemente, em terceiro lugar, deduz-se da existência de uma unidade metafísica, em conjunto com a desunidade terminológica, o *relativismo do pensamento*. O relativismo do pensamento envolve alguns problemas específicos, como os das perguntas “a partir de qual elemento se identifica a existência do pensamento?” e “será que a metafísica é condição necessária para a identificação do pensamento?”, que, a depender da linha argumentativa e das respostas, levam ou ao relativismo ou ao nominalismo. Ademais, as diferentes relações entre encéfalo e pensamento existentes em indivíduos saudáveis e indivíduos com esquizofrenia, transtorno depressivo maior ou distímia poderia servir como base para justificar o relativismo, porquanto poderia ser verificado que a metafísica entre diferentes funções mentais de indivíduos esquizofrênicos e saudáveis é a mesma. Para isso, o termo ‘pensamento’ teria que referir-se não a funções mentais idênticas, mas a tipos de metafísicas equivalentes entre funções mentais distintas.

Por fim, em quarto lugar, pode ser que a psicologia cotidiana (o senso comum) esteja certa ao considerar o pensamento um processo unitário metafísica- e conceitualmente. Essa seria a *visão tradicional do pensamento* que está subentendida acriticamente na obra.

Em seguida, o termo é utilizado na oposição feita a Kant e sua filosofia transcendental, regida pelo pensamento puro (*reines Denken*), um pensamento independente (limpo, puro) da experiência e, por conseguinte, incompatível com qualquer neurofilosofia.⁴⁸ Essa oposição toma

47 O próprio autor afirma que “alguns processos mentais poderiam [...] simplesmente não existir” (“Einige mentalen Prozesse könnten [...] gar nicht existieren”). Cf.: Walter, 1999, pp. 167-168.

48 Cf.: Walter, 1999, pp. 191.

forma, especificamente, quando o autor explica o significado de seu naturalismo e defende que quem determina a verdade ou falsidade de uma teoria é, no fim das contas, a experiência, não o pensamento puro ou o pensamento puramente lógico (*das rein logische Denken*).⁴⁹ Aqui, o termo ‘pensamento’ é compreendido como algo que tem não só seu lado empírico, mas também seu lado puro. Isso, por vezes, produz um paradoxo ou mistério já presente na obra kantiana: Como é possível que haja uma unidade entre pensamento puro e empírico?

No capítulo 3, o pensar é tratado a partir de três pontos: o caos, a semântica e a autenticidade. No primeiro deles, ele atua como parâmetro de ordem (*Ordnungsparameter*) dentro de um sistema caótico (o encéfalo). Ou seja, como um algo que determina o estado encefálico – um sistema instável – ao “escravizar” todas as outras formas de movimento⁵⁰. Sua importância também aparece nas decisões, na medida em que as confere flexibilidade (capacidade de decidir e agir diferentemente), externalidade (pois o caos está no mundo em geral, não só no encéfalo) e historicidade (dada a existência do tempo dentro desse referencial teórico).⁵¹

Depois, ele é visto como algo dotado de conteúdo semântico e forma. Nesse sentido, o modo como os pensamentos atuam no encéfalo é determinado a partir de uma teoria da intencionalidade, que surge da filosofia da linguagem de Millikan e à qual ele dá o nome de neurosemântica. Sob a visão dessa teoria, o pensamento é entendido como uma adaptação ultrarrápida (*ultraschnelle Adaptation*) ao ambiente externo; ou, em suas palavras, o “pensar se compreende no mundo, não na própria cabeça”.⁵²

Por fim, o pensar é indissociável da afetividade, devido à importância das emoções para as tomadas de decisões e da identificação para a autenticidade.⁵³ Nesse sentido, é evidente que a afetividade vai de encontro com o entendimento kantiano de pensamento como algo puro, quer seja pelas raízes de ligação entre afetividade e o corpo, quer seja pela distinção entre corpo e razão, constituinte, em conjunto com o entendimento, do pensamento puro.⁵⁴ Assim, falta clareza na compreensão de Walter do conceito kantiano de pensamento, que pode tanto ser puro, quanto empírico. Ao rejeitar o pensamento como algo possivelmente puro, ele rompe sutilmente com a definição, ou melhor, com a explicação que Kant daria para o pensamento. Mesmo assim, ele afirma paradoxalmente que “o corpo [...] também desempenha um papel no “pensamento puro”, que ocorre no encéfalo”⁵⁵, aparentemente aceitando sua existência. Resta a pergunta: o que é compreendido como pensamento?

