



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Salami, Yunusa Kehinde  
Predestinação e a metafísica da identidade: um estudo de caso iorubá  
Afro-Ásia, núm. 35, 2007, pp. 263-279  
Universidade Federal da Bahia  
Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003508>

- ▶ [Como citar este artigo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Mais artigos](#)
- ▶ [Home da revista no Redalyc](#)

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



## PREDESTINAÇÃO E A METAFÍSICA DA IDENTIDADE: UM ESTUDO DE CASO IORUBÁ\*

*Yunusa Kehinde Salami*\*\*

### Introdução

A predestinação, enquanto tema da metafísica, traz consigo a idéia de uma escolha anterior ao nascimento ou da atribuição de um propósito ou fim, em vista do qual qualquer pessoa ou coisa é criada. O destino, seja escolhido por uma pessoa ou a ela atribuído, representa aquilo pelo que esta pessoa tem de passar neste mundo. Na concepção iorubá de predestinação, um corpo moldado, já infundido com o espírito da vida por Olodumaré, vai e toma um *ori* (o portador do destino). Algumas vezes, considera-se que este destino ou *ori* seja imposto ao indivíduo. O destino, assim escolhido ou assim atribuído ou imposto, encerra todos os sucessos e os fracassos pelos quais o ser humano deve passar durante o curso de sua existência neste mundo.

Pode-se levantar a questão relativa à identidade do ser que escolhe um destino, ou sobre o qual um destino é imposto, no céu, e o ser humano, na terra, que deve manifestar ou consubstanciar o destino. A menos que uma relação de identidade entre os dois seres venha a ser estabelecida, pode-se tornar difícil, senão impossível, falar de predestinação.

\* Tradução do inglês de Fábio Baqueiro Figueiredo

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Obafemi Awolowo, em Ilé Ifé, Nigéria



Em vista de alguns argumentos acerca da identidade pessoal, parece problemático estabelecer a posição a que um ser humano específico está predestinado, desde antes de seu nascimento, para fazer certas coisas, e não outras, sobre a terra. O propósito deste artigo é examinar a possibilidade de identidade entre a pessoa de quem se afirma ter escolhido um destino no céu e aquela que é encarregada da responsabilidade de cumprir este destino na terra.

### A concepção iorubá de predestinação

Na concepção iorubá de pessoa humana, ela é composta de *ara*, *emi* e *ori*.<sup>1</sup> *Ara* é o corpo, *emi* é a alma, enquanto *ori* é a cabeça interior, considerada portadora do destino. Esta apreciação da pessoa humana enfatiza a importância do *ori* e, por implicação, torna o destino ou a predestinação um componente necessário dela. Com a introdução do *ori*, o terceiro componente, surge uma contestação à idéia cartesiana dualista da pessoa humana, de que teríamos então uma concepção tripartite, contraposta à concepção dualista de Descartes.

Os iorubás geralmente se referem ao *ori* como o ser inconsciente, a cabeça interior, o espírito guardião pessoal e o portador do destino. De acordo com Gbadegesin, “é o *ori* que escolhe o destino da pessoa diante de Olodumaré (a divindade suprema), que normalmente endossa a escolha”.<sup>2</sup> Uma outra definição do conceito iorubá de *ori* é fornecida por Idowu,

<sup>1</sup> Ver Wande Abimbola, “La notion de personne en Afrique Noire”, *Centre National de la Recherche Scientifique*, nº 544 (1971), pp. 73-89; Olusegun Gbadegesin, “Destiny, Personality and the Ultimate Reality of Human Existence: a Yoruba Perspective”, *Ultimate Reality and Meaning*, vol. 7, nº 3 (1984), pp.173-88; M. A. Makinde, “An African Concept of Human Personality: the Yoruba Example”, *Ultimate Reality and Meaning*, vol. 7, nº 3 (1984), pp. 189-200; Barry Hallen, “Eniyan: a Critical Analysis of the Yoruba Concepts of Person”, in C. S. Momoh (org.), *The Substance of African Philosophy* (Auchi, African Philosophy Projects, 1989), pp. 328-54; Barry Hallen, *The Good, the Bad and the Beautiful: Discourse about Values in Yoruba Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, pp. 45-46; Olubi Sodipo e Barry Hallen, *Knowledge, Belief, and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy*, Londres, Ethnographica Publishers, 1997, p. 105; Yunusa Kehinde Salami, “Human Personality and Immortality in Traditional Yoruba Cosmology”, *Africana Marburgensis*, vol. 24, nº 1 (1991), pp. 4-13; Yunusa Kehinde Salami, “Human Person, Death, Re-Incarnation and Immortality, a Case in Yoruba (African) Metaphysics”, *ODU: a Journal of West African Studies*, nº 40 (2000), pp. 207-14, entre outros.

<sup>2</sup> Gbadegesin, “Destiny, Personality”, p. 175.



que afirma que os iorubás consideram o *ori* como o espírito da personalidade. Para Idowu, o *ori* “é a própria essência da personalidade [...] É o *ori* que governa, controla e guia a ‘vida’ e as atividades da pessoa”.<sup>3</sup> Segundo Idowu e outros textos disponíveis sobre *ori* e destino, o destino de uma pessoa pode ser chamado de *ipin-ori* ou simplesmente *iponri*, o que pode ser traduzido como “a parte ou porção que cabe ao *ori*”.

A questão, no entanto, é sobre a condição do *ori* frente a outros agentes causais. Podemos considerar o *ori* como a causa antecedente de todas as demais causas possíveis? Em outras palavras, será que vemos as outras causas como meras manifestações da única causa subjacente — o *ori*? Se a resposta é positiva, então podemos corretamente argumentar que há uma conexão entre a concepção iorubá de *ori* e o destino. Isto nos leva às noções iorubás relacionadas de *ipin* (aquito que é colocado sobre uma pessoa), *ayanmo* (aquito que é preso a alguém) e *akunleyan* (aquito que se escolhe de joelhos). Estes conceitos transmitem idéias de destino que, se examinadas criticamente, poderiam revelar-se portadoras de algumas diferenças importantes. Para Idowu, “temos uma concepção trimórfica de destino”.<sup>4</sup>

Para que possamos prosseguir a partir destes termos relacionados, pode ser necessário clarificá-los um pouco. Por exemplo, *ayanmo* e *ipin* implicam algo que foi imposto às pessoas humanas, sem qualquer consideração acerca de elas o quererem ou não. *Ayanmo* e *ipin* são predominantemente sugestivos da influência de um fator externo contra o qual somos impotentes. Conseqüentemente, pode-se argumentar, parece-me, que aquilo que se torna o destino de alguém não se situa no âmbito de sua possibilidade de escolha. Dada esta apreciação, a ação que alguém se encontra executando aqui na terra é independente de suas escolhas ou desejos neste mundo. Este ponto de vista representa os seres humanos como meros brinquedos nas mãos dos deuses. Por outro lado, *akunleyan* é sugestivo da escolha consciente de alguém, muito provavelmente sem nenhuma imposição externa. Em que pesem estas diferenças nas concepções iorubás de predestinação, uma pessoa vem ao mundo com seu des-

<sup>3</sup> Bolaji Idowu, *Olo dumare: God in Yoruba Belief*, Londres, Longman, 1962, pp. 170 e 180.

<sup>4</sup> Ibid., p. 183. Para mais reflexões sobre o tema, ver Olufemi Morakinyo, “The Ayanmo Myth and Mental Health Care in West Africa”, *Journal of Culture and Ideas*, nº 1 (1983), pp. 68-73.



tino duplamente selado; o que quer que chegue a obter e o que quer que lhe aconteça são um desdobramento exato de seu destino.<sup>5</sup>

O resultado disto é que, no universo iorubá, cada ser humano está predestinado a levar um tipo de vida e não outra, ou seja, cada ser humano, em seu tempo no *isalu orun* (o retiro celeste), escolheu ou teve atribuído a si um tipo particular de destino que deve levar a cabo, desemaranhar ou manifestar neste *isalu aye* (o mundo terreno). Segundo este ponto de vista, o destino representa o tipo de escolha ou imposição no *isalu orun*, que invariavelmente determina o sucesso ou o fracasso mundanos. Acredita-se que a escolha ou a atribuição de um bom *ori* assegura que o indivíduo em questão levará uma vida bem-sucedida e próspera na terra, enquanto a escolha ou a imposição de um *ori* ruim o condena a uma vida de fracassos.<sup>6</sup>

### A concepção iorubá de predestinação e o problema da identidade pessoal

O problema da “identidade pessoal” emergiu porque uma pessoa humana não está fixada nem no espaço nem no tempo. Muitas vezes, quando ela existe em um tempo e em um espaço particulares, também a consideramos como ela mesma em um tempo e em um espaço anteriores ou posteriores. Quando vemos uma pessoa qualquer em um espaço e em um tempo particulares, está sempre claro para nós que ela é ela mesma, e não uma outra pessoa que, naquele mesmo momento, existe em outro lugar, qualquer que sejam as características que ambas possuam em comum. Neste caso, a “identidade pessoal” invoca uma relação entre uma pessoa que sabemos existir em um dado momento, e uma pessoa que sabemos ter existido em um outro momento.<sup>7</sup> A identidade,

<sup>5</sup> Ver Idowu, *Oladumare*, p. 194 e Yunusa Kehinde Salami, “Predestination, Freedom, and Responsibility: a Case in Yoruba Moral Philosophy”, *Research in Yoruba language and literatures*, nº 7 (1996), p. 6.

<sup>6</sup> Wande Abimbola, *Ifa: an Exposition of Ifa Literary Corpus*, Ibadan, Oxford University Press, 1976, p. 113.

<sup>7</sup> Ver John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, edição abreviada de A. D. Woozley, Londres, Collins, 1964, cap. 27, “Of Identity and Diversity”; Anthony Quinton, “The Soul”, *The Journal of Philosophy*, vol. 59, nº 15 (1962), pp. 3-98; John Perry (org.), *Personal Identity*, Los Angeles, University of California Press, 1975.



neste sentido, pressupõe “uma continuidade ininterrupta da existência”.<sup>8</sup> A argumentação, aqui, de acordo com Reid, é que “aquele que cessou de existir não pode ser o mesmo que aquele que mais tarde passou a existir; pois isto seria supor que um ser existiu depois de ter cessado de existir, e que teve existência antes de ter sido produzido”.<sup>9</sup>

O problema passa, então, a ser que, dado o problema da identidade pessoal, podem ser levantadas questões acerca da identidade entre a entidade que escolheu um destino ou sobre a qual um destino foi imposto, no céu, e a entidade cuja vida é o desemaranhar-se deste destino aqui na terra. Por exemplo, será do interesse dos filósofos saber se o corpo moldado, que vai e toma um destino ou sobre o qual um destino é colocado no *isalu orun*, é a mesma pessoa do ser humano que está neste *isalu aye*, cumprindo o destino anteriormente escolhido ou imposto. Pode um caso de existência contínua ininterrupta ser estabelecido entre as duas entidades?

É importante assinalar que, a menos que haja uma identidade entre o corpo que escolheu um destino, ou ao qual um destino foi preso, e a pessoa, cuja vida manifesta este destino, será difícil, se não impossível, falar de predestinação e do posterior cumprimento de tal destino. Meu argumento é que, se não há efetivamente uma identidade ou uniformidade, toda a discussão sobre destino ou predestinação se torna improdutiva. Isto nos leva a investigar o que a idéia de identidade pessoal acarreta. Em outras palavras, que propriedades ou qualidades deveriam ser observadas para que pudéssemos estabelecer a identidade pessoal?

Os filósofos tentaram lidar de diversas formas com este problema. Como todos os outros problemas metafísicos, o da identidade pessoal tem-se mostrado quase sempre refratário à formulação de consensos. Ainda que a maioria tenda a concordar que a identidade pessoal envolve uma existência contínua ininterrupta, discordam do que ininterruptamente continua a existir. O que cada filósofo em particular en-

<sup>8</sup> Thomas Reid, “Of the Nature and Origin of Our Notion of Personal Identity”, in Paul Edwards e Arthur Pap (orgs.), *A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources* (Nova Iorque, The Free Press, 1973), p. 195.

<sup>9</sup> Ibid.



cara como sujeito da existência contínua e ininterrupta depende largamente de sua posição metafísica geral em relação à questão da constituição última da pessoa.

Enquanto para alguns a mente, a alma, ou o evento mental é o componente essencial de uma pessoa, outros argumentam que é o corpo ou o aspecto físico este constituinte essencial. A terceira possibilidade é falar da pessoa enquanto pessoa, isto é, enquanto agregação de todos os componentes. Esta terceira posição argumenta que a pessoa é uma entidade unitária, um todo indivisível e que, portanto, não pode ser dividida em corpo, por um lado, e mente, por outro.

Para aqueles que consideram a mente, a alma ou o aspecto mental como o elemento essencial da pessoa, a identidade pessoal requer a uniformidade da consciência, da lembrança ou da memória. Embora uma variante desta posição sustente que a uniformidade da consciência é o único requisito da identidade pessoal, algumas outras argumentam que à uniformidade da consciência se deve conjugar a uniformidade do corpo, de forma a nos permitir falar em identidade pessoal.

Para a tese que se baseia estritamente na memória, a identidade pessoal se mantém e diferentes estágios-pessoa pertencem à mesma pessoa, se, e apenas se, o estágio mais recente puder conter uma experiência, que é a memória de uma consciência reflexiva da experiência contida no estágio mais antigo.<sup>10</sup> Para John Locke, por exemplo,

[...] a consciência sempre acompanha o pensamento e ela é que faz cada um ser aquilo que se chama de si mesmo [*self*], distinguindo, portanto, entre si mesmo e todas as outras coisas que pensam: nisto tão-somente consiste a identidade pessoal, isto é, a uniformidade [*the sameness*] de um ser racional; e o quanto esta consciência possa ser estendida em direção a qualquer ação ou pensamento passado, tanto recua a identidade desta pessoa.<sup>11</sup>

Nesta passagem, Locke faz da consciência reflexiva a base da identidade pessoal. Por consciência reflexiva, entende o ato consciente de introspecção, através do qual uma pessoa criticamente olha para den-

<sup>10</sup> Ver Locke, *Essay*, cap. 27; Quinton, “The Soul”, *passim*.

<sup>11</sup> Locke, *Essay*, pp. 39-40.



tro de si mesma e reflete sobre suas experiências. Para o autor, uma pessoa que, através da introspecção, é capaz de encadear a série de experiências, nos diferentes níveis de seus estágios-pessoa, é idêntica à pessoa que experimentou tais estágios-pessoa.

A reformulação da tese de Locke feita por Quinton pode ser lida da seguinte forma: há uma seqüência de estágios-pessoa (não necessariamente na ordem em que ocorrem no tempo e não excluindo a possibilidade de repetições), o primeiro é A e o último é B, de maneira que cada estágio-pessoa na seqüência ou (i) contém ou poderia conter uma memória de uma experiência vivida no estágio anterior, ou (ii) contém uma experiência da qual o próximo estágio contém ou poderia conter sua memória.<sup>12</sup>

Apesar das críticas a esta tese sobre a identidade pessoal, a ênfase permanece na continuidade da cadeia de memórias acerca de experiências atribuível ao mesmo indivíduo. De acordo com este argumento, a identidade pessoal emerge quando uma pessoa, em um dado momento no tempo, pode estabelecer uma ligação entre sua experiência presente e a totalidade encadeada da seqüência das memórias passadas.

Um problema é que nem todos os filósofos baseiam a identidade pessoal na uniformidade ( *sameness*) da memória ou da consciência. Alguns defendem que a uniformidade da consciência deve ser associada à do corpo, de modo a se obter a identidade pessoal. Para os proponentes deste segundo ponto de vista, a uniformidade da consciência e a identidade corpórea são ambos critérios importantes da identidade pessoal. Assim, prossegue o argumento, nenhum dos dois pode ser apontado como o *único* critério da identidade pessoal. É de acordo com esta linha que Sydney Shoemaker sustenta que

[...] se a memória é ou não um critério de identidade pessoal, [ela] não pode ser o único critério que utilizamos ao fazer afirmações sobre a identidade de outras pessoas [...] A identidade corpórea é certamente um [outro] critério da identidade pessoal [...] Porém [também] não penso que possa ser o único critério<sup>13</sup>

<sup>12</sup> John Perry, "The Problem of Personal Identity", in Perry (org.), *Personal Identity*, p. 19.

<sup>13</sup> Sydney Shoemaker, "Personal Identity and Memory", in Perry (org.), *Personal Identity*, pp. 124-29.



Enquanto estas posições enfatizam a uniformidade da consciência e/ou a identidade corpórea, há uma outra posição que enfatiza a presença necessária de certas substâncias subjacentes para que a identidade pessoal possa ser obtida.<sup>14</sup> Alguns outros estudiosos, ainda, consideram a discussão sobre identidade pessoal um desperdício de energia.<sup>15</sup>

Estas posições são bastante relevantes para nossa discussão sobre a predestinação e a identidade pessoal. O assunto a ser examinado, então, é se aquele que escolhe ou toma o *ori* no *isalu orun* é idêntico àquele que deve cumprir esse destino aqui, no *isalu aye*. A questão é que, se a identidade pessoal entre aquele que tomou um *ori* no céu e a pessoa que deve desemaranhar aquilo que o *ori* pressagia aqui na terra não puder ser estabelecida, então o problema sobre a predestinação facilmente se dissolve, já que não poderíamos falar de identidade entre estas duas distintas personalidades.

Se nos voltarmos para a posição que enfatiza a significância de uma substância subjacente na determinação da identidade pessoal, surge o problema de definir qual poderia ser esta substância (“aquilo que não sei o que seja”), ou qual significado poderia ter.<sup>16</sup> Se aceitamos a existência de tal substância, resta o problema de saber como identificá-la. Ainda maior é o problema de utilizar algo que não pode ser identificado como a ligação entre um estágio-pessoa e outro.

Para servir como critério de identidade pessoal, qualquer que seja este critério, deve ser, ele mesmo, identificável. Uma vez que a substância, o substrato subjacente, é algo incognoscível, ou, quando menos, algo “que não sei o que seja”, ela não pode ser a base para um questionamento empírico da identidade pessoal. Afinal, a menos que saibamos o que vem a ser esta substância, não teremos como saber se diferentes estágios-pessoa compartilham esta mesma substância ou não. Dado que a uniformi-

<sup>14</sup> Joseph Butler, “Of Personal Identity”, in Perry (org.), *Personal Identity*, pp. 99-105; Thomas Reid, “Of the Nature and Origin of Our Notion of Personal Identity”, in Paul Edwards and Arthur Pap (orgs.), *A Modern Introduction to Philosophy: Readings From Classical and Contemporary Sources* (Londres, Macmillan, 1973), pp194-200.

<sup>15</sup> David Hume, “Of Personal Identity”, in Perry (org.), *Personal Identity*, pp. 161-72; Alfred Ayer (org.), *Logical Positivism* (Nova Iorque, Free Press, 1959); Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, Oxford, Blackwell, 1953.

<sup>16</sup> Locke, *Essay*, pp. 185-87.



dade (*sameness*) tem de ser a de algo, impõe-se à razão que a identidade de algo, “que não sei o que seja”, não pode ser determinada, sendo portanto de nenhum auxílio na resolução do problema da identidade pessoal.

Uma consideração crítica dos problemas associados a descrições anteriores da identidade pessoal, conforme debatidas no âmbito das teorias ocidentais, sugere que pode ser mais produtivo explorar alguns versos do sistema oracular do Ifá, para articular uma concepção iorubá da identidade da pessoa que escolhe um *ori*, ou sobre quem um *ori* é imposto, no *isalu orun*. Isto nos permitirá abordar a questão da racionalidade das crenças africanas e a forma como ela foi discutida por antropólogos e filósofos. Lévy-Bruhl talvez seja o autor mais influente que caracterizou o sistema de pensamento africano como pré-lógico, pré-científico e não-filosófico. Posteriormente, suas idéias foram criticamente reexaminadas, entre outros, pelos reverendos Placide Tempels e Alexis Kagame e por Robin Horton.<sup>17</sup>

Estes estudiosos, de maneiras diferentes, representam a tendência modernista de universalizar a cultura, desconsiderar a diferença e reduzir o específico ao geral. Por exemplo, Robin Horton argumenta que o pensamento tradicional africano, embora seja racional e apresente certas semelhanças com o pensamento científico ocidental, não é filosófico, por não ser reflexivo e aberto à crítica, entre outras características.<sup>18</sup> Sua conclusão repousa em concepções equivocadas da filosofia, enquanto ciência empírica e reduzida apenas à lógica e à epistemologia.<sup>19</sup> A posição comum a estes estudiosos é que o pensamento africano tradicional não é filosófico, porque (i) não é compatível com o ideal analítico da filosofia ocidental e (ii) consiste de proposições não-

<sup>17</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *Notebooks on Primitive Mentality*, Nova Iorque, Harper & Row, 1975; Placide Tempels, *Bantu Philosophy*, Paris, Présence Africaine, 1949; Alexis Kagame, *Rwandan-Bantu Philosophy of Being*, Bruxelas, Academie Royale des Sciences Coloniales, 1956; Robin Horton, “African Traditional Thought and Western Science”, *Africa*, vol. 37, n°s 1-2 (1967); idem, *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Para uma discussão sobre a “etnofilosofia”, ver Valentin Mudimbe, *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Londres, James Currey, 1988, pp. 135-86.

<sup>18</sup> Horton, “African Traditional Thought”, *passim*.

<sup>19</sup> M. A. Makinde, *African Philosophy, Culture, and Traditional Medicine*, Athens, Ohio University Centre for International Studies, 1988, p. 35.





verificáveis. Esta abordagem modernista e universalista foi seriamente contestada por estudiosos tanto africanos como não-africanos.<sup>20</sup>

Este artigo rejeita o ponto de vista de Horton, que adota o rigor analítico e o empirismo como padrão único da filosofia. O fato de que alguns aspectos do pensamento africano consistem de proposições não verificáveis não o torna menos filosófico que a metafísica, o existencialismo, a ética ou a estética. O positivismo lógico, que adota o rigor analítico e o empirismo como o único padrão da filosofia, tem sido desacreditado, de maneira variável, mesmo por alguns positivistas lógicos. A lição disto é que utilizar o rigor analítico, como a lupa e a régua, para medir a existência e o *status* de um pensamento ou uma filosofia africanos, orientais ou de quaisquer outros não-ocidentais é uma falácia lógica. A alegação de que existe qualquer sistema de pensamento humano no qual os princípios da lógica não sejam nunca empregados na argumentação, seja de forma consciente ou inconsciente, não pode ser defendida coerentemente.

O conceito de *ori* e destino é bem discutido em alguns capítulos e versos do oráculo do Ifá. As passagens mais relevantes podem ser encontradas em *Ogunda Meji* e em *Ogbegunda* ou *Ogbeyonu*.<sup>21</sup> Estes versos dão a idéia de que o indivíduo vai tomar o *ori* como uma pessoa formada, com um corpo e uma alma completas. Os versos falam de três amigos, Oriseeku (o filho de Ogum), Orileemere (o filho de Ija) e Afuwape (o filho de Orunmilá), que estavam deixando o céu para se estabelecer na terra. O relato descreve os sacrifícios feitos por Afuwape antes de ir tomar o seu *ori*. Segundo a narrativa, este sacrifício o ajudou na escolha de um *ori* bom e duradouro, que suportou bem os perigos da jornada até a terra, em função do qual ele se tornou um homem bem-sucedido no mundo terreno.

<sup>20</sup> Ibid., pp 35-39; P. H. Coetzee e A. P. J. Roux (orgs.), *The African Philosophy Reader* (Londres, Routledge, 1998), cap. 3; Jürgen Habermas, *Post Metaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Cambridge-MA, MIT Press, 1992; Jorge Larraín, *Ideology and Cultural Identity: Modernity and the Third World Presence*, Cambridge, Polity Press, 1994; Stevens Lukes, "Some Problems about Rationality", in Michael Martin e Lee McIntyre (orgs.), *Readings in the Philosophy of Social Science* (Cambridge-MA, MIT Press, 1994), pp. 285-98; Barry Hallen, *A Short History of African Philosophy*, Indianapolis, Indiana University Press, 2002.

<sup>21</sup> Abimbola, *Ifá*, pp. 116-49, Idowu, *Olodumare*, pp. 179-200.



A crer neste relato, conforme coletado por Wande Abimbola e Bolaji Idowu, pode ser razoável supor que uma conjunção de uniformidade ( *sameness*) da consciência e da identidade corpórea pode ser um critério requerido para a identidade pessoal na concepção iorubá de predestinação. Em outras palavras, a definição iorubá tradicional mantém que, ao tempo em que escolhiam seus destinos ou *oris* no céu, os indivíduos eram seres completos em termos de corpo físico e consciência mental, de forma que, para determinar a identidade entre aquele que escolhe um *ori* no *isalu-orun* e o indivíduo que deve cumprir o destino no *isalu-aye*, tanto a identidade corpórea quanto a identidade da consciência devem ser consideradas.

Pode-se levantar a questão da possibilidade de existência corpórea no *isalu orun*, o suposto retiro dos espíritos. Se os indivíduos no *isalu orun* já são humanos completos, será problemático dar conta de processos biológicos de concepção e estágios de desenvolvimento fetal antes do efetivo nascimento de um bebê humano. Isto cria algumas dificuldades para a noção de identidade corpórea entre aquele que escolhe o destino no *isalu orun* e o que deve cumpri-lo aqui, no *isalu aye*.

Se voltarmos a discussão para o terreno da consciência, a questão é saber se uma identidade pode ser estabelecida usando o critério da sua uniformidade ( *sameness*). Para aqueles que adotam a consciência como a base da identidade pessoal, a ênfase está na capacidade de conectar reflexivamente nossas fases-memória. Em outras palavras, a identidade pessoal é estabelecida entre as pessoas  $P_1$  e  $P_2$ , em diferentes momentos,  $t_1$  e  $t_2$ , se  $P_2$  em  $t_2$  é capaz de, reflexivamente, rememorar as experiências de  $P_1$  em  $t_1$ . Esta é, para os teóricos da consciência, a base para o estabelecimento da identidade pessoal.<sup>22</sup>

Agora, a questão é: “pode uma pessoa humana, aqui na terra, cuja responsabilidade é a de cumprir o destino escolhido ou imposto no céu, reflexivamente conectar as fases-memória da experiência de já haver alguma vez escolhido um tipo particular de *ori* no céu?” A menos que a pessoa na terra, que deve desemaranhar o destino anteriormente esco-

<sup>22</sup> Locke, *Essay*, pp. 33-52; Quinton, “The Soul”, pp. 53-72, H. P. Grice, “Personal identity”, in Perry (org.), *Personal Identity*, pp. 73-98.



lhido no céu, possa ter a consciência racional da memória, ou lembrar-se da experiência de escolher um tipo particular de *ori* no céu, será difícil afirmar que alguém na terra escolheu um ou outro destino no céu. Afinal, falar de um destino que pertence a uma pessoa particular é pressupor que a pessoa que deve cumprir o destino e aquela que o tomou se refiram ambas ao mesmo e único indivíduo.

Se nos voltarmos para a posição que faz repousar a identidade pessoal na consciência ou na memória, caímos fatalmente em um problema inicial, que já está previsto na concepção iorubá de predestinação – aquele que escolhe um destino no *isalu orun* necessariamente atravessa ou mergulha no rio do esquecimento para chegar até o *ode isalaye* (o mundo humano) e, desta forma não pode lembrar-se ou ter uma consciência reflexiva de alguma vez haver tomado um *ori*.

Deriva daí a questão de saber como vincular um destino a um homem que não lembra nada (ou teve de esquecer tudo) sobre esse destino ou sobre o fato de tomá-lo. A fim de que o destino e sua escolha sejam de relevância principal para a vida de uma pessoa, ela deve ser capaz de fazer a ligação entre si mesma ou sua vida e o destino e o processo de sua escolha.

O problema gerado pelo rio do esquecimento pode ser adequadamente contornado pela concepção iorubá de que Ifá está presente no momento em que o indivíduo escolhe seu *ori* individual.<sup>23</sup> Com base na suposta presença da divindade, acredita-se que a adivinhação pelo oráculo de Ifá pode ajudar a revelar o tipo de *ori* escolhido e, talvez, o que pode ser feito para trocar um *ori* ruim por outro bom.

Esta posição assume a autenticidade do Ifá como um meio plausível de alcançar o conhecimento do transcendente. Se aceitarmos isto, devemos também aceitar a possibilidade de vincular uma pessoa a seu destino através do conhecimento revelado do oráculo do Ifá. De acordo com esta concepção, supõe-se que qualquer um que deseje ter seu destino revelado deve simplesmente procurar a assistência do oráculo do

<sup>23</sup> M. A. Makinde, "Ifa as a Repository of Knowledge", *ODU: A Journal of West African Studies*, nº 23 (1983), pp. 116-21; idem, "A Philosophical Analysis of the Yoruba Concepts of Ori and Human Destiny", *Journal of International Studies in Philosophy*, vol. 17, nº 1 (1985), p. 57.



Ifá e de seu sacerdote. É isto o que informa a prática iorubá de consultar o Ifá no nascimento de uma nova criança para conhecer o *akosejaye*, ou o que o futuro tem guardado para ela.

O problema com esta abordagem é que ela não ajuda o indivíduo preocupado em rememorar reflexivamente uma experiência esquecida. O trecho ou os trechos de informação revelada não pode(m) ser procedentemente tomado(s) como sendo uma parte coerente de uma cadeia coesa de memórias. A informação do oráculo do Ifá é exterior às fases-memória passadas e presentes do indivíduo em questão e não forma um sistema com elas.

Esta objeção pode ser descartada com base em que insistir no argumento eurocêntrico das fases-memória pode significar incorrer na falácia da *petitio principii*, ou petição de princípio. Afinal, o argumento das fases-memória tem seus próprios problemas e não é, em si mesmo, conclusivo, definitivo ou à prova de falhas. Muito embora o oráculo do Ifá seja exterior, não há dúvida de que, se consideramos que o Ifá é capaz de fazer revelações aceitáveis sobre o passado, ele supera o fosso entre períodos diferentes dos passados humanos.

