

IDENTIDADE PESSOAL NA METAFÍSICA AFRICANA

Leke Adeofe

ADEOFE, Leke. Identidade pessoal na metafísica africana. Tradução para uso didático de: ADEOFE, Leke. *Personal Identity in African Metaphysics*. In: BROWN, Lee (ed.) **African Philosophy**. New and Traditional Perspectives. New York: Oxford UP, 2004, p. 69-86, de Benilson Souza Nunes.

Interesses pré-teóricos sobre identidade pessoal desafia-nos a fornecer uma resposta coerente e unificada para as seguintes questões: o que é uma pessoa? O que é uma pessoa permanecer sendo a mesma entidade ao longo do tempo (ou em um mesmo momento)? Quantas entidades ontológicas distintas constitui uma pessoa? Qual relação, se for o caso, existe entre o indivíduo em primeira pessoa, as experiências subjetivas dele e nossa perspectiva objetiva como terceira pessoa? A filosofia africana encara o desafio com muito mais seriedade do que a filosofia ocidental.¹ No primeiro caso, diferente do segundo, respostas plausíveis para uma questão são rotineiramente informadas por respostas plausíveis a partir de outras. Neste trabalho, eu exploro a extensão das repostas integradas acerca de questões sobre identidade pessoal que a filosofia africana da realidade tem fornecido e desenvolvido sobre estas respostas. Minha abordagem, em uma parte descritiva e em uma outra imaginativa, deve ser familiar; ela foi emprestada de uma tradição que data desde, pelo menos, da época de John Locke.² O que resulta é uma concepção testada da existência humana formidavelmente suficiente para ser explicavelmente útil *vis-à-vis* com questões de identidade pessoal.

A Distinção Ontológica

Uma concepção tripartida caracteriza o sistema de pensamento africano.³ Uma pessoa é compreendida como sendo seu ou sua *ara* (corpo), *emi* (mente/alma) e *ori* (“cabeça interior”). Diferente de *ara*, que é física, quanto *emi* quanto *ori* são mentais (ou espirituais). Esta dicotomia pode nos induzir a pensar a visão africana como dualista. Mas seria um erro pensar assim, já que o *ori* é ontologicamente concebido independente dos outros dois elementos. Portanto, a visão

¹ Amelie Rorty, “Introduction”, em *The Identities of Persons* (Berkeley: University of California Press, 1976).

² John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), iii. 27.

³ Meu foco é nos Yorubá, um povo ancestral e tradicional da Nigéria. O Yorubá, talvez mais que qualquer outro grupo africano, contribuiu fortemente para a cultura das Américas. A influência deles, em termos religiosos e metafísicos, se estende para o Brasil, Argentina, Cuba, Jamaica, e os EUA. Mas existem similaridades entre o sistema metafísico deles e o de Akan de Gana. Para uma excelente discussão, porém geral, do conceito Yorubá de pessoa, veja Segun Gbadegesin, *African Philosophy: Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities* (New York: Peter Lang, 1991), 27–59. Para uma breve apreciação sobre o Sistema Akan, ver Kwasi Wiredu, “African Philosophical Tradition: A Case Study of the Akan,” *Philosophical Forum* 24.1–3 (1992–93): 48–51.

africana é propriamente pensada como triádica.⁴ É filosoficamente interessante que uma pessoa seja a criação de diferentes divindades. *Ara*, o corpo, é construído por Orisa-nla, a arquidivindade. Olodumare (Deus ou “Divindade Suprema”) gera o *emi*; enquanto que outra divindade, Ajala, é responsável por criar o *ori*. *Ara*, é entidade corporal da cabeça ao pé, incluindo os órgãos internos e externos, e se torna consciente com o *emi* que, separada desta capacidade de dar vida, é compreendida como imortal e transmigratória. A cabeça interior ou metafísica, *ori*, a outra entidade não-corpórea, é o portador do destino e, portanto, constitutivo da personalidade.

Entendendo a Distinção

Assim sendo, dentro do limite da metafísica africana, uma pessoa é feita de três elementos, *ara*, *emi* e *ori*. Desde que suas ontologias sejam logicamente independentes uma da outra, os três elementos são ontologicamente distintos e propriamente concebidos como uma visão triádica de pessoa. *Ara* se refere não só a todo o corpo, mas também às suas várias partes. Entretanto, a metafísica não deixa claro quanto do corpo é minimamente necessário para a identidade (ou continuidade) do corpo. Presumivelmente, nossas suposições não-teóricas sobre o que é a identidade ou continuidade das partes do corpo serão suficientes para as nossas discussões. No entanto, estas suposições não-teóricas poderão incluir aquelas que são peculiarmente africanas, por exemplo, o *abiku* ou síndrome de *ogbanje*, no qual se acredita que algumas crianças estão continuamente repetindo ciclos de vida. Como evidência para esta síndrome, os africanos pontuam similaridades nos corpos para propor uma continuidade corporal entre eles. O que não é claro é se, nestes casos especiais, as similaridades dos corpos são constitutivas da, e não meramente evidência para, continuidade corporal. *Emi* é a mente/alma. Sua presença é indicada por uma consciência fenomênica, um efeito da respiração divina que se manifesta em (um tipo de) respirar. Podemos notar parenteticamente que nenhuma criatura não humana e plantas possuem *emi*. Injunções são normalmente feitas para não maltratar *nnkan-emi*, coisas “habitadas” por *emi*. Esta atitude, entretanto, não levou ao Jainismo. *Emi* é tido como essencial para que se tenha atividades raciocinativas, mas não é dotada com características de uma pessoa como em certas tradições ocidentais, como, por

⁴ Como Gbadegesin devidamente aponta, outro termo para *ori* é *enikeji*, que grosseiramente se traduz como “parceiro” ou “substituto”. Ele cita, com aprovação, a afirmação de Wande Abimbola de que *ori* é uma divindade. Eu argumento logo a frente neste ensaio que talvez seja mais preciso afirmar que o Yorubá mantém “uma instância divina” com respeito a *ori*. Isto é, eles apenas se relacionam com *ori* como se este fosse uma divindade.

exemplo, a cartesiana.⁵ Em verdade, a visão ocidental para qual onde está a alma, está a pessoa, não é africana, pelo menos não em primeira vista. Alguns filósofos africanos, no entanto, têm descrito *emi* como “o mais duradoura e a mais importante característica de uma pessoa”, mas não há suporte dentro do sistema de pensamento africano para compreender isto em um sentido platônico ou cartesiano.⁶ Que *emi* seja considerado a mais duradoura característica pode tentarmos a pensar que, para os africanos, a presença da alma [*ensoulment*] corporiza a personalidade [*personhood*] de forma muito semelhante a sistemas de pensamento ocidentais. Mas deve-se resistir a esta tentação já que eles também alegam que o *emi* não possui qualidades variáveis, isto é, o *emi* não possui características distintivas.⁷ O que *emi* faz, assim parece, é ajudar a consciência terrena [*ground consciousness*]. Assim, enquanto *emi* é o mais duradouro e, talvez, o elemento mais importante de uma pessoa, é discutível que isso encapsule a personalidade. *Ori* refere-se tanto à cabeça física quanto a cabeça interna/metafísica, e esta é algumas vezes referida como *ori-inu* para evitar ambiguidades. Note-se que africanos parecem pensar que existem componentes metafísicos de diversas partes do corpo, mais notavelmente, a cabeça, o coração e os intestinos. Mas os componentes metafísicos destes últimos dois servem, em grande parte, para funções semânticas de transmitir os papéis das partes relevantes do corpo para o funcionamento corporal e psíquico apropriado de uma pessoa.⁸ Uma questão filosoficamente interessante, portanto, é por que apenas *ori* foi elevado a um elemento ontologicamente constitutivo de uma pessoa. Uma resposta plausível é que *Ori*, diferentemente de outros componentes metafísicos, é uma divindade que, entre outras coisas, é considerada digna de veneração e conciliação.⁹ Mas esta resposta não é satisfatória: por que foi *ori*, e não qualquer outra parte corporal metafísica, divinizada? Por que a divinização do *ori* ocorreu por outras causas ao invés de seu status ontológico? Estas são investigações quase-lógicas [*quasi-logical*] atrativas, mas duvido muito que elas são suficientemente promissoras para que sigamos com ela. Uma abordagem mais fundamental e promissora para se seguir é se *ori* é uma divindade como geralmente é aclamada. Uma distinção útil para se explorar aqui é entre uma entidade que é uma divindade e uma entidade através da qual apenas mantemos o que chamarei de “instância divina”. Algumas

⁵ Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, tradução: John Cottingham (New York: Cambridge University Press, 1986), 16–23. Ver M. A. Makinde, “An African Concept of Human Personality: The Yoruba Example,” *Ultimate Reality and Meaning* 7.3 (1985):195.

⁶ Ibid. 196.

⁷ Ibid. 198.

⁸ Esta é uma abordagem. Outra é pensar no Yorubá como estando em um modo participativo objetivo-subjetivo com o corpo. Desde que ela não seja o seu corpo, uma Yorubá “vê” seu corpo como um objeto, por assim dizer. Mas ela também “vê” seu corpo como sendo intrinsecamente dela. A síntese é um sistema que postula componentes metafísicos de partes corporais. Por agora, eu escolho a primeira abordagem.

⁹ Afinal, o Yorubá literalmente diz que se nós devemos escolher entre o *orisa* e *ori*, ficaremos melhor com o suporte de *ori*.

considerações substanciais tornam plausível pensar que *ori* pertence à última categoria [a instância divina]. Considere, primeiro, o seguinte. Suponha que *ori* seja realmente uma divindade. Todo mundo ter *ori* torna cada pessoa uma divindade ou possuidora de uma. Contudo, nenhum destes pontos de vistas representam a visão adequadamente africana. A visão de cada pessoa é uma divindade é atraente, mas não africana. Isto entra em conflito com a visão africana de que alguns indivíduos se tornam divindades ao se tornarem ancestrais; você não pode se tornar o que você já é. Segundo, a visão de *ori* como sendo tanto uma divindade quanto um constituinte ontológico de uma pessoa, tornam as súplicas de uma pessoa a *Ori*, súplicas a si mesma. Isto seria estranho a não ser que as súplicas neste contexto sejam vistas como expressões metafóricas de boas intenções acerca de si. De fato, nesta visão de *ori* seria difícil de entender atitudes diferenciais para *ori* como ambos uma divindade e um constituinte ontológico de uma pessoa. E desde que todos nós concordamos que *ori* é ontologicamente constitutivo de uma pessoa, é mais plausível de rejeitar a visão de que Ori seria uma divindade. Contra a primeira consideração, uma objeção talvez argumente que os africanos têm como prática postular uma hierarquia de divindades, e que Ori é uma divindade em si mesma e de si mesma, não entra em conflito com a crença de que indivíduos se tornam divindades ao se tornarem ancestrais. É verdade que africanos postulam hierarquias de divindades, mas a transição de uma divindade à outra é estranha para a visão africana.

¹⁰ (o local desta não ocorre no texto)

A Experiência do Pensamento

O que é uma pessoa na visão africana? Esta questão é ambígua entre duas perguntas diferentes, porém relacionadas: Quais são os elementos constituintes de uma pessoa? O que faz uma pessoa persistir como a mesma entidade através do tempo? Em resposta para a primeira questão, os elementos constitutivos são *ara*, *emi* e *ori*. A tarefa é determinar a extensão pela qual esta resposta ajudaria para a resposta da segunda, mas ainda inter-relacionada com a questão sobre persistência. Suponha que nos tornemos cartesianos e imaginemos que a alma de uma pessoa, Adler, fora transferida para o corpo sem alma de outra pessoa. Se a presença da alma incorpora a personalidade, Adler agora tem um corpo diferente. (Locke, que não pensa que a alma seja imortal, preferiria, em vez disso, que o cérebro de Adler fosse transferido.) Mas temos

¹⁰ Noção similar a de Daniel Dennet de instância intencional. Ver seu *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass.: MIT/Bradford Books, 1987).

alguma razão para pensar no problema desta forma ao invés do caso de um desarranjo mental ou clarividência? Este é o problema de identidade pessoal na metafísica ocidental. Ao se re-identificar uma pessoa nós consideramos o corpo ou a mente? Geralmente, os teóricos da continuidade mental (ou psicológica) pensam que somos instanciados pela mente pois a mente encapsula tudo o que nos é importante: nossas esperanças, medos, crenças e valores. E se nossa vida mental acabasse, nós cessaríamos de viver. Para eles, nós somos definidos pelo mental. Os teóricos da continuidade corporal, por outro lado, sustentam que somos instanciados pelo corpo. Dessa forma, eles argumentam, nós respeitamos o fato biológico de que somos basicamente seres orgânicos, não importando o que mais nós poderíamos vir a ser. O problema de fundo aqui é a distinção entre uma pessoa e um ser humano. “Pessoa” se refere ao fato de que somos entidades sociais, “o ser humano” ao fato de que somos entidades orgânicas. Os teóricos mentais enfatizam o primeiro fato, o teórico corporal, o segundo. Logo, John Locke, um teórico mental, assume que se nós transferirmos com sucesso, digamos, o cérebro do Adler para o corpo sem cérebro do John, a pessoa no corpo do John agora é Adler. Já que a pessoa no corpo do John agora exibe a vida mental de Adler. (claro, existem sérias dificuldades em imaginar este tipo de troca, mas deixemos isto de lado para um outro momento). Seguidores de Locke, por exemplo, Derek Parfit, foram além por afirmar que a transferência de cérebro não é necessária; o que é importante é assegurar a vida mental de Adler no corpo de John, não importando como isso acontece.¹¹ O que é importante nestas transações, eles argumentam, é que as vidas mentais relevantes continuem independentes de como isso é feito.

Defendendo Teorias da Continuidade

A teoria da continuidade mental e da continuidade corporal são as duas principais visões concorrentes, apesar de algumas variações da primeira teoria, e de visões híbridas de ambas, são algumas vezes consideradas suficientemente interessantes para merecerem discussões distintas.¹² Mas, em geral, visões alternativas das principais não são encorajadoras. Suponha, para este caso, a pessoa no corpo de John (depois da transferência do cérebro do Adler) como sendo uma nova pessoa, isto é, não é nem John nem Adler. O problema com esta visão é que ela é totalmente inconsistente com nosso entendimento das origens humanas; novos humanos não podem, na nossa visão de mundo, vir a existir como foi descrito. Para ilustrar, suponhamos

¹¹ Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), Parte 3.

¹² Ver, por exemplo, Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), 29–70. Nozick considera sua teoria como sendo a mais próxima da continuidade.

que dois pedaços qualitativamente idênticos de papel sejam transformados numa fatia de queijo e num bebê. Qual das transformações aceitaríamos como real? Alguns estariam inclinados a pensar que nenhum é real, mas, se devemos escolher, parece muito mais plausível aceitar a transformação papel-queijo do que aceitar a transformação papel-bebê. Isso porque as nossas intuições metafísicas acerca das origens humanas são tão firmes que somos preparados a desconsiderar o que seria ordinariamente considerado como evidência empírica do contrário. Alguns opositores podem talvez argumentar que a pessoa no corpo de John é melhor considerada como sendo uma nova pessoa, do que um novo ser humano. A objeção deles seria a de que nossas fortes intuições metafísicas são sobre seres humanos, não sobre pessoas humanas. De fato, dada a nossa tendência a considerar espécies não-humanas como pessoas, nossa imaginação filosófica não é ampliada para considerar a pessoa no corpo do John como sendo John ou Adler, mas uma nova pessoa, embora não um novo ser humano. O problema com esta visão é que a pessoa no corpo de John é peculiarmente capaz de manifestar qualquer dos papéis anteriormente associados com Adler, se as circunstâncias físicas permitirem. Em particular, a pessoa no corpo de John pode ser responsabilizada por promessas, obrigações e tarefas que definiam a personalidade de Adler. Mais estranho seria a tendência da pessoa no corpo de John de cumprir as promessas, obrigações e tarefas de Adler de acordo com os planos de vida de Adler. Não há então justificativa séria para afirmar que a pessoa no corpo de John é uma nova pessoa. A distinção entre “pessoa” e “ser humano” existe apenas para o seguinte: preservar o valor prático dos nossos planos de vida e projetos. Desde que os planos de vida e projetos sejam buscados com sucesso pela pessoa no corpo de John, parece mais plausível de considerar a pessoa no corpo de John como sendo Adler do que como sendo uma nova pessoa, que é o que teóricos da continuidade psicológica afirmam.¹³

A Alma

Existem boas razões, assim, para os metafísicos ocidentais considerarem a teoria da continuidade psicológica e a teoria da continuidade corporal como as principais teorias concorrentes sobre a persistência de pessoas. A próxima tarefa para os metafísicos ocidentais como eles ou elas vêm isso, é determinar qual teoria da continuidade é mais plausível, e qual variante é mais explicativamente útil. Algumas intuições filosóficas úteis emergiram nessa determinação, e eu irei tocar apenas na mais promissora, mas, primeiro, irei tocar na discussão

¹³ Para um forte ponto de vista em oposição, veja Marya Schechtman, “The Same and the Same: Two Views of Psychological Continuity,” *American Philosophical Quarterly* 31.3 (Julho 1994).

de algumas tensões que enfraquecem todo o trabalho sobre persistência na filosofia ocidental. Considere o dualismo cartesiano relacionado à persistência. O dualismo cartesiano afirma que corpo e alma são dois constituintes ontologicamente irreduzíveis de uma pessoa, sendo a alma a essência da pessoa. Já que para o dualista a alma é a pessoa, o problema da persistência está relacionado com a instância da alma. Onde a alma está, lá está a pessoa. Mas surpreendentemente, nenhuma das duas principais teorias sobre persistência expressam esta visão dominante da maioria das pessoas. Quanto mais plausível a teoria cartesiana parecer, menos plausível parecerá ambas as teorias sobre persistência. Não obstante os graus de continuidade psicológica e física envolvidas, se pessoas possuem alma, é a alma que subsiste à persistência. A alma por si mesma escapa à instanciação, mas muito pior para as teorias de identidade pessoal, o dualista diria. Os “filósofos da mente cientificamente inclinados”, como são a maioria dos filósofos ocidentais em suas vidas profissionais, diriam que a noção cartesiana não é tão plausível quanto as visões materialistas concorrentes. O que Descartes ensina, argumentarão, é a importância da nossa mentalização corrente e disposicional da personalidade, a qual é inserida nas várias teorias de continuidade psicológica. Materialistas estão certos de que as teorias da continuidade psicológica deixam claro nossa inclinação e tendência de definir a nós mesmos pelas nossas vidas mentais. Nesse sentido, então, as teorias inserem a intuição cartesiana de que uma pessoa é uma coisa pensante que, *inter alia*, duvida, entende e nega. Entretanto, nem todos os materialistas concordam no que consistem as teorias da continuidade psicológica. Alguns, por exemplo, Derek Parfit, afirmam que o conteúdo informacional da nossa mentalização é tudo o que importa, independente de como essa identidade de informação é assegurada, tanto pelo cérebro, *chips* de computador ou qualquer outra coisa. Alguns outros, por exemplo, Sydney Shoemaker, argumenta que a identidade de informação é valiosa na persistência na medida em que há identidade do cérebro ou uma entidade funcionalmente análoga.¹⁴ Existe discordância em quanto a informação precisa ser preservada para a identidade de pessoas, mas podemos colocar tudo isso de lado aqui. Ainda outros materialistas, por exemplo, Bernard Williams, arguiria a favor de uma teoria de continuidade física: a identidade do corpo (com ou sem o cérebro, mas preferencialmente com o cérebro) é necessária para a preservação da identidade. À parte dos casos mais óbvios, estas três abordagens “cientificamente inclinadas” trazem diferentes julgamentos para os problemas da persistência, e existe um considerável desentendimento sobre qual abordagem é mais plausível. De fato, a maior parte das discussões sobre persistência na metafísica ocidental analítica acabam por determinar quais

¹⁴ Sydney Shoemaker, “Persons and their Pasts”, *Identity, Cause, and Mind* (New York: Cambridge University Press, 1984), 19–48.

abordagens melhor conciliam nossas profundas intuições enraizadas sobre a natureza das pessoas com certas experiências de pensamentos sobre persistência, embora não seja sempre entendida desta forma. Em todo caso, tudo isso, assim espero mostrar, é muito barulho por nada.