A esquizofrenia certamente será a maior fonte para o entendimento da autonomia no futuro.⁵⁶ Nesse sentido, Tebartz van Elst afirma em seu “*Vom Anfang und Ende der Schizophrenie*”⁵⁷ não só que a esquizofrenia em si não tem uma unidade, mas que o conceito de pensamento

49 Walter, 1999, pp. 191.

50 Trata-se do princípio de escravidão (*Versklavungsprinzip*) de Haken. Ver: Walter, 1999, pp. 219. Em uma analogia com a história brasileira, o pensamento é entendido, no referencial teórico dos sistemas caóticos, como uma espécie de senhor do engenho, pois escraviza os eventos químicos e elétricos do encéfalo. Com efeito, “[mas] como parâmetro de ordem atuam, então, no fim das contas, os pensamentos” (“*Als Ordnungsparameter wirken dann aber letzten Endes die Gedanken*”): Walter, 1999, pp. 221.

51 Sobre esses três elementos, ler: Walter, 1999, pp. 362-364. Ver também Walter, 1999, pp. 205-236.

52 “*Denken vollzieht sich in der Welt, nicht im eigenen Kopf*”. Cf.: Walter, 1999, pp. 286. Sobre a ideia de adaptação ultrarrápida, ler as páginas 279-282.

53 Walter, 1999, pp. 320-336.

54 Checar Walter, 1999, pp. 328-329 e a introdução de Kant, 2015.

55 “*Der Körper [...] spielt also eine Rolle auch im „reinen Denken“, das im Gehirn stattfindet*”. Cf.: Walter, 1999, pp. 341.

56 Walter, 1999, pp. 343-344.

57 Sobre o começo e o fim da esquizofrenia. Cf.: Van Elst, 2022.

utilizado dentro da abordagem que busca definir a doença pelos seus sintomas não é claro o suficiente.⁵⁸ Se ele estiver certo, tampouco há no ambiente dos estudos neurocientíficos uma boa delimitação do que, exatamente, significa pensar, de tal maneira que ele abrange diversas funções mentais diferentes, que vão desde representação e linguagem até motivação, memória e emoções, e pode, portanto, ser interpretado de maneiras diversas em cada caso-único⁵⁹, problematizando as investigações sobre a liberdade do pensamento de indivíduos com esquizofrenia. Faz-se necessário, porém, a determinação da posição mais válida neurocientificamente acerca do problema duplo do pensamento.

Em vista dessas diferentes utilizações, conclui-se que o ‘pensamento’ não apresenta uma unidade na obra, exatamente por não ter uma definição única, mas passar por diversas conceitualizações distintas e contraditórias entre si ao longo da obra que atribuem a ele vagueza. Logo, a crítica feita por Walter à vontade em vista da sua falta de unidade conceitual⁶⁰ também se aplica ao pensamento, exigindo uma determinação de qual é o sentido no qual o pensamento deva ser entendido. Para além dessa constatação, infere-se por meio da tese da metafísica diferencial que mesmo que haja uma unidade conceitual, ainda assim nada nos obriga a afirmar que haja uma unidade metafísica entre todos os pensamentos, dando margem a uma nova possibilidade de pesquisa a respeito da doença identificada como o “transtorno da volição e do pensamento”⁶¹ (a esquizofrenia).

De todo modo, a consequência da inexistência de uma unidade metafísica não é, caso ainda haja unidade conceitual do pensamento, a ausência de unidade da neurofilosofia da liberdade da vontade, em decorrência dos princípios da neurofilosofia mínima; porém, a ausência de uma unidade conceitual implica afirmar que, necessariamente, não há unidade na neurofilosofia da liberdade da vontade, pois constitui de modo fundamental o modelo de três componentes, isto é, um dos dois pontos de partida que consolidam o projeto walteriano. As (des-)unidades do pensamento são, portanto, uma problemática especial anterior à da liberdade da vontade, e a interação entre os dois tipos de unidade (metafísica e conceitual) é o ponto de partida para uma nova compreensão do pensamento.

4 Em direção a uma *Neurophilosophie der Denksfreiheit*

4.1 A revisão do conceito de pensamento

A partir de nossa crítica, conclui-se a necessidade de revisão do conceito de pensamento e/ou de sua determinação, mas como ela deve ser feita?

Creio que essa revisão deva ser feita através das melhores teorias neurocientíficas às quais se tem acesso. Por um lado, a convergência entre estudos neurocientíficos sobre transtornos que afetam o pensamento, cujo maior proponente é a esquizofrenia, e o entendimento da filosofia analítica sobre o pensamento pode refutar ou confirmar alguma das 4 visões henológicas.