Apesar deste apoio reconfortante, proporcionado pela perícia reveladora do oráculo do Ifá, sua capacidade de fornecer a memória perdida do passado pode ser questionada. Por exemplo, a questão da verificabilidade intersubjetiva pode ser levantada. Os críticos podem objetar que o *modus operandi* do Ifá como fonte de conhecimento não está aberto à metodologia empírica de verificação. Não permite a verificação cruzada dos fatos.<sup>24</sup> Efetivamente, dois sacerdotes do Ifá podem diferir ou discordar sobre o que o Ifá diz acerca do destino de um indivíduo particular. Os críticos podem alegar ainda que há pouca probabilidade, se é que há alguma, de que o Ifá possa fornecer o vínculo supostamente ausente entre as fases-memória de uma pessoa  $P_1$  em  $t_1$ , quando tomou um *ori* e, por extensão, um destino, e a pessoa  $P_2$  em  $t_2$ , quando cumpre o destino encerrado no *ori*.

<sup>24</sup> Ainda que não se possa justificar a alegação de que a ciência pode proporcionar respostas para todos os problemas, ainda cabe afirmar que a ciência tem proporcionado a fonte de conhecimento mais confiável sobre o mundo.



Estas críticas ao Ifá podem ser muito apressadas. Os críticos podem não ter explorado suficientemente as potencialidades ou a eficácia do Ifá como um meio de conhecimento. O método divinatório do Ifá deveria ser mais bem explorado. As possíveis variações que venham a ocorrer acerca do que o Ifá revela podem ser devidas a variações nos níveis de proficiência de diferentes sacerdotes e não necessariamente um produto de alguma limitação do oráculo.

Um iorubá que crê na predestinação pode também encontrar apoio na teoria psicanalítica freudiana, de acordo com a qual a consciência humana é como um *iceberg* na superfície de um oceano. A parte submersa tem proporções muito maiores que a apresentada à percepção humana. Em outras palavras, as partes inconscientes e esquecidas da consciência humana são em maior proporção que a parte consciente. Ademais, a libido inconsciente, em uma medida bastante notável, constitui a base da consciência humana. A psicanálise freudiana, assim como a concepção do conhecimento no *Mênon*, de Platão, sugere que um indivíduo pode ser capaz de rememorar as partes esquecidas de sua consciência com o auxílio do questionamento sério e metódico.<sup>25</sup>

O resultado disto é que poderia ser uma atitude equivocada negar a um indivíduo uma fase esquecida em sua cadeia de memórias simplesmente porque ele não pode mais lembrar-se desta fase. Ademais, a teoria sugere alguns passos que podem ser dados com vistas a rememorar tal fase. Resta a questão de saber se esta concepção freudiana pode ajudar a ultrapassar o fosso existente na concepção iorubá de destino e de predestinação.

Interessante como pode parecer o argumento freudiano, falta-lhe o vigor necessário para resolver este problema do destino e da identidade pessoal. Pode ser interessante notar, por exemplo, que a teoria psicanalítica

<sup>25</sup> Ver Platão, *Mênon*, Rio de Janeiro, Loyola, 2003; A. E. Taylor, *Plato: the Man and his Work*, Edinburgo, Methuen, 1969; J. T. Bedu-Addo, "Sense-Experience and Recollection in Plato's Meno", *American Journal of Philology*, n° 104 (1983), p. 228; J. T. Bedu-Addo, "Recollection and the Argument 'From a Hypothesis' in Plato's Meno", *Journal of Hellenic Studies*, n° 4 (1984), pp. 1-14; N. Gulley, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, Methuen, 1962, pp. 17-18; Harold Zyskind e R. Sternfield, "Plato's Meno: 'Virtue is Knowledge' a Hypothesis?", *Phronesis*, n° 21 (1976), pp. 130-34; Sigmund Freud, *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*, Rio de Janeiro, Imago, 1976.



nalítica freudiana não representa o ponto de vista de todos os psicólogos. É difícil imaginar como esta teoria ou a idéia de conhecimento como rememoração de Platão poderiam ajudar um indivíduo a lembrar-se da escolha do *ori*, algo de que ele deveria haver-se esquecido ao cruzar o rio do esquecimento, antes de chegar a este mundo.<sup>26</sup> Seria necessário um número infinito de questionamentos para que alguém pudesse recuperar experiências que, se alguma vez ocorreram, foram totalmente apagadas da cadeia de memórias. Desta forma, parece ser uma assunção gratuita basear uma continuidade de fases-memória unicamente na psicanálise freudiana.

Em vista do que foi apresentado, pode-se, em grande medida, argumentar que uma identidade não pode ser facilmente estabelecida entre o agente que tomou o *ori* e o ser humano efetivo de quem se espera que cumpra o destino que o *ori* carrega. Dado o fato de que, depois de tomar o *ori*, um indivíduo tem de ser concebido como um feto antes de vir ao mundo e, provavelmente dada a incerteza associada à concepção, no caso de aborto ou alguma outra complicação, pode ser muito difícil estabelecer o caso de uma continuidade física ou de uma uniformidade de memória entre aquele que tomou o *ori* e aquele que se imagina estar cumprindo seu destino. Se esta identidade não puder ser estabelecida, a idéia de predestinação pode acarretar uma série de problemas. Afinal, para que a predestinação tenha sentido, deve haver alguém que é predestinado. A dificuldade em estabelecer uma identidade entre a pessoa que escolhe um destino e a que deve suportar as suas consequências torna difícil ou impossível identificar alguém com seu destino e, consequentemente, levar a cabo qualquer apoio vigoroso à idéia de destino e de predestinação.