¹⁵ (o local desta não ocorre no texto)

Persistência e a Natureza das Pessoas

Considere novamente a solução cartesiana. O que quer que seja que podemos pensar sobre a solução, nós devemos conceder que há duas principais vantagens sobre as teorias da continuidade. Primeiro, ela relaciona a ontologia de pessoas com a visão da persistência. A alma é um constituinte ontológico de uma pessoa, na sua visão, a identidade da alma constitui a identidade da pessoa. Os teóricos da continuidade psicológica estão certos em pensar que parte da atração do critério de identidade da alma é que o *ceteris paribus* preserva a identidade da mentalização. Mas isso não é tudo — o link entre *o que* nós somos, nossa *essência* [*whatness*], e nossa persistência é importante, por mais que seja difícil a determinação desta última. Sem a relação, o que nós somos é uma coisa, nossa persistência, outra. Contudo, qualquer que desacordos que possamos ter sobre a persistência, existe uma suposição pré-teórica de que nossa persistência é sobre *nós* e devemos preservar nossa *essência* [*whatness*].¹⁶ A identidade da mentalização não fornece a relação; ela talvez constitui evidência para nossa persistência, mas não diz nada sobre o que nós somos. Diferentes, porém inconsistentes suposições ontológicas sobre nós são possíveis com o critério de identidade de mentalização. Isso parcialmente explica o desacordo entre os teóricos da continuidade psicológica, conseqüentemente o desejo de alguns deles de também dar ênfase na identidade do cérebro. Mas nós não somos o nosso cérebro, não importa o quão importante esse órgão é para o nosso correto funcionamento. Logo, para garantir a ocorrência e mentalização disposicional de Adler no corpo de John, o último então não se torna Adler. Ou, para colocar o mesmo ponto de vista de outra forma, a pessoa no corpo de John ser Adler viola nossa ontologia, e a violação não é mediada pela transferência do cérebro. Note que não estou afirmando nem sugerindo que nós *somos* entidades orgânicas. Nossos não somos nossos corpos e, em geral, eu considero as teorias da continuidade física

¹⁵ Bernard Williams, *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

¹⁶ Este é provavelmente o ponto que Marya Schechtman quer chegar, porém dentro da tradição lockeana. O esforço acrobático dela para salvar as intuições lockeanas falha. Ela acerta que ela precisa de uma “auto-substância”, porém sem trabalhar com o *ori* (ou um análogo funcional), a leitura de Locke dela é muito forçada. Veja Schechtman, “The Same and the Same”, 202, 206ff.

muito mais fracas do que suas homólogas psicológicas pela simples razão de que eles falham uniformemente em considerar a importância prática que damos à identidade pessoal.

A segunda maior vantagem da alma é a aparente unidade integrada que ela traz para as nossas vidas mentais. Características mentais ao longo do tempo, por mais similares e sobrepostas, não iriam por elas mesmas constituir a vida mental de um indivíduo. Alguns teóricos psicológicos sabem disso, mas aparentemente pensam que o cérebro poderia fornecer o substrato [*cement*]. Apesar de que a identidade do cérebro fornece evidência para a unidade psíquica, ela não constitui isso. David Hume, depois de primeiro afirmar que nossa identidade é *ersatz*, soube disso, quando ele lamentou no apêndice do *Tratado*, que ele poderia não achar o que liga o constante fluxo de consciência e sensações.¹⁷ Hume considera difícil de reconciliar seu princípio atomista de que nossas percepções são distintas e separadas da unidade psíquica que parece nos caracterizar. As usuais relações humeanas de contiguidade do tempo e espaço, e causalidade, não serviriam aqui, já que elas não são necessárias nem suficientes para a unidade psíquica. O próprio empirismo radical de Hume previne qualquer apelo à alma, mas a falha de Hume, como confessada no apêndice, é uma falha das teorias da continuidade.