58 O problema da unidade é o cerne argumentativo de todo o livro, e culmina nos capítulos 9 e 10, já sua análise conceitual do pensamento é presente no capítulo 2.2 Cf.: Van Elst, 2022, pp. 32-45 (Cáp. 2) & 209-248 (Cáp. 9 e 10).

59 Van Elst, 2022, pp. 34-35.

60 Walter, 1999, pp. 48.

61 Cf. Kandel, E. et al, 2014, pp. 1211.

Por outro, da neurofilosofia do pensamento saudável e sua discrepante separação com a do pensamento doente pode ser fonte de novas pesquisas, pois a separação, por si só, leva a debater se há uma espécie de pensamento esquizofrênico (ou doente) que é metafisicamente diferente do pensamento de indivíduos saudáveis ou não, e se uma formulação unitária do ‘pensamento’ é possível caso haja essa desunidade metafísica. De fato, ao buscar uma unidade conceitual ou uma determinação neurofilosófica, deve-se levar em consideração indivíduos doentes e saudáveis, devido ao fato de que ambos parecem, segundo intuições cotidianas, possuir “pensamento”, embora de formas diversas. Nesse mesmo viés, é necessária a menção do fato de que a neurofilosofia mínima, embora consiga atingir as coisas em comum dos fenômenos mentais segundo a abordagem neurofilosófica, não é capaz de julgar quais fenômenos mentais têm unidade conceitual. Ela não consegue diferenciar, apenas assemelhar. Caso aceitássemos que ela pudesse, absurdos entrariam em voga, como a afirmação de que memória e emoções são a mesma coisa por ambas serem fenômenos mentais.

Por essas razões, em resumo, a liberdade interage, de forma inevitável, com a hermenêutica do pensar; e, a depender das respostas às quais as convergências entre neurociências e filosofia nos levem, a neurofilosofia da liberdade da vontade será modificada e atualizada, exatamente em decorrência da ligação imediata entre pensamento e os três componentes da liberdade da vontade. A unidade comunicativa da neurofilosofia da liberdade da vontade depende, portanto, de uma utilização unitária, em algum sentido, do ‘pensamento’ e, portanto, de uma determinação de sua mais plausível acepção, que deve ser realizada de acordo com os melhores conhecimentos neurocientíficos disponíveis e unindo o entendimento de transtornos do pensamento e do pensamento de indivíduos saudáveis. Porém, isso implica enfrentar as faltas de unidade do ‘pensamento’ na esquizofrenia e da própria doença em si, assim como a separação entre doentes e saudáveis.

4.2 Contribuição para uma filosofia brasileira

Entre outros filósofos e filósofas, Leonel Franca, Paulo Margutti e João de Fernandes Teixeira estavam certos quando apontaram para a importância do estudo do pensamento filosófico brasileiro e de sua liberdade.

Paulo Margutti, em sua *História da Filosofia do Brasil*, reconhece a importância de “refletir filosoficamente a partir do Brasil”⁶², isto é, de pensar filosoficamente com os impasses aos quais nós nos identificamos. No mesmo fio, ao criticar a negatividade de Leonel Franca, Margutti menciona um trecho que deixa ainda mais clara a predominante questão por trás do debate da filosofia do Brasil, a saber, a falta de originalidade e de “autonomia de pensamento”.⁶³ Com isso em mente, observa-se que o conceito de autonomia natural proposto por Walter e a nova neurofilosofia que proponho evidentemente podem servir como ponto de partida para uma análise neurofilosófica da filosofia brasileira, pois era, e ainda é, a questão da liberdade de pensamento (autonomia de pensamento) que está em jogo. Dessa forma, ao invés de basear-nos em intuições da psicologia cotidiana, creio que seja mais do que necessário uma investigação neurofilosófica tanto da autenticidade, quanto da autonomia de nosso pensamento. É por meio

62 Margutti, 2013, pp. 15.

63 Margutti, 2013, pp. 29. Conferir o trecho original em: Franca, 1964, pp. 262.

dessa linha de raciocínio que minha “Neurofilosofia da Liberdade do Pensar” (*Neurophilosophie der Denkfreiheit*) representaria uma mudança paradigmática nos estudos de filosofia do Brasil.

Já Teixeira realizou, em *Filosofia Jabuticaba*, uma análise cultural e política da ausência de liberdade de pensamento no Brasil⁶⁴, isto é, dos fatores políticos e culturais que levam à nossa incapacidade de pensar nossa própria realidade. Nesse sentido, argumento que, o fato de ele não ter levado em consideração conhecimentos de neurociências para a realização de sua análise da liberdade do pensamento brasileiro, por um lado, demonstra que as discussões da neurofilosofia da liberdade da vontade não estão notoriamente conectadas com a transformação da realidade, mas sofrem de um menosprezo ou desconhecimento – caso contrário, certamente seria notada e reconhecida a necessidade dessa conexão –; por outro lado, demonstra claramente a presença de uma contradição entre as diferentes partes do texto, na medida em que vai de encontro com a sua própria crítica feita ao assim chamado “culto à política”⁶⁵, uma obsessão de ver as soluções de nossos impasses na política. Desse modo, ao realizar uma análise política da realidade brasileira, Teixeira cai no próprio erro que critica. Ademais, a análise de Teixeira é totalmente oposta à de Milovic, que vê, em *Comunidade da Diferença*, a despolarização como marca de nossos tempos.⁶⁶ Como mostrarei em seguida, a despolarização do pensamento de Teixeira, de modo extremamente irônico, se esconde por trás da solução diretamente política que propõe para a questão da descolonização.

Para além disso, o filósofo brasileiro frequentemente cai em outras contradições ao, para dar mais um exemplo, acusar a sociedade brasileira de uma certa “xenofobia caipira”⁶⁷ e defender o maior contato internacional (a participação numa ágora entre as nações⁶⁸), enquanto, diferentemente, critica a presença tanto de um comentarismo desenfreado de filósofos europeus na filosofia feita no nosso país, quanto da desvalorização de filósofos e filósofas do Brasil.⁶⁹ Como é possível que nossas faculdades estejam contaminadas com o comentarismo europeu, se somos, segundo ele, “um país isolado, monolingual e xenofóbico”⁷⁰? Como é que a hipervalorização do comentário – que é, geralmente, feito a partir da leitura dos escritos originais, em língua estrangeira – é compatível com a suposta intolerância do nosso povo a outras culturas? Semelhantemente, é um enigma compreender a sua argumentação de que o suposto isolamento de nosso país, erroneamente exemplificado pela ausência de placas bilíngues nas cidades, “contribui, decisivamente, para que sejamos, em muitos aspectos, assolados pelo atraso, pela ignorância e pelo obsoletismo crônico”⁷¹, enquanto que, ao longo dos países europeus, as próprias línguas europeias, como a tcheca, a grega, a portuguesa e a sérvia, são menosprezadas e desvalorizadas. Nas ruas praguenses, as placas não estão escritas em polonês ou em “brasileiro”⁷², mesmo que a Polônia faça fronteira com a República Tcheca, um país mais de 110 vezes menor que o Brasil. Com efeito, se isso contribuísse para o atraso brasileiro, certamente ele também

64 “Tenho como proposta discutir o papel cultural da filosofia no Brasil [...]. Interessa-me discutir a política de pensamento que tem orientado a filosofia no Brasil até agora” (Teixeira, 2021, pp. 17).

65 Cf.: Teixeira, 2021, pp. 28.

66 Milovic, 2004.

67 Teixeira, 2021, pp. 21.

68 Teixeira, 2021, pp. 15.

69 Teixeira, 2021, pp. 41-54.

70 Teixeira, 2021, pp. 21.

71 Teixeira, 2021, pp. 21.

72 É dessa forma xenofóbica que, não raramente, o povo português denomina o dialeto brasileiro da língua portuguesa, com o intuito de acusá-lo de ser um *falso português*.

estaria presente na Europa, devido aos problemas de xenofobia existentes por todo o continente europeu, manifestos quer seja nas políticas públicas voltadas à exclusão de imigrantes, quer seja no turismo sexual feito por europeus no Brasil e em outros países da América Latina, quer seja, ainda, na violência lá vivenciada por intercambistas do nosso país. No entanto, países europeus são considerados “desenvolvidos”, e suas filosofias autênticas.

De modo contrário a Teixeira, tendo a concordar com a posição anti-globalista de Milovic em *Um Novo Século Deleuziano*, onde afirma que “o futuro do Brasil não é seguir os caminhos estabelecidos e metafísicos da globalização”.⁷³ De fato, parece inautêntico reduzir a Filosofia das Neurociências aos objetivos colonizadores da Modernidade de apagamento da Diferença e substituição dela pela Identidade e pela unidade⁷⁴, especialmente em vista da conclusão central de Milovic em *Comunidade da Diferença*, a saber, a de que “precisamos repensar isso, nos confrontar para que seja possível nossa autenticidade”⁷⁵, não necessariamente por meio da política, mas também por uma discussão crítica das “perspectivas abrangentes da racionalidade”⁷⁶. Me parece trágico e irônico que um dos mais importantes filósofos da mente brasileiros não tenha percebido o potencial descolonizador dessa área de estudo, mas preferido fazer uso de áreas que, segundo ele mesmo⁷⁷, não domina, para que fundamentasse sua posição sobre a descolonização do pensamento brasileiro, ao mesmo tempo que tenta criticar um suposto culto à política. É também nesse viés paradoxalmente político que Teixeira apresenta a marcante despolitização da Filosofia da Mente.

Em conclusão, proponho contribuir para os debates de Filosofia do Brasil por meio de uma mudança radical de perspectiva. Ao invés de olhar para a falta de liberdade do pensamento brasileiro diretamente por meio da simples política e antropologia, há a necessidade, em primeiro lugar, de entender o que significa a liberdade do pensamento neurofilosoficamente, para depois formular hipóteses sobre a autenticidade do pensamento brasileiro, que ainda é miseravelmente investigada. Nesse sentido, defendi que a minha crítica à unidade da neurofilosofia da liberdade da vontade, exatamente em razão do seu fulcro ser o conceito de pensamento e a investigação da sua liberdade, se conecta diretamente com as questões de filosofia do Brasil, o que ainda não foi percebido. Essa ideia, a Neurofilosofia do Brasil, é o nome que dei à abertura das possibilidades de descolonização do pensamento e do agir brasileiros realizada com ajuda das neurociências e das filosofias.

Referências

BONFIM, C (2023). Miroslav Milovic: Professor da Diferença. *Cadernos Miroslav Milovic*, v. 1, n. 1, pp. 177-181. Disponível em: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v1i1.17>. Acesso em: 17 de Agosto de 2024.

DAMÁSIO, A (2018). **A estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura**. Trad. Laura Teixeira Motta. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras.

73 Milovic, 2024, pp. 2.

74 Milovic, 2004.

75 Milovic, 2004.

76 Milovic, 2004.

77 Teixeira, 2021. Conferir o início do livro.

EDWARDS, P (1967). Determinism. In: Ders. (Org.) **The Encyclopedia of philosophy**. London: Macmillan. pp. 359-373. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2218031>. Acesso em: 24 de Junho de 2024.

FRANCA, L (1964). **Noções de história da filosofia**. 17. Ed. Rio de Janeiro: Agir.

KANDEL, E. et al. (2014). **Princípios de Neurociências**. 5ª Ed. Porto Alegre: AMGH.

KANT, I (2015). **Kritik der reinen Vernunft**. In: Die drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft. München: Anaconda.

MARGUTTI, P (2013). **História da Filosofia do Brasil (1500-hoje)**: 1ª parte: O período colonial (1500-1822). São Paulo: Edições Loyola.

MILOVIC, M (2004). **Comunidade da Diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí.

MILOVIC, M (2017). **Política e Metafísica**. São Paulo: Editora Max Limonad.

MILOVIC, M (2024). Um Novo Século Deleuziano. *Cadernos Miroslav Milovic*, v. 2, n. 1, pp. 1-2. Disponível em: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v2i1.69>. Acesso em: 17 de Agosto de 2024.

SAMPAIO, T. E. C (2022). Miroslav Milovic: professor da diferença. *Ágoras - Revista Científica do G-TEIA*, v. 2, n. 1, pp. 155-159. Disponível em: <http://www.agoras.ufc.br/index.php/agoras/article/view/52>. Acesso em: 17 de Agosto de 2024.

SCHOPENHAUER, A (2018). Über die Freiheit des Willens In: **Kleinere Schriften**. Hamburg: Nikol.

SEEBASS, G (1993). Freiheit und Determinismus. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 47, n. 1-2, pp. 1-22, pp. 223-245. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/SEEFUD>. Acesso em: 24 de Junho de 2024.

TEIXEIRA, J (2021). **Filosofia Jaboticaba**: Colonialidade e pensamento autoritário no Brasil. São Paulo: FiloCzar.

VAN ELST, L (2022). **Vom Anfang und Ende der Schizophrenie**: Eine neuropsychiatrische Perspektive auf das Schizophrenie-Konzept. 2ª Ed. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.

WALTER, H (1999). **Neurophilosophie der Willensfreiheit**: Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie. 2. Ed. Paderborn: Mentis.