A idéia de destino e a de predestinação pressagiam alguns benefícios sociais e morais para a sociedade e para os indivíduos.<sup>27</sup> Não se pode subestimar os benefícios derivados destas idéias nas esferas morais e sociais da vida. Não há dúvida de que a idéia da escolha de um *ori*

<sup>26</sup> Há várias sugestões na mitologia iorubá acerca de como os seres humanos são obrigados a esquecer tudo o que sabiam previamente no céu, quando passam pelo rio do esquecimento, exatamente na fronteira entre o céu e a terra. Segundo a mitologia, uma vez que um indivíduo cruze este rio, esquece tudo o que conheciam antes, no céu. Há diversas similitudes entre esta concepção iorubá e as descrições de diversos filósofos gregos antigos, incluindo Platão.

<sup>27</sup> Gbadegesin, "Destiny, Personality".



e do destino que ele carrega permitiu que pensadores nativos iorubás encarassem com tranqüilidade as vicissitudes cotidianas da vida, considerassem e tolerassem as diferenças na estrutura da existência humana. Seja ou não a escolha do *ori* verdadeira ou considerada verdadeira, o iorubá tradicional acredita que escolheu um *ori*, e também que este *ori* é o portador de seu destino. Enquanto trabalha duro para tornar real este destino, a idéia o alivia da agonia da desigualdade na sociedade. O iorubá tradicional respeita os demais e evita ofender aqueles a seu redor que podem transformar seu *ori* de bom em mau.

Não obstante, desejável como possa parecer a idéia de predestinação, e independente de quão reconfortantes possam ser nossos argumentos em favor dela, isto não torna a predestinação real, se ela efetivamente não o for.

## Conclusão

Este estudo propõe um exame crítico das questões metafísicas do destino e da predestinação, enfocando a concepção iorubá de acordo com a qual todos, no céu, tomaram um *ori*, ou tiveram impostos a si um *ori*, que encerra os sucessos e os fracassos pelos quais o ser humano deve passar durante o curso de sua existência neste mundo. Uma consideração apropriada é feita acerca dos benefícios morais e sociais da noção de predestinação na regulação das atividades humanas na cultura iorubá tradicional.

Porém, a conclusão é que pode ser difícil comprovar a identidade entre a pessoa que se acredita ter escolhido um *ori* no céu e aquela que se imagina estar cumprindo este destino no mundo humano. Dada esta dificuldade em estabelecer uma relação de identidade entre estas duas personalidades, pode-se concluir que a noção de predestinação em geral e a concepção iorubá de predestinação em particular são um dos problemas metafísicos que requerem mais do que uma mera argumentação crítica.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Argumentação crítica é a abordagem que sujeita a aceitação ou a rejeição de posições e descobertas ao mérito ou demérito do raciocínio argumentativo isento de emoções e sentimentos subjetivos pessoais. A argumentação crítica pressupõe que nenhuma posição pode ser aceita sem ser apoiada por uma argumentação adequada e convincente.



## Resumo

Na concepção iorubá de predestinação, um corpo moldado, já infundido com o espírito da vida por Olodumare (o ser supremo), antes do seu nascimento, vai escolher um ori (o portador do destino). O destino, assim escolhido, ou assim atribuído ou imposto, encerra todos os sucessos e os fracassos pelos quais o ser humano deve passar durante o curso de sua existência neste mundo. Considerando alguns argumentos relativos à questão metafísica da identidade pessoal, o artigo mostra a dificuldade em defender uma identificação entre a pessoa que escolhe um destino no reino celeste (isalu orun) e a que supostamente o vive neste mundo terreno (isalu aye). Diante da constatação de que não se pode estabelecer facilmente uma relação de identidade entre estas duas entidades, o artigo conclui questionando a congruência da noção de predestinação.

**Palavras-chave:** *Ori – Predestinação – Destino – Pessoa Humana – Identidade Pessoal – Ser Supremo – Portador de Destino*

## *Predestination and the Metaphysics of Identity: A Yoruba Case Study*

### *Abstract*

*In Yoruba account of predestination, a moulded body, already infused with the spirit of life by Olodumare (the supreme being), goes to pick an Ori (the bearer of destiny), before his or her birth. The destiny so chosen, ascribed or imposed, encapsulates the successes and failures which the human being is meant to unravel during his or her course of existence in this world. Considering some arguments on the metaphysical question of personal identity, the paper observes that it will be difficult to establish a case of personal identity between the person who chose a destiny in isalu orun (heavenly abode) and the one who is assumed to be unravelling it in this isalu aye (earthly world). The paper concludes that it will be difficult to establish a case for predestination if a relationship of identity cannot be easily established between the two entities.*

**Keywords:** *Ori – Predestination – Destiny – Human Person – Personal Identity – Supreme Being – Bearer of Destiny*