

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 27 - número 54 - outubro 2018



O PERTENCIMENTO. PARA UMA ONTOLOGIA GEOGRÁFICA

THE BELONGING. ON A GEOGRAPHICAL ONTOLOGY

RENAUD BARBARAS¹

Abstract: As much as it is a central theme of phenomenology, the question of the body has not been treated so far satisfactorily. The difficulty comes from the fact that the body is a response much more than a question, answer to a problem that has never been posed and whose treatment is the only way to access the sense of being of that body. This problem is that of belonging. What can it mean, in a minimal and rigorous way, to have (or be) a body but to belong to the world? Belonging defines the way of being from the body. Therefore, it is necessary to reverse the terms of the problem and stop judging as being obvious the fact that I belong to the world because I have a body. In reality, it is not because we have a body that we belong to the world but, on the contrary, it is insofar as we belong to the world that we have a body. It is a question of trying to deepen the sense of belonging and to develop some consequences of this new starting point.

Key-words: Belonging; body; world.

Resumo: Por mais que seja um tema central da fenomenologia, a questão do corpo não foi tratada, até agora, de uma maneira satisfatória. A dificuldade vem do fato de que o corpo é uma resposta muito mais do que uma pergunta, resposta a um problema que nunca foi colocado e cujo tratamento é a única maneira de acceder ao sentido de ser desse corpo. Este problema é o do

Résumé: Elle a beau être un thème central de la phénoménologie, la question du corps n'a pas été traitée, jusqu'à maintenant, d'une manière satisfaisante. La difficulté vient du fait que le corps est une réponse beaucoup plus qu'une question, réponse à un problème qui n'a jamais été posé et dont le traitement est la seule manière d'accéder au sens d'être de ce corps. Ce problème est celui

¹ Université Paris I – Panthéon Sorbonne. e-mail: renaudbarbaras@orange.fr

pertencimento. O que pode significar, de uma maneira mínima e com todo o rigor, ter (ou ser) um corpo senão pertencer ao mundo? O pertencimento define o modo de ser originário do corpo. Portanto, é preciso inverter os termos do problema e parar de julgar como sendo óbvio o fato de que pertenço ao mundo porque tenho um corpo. Na realidade, não é por termos um corpo que pertencemos ao mundo mas, pelo contrário, é na medida em que pertencemos ao mundo que temos um corpo. Trata-se aqui de tentar aprofundar o sentido desse pertencimento e desenvolver algumas consequências desse novo ponto de partida.

Palavras-chave: pertencimento; corpo; mundo.

de l'appartenance. Que peut signifier, de manière minimale et en toute rigueur, avoir (ou être) un corps sinon appartenir au monde ? L'appartenance définit le mode d'être originaire du corps. Il faut donc inverser les termes du problème et cesser de considérer comme évident le fait que j'appartiens au monde parce que j'ai un corps. En réalité, ce n'est pas parce que nous avons un corps que nous appartenons au monde mais, au contraire, c'est dans la mesure où nous appartenons au monde que nous avons un corps. Il s'agit ici de tenter d'approfondir le sens de cette appartenance et de développer quelques conséquences de ce nouveau point de départ.

Mots-clés: appartenance; corps; monde.

A abordagem que apresentei no texto *Univocidade e Finitude*² equivale a distinguir dois modos de individuação. A diferenciação dentro do mundo ou, antes, como mundo, é a origem dos seres não-vivos; a separação evencial é o nascimento dos seres vivos, dos quais o homem faz parte. No entanto, se ela proporciona um quadro geral para um pensamento do sujeito adequado aos seus traços fenomenológicos específicos, essa abordagem deixa a desejar e me apareceu cada vez mais como marcada por uma forma de distância em relação aos fenômenos e, portanto, de abstração. Primeiro, essa abordagem desemboca na descoberta, sob o nome de arquivento, de um tipo de “realidade” impensável e, nesse sentido, ela equivale a assumir uma forma de derrota do pensamento. Dizer que o sujeito é sem razão, não é tanto dizer alguma coisa quanto registrar a singularidade de sua existência e confessar a impotência do filósofo. Além disso, mesmo que ela permita modificar os termos do problema ao apreender o sujeito como vivo, essa abordagem mantém e, até, radicaliza o fosso entre vivo e não-vivo, sendo cada um deles da alçada de regimes de individuação diferentes. Ora, isto equivale a negligenciar sua comunidade ontológica originária enquanto antes do mundo e, desde então, pode ter-se o sentimento de que a separação radical que a tradição

² Trata-se do texto anterior publicado neste mesmo *Dossier* (N.E.).

instaura entre o sujeito e os outros entes é simplesmente deslocada sob a forma da diferença entre os entes capazes de se mover e os que não tem esta aptidão. Mas, na medida em que não se trata de desistir dessa determinação dinâmica, a superação dessa clivagem requer uma caracterização ainda mais aprofundada do que é o movimento. Enfim, e sobretudo, tal abordagem esbarra no problema do corpo próprio ou da carne (*Leib*), que aparece como o seu ponto cego e que, de fato, silencieei nos meus últimos livros. Tudo se passa como se não houvesse lugar para o corpo no quadro teórico que desenhei. Com efeito, primeiro, esse corpo é um corpo (*Körper*) e, nesse sentido, é da alçada do regime de individuação geral, o que significa que ele se insere nas leis da física, da química e da biologia. Mas, por outro lado, enquanto corpo meu ou corpo próprio, ou seja vivo (no duplo sentido de estar em vida e ser capaz de vivenciar algo), ele não é apenas do mundo mas também capaz de se relacionar com ele e, nesse sentido, ele é da alçada do segundo regime de individuação, por separação. Assim, o corpo tem um pé de cada lado do evento separador do qual procedem os seres vivos e, nesse sentido, ele é uma contestação frontal da distinção entre processo da *physis* e evento, entre os dois modos de individuação, ou seja entre vivo e não-vivo. O corpo é ao mesmo tempo uma realidade física e metafísica. Assim, tendo em vista este fenómeno originário, no qual se conjugam inscrição no mundo e aptidão a se relacionar com ele, a distinção que estabeleci acima entre o arquivamento do mundo e o nosso movimento, portanto, entre movimento e evento, pode aparecer como o derradeiro avatar da distinção entre consciência e objeto.

Portanto, é necessário tomar um outro ponto de partida e enfrentar o problema da carne, fenómeno central que vem abalar a fenomenologia ao embaralhar as suas categorias fundamentais. É forçoso reconhecer que, mesmo que todos os fenomenólogos tenham sido confrontados com esse problema, a maior parte deles o perderam e, de certa forma, confessaram a sua impotência. Com efeito, a solução do problema do corpo sempre tem consistido em inscrevê-lo em partições pre-estabelecidas, em anexá-lo à consciência (Michel Henry) ou ao mundo (Merleau-Ponty), quando ele não é pura e simplesmente desconhecido (Heidegger, Sartre). A nós incumbirá mostrá-lo, mas o importante é entender que esses impasses são provavelmente o sinal de que o problema não é bem colocado. Falar em corpo é dar-se uma realidade material da qual se deve reconhecer ao mesmo tempo a singularidade, já que este corpo é nosso, é uma carne: em geral dá-se conta dessa singularidade ao recorrer a uma realidade que lhe é alheia, alma, consciência ou sensibilidade. Assim, a carne é sempre perdida, por defeito enquanto mero corpo e, por excesso, no acréscimo de uma dimensão psíquica que lhe escapa. Tem que concluir disso que o problema não é bem colocado ou, antes, que o problema aqui não é o do corpo. Mais precisamente, tudo se passa como se o corpo não pudesse ser abordado de uma maneira frontal ou direta, como se ele exigisse

uma abordagem singular e, por assim dizer, indireta. Na verdade, a dificuldade vem do fato de que o corpo é uma resposta muito mais do que uma pergunta, resposta a uma problema que nunca foi colocado e cujo tratamento é a única maneira de aceder ao sentido de ser do corpo. Suspeita-se que, ao tomar este novo ponto de partida, seremos conduzidos a pôr em questão as partições teóricas que comprometiam a abordagem clássica do corpo.

Este problema é o do *pertencimento*. O que significa, de uma maneira mínima e com todo o rigor, ter (ou ser) um corpo senão pertencer ao mundo? O pertencimento define o modo de ser originário do corpo. Portanto, é preciso inverter os termos do problema e parar de julgar como sendo óbvio o fato de que pertença a um mundo porque tenho um corpo. Dizer isto sempre equivale a presupôr um sentido do pertencimento como inclusão objetiva, que remete a uma determinação do corpo como fragmento de extensão e, portanto, do mundo como realidade extensiva. Segue-se daí que, inevitavelmente, a caracterização daquilo que o corpo tem de próprio implica o recurso a uma dimensão extra-mundana, voltando assim à dualidade do espírito e da matéria ou a seus avatares. Portanto, a fim de pôr esses presupostos entre parênteses, tem de se reconhecer que não é por termos um corpo que pertencemos ao mundo mas que, pelo contrário, é na medida em que pertencemos ao mundo que temos um corpo. Ter um corpo não significa nada mais do que pertencer, de modo que o sentido de ser do corpo remete ao do pertencimento. Esse novo ponto de partida conduz a várias observações.

1. A primeira consequência dessa afirmação é que se tornou impossível supor, neste contexto, uma dimensão ou uma realidade extra-mundana. Com efeito, se o corpo se reduz a um pertencimento, aquilo que se costumava referir a uma dimensão extra-corpórea, seja qual for o nome, deve ser inscrito no mundo: a dualidade da corporeidade propriamente dita (*Körperlichkeit*) e da sensibilidade (ou da consciência) apaga-se diante do pertencimento como modo de ser da carne e deve se reduzir à unidade desse pertencimento. Nessa perspectiva, não há nada que seja alheio ao mundo, que é, por sua vez, um omni-englobante absoluto. A mundaneidade qualifica o sentido do ser; seja qual for o ente concernido, ser significa ser do mundo e, por conseguinte, estar no mundo. Na verdade, esta determinação do ser pela mundaneidade e a do corpo pelo pertencimento se reciprocam: é na medida em que se entende o mundo como omni-englobante absoluto que se é conduzido a definir o corpo pelo seu modo de pertencimento.

2. Com efeito, é necessário acrescentar que esta determinação do corpo próprio pelo pertencimento – e, junto como ele, da consciência como dimensão desse corpo – só faz sentido se se distingue várias modalidades de pertencimento, se, como as categorias em Aristóteles, o pertencimento se diz em vários sentidos. No caso contrário, se se compreendesse o pertencimento sob

o modo unívoco da inclusão, ou seja da localização, a especificidade do corpo próprio remeter-nos-ia necessariamente a uma dimensão psíquica alheia ao mundo. Assim, nossa abordagem é transversal em relação às perspectivas dualistas, inclusive fenomenológicas. Não se trata mais de distinguir a consciência e o mundo já que tudo é do mundo, já que nada escapa ao mundo; mas é preciso pôr em evidência vários modos de pertencimento ao mundo, várias maneiras de ser do mundo e, por conseguinte, reconduzir à diferença clássica entre consciência e objeto a esses modos. A consciência e o objeto já não se distinguem como aquilo que está no mundo e aquilo para que há um mundo mas antes como duas maneiras diferentes de ser do mundo, de lhe pertencer, sendo que, nesse caso, a consciência remeterá necessariamente a um corpo.

3. Assim, falar em pertencimento equivale a dizer, no fundo, que só há corpos, contanto que se defina o corpo como aquilo que é do mundo, de modo que as diferenças clássicas devem ser referidas a diferenças entre corpos, ou seja a modalidades de pertencimento. Particularmente, a diferença entre consciência e objeto remeterá à diferença entre um certo corpo, o nosso, e outros corpos, que se distinguem por outros modos de pertencimento. Mas, cabe acrescentar imediatamente que esta diferença não é nada exaustiva, que há uma pluralidade de corpos, ou seja, de maneiras de pertencer, de modo que aquilo que chamamos corpo próprio, do qual a consciência faz parte, é apenas um caso de pertencimento. Portanto, seria necessário tentar descrever de uma maneira exaustiva os modos de pertencimento mais gerais, que aparecem como sendo os novos nomes das categorias. De agora em diante, distinguir os sentidos possíveis do ente - na medida em que ser significa doravante ser do mundo, mundo que os envolve - equivale a distinguir modos de pertencimento. Repara-se de passagem que Heidegger dá um passo nessa direção quando afirma, contra Husserl, a intramundaneidade do *Dasein* e introduz a distinção entre a existência (*Existenz*) do *Dasein* e a presença substancial (*Vorhandenheit*) dos outros entes. Mas, na medida em que o problema de Heidegger não é o do pertencimento mas o do Ser, enquanto se colocando num ente privilegiado, ele não ultrapassa a divisão sumária entre existenciais e categorias, que aparece ainda como um avatar da diferença entre consciência e objeto.

4. Tal perspectiva equivale a levar ao primeiro plano a questão do *espaço*. Com efeito, dizer que o corpo próprio (e o corpo em geral) pertence ao mundo, é dizer que ele está aí; definir o ser do corpo pelo seu modo de pertencimento significa reconhecer que o lugar e, portanto, o espaço estão em jogo no seu ser. Enfatizar a dimensão do pertencimento equivale a decidir distinguir os entes não mais do ponto de vista da sua temporalidade mas sim da sua espacialidade, dos seus modos de espacialização. Numa perspectiva que realça a omni-englobância do mundo, o espaço torna-se o sentido de ser dos entes: ser é sempre ser aí e no ser aí deve ser entendido o pertencimento

de qualquer ente ao aí. É claro, ao distinguir o pertencimento do sentido comum como inclusão, rompe-se com uma determinação do mundo a partir da extensão geométrica e abre-se assim o caminho para uma multiplicação dos sentidos do espaço, correlativa da pluralidade dos sentidos do pertencimento. Ao contrário da tese predominante, segundo a qual a posição espacial de um ente parmenece extrínseca, ou seja, não põe em jogo seu ser, aqui a decisão fundamental é a de que o ser fica em jogo no lugar, que a pergunta “onde” engaja o ser do ente ao qual ele é feita. Assim, a questão do pertencimento pode ser especificada da seguinte maneira: quais são as condições às quais a questão “onde” se torna uma questão ontológica? Ou antes: quais são as implicações de uma determinação do ser a partir do pertencimento ao mundo, isto é da espacialidade? Distinguir os entes e, primeiro, o que somos (a saber uma carne) do ponto de vista do seu modo de estar no espaço e, portanto, do espaço que lhes é próprio, é abrir a perspectiva de uma *ontologia geográfica*. É nessa ontologia, para a qual os sentidos do ser são regidos pela relação com o lugar, que desemboca necessariamente uma teoria geral do pertencimento.

5. Num livro importante, o geógrafo Augustin Berque faz a constatação segundo a qual “a menor paisagem, o menor ‘há’ nessa paisagem, levanta de saída e plenamente a questão do ser. ‘Há isto antes daquilo e aqui antes de lá’: não é apenas a geografia mas a ontologia que tal enunciado fundamenta – o primeiro enunciado, na verdade, que pode fazer um ser humano quando se desperta na existência. Dizer que a questão do ser seria filosófica enquanto que a do lugar seria, por sua vez, geográfica, é cortar a realidade por um abismo que impede para sempre de apreendê-la. É desfeitear a evidência do ‘há’” e, em seguida, ele não hesita em falar de “geograficidade do ser” (*Écoumène Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1987, p. 12). Tal é o sentido de uma geografia ontológica: para ela, a questão do lugar engaja ou traz a do ser e ela visa superar a disjunção entre um Ser que seja um absoluto sem lugar e um lugar que não tenha outra significação do que um local, intercambiável por essência, no meio do espaço objetivo. Nossa abordagem, que chamamos de ontologia geográfica, inscreve-se nessa perspectiva, da qual ela é, de certa forma, o avesso. Se o ser é implicado no lugar, é porque o lugar é implicado no ser: uma geografia que dá ao lugar seu alcance máximo requer uma ontologia que mostra em que sentido o lugar está em jogo no ser, ontologia para a qual o sentido originário do ser remete ao “há”.

De agora em diante, o problema é o de compreender o pertencimento, enquanto ele é irreduzível a uma inclusão objetiva e pode assim envolver uma pluralidade de modalidades. Ora, é preciso entender tal pertencimento ao mundo ao pé da letra, ou seja, como pertencimento ao próprio mundo, ao mundo enquanto tal – e não simplesmente como situação numa parte ou numa região do mundo: *pertencer* ao mundo é *pertencer ao mundo*. Trata-se portanto de entender em que sentido um ente pode pertencer ao próprio mundo, de que

maneira ele pode situar-se no mundo enquanto tal e não apenas num lugar do mundo. Mas tal pergunta engaja necessariamente a do estatuto do mundo: do sentido que se atribui ao mundo dependem os modos possíveis de pertencimento e a pergunta é agora a de saber qual é o sentido de ser do mundo, se é verdade que os entes lhe pertencem. Se o pertencimento é realmente pertencimento ao mundo nesse sentido rigoroso, a questão é a de saber como o mundo pode estar envolvido num ente do mundo, como um ente pode ter uma relação com o mundo enquanto tal. Assim, como podemos definir o pertencimento? Pode-se reparar que, fora o uso lógico da palavra como inclusão num género, o pertencimento envolve uma forma de reciprocidade: pertencer a um movimento político, a uma escola etc. não é apenas ser incluído numa realidade preexistente mas fazê-la existir: o movimento ou a escola não são nada senão aquilo que a constitui e lhe deve sua realidade. Há sim uma forma de reciprocidade constitutiva do pertencimento assim entendido: aquilo a que o pertencente pertence deve o seu ser ao pertencente e, nesse sentido, é contido nele, de modo que o pertencimento tem um duplo sentido: é aquilo que contém e é contido no que contém. Assim, entendido de um ponto de vista estritamente ontológico, além de qualquer referência a uma inclusão objetiva, o pertencimento deve ser definido como *participação*. Esta permite definir uma inscrição propriamente ontológica e não física, que não engaja o estatuto do participante e do participado e, a esse título, possui um sentido dinâmico. Participar significa ser engajado ou envolvido em algo que está se fazendo. Mas isso só é possível na medida em que aquilo que está se fazendo aceita e até requer essa participação, de tal modo que aquilo que está se fazendo é primeiro a obra dos participantes: tal é por exemplo o caso de uma ação política da qual estou participando. Assim, na participação, o participante faz existir aquilo de que ele está participando, de tal modo que ele também está sendo participado; na participação, a atividade e a passividade trocam seus papeis. Assim, em vez de reduzir a participação ao mundo a uma inclusão objetiva nele sob forma de local, devemos entender que, pelo contrário, esta localização é apenas uma modalidade, entre outras, da participação.

O pertencimento ao mundo só pode significar uma participação nele (ou dele), o que equivale a dizer que este mundo deve o seu ser de mundo aos entes que o povoam e dele participam. Portanto, qual é o obra do mundo? De que participam os entes que lhe pertencem? É nesta altura que é preciso reivindicar a abordagem fenomenológica. O mundo não é evidentemente a totalidade aditiva dos entes, nem um grande ente que os conteria mas aquilo em e por que eles são (entes), ou seja, o elemento ou a textura que eles têm em comum e que os qualifica como entes. No entanto, este elemento não é senão eles, ele não existe de uma outra maneira do que os próprios entes, sua unidade enquanto mundo não se distingue da infinita diversidade deles: ele fica entre eles no sentido em que, ao mesmo tempo, os junta e separa. Ele conjuga ao separar e é por isso que foi definido como Ajuntamento (*Fügung*).

A obra do mundo é portanto uma obra de unificação ou de totalização: ela consiste em produzir a unidade dos entes nos próprios entes, de juntá-los ou de reuni-los, sendo que essa reunião não tem conteúdo fora dos entes que ela junta: é como um tema que não se distingue das suas próprias variações. Nesse sentido, aquilo que chamamos de totalidade não é senão o rastro dessa potência de unificação no seio da multiplicidade. Mas se o mundo não é nada fora dos entes que lhe pertencem, cabe acrescentar que ele lhes pertence, precisamente como sua textura, o elemento de sua entidade.

O sentido do pertencimento pode ser aprofundado à luz dessa caracterização da obra do mundo. Pertencer ao mundo significa participar da sua obra ou seja, fazer existir uma unidade, totalizar como o mundo. Mas, na medida em que o mundo não é outro além dos entes que lhe pertencem e que ele faz aparecer, cabe concluir que o movimento de mundificação universal não se distingue da obra de totalização dos entes que o povoam: o mundo é exatamente o princípio de unidade das unificações ônticas, a unidade absoluta e aberta que todas elas cumprem parcialmente, o elemento comum a todas as totalidades parciais, que não para de se realizar nelas. É exatamente nesse ponto que, como o vimos acima, o pertencimento dos entes ao mundo se reverte no pertencimento do mundo aos entes. Dizer que um ente é do mundo equivale a dizer que ele faz como o mundo, ou que ele “faz mundo” (mundifica) e é nesse fazer mundo do ente que reside o ser mundo do mundo. Nesse sentido, se o mundo é requerido pelo aparecer do ente, a título da totalidade da qual ele se destaca, também é verdade que a presença do mundo supõe o aparecer do ente. Em outras palavras, a dilatação do ente até às dimensões do mundo, na qual consiste o pertencimento, é sinónima da cristalização ou da concentração do mundo, de sua obra unificadora, sob forma de um ente, que vai assim abrir ou desdobrar um mundo. Dizer que um ente pertence ao mundo é o mesmo do que dizer que o mundo está em jogo nele, mas esta fórmula deve ser entendida num sentido dinâmico: afirmar que o mundo está em jogo nele é reconhecer que esse ente faz uma obra de mundificação, ou seja produz uma unidade, de tal modo que seu pertencimento ao mundo equivale à inscrição do mundo (enquanto unidade) nele.

Se tal é o sentido do pertencimento, torna-se possível introduzir diferenças e uma forma de graduação no seio do pertencimento, de acordo com o modo de mundificação que está em processo, a natureza e o alcance da unidade que ela realiza, em suma, de acordo com sua aptidão a fazer aparecer o mundo: em última análise, o pertencimento deve ser entendido como *cosmofania*. A coisa mais simples, com esse cântaro de que Heidegger fala, participa dessa obra; ele não é um objeto circunscrito nem uma realidade representada; “o cântaro é uma coisa na medida em que ele reúne (*dingt*). E de fato é apenas a partir da reunião (*rassemblement, Dingen*) efetuada pela coisa que a presença de uma coisa presente como o cântaro manifesta-

-se e determina-se” (“La chose” in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, TEL, p. 211). Assim, há um entrelaçamento originário entre o ente (aqui a coisa) e o mundo: se a coisa reúne o (ou um) mundo e o faz assim aparecer, ela mesma só parece em e por essa reunião. Por assim dizer, ela faz nascer seu próprio a priori, ela é a fonte da sua própria condição. O pertencimento consiste nesse entrelaçamento, e é por isso que o pertencimento sempre tem um sentido duplo. Da mesma maneira, muito longe da coisa, a carne de que Husserl fala abre a Terra sobre a qual ela repousa: ela faz aparecer aquilo a que ela pertence, ela se dilata até às dimensões do mundo ou se desdobra nele ao reuni-lo na sua carne ou como sua carne. Assim, torna-se possível distinguir modos de pertencimento que são ao mesmo tempo modos de fenomenalização do mundo, de acordo com a modalidade e a amplitude (ou a profundidade) da reunião que eles efetuam. Nesse sentido, uma coisa, uma paisagem, um utensílio, uma obra de arte, uma planta, uma animal ou um homem não pertencem ao mundo no mesmo sentido, pois não o mundificam da mesma maneira, ou seja, não o reúnem da mesma forma nem com a mesma amplitude, em resumo, não constituem o mesmo tipo de unidade. É claro, precisaria entrar em detalhes e aprofundar essas diferenças mas não temos tempo de fazê-lo agora. Seja como for, se pertencer ontologicamente ao mundo significa conter, reunir fenomenologicamente, em suma, fazer aparecer, cabe concluir que não apenas não tem alternativa entre ser inscrito no mundo e fazê-lo aparecer, ser do mundo e ser ao mundo, o que era nosso ponto de partida, mas também que essas duas dimensões, que eram mutuamente excludentes aos olhos de toda a tradição, vão de par ao ponto que elas crescem, por assim dizer, juntas, que um avanço no pertencimento significa um progresso na fenomenalização. Por conseguinte, não há mais alternativa entre estar no mundo e estar em frente a ele ou diante dele; quanto mais um ente *pertence* ao mundo mais ele pertence *ao mundo* e assim mais o mundo lhe pertence. Assim, as modalidades e os graus de enraizamento, tal como foram esboçados, são de fato graus de fenomenalização. Mergulhar na profundidade do mundo, entrar nela, ou seja lhe pertencer radicalmente é ao mesmo tempo abrir ao mundo ao criar unidade, unificá-lo. Avançar no mundo é totalizá-lo como mundo e, nesse sentido, recuar diante dele: a diferença e a identidade com o mundo são idênticas. Vemos assim que é apenas a essa condição, que delinía uma fenomenologia do pertencimento, que se pode pensar uma autêntica unidade entre entrar em se e sair de se.

Podemos enfim, à guisa de conclusão, ver algumas consequências dessa nova abordagem que, por enquanto, não passa de um programa de pesquisa.

1. É importante reparar que só essa abordagem enseja acabar com o dualismo, até sob suas formas mais secretas. Consciência e objeto já não ficam situados um em frente ao outro mas um ao lado do outro e também ao

lado dos outros entes, enquanto vários modos de pertencimento ao mundo. Ser uma consciência, ou existir como consciência significa ser uma carne, isto é, participar do mundo de uma certa maneira, abrir um tipo de unidade que poderia ser definido como profundidade. Ser uma coisa ou uma paisagem também é produzir um certo tipo de unidade no seio do mundo, é abrir um lugar. O ponto decisivo aqui é o de entender que não é a unificação que supõe uma consciência mas a consciência que é uma modalidade, entre outras, de unificação, ou seja de pertencimento.

2. Em segundo lugar, fica claro que a unificação em que consiste o pertencimento é sinónima de espacialização: aquilo que o ente reúne não é senão seu próprio lugar. Tal é o sentido topológico do pertencimento: o ente que reúne dilata-se às dimensões daquilo que ele reúne. Em outras palavras, o ente fica onde ele age, o alcance da sua obra de unificação define seu lugar. Por exemplo, o cântaro reúne para além do seu lugar estritamente geométrico e se dilata até à paisagem em volta, ele junta o céu e a terra. Da mesma maneira, o lugar de um utensílio, definido pelo seu pertencimento é o tecido relacional, mais precisamente funcional, dentro do qual ele se insere e que excede muito sua localização física. É também nesse sentido que, como o dizia Bergson, “meu corpo vai até às estrelas”. Ficar aí já não significa ter um lugar no espaço geométrico mas ocupar ou habitar um lugar, abrindo ele. Todo ente fica onde ele faz aparecer: o avesso do cosmofania é a habitação ou, antes, cosmofania e habitação são as duas vertentes indiscerníveis do pertencimento.

3. Enfim, como sugerimos acima, segue-se daí que não se pode mais se limitar à distinção entre ser vivo e não vivo, já que o vivo faz parte de uma gama de pertencimento, dum leque de modos de participação que inclui todos os entes. Mas a condição disso é abrir mão do movimento como critério ou modo de ser último ou, antes, é entender que o sentido verdadeiro do movimento não consiste no deslocamento nem no avanço fenomenalizante, mas na participação e a unidade que ela abre. Desde então, não é mais a abertura que supõe nosso movimento, mas nosso movimento que é uma modalidade entre outras da abertura – o que equivale a dizer que é sim a unificação ativa, ou seja, a habitação e não o modo de existir dos seres vivos que constitui a verdadeira determinação do movimento. Mas, dizer que o sentido verdadeiro do movimento reside nessa participação que abre equivale a dizer que, do mesmo modo que todo ente é corpo, todo corpo está em movimento ou, antes, é movimento. Assim, o movimento universal de mundificação realiza-se sob a forma da infinidade daqueles movimentos óticos que são as participações, dos modos de reunião pelos quais os entes se diferenciam uns dos outros em última instância. É nesse sentido que poderíamos dar conta de uma maneira inovadora daquela velha tese segundo a qual todo ente é um espelho do mundo. Mas é um espelho cuja dimensão é igual à dimensão daquilo que ele espelha e cujo modo de reflexão toma a forma de uma unificação.