Perspectivas de primeira-pessoa vs. perspectivas de terceira-pessoa

Outra tensão que ameaça a discussão sobre persistência na metafísica ocidental é a perspectiva de terceira pessoa dessas discussões. Formulações de esquema para as teorias da continuidade, corporal ou psicológica, negligenciam a perspectiva de primeira pessoa: Adler é a mesma pessoa que John se Adler for corporalmente ou psicologicamente contínuo com John. A suposição em plano de fundo é que as continuidades e, supostamente, a identidade pessoal, são objetivas e, portanto, verificáveis em terceira pessoa. No entanto, as preocupações sobre, digamos, *minha* identidade pessoal, são sobre *mim*, e seria de se esperar que discussões da identidade pessoal refletissem esse aspecto subjetivo do problema. A questão então é o que é para uma terceira pessoa, entidade objetivamente determinada (ou grupo de entidades ou agregação de partes ou o que mais puder ser), ser, no entanto, eu, e não outra pessoa. Para os teóricos da continuidade, o desafio seria identificar sobre o que são as minhas intenções, crenças, desejos e outros fenômenos psicológicos que os fazem meus. Uma possível solução é que todos os fenômenos psicológicos “supervêm” sobre os trabalhos do meu sistema nervoso central, e não de outra pessoa. Mas isso não é suficientemente satisfatório, pois nós podemos perguntar o que sobre o meu sistema nervoso central em particular, o faz ser meu. Outro caminho

¹⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. P. H. Nidditch, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1978), 633–36.

alternativo para gerar o mesmo problema é postular uma diferença entre meu fenômeno psicológico e meu sistema nervoso central de um lado, e entre o meu sistema nervoso central e eu, do outro. Minha vida psicológica, aparentemente, poderia ter sido sustentada com um sistema nervoso central diferente, mas talvez estruturalmente similar. Ademais, nós entendemos a afirmação de que eu poderia ter tido uma vida psicológica (ou corpo) e um sistema nervoso central diferente e ainda assim continuar sendo eu mesmo. Isto é, nós entendemos o que significa para mim ser um sujeito passando por mudanças psicológicas radicais e ainda assim continuar sendo eu mesmo: “Socorro! Eu estou passando por essas mudanças em meu psicológico.” O uso da linguagem é dificilmente decisivo para estas questões, mas parece razoável afirmar que, aqui, o choro por socorro não é tautológico: Meu psicológico está passando por essas terríveis mudanças no meu psicológico. Portanto, focar num fenômeno psicológico é, em geral, um erro. Além disso, nós entendemos que o substituto físico e mental completo, capaz de uma vida em terceira pessoa qualitativamente indistinguível da minha, não seria eu. Nenhuma das intuições parafiteanas sobre o que presumivelmente realmente importa “na sobrevivência” irá mudar estes fatos evidentes sobre mim e minha persistência. É fácil determinar como nossas intuições podem ter se enganado. Com o cérebro de Adler transferido com sucesso para o corpo sem cérebro de John, nós intuímos que a pessoa no corpo de John é agora Adler. Nesse caso, no entanto, a pessoa no corpo de John, também, pensa que ele é Adler. Isto é, julgamentos tanto da perspectiva de primeira-quanto da de terceira-pessoa concordam uma com a outra. Nós assumimos que nosso julgamento de terceira-pessoa objetivo é correto, e que o julgamento de primeira-pessoa subjetivo é correto na medida em que concorda com o primeiro. Nós pensamos em situações, digamos, hipnose e falsa memória, nos quais os julgamentos da primeira-pessoa não são confiáveis, e nos tornamos mais convencidos de que julgamento subjetivos por eles mesmos não são de confiança. Mas nossa suposição aqui é errada. Não há nada pessoal sobre identidade pessoal sem a pessoa. Se não existe um intervalo epistêmico, por assim dizer, entre um julgamento de primeira-pessoa e a pessoa, então o julgamento é a determinação correta da identidade, independente de qualquer julgamento contraditório de terceira-pessoa. Logo, nós não podemos negligenciar a perspectiva de primeira-pessoa; ela é central para a identidade pessoal.

Aplicando o conceito de *Ori*

Meu interesse com identidade pessoal é um interesse com a minha unidade física, não com a minha alma — a menos que eu esteja preocupado sobre a possibilidade de vida após a morte. Se preocupar com a unidade física é se preocupar com a medida em que as atividades em minha vida cumprem um propósito. O propósito por sua vez fornece significado para minha vida, e é

esse significado que evidencia para mim uma unidade psíquica, que minha vida está nos eixos. Agora, nós iremos impor propósito sobre nós mesmos. Por exemplo, eu posso decidir passar o resto da minha vida alimentando sem-tetos. Mas esse tipo de propósito e unidade psíquica assistente são os segundos melhores. Note que eu poderia ter tomado como propósito a perseguição ou o assassinato dos idosos, e minha unidade psíquica poderia ter sido derivada disto. Logo, o propósito auto-imposto e a unidade psíquica podem ajudar a acalmar os nervos, mas o que é necessário é o propósito que emerge da auto-atualização quase-histórica. Auto-atualização aqui depende do estado do nosso ser e do estado que ainda está por vir, embora com um *ceteris paribus*. Uma vida vivida conscientemente ou, por outro lado, em conformidade com este estado de vir-a-ser é uma vida em curso, e o propósito que emerge disso provê unidade psíquica genuína para o indivíduo. *Ori*, entendido como destino, incorpora a auto-atualização quase-histórica. Árvores não possuem *ori*, nem o possuem os gatos, os cachorros, e os golfinhos. Minha preocupação com a minha identidade é se minha vida está nos eixos. Ajuda se a minha vida física e psicológica não são radicalmente descontínuas, mas essa exigência não é necessária nem suficiente para a minha identidade.

