

Trapaça, abstração e a tese heideggeriana “O animal é pobre de mundo”. Leituras de MacIntyre e Derrida

Kelly Cristini Rocha da Silva Ferreira¹

Resumo

A tese heideggeriana “o animal é pobre de mundo” é bastante conhecida. Associada às teses “a pedra é sem mundo” e “o homem é formador de mundo”, foi afirmada por Heidegger para examinar a condição de estar no mundo do homem. O presente estudo dedica-se ao exame daquela tese heideggeriana, a partir das leituras que lhe conferiram Alasdair MacIntyre e Jacques Derrida. A opção pelas abordagens críticas de MacIntyre e Derrida se deve a que ambas compartilham de um mesmo ponto em comum: Heidegger, ao desenvolver sua tese, não alcançou superar a tradição filosófica que traça uma linha divisória precisa e estanque entre “o homem” e “o animal”, entre “a humanidade” e “a animalidade”.

Palavras-chave: MacIntyre, Derrida, animais, abstração

Introdução

A tese heideggeriana “o animal é pobre de mundo” é bastante conhecida. Associada às teses “a pedra é sem mundo” e “o homem é formador de mundo”, foi afirmada por Heidegger para examinar a condição de estar no mundo do homem.

O presente estudo dedica-se ao exame daquela tese heideggeriana, a partir das leituras que lhe conferiram Alasdair MacIntyre e Jacques Derrida.

A opção pelas abordagens críticas de MacIntyre e Derrida se deve a que ambas compartilham de um mesmo ponto em comum: Heidegger, ao desenvolver sua tese, não alcançou superar a tradição filosófica que traça uma linha divisória precisa e estanque entre “o homem” e “o animal”, entre “a humanidade” e “a animalidade”.

Inicialmente, foi exposta a proposição de Heidegger, a partir, basicamente, das lições do curso por ele ministrado no inverno de 1929-30 na Universidade de Freiburg. Como material de apoio foram consultados *Ser e tempo*, *Carta sobre o humanismo* e *Arte e poesia*, textos nos quais Heidegger também analisa a condição de estar no mundo dos animais não-humanos.

No passo seguinte, foi examinada a crítica lançada por MacIntyre à tese heideggeriana. A análise foi desenvolvida a partir da seguinte indagação, formulada por MacIntyre em *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*: “Quão pobre é o mundo do animