

A DIVERSIDADE COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA IDENTIDADE

Manuel Ferreira Patrício
Universidade de Évora

Martin Heidegger escreveu um texto bastante conhecido intitulado “Identidade e Diferença”. É um texto que, obviamente, tem de ser tomado em consideração por nós na elaboração da presente comunicação. De resto, já o foi há uns anos, em articulação com um outro, de Emmanuel Lévinas, no Congresso Internacional da Associação Internacional de Professores de Filosofia realizado em Évora, no começo desta década. Proferi então uma conferência sobre esta temática, aliás centrada na questão europeia, a qual repeti uns tempos mais tarde, noutro contexto organizacional, no Centro Cultural de Belém, em Lisboa, encontrando-se o respectivo texto publicado no Caderno que os promotores editaram oportunamente com meios próprios e modestos. Não data, pois, de hoje o meu interesse pela questão da identidade, da diferença e da diversidade, mas de há bastante tempo, recorrendo desde há muito a Heidegger, e desde há bastante a Lévinas, para o meditar. Não causará admiração a ninguém, por conseguinte, que continue a ter por referências para a minha própria reflexão aos dois grandes filósofos contemporâneos.

Talvez não seja suficiente reflectir sobre os três conceitos mencionados: *identidade*, *diversidade* e *diferença*. Talvez seja conveniente, e mais que conveniente necessário, introduzir um quarto conceito: *mesmidade*.

A *identidade* é a propriedade do que é idêntico. A *mesmidade* é a propriedade do que é o mesmo. Ora os dois conceitos, de identidade e de mesmidade, precisamente são distintos, não são idênticos. A identidade pressupõe pelo menos duas coisas, dois entes, que se afirma serem idênticos. A mesmidade não só não supõe esses dois entes, ou mais do que dois, como elimina completamente qualquer ideia, ou presença real, de pluralidade. Ser o mesmo é ser aquele ente, o próprio, o único que ele é, comparado consigo. Se não houvesse a comparação de um ente consigo próprio (consigo mesmo) não poderia falar-se de mesmidade. A *mesmidade* é a propriedade que tem um ente de ser ele e não outro. Assim, na identidade há alteridade, porque os entes idênticos são outros uns em relação aos outros, não o mesmo ente. Aquele ente que é em-si e para-si, que é subjectivo e reflexivo, que é sujeito e também o seu objecto, serve-se da

consciência da sua identidade para se reconhecer o mesmo em todos os actos de reconhecimento da identidade. A identidade é, para ele, meio de reconhecimento da mesmidade.

Aplicemos ao real concreto os resultados desta análise. Tomemos, em primeiro lugar, como exemplo, o caso dos gémeos univitelinos ou monozigóticos. Eles são, como disse Pierre Vachet há umas dezenas de anos e a Genética cada vez mais insistentemente tem confirmado, *o mesmo indivíduo* em duplicado (ou triplicado, ou quadruplicado, etc.). Sê-lo-ão de facto, até ao fim da análise? Ou serão apenas indivíduos com uma identidade tão forte que ela se aproxima até ao limite da mesmidade? Mas não serão, de qualquer forma, *o mesmo*. Porque a verdade é que pertence a cada qual o acto de dizer “eu”. Quando um afirma a sua *egoidade*, ela talvez ressoe no outro (ou nos outros) de uma forma única e poderosíssima, mas uma coisa é dizer “eu” e outra ressoar em outro (ou em outros) o acto desse dizer. A afinidade entre esses “eus” é imensa, no sentido literal do termo, mas não deixa de haver ali, para utilizar palavras de Max Scheler, dois ou vários *centros de actos*, ôntica e ontologicamente distintos uns dos outros. Aliás, a morte pode sobrevir a cada um deles em momentos diferentes, o que quer dizer que um continua a existir como centro de actos (*aqui*, naturalmente) e o outro (ou outros) deixam de existir como centro de actos (nas condições e nas formas e modos em que na existência física se é centro de actos). Logo, os gémeos univitelinos são idênticos, são *absolutamente idênticos* geneticamente, mas não são *o mesmo*.

Tomemos, em segundo lugar, como exemplo, o caso de uma bola. Melhor: de duas bolas, *idênticas*. As bolas são idênticas porque são indistinguíveis por nós. E são indistinguíveis porque são feitas segundo a mesma fórmula de fabrico, com o mesmo material, têm a mesma dimensão, a mesma cor, o mesmo peso, a mesma resistência, a mesma elasticidade, não havendo nada que as distinga uma da outra. Todavia, são duas (ou mais). Tenho uma na mão direita e a outra na mão esquerda. Fico com uma para mim e dou a outra ao meu amigo. Eu vou jogar com a minha para um campo e ele vai jogar com a sua para outro campo (ou não vai jogar e apenas a guarda, de modo que uma fica a ser usada e a outra sem uso). Portanto, o que vai acontecer a duas bolas idênticas não é o mesmo, é diferente. Duas bolas idênticas existem diferentemente em dois mundos paralelos. Aliás, e tal como vimos poder acontecer aos gémeos univitelinos, uma pode ser destruída, deixar de existir, e a outra continuar na existência. Uma continua a ser bola e a outra deixa de ser bola.

Parece, pois, indubitável que uma coisa é a identidade e outra coisa é a mesmidade. Ser idêntico é diferente de ser o mesmo.

Porque é que falo, então, da minha identidade? Quero significar com isso que estou a falar da minha mesmidade? Como já se viu, acho que estou a falar de coisas diferentes. Todavia, tenho de reconhecer que já Heraclito deu conta deste problema, quando escreveu: *Tu não podes descer duas vezes nas mesmas águas do mesmo rio, porque novas águas descem sempre sobre ti. Descemos e não descemos nos mesmos rios, somos e não somos. Somos e não somos. Somos e não somos, porquê? Porque mudamos. Ou seja, há uma realidade insta-*

lada no seio, no íntimo, de tudo o que é, realidade que constatamos mas que não somos capazes de definir, *o Tempo*. É o Tempo que instaura no mesmo *a Mudança*. Aliás, podemos comparar uma coisa consigo própria e reconhecer que ela é o Mesmo, de dois modos: ou *sub specie aeternitatis* ou *in tempore*. Pela primeira comparação não introduzimos na coisa nenhuma diferença, apenas a comparamos consigo própria e reconhecemos que aquela coisa é aquela coisa, que a segunda é a mesma que a primeira, que a coisa comparada é a mesma que a coisa a que se compara. Se, todavia, comparamos uma coisa consigo própria *sub specie temporis*, logo verificaremos terem ocorrido nela mudanças: houve algo que se perdeu, houve algo que se manteve, houve algo que se adquiriu. É desta comparação que partiu Heraclito para escrever o seu formoso fragmento. Aliás ele parece não ter reparado que não apenas as águas do rio, e o próprio rio, mudaram, mas que também o observador mudou, porque também sobre ele passou o Tempo.

Há, pois, dois mesmos: o mesmo eterno e o mesmo temporal. O mesmo temporal, em certo sentido, é apenas idêntico a si mesmo. O mesmo, no absoluto do termo, morre no instante em que é. A mudança de instante transforma-o em outro. Em outro tão idêntico a si que parece o mesmo; mas que em rigor o não é. Algo permanece, contudo, o mesmo: o sujeito das mudanças. As mudanças de um ente, ou em um ente, são sempre as mudanças de esse, ou em esse, ente. Eu mudo; mas, precisamente, *sou eu que mudo*. Ou seja: *eu* permanece imutável, enquanto sujeito de mudanças.

Confirma-se, pois, que uma coisa é a mesmidade e outra a identidade. Também se pode concluir, creio, que existe entre a mesmidade e a identidade ao mesmo tempo uma afinidade profunda, intrínseca, e uma diferença profunda, intrínseca. Pois a identidade do ser que-é-não-tempo brota da mesmidade, nega-a, afirma-a e garante-a.

A diferença, portanto, em relação à mesmidade, começa por instaurar, não *o outro*, mas *outro modo de ser o mesmo*. Só em relação à identidade a diferença instaura, realmente, o outro, outro ser. A alteridade é essa propriedade que tem o que é de ser não outro modo de ser o mesmo, mas outro ser, único na sua mesmidade. Neste sentido, a diferença é *diferença ontológica*. Por isso só a diferença instaura o diverso (o ser diverso) e é o sinal iniludível da diversidade (ontológica).

Eu atrever-me-ia a levantar a ideia de que é esta a via para acedermos à compreensão do grande mistério cristão da unidade e trindade (trindade, tri-unidade) de Deus. O Pai, o Filho e o Espírito Santo são três seres distintos e diferentes – as três pessoas de Deus – ou três modos distintos e diferentes de o mesmo e único Deus ser? Há na Trindade Divina alteridade substantiva ou tão-só alteridade modal? Dando outro passo na análise: pode, no Deus uno e trino, uno-trino, falar-se com verdade de identidade ou deve falar-se estritamente de mesmidade? Por mim, parece-me que é de mesmidade que se deve falar, pois não há nenhum Deus-outro, que seria sempre outro Deus, mas há apenas modos-outros de Deus ser.

Passemos agora da Ontologia e da Ontoteologia para a Filosofia da Educação, que é o objecto e motivo desta Conferência Internacional. Tem o discurso sobre a mesmidade, a identidade e a diferença algum alcance filosófico-pedagógico? A resposta é: tem todo o alcance, tem tudo a ver com a Filosofia da Educação. Analisemos.

A educação é educação do homem: na sua universalidade, enquanto espécie; na sua generalidade, enquanto humanidade actual; na sua particularidade, enquanto membro de comunidades humanas concretas (uma cultura, uma civilização, uma sociedade, uma nacionalidade, um Estado, uma família, etc.); na sua singularidade, na unicidade de cada qual, ou seja, na singularidade de cada pessoa.

Enquanto membro de uma espécie, todo o homem é idêntico a qualquer outro homem. Enquanto indivíduo, todo o homem é uma singularidade, uma unicidade, a singularidade e unicidade próprias da pessoa. Também todo o membro de uma comunidade humana é, enquanto tal, idêntico a qualquer membro dessa comunidade. Só é, todavia, *o mesmo*, enquanto pessoa. Temos, pois, o seguinte: a educação tem que haver-se com a identidade e com a mesmidade. A identidade, como já se pode compreender, tem duas faces: tem a face da mesmidade, relativamente a todos os homens que pertencem ao termo de comparação, seja este a humanidade na sua totalidade de espécie, seja este qualquer comunidade humana enquanto tal comunidade; tem também a face da identidade propriamente dita, pois se define, determina e compreende em comparação com o que não é a sua mesmidade, mas é a sua diferença relativamente a qualquer outra entidade com que seja comparada. Todavia, na educação, à identidade sobrepõe-se absolutamente a mesmidade, pois toda a totalidade humana é constituída por singularidades pessoais e a raiz destas é a mesmidade, dado que cada uma é absolutamente irreduzível a qualquer outra, seja qual for o ângulo por que se considere. O sujeito da educação é o mesmo que cada qual é em si e para si e é desta mesmidade que nasce a identidade do mesmo consigo e com os outros.

Onde está, no mesmo que é o sujeito educativo, a diferença, raiz da alteridade? Ela está logo no mesmo, no próprio, naquela experiência fundante e fundamental a que daremos o nome de *cogito antropagógico* (que é, no princípio, *cogito personagógico*). A pessoa é aquele ser que é radicalmente subjectivo, auto-reflexivo: é e é para si, vê e vê-se a si, julga e julga-se a si. O seu olhar primordial, primigénio, original, é o que dirige para si mesma. Esse olhar instaura a diferença original: entre a pessoa-em-si e a pessoa-para-si; entre a pessoa que vê, a pessoa que se vê e a pessoa que é vista por si. Esse olhar não é meramente constatativo, mas judicativo ou axiológico. Quer dizer: a pessoa fundante e fundamental vê-se enquanto é e também enquanto vale, vê-se no seu ser e no seu valer. A diferença percebida pelo olhar judicativo deriva da incoincidência entre o eu que vê e o eu que é visto. Deviam ser o mesmo, mas não são; são diferentes. A esta luz se explica o verso de Píndaro: *sê aquele ser que és*. Píndaro compreendeu perfeitamente que ninguém consegue ser, para o olhar primordial que olha para si, a pessoa que é e espera ver-se a ser, e espera ver-se no seu ser. Parece que a

pessoa ama o seu ser, ama a pessoa que é e quer ser essa pessoa na pessoa que está a ver, na pessoa que está a ser, na pessoa que está a ver ser. Essa é a primeira diferença, e radical diferença, que o mesmo vê em si mesmo e em si, portanto, surge. É uma diferença dentro da mesmidade; é, portanto, uma diferença modal, que não instaura verdadeiramente a alteridade. O que instaura verdadeiramente a alteridade é a visão e a experiência do outro. Assim, o trabalho educativo que o mesmo empreende sobre si visa eliminar a diferença entre o modo de ser do visto e o modo de ser do vidente. Tal trabalho intenta nadificar o modo de ser daquele, reconduzindo o mesmo à perfeita, plena unidade de si. Sabemos que tal trabalho é em rigor inescotável, mas isso não altera o facto de que esse é o sentido do olhar primordial judicativo do mesmo e do trabalho que se lhe segue. O sentido radical da educação é, pois, o regresso à mesmidade do sujeito educativo rompida pela diferença modal posta a descoberto no olhar original daquele. Eis porque o discurso sobre a mesmidade, a identidade e a diferença é ontológico-personológico, habitando incontornavelmente as entranhas da Filosofia da Educação.

Na educação é o ser do homem que está em causa. Não está em causa o ser da coisa, de qualquer coisa. Não está em causa o ser do vegetal, nem mesmo o do animal, mau grado Aristóteles ter atribuído a ambos a alma – a alma, enquanto princípio de vida. O vegetal cultiva-se, melhora-se ou piora-se, mas não se educa. O animal pode ser objecto de engenharia zootécnica, de engenharia genética, melhora-se ou piora-se, adentra-se, amestra-se, mas não se educa. Só o homem é sujeito verídico de educação e o que no processo educativo está em causa não é este ou aquele aspecto do homem, do ser e do existir do homem, mas o ser do homem ele mesmo, na sua integridade. Como Kant viu e disse, é através da educação que o homem passa da condição animal à condição humana, o que confere uma radicalidade mais profunda e nítida à natureza ontológico-humana da educação. De facto, na educação é o ser do homem que está em causa.

Todavia, dizer *o homem* é abrir um mundo de diversos e largos significados. É falar, por exemplo, do homem-indivíduo, do homem-sócio, do homem-espécie ou do homem-pessoa; é falar do homem em abstracto, fora de qualquer contexto, *sub specie aeternitatis*; é falar do homem em concreto, em contextos determinados, *sub specie temporis*; é falar do homem não enquanto *algo*, ou *quase-alguém*, mas do homem enquanto *alguém* que sente, pensa, deseja, quer, faz (*homo sentiens, homo sapiens, homo concupitor, homo volens, homo faber*); é falar do homem enquanto um *alguém* que se sabe sê-lo (*homo sapiens sapiens*); é falar do homem enquanto *alguém* que diz, que fala, que se diz, que se fala (*homo loquens e homo loquens loquens*). Analisemos um pouco.