Para maior clareza das questões envolvidas, imagine uma transferência do *ori* de Adler para a cabeça física de John — sem o *ori* dele, claro. Se o *ori* incorpora personalidade, as características moderadoras que subjazem as relações sociais de um indivíduo, a nova vida de John deve se assemelhar à vida passada de Adler. Mas o que “se assemelhar” significa neste contexto? Duas imagens são sugestivas em si mesmas. Primeiro a imagem lockeana: John é agora capaz de cumprir os papéis sociais de Adler, já que agora ele exibe a vida mental de Adler. Segundo é o que irei chamar da imagem de Abel: John tem agora as características felizes (ou infelizes) que definiam a vida passada de Adler. A segunda imagem é a mais próxima da visão africana; a primeira faria *ori* funcionalmente isomórfico com o cérebro (ou alma) na metafísica ocidental, desse modo subestimando a base filosófica para *ori*.

Para clarificar o exemplo, assumo o seguinte: a vida passada de Adler foi invejável. Seus desejos foram bem moderados. Ele foi bem sucedido com suas amizades, seus negócios, sua saúde e em suas relações comuns. Ele dificilmente poderia ter feito algo errado. A vida passada de John foi o exato oposto. Ele falhou constantemente em seus esforços. Seus sinceros e dignos esforços para ser bem sucedido e percebido diferentemente resultaram em nada. De fato, John não estava fazendo nada substancialmente diferente do que Adler estava fazendo, mas os resultados para John foram consistentemente ruins, e para Adler consistentemente bons. Africanos iriam atribuir as disparidades dos resultados em função das escolhas do *ori*. Se nós

agora supusermos uma troca do *ori* entre Adler e John, nós poderíamos esperar a vida de John como sendo consistentemente recompensadora e admirável, e a vida de Adler como sendo consistentemente o oposto. A suposta troca entre Adler e John exemplifica o que podemos chamar, de modo amplo, uma troca de personalidades. Com as mudanças da personalidade de uma pessoa, existirão prováveis mudanças correspondentes nos papéis sociais desta pessoa; e os novos papéis sociais vêm com novas identidades sociais. Isso explica a motivação dos teóricos da mente na metafísica ocidental em assumir que houve uma troca de pessoas em casos envolvendo uma troca de papéis sociais. Note que a principal objeção para os teóricos da mente é de que suas soluções violam nossa natureza orgânica. A solução africana aparenta não ter feito isso. A identidade humana é preservada na união do corpo e da alma (*emi*). No *ori* reside a personalidade. Uma concepção tripartida de uma pessoa permite a transferência do último sem violar “essências humanas” [*human beingness*], pelo menos não no modo que os teóricos corporais consideram questionável.

Uma possível objeção pode ser que uma troca de *ori* pode não levar a uma troca de papéis sociais, e que não haveria base então para pensar que as pessoas teriam trocado alguma coisa. Para ilustrar a objeção, considere novamente a abordagem lockeana mentalista. Ao transferir um cérebro de um corpo para outro, nossa intuição de que a personalidade é transferida na troca de cérebros é baseada parcialmente na suposição de que tal transferência teria como consequência a troca de papéis sociais. Mas com uma troca de *ori*, nós não precisamos assumir uma troca de papéis sociais. O que uma troca do *ori* assegura é a uma mudança na sorte do destino e na auto-realização. Uma mudança na sorte do destino pode conduzir a uma alteração nas funções sociais, mas isto não precisa ser assim. Logo, com uma mudança do *ori* uma pessoa pode ser adequada para executar apenas os papéis e tarefas anteriores dele ou dela. A questão então é por que nós devemos pensar que a personalidade foi transferida com a troca de *ori* quando não existe nenhuma mudança notável nos papéis sociais.

Os opositores aqui assumem incorretamente que nossa preocupação com papéis sociais específicos subjazem nossa preocupação com identidade pessoal. Para termos certeza, nossa visão de nós mesmos é em alguma medida manifestada nos papéis sociais que exercemos. Isso explica por que papéis sociais podem ajudar a desencarnar nossas intuições sobre identidade pessoal. Papéis sociais ajudam a tornar claro o que é pessoal sobre identidade pessoal. Entretanto, nossa preocupação não é com papéis sociais específicos mas com quaisquer papéis dos quais nos envolvemos a fim de torná-los tão aprimorados quanto possível. Nenhum papel social específico é constitutivo da identidade de alguém. Teóricos mentais não são claros sobre

isso. Eles corretamente notam que nós nos preocupamos com a continuidade das *nossas* intenções, crenças, e memórias. Eles corretamente assumem que a razão para isso é porque nós nos importamos com o sucesso dos nossos projetos. E já que nossas intenções, crenças e memórias são particularmente adequadas para nossos projetos, eles equivocadamente elevam os projetos aos critérios de identidade pessoal. Eles argumentam que nossos projetos nos definem e que nós somos o que quer que possa cumprir os projetos em consideração. Mas se, como a metafísica africana sugere, nossa preocupação com a identidade pessoal é que para quaisquer projetos com que nos comprometemos o serão para serem cumpridos tão quanto possível, então é um erro elevar esses projetos a um critério de identidade pessoal como os teóricos da mente fizeram. A preocupação com a continuidade das nossas intenções, crenças, e memórias é uma preocupação não com projetos específicos mas completar com sucesso quaisquer projetos que existam, conquanto que eles contribuam para nossa auto-atualização. Logo, a intuição mentalista sobre a definição do papel de projetos na identidade de uma pessoa não pode ser usada para subestimar a visão de *ori* como um elemento constitutivo de uma pessoa.

Conclusão

Qualquer teoria da identidade pessoal digna de confiança deve ser metafisicamente e socialmente estável, e as duas formas de estabilidade devem ser interconectadas. Por estabilidade, simplesmente me refiro à habilidade de fazer julgamentos consistentes. A estabilidade metafísica ajuda a explicar a unidade do Eu, por assim dizer, faz a identidade pessoal possível. A estabilidade social ajuda a explicar existência socializada — nossos sistemas de crenças, caracteres sociais, e projetos de valor que parecem tornar nossas vidas significantes. Uma teoria de identidade pessoal é esperada como sendo estável em uma forma ou outra, mas o desafio é ser estável em ambas as formas no mesmo contexto ao mesmo tempo respeitando as mesmas determinações. Teorias da continuidade que datam de Locke — incluindo Hume — são socialmente, mas não metafisicamente, estáveis. Consequentemente, suas inclinações gerais, apesar das mais variadas razões, é pensar no conceito de uma pessoa como uma noção “forense”. Entretanto, ambas as formas de estabilidade estão relacionadas ao conceito do *ori*. O *ori* fornece o suporte metafísico necessário para nossa existência social; ele ajuda a formar nossas crenças, caracteres, e projetos sociais realmente nossos. Com *ori*, nossa existência social exemplifica um processo de auto-realização. Isto é, nós sabemos que os projetos sociais com que nos importamos são aqueles que nos devemos importar, não apenas aqueles que nós fortuitamente nos importamos. O mesmo ocorre com nossas crenças, desejos, e com nossa

existência social em geral; as coisas são como devem ser. Note que a capacidade de envolver-se em auto-avaliação é válido por conta própria, mas é um substituto pobre para a auto-realização.¹⁸ Sermos capazes de refletir e auto-determinar qual existência social queremos para nós mesmos não é tão desejável como saber qual existência social nós devemos querer. De fato, o que é atraente sobre ser capaz de determinar por nós mesmos que tal processo promete dar-nos o que devemos querer por nós mesmos.

O processo de auto-realização me permite reconhecer uma vida social como minha, não do meu substituto. Note que o reconhecimento é não dependente dos conteúdos particulares da vida social. A intuição explicativa que nós ganhamos através do conceito de *ori* é demonstrado quando consideramos o atoleiro da sabedoria popular sobre o que faz um indivíduo florescer. A maioria das pessoas reconhecem que muita riqueza material não faz um indivíduo “feliz”. O mesmo pode ser dito sobre ter um bom trabalho, amigos, inteligência, e um caráter admirável. Nós podemos ser tentados a pensar que uma vida com *todas* essas características é uma vida “feliz”. Não necessariamente. Um momento de reflexão mostra que tal requerimento não é necessário nem suficiente para um indivíduo ser “feliz”. Quero sugerir que uma vida “feliz” é uma vida que está sincronizada com um processo individual de auto-realização. O atoleiro é devido a não ter o conceito de *ori* (ou seu análogo funcional) como um modo de explicação no repertório cultural do perplexo. *Ori* fornece um indivíduo com uma identidade estável, verdadeiramente integrada, que é também perspectivamente primeira-pessoa e auto-interessado. E é esse tipo de identidade que é capaz de fornecer respostas unificadas para os problemas de identidade com os quais comecei este ensaio.¹⁹

Muitas das ideias contidas aqui foram primeiramente apresentadas em Boston em 1994 no APA *Eastern Division Meeting* sob o favorecimento do APA *Committee International Co-operation*. Um refinamento subsequente foi apresentado em Kingston, Jamaica, em 1995 no *Annual Conference of the International Society for African and African Diaspora Philosophy and Studies*.

¹⁸ H. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person,” *Journal of Philosophy* 68 (1971).

¹⁹ Uma observação sobre experiências do pensamento. Desde a publicação de Kathleen Wilkes's *Real People: Personal Identity without Thought Experiments* (New York: Oxford University Press, 1988), se tornou moda ser indevidamente cético sobre o poder das experiências de pensamento em fornecer julgamentos confiáveis sobre identidade pensamento. Para mim, é precisamente porque a noção de uma pessoa é ordinariamente muito vaga que nós precisamos das experiências de pensamento para tornar mais preciso os reais problemas. Compreensivelmente, quanto mais uma experiência de pensamento subsiste no plano de fundo do nosso conhecimento, mais tendemos considerar seus julgamentos desta experiência firmes e confiáveis. Mas essa é a natureza do “bixo-de-sete-cabeças” [beast] aqui e em várias outras coisas, também.