Falar do homem-indivíduo é falar de cada homem, de cada exemplar da espécie humana. Desce-se da espécie ao indivíduo; não pode descer-se para além do indivíduo. Essa descida é divisão. Ora o indivíduo é o que não pode dividir-se. O indivíduo é o limite de divisibilidade da espécie. Todavia, o indivíduo, qualquer indivíduo, enquanto produto da operação de divi-

são e separação feita a partir da espécie, é uma absoluta solidão face a qualquer outro indivíduo ou à espécie, só tendo que ver consigo e nada tendo que ver seja com o que for para além de si. Eis porque o indivíduo é inevitavelmente egoísta. Ele diz: *eu*. E ao dizê-lo, instaura no mundo uma linha de fronteira infranqueável, uma dualidade absoluta: é ele e o mundo, é ele contra o mundo, é todo o mundo para ele. São, portanto, os outros – os outros eus – todos para ele. No limite, ele tem a possibilidade, e talvez o desejo, de devorar tudo o que não é ele, de devorar todo o mundo e os outros que fazem parte desse mundo, para finalmente ser só ele perante si, ser ele próprio mundo para si, aberto à sua voracidade insaciável, última vítima dessa voracidade no acto derradeiro do seu suicídio. O indivíduo é, pois, aquele cuja essência consiste em instaurar o absoluto do não-ser, instaurando no acto derradeiro o seu próprio não-ser. Por conseguinte, no homem-indivíduo está em causa o ser do homem, mas enquanto instaurador do absoluto não-ser ele não pode ser o verídico sujeito da educação.

Será que pode o sócio ser esse sujeito? A sociedade humana é composta de homens. Contudo, enquanto elementos da sociedade humana, esses homens não podem ser indivíduos, pois o indivíduo é, como se procurou demonstrar, completamente anti-social. Com efeito, ele é intrinsecamente predador; e todo o mundo, incluindo os outros indivíduos, sua presa. Logo, não é sobre o indivíduo, não é com o indivíduo, que pode constituir-se a sociedade humana. Com que se constrói então ela? Com sócios. Ou seja: com homens completamente desprovidos de individualidade; com homens completamente iguais uns aos outros, idênticos, enquanto sócios da grande empresa que é a sociedade. Essa é a essência do facto social: todo o indivíduo se despoja da sua individualidade para poder ser elemento constituinte da sociedade. O sócio é o homem expropriado (auto-expropriado no pacto social original) de individualidade. O sócio é o homem idêntico ao outro homem, esvaziado da diferença individualizadora.

Mas a sociedade humana realiza-se empiricamente em sociedades. O que tem por implicação que todo o sócio o é de uma sociedade particular, parcelar. A existência de contratos entre essas sociedades, e entre todas elas, é que torna possível falar empiricamente da sociedade humana. Acontece que só há uma sociedade humana, que é a sociedade humana *actual*. A que já passou já passou; só se conserva através da memória e da fidelidade que essa memória eventualmente inclui. A que há-de vir há-de vir; só existe por antecipação, pela antecipação do projecto comumente assumido. Tanto a do passado como a do futuro existe, e só existe, dentro da sociedade actual. Portanto, o sócio nunca realiza a universalidade do homem; o sócio é sempre uma parcela do homem. Por outro lado, como se viu, o sócio encontra-se completamente esvaziado de individualidade. Assim, se o que está em causa na educação é o ser do homem, o sócio ou átomo social não pode ser, só por si, o sujeito do acto e do processo educativos. Porque o sujeito da educação tem de reunir em si ao mesmo tempo a singularidade do indivíduo e a universalidade do homem-espécie.

Será que este, o homem-espécie, pode ser, só por si, o sujeito da educação? Sucede que

o homem-espécie é, mas não existe. O que existe são homens – desde Aristóteles que se sabe que é assim. Homens quer aqui dizer: indivíduos humanos. O homem-espécie vem à existência em indivíduos humanos. O homem espécie não pode, por conseguinte, ser sujeito de educação. Porque educação é acção e só o indivíduo humano pode ser sujeito de acção humana.

Haverá, então, alguma entidade, ou realidade, que possa ser sujeito de actos educativos, sujeito de educação, realizando ao mesmo tempo o indivíduo, o sócio e o homem-espécie? Diremos que sim e que essa entidade é aquela que, expressamente desde Boécio, se designa por pessoa. Boécio definiu assim a pessoa: *a pessoa é substância individual de natureza racional*. Nesta definição encontramos explicitamente referidas a individualidade (do indivíduo) e a universalidade (da razão, definidora do homem enquanto espécie). Falta a referência à generalidade (do elemento constitutivo da sociedade), mas tal referência, para além de se situar fora da perspectiva de análise de Boécio, não é realmente necessária para definir a pessoa, embora introduza um âmbito intermédio do ser da pessoa que confirma a definição boeciana. A pessoa é, pois, única e universal. É ela a entidade que realiza integralmente, totalmente, a essência do humano, o ser do homem. É ela o sujeito de educação, o sujeito da educação, que procuramos.

Pensemos agora um pouco sobre o que disse ser o homem em abstracto, o homem *sub specie aeternitatis*. Trata-se, como é fácil de ver, do homem na sua essência. A essência do homem é o ser do homem na total possibilidade de esse ser vir à existência. O homem só pode existir dentro do campo de possibilidades que é a sua essência. Ser é poder existir, mas não chega a existir tudo o que se é. Esse é o problema crucial da educação. É esse problema que palpita no conhecido verso de Píndaro, posto em evidência por Goethe e tão profundamente pensado por ele, por Nietzsche, pelo insuperável estudioso de Goethe que foi Rudolf Steiner. Diz assim esse verso, essa sentença, esse verso-sentença: *Sê aquele (ou aquela) que és*. Precisamente aqui está a dificuldade, está a impossibilidade, está o louco desafio: como ser aquele que sou, se existir é ser pouco do que se é, se existir é a impossibilidade de se ser plenamente, se existir é apenas parcialmente ser-se?

A educação é o esforço, mais do que dramático trágico, de querer realizar a essência do indivíduo humano, ou seja, a essência da pessoa, daquela pessoa, na existência daquela pessoa, perante a evidência da insuficiência de toda a existência para acolher no seu seio a perfeição da essência. O homem-essente é o homem *sub specie aeternitatis*; o homem-existente é o homem *sub specie temporis*. Só este é sujeito real da educação, porque só na existência, no tempo, o homem se confronta com a incoincidência consigo mesmo, com a distância que vai da sua essência á sua existência, com a distância de quem é a quem frustemente está a ser. Estar a ser é existir. Estar a ser é, necessariamente, não estar a ser-se, é estar a não ser-se, é estar a não ser capaz de ser-se.

Ao ser pessoa, o homem não é *algo*, mas *alguém*. Na antropologia aristotélica, o homem é um ser intermédio, entre o animal e o ser divino. Todavia, o homem é já comple-

tamente *alguém*. O animal e o vegetal não são estritamente *algo*, mas não chegam a ser *alguém*. São também seres intermédios, mas entre o homem e a coisa. Não são pessoas. *Ser pessoa é ser alguém*. Esse *alguém* sente, pensa, deseja, quer, faz; é *homo sentiens, sapiens, concupitor, volens, faber*. Esse *alguém* transcende intrinsecamente tudo isso, pois é no mesmo acto isso e a consciência disso. Esse *alguém* é *sapiens sentiens, sapiens sapiens, sapiens concupitor, sapiens volens, sapiens faber*. Esse *alguém*, finalmente, diz, fala: é *loquens*. Todo ele vem à fala, vem ao dizer. Foi certamente por estar bem ciente disso que Santo Agostinho, no seu *De Magistro*, fez da educação a aprendizagem do dizer, da fala, da linguagem e a aprendizagem da consciência disso: o homem como aquele *alguém* que fala de si enquanto falante (*loquens loquens*).

Como se viu, o homem é em cada homem; cada homem é o homem em si mesmo. Cada homem é, pois, idêntico ao homem. O único, *o mesmo*, que ele é, é idêntico mas não igual ao homem enquanto essência. A monadologia leibniziana – vinda, no fundo, até à contemporaneidade (a Renouvier, a Leonardo Coimbra, a Ortega, a Heidegger... – é uma filosofia radical da identidade. Também é, no seu ponto de vista próprio, uma filosofia radical da mesmidade, porque habitada por um poderoso sentido da unicidade e da intimidade pessoal. Por isso todas estas filosofias são perspectivismos, pois cada mónada é uma perspectiva única sobre o real. Todas as mónadas são idênticas, mas de nenhuma se pode dizer que é a mesma que qualquer outra mónada.

Fazer esta análise é quanto basta para compreender que o problema da identidade não se põe apenas em relação à mónada, em relação ao sujeito; põe-se com a mesma radicalidade em relação à perspectiva que rodeia, cerca, sitia o sujeito, a mónada. O olhar da mónada para o que há torna único o ver da mónada, torna única a situação da mónada. Ortega disse-o: *Eu sou eu e a minha circunstância*. A unicidade do eu inclui a unicidade da circunstância. O *Dasein* heideggeriano é um modo de dizer o mesmo. Ortega disse assim, na integridade do seu discurso: *Eu sou eu e a minha circunstância e se não a salvo a ela não me salvo a mim*. Poderia ter dito ainda: *Se não me salvo a mim não a salvo a ela*. Pois a mónada e a sua circunstância são indissociáveis, inseparáveis, incindíveis. Compreende-se, pois, que a posição espinosiana de que *todo o ser aspira a permanecer no seu ser* possa e deva ler-se como incluindo a aspiração, ou a vontade, de idêntica permanência da sua circunstância. O que nos remete de imediato para a questão da persistência na, e da, sua identidade.

Se ser mónada é ser único, então ser mónada é ser diferente de toda a outra mónada. Já vimos que esta posição inclui a unicidade da circunstância e a conseqüente diferença em relação a qualquer outra circunstância. Ou seja: a diversidade das mónadas arrasta consigo a diversidade das circunstâncias.

É, pois, límpida a conclusão de que a ablação da diversidade é a eliminação da diferença e, portanto, da identidade de um mesmo. Pode acontecer que um mesmo, um único, voraz queira devorar tudo o que não é ele para instaurar o único mesmo, para instaurar-se como o

único mesmo, em nome da identidade. Essa é a tentação da identidade sem diferença, da mesmidade totalitária, a qual está presente, e é patente, em todos os totalitarismos que emergiram no século XX. A essa mesmidade talvez se possa dar o nome de homogeneidade. Formas de homogeneização talvez sejam, no tempo que corre, a identidade biológica (clonagem), a identidade sócioeconómica (globalização) e a identidade comunicacional (pensamento único). Talvez a tentação da identidade sem diferença, ou mesmidade totalitária, seja intrínseca ao homem e o acompanhe, portanto, como a sua sombra. Seja como for, o século termina com ameaças maiores e mais perigosas que aquelas por que começou.

A mesmidade totalitária implica a morte da mesmidade pessoal, da mesmidade da mónada, da mónada e sua situação, da situação única, singular, em que a mónada única e singular pode salvar e salvar-se. A diversidade é, pois, condição de possibilidade da identidade do que tem a propriedade de ser *o mesmo*.

A esta luz, a pessoa humana – o homem concreto – está em perigo: mais que em perigo de vida, em perigo de ser; em perigo de ser na existência. Que pode a Filosofia, e em particular a Filosofia da Educação, fazer por ele? Poderá demonstrar que a diversidade é condição de possibilidade da identidade, enquanto esta consciência da persistência da mesmidade? Poderá tornar evidente que a diversidade é condição de possibilidade da humanidade, enquanto esta fonte das mónadas, das flores maravilhosas e enigmáticas que são as pessoas e suas circunstâncias culturais vivas? Poderá tornar visível a abismática distância – que é a distância entre a morte e a vida do humano – que vai do universal humano abstracto ao universal humano concreto, que é o singular-universal humano? Poderá, no extremo limite, contribuir decisivamente para salvar o homem de si próprio?

Nestas interrogações moram, contraditoriamente, a nossa angústia e a nossa esperança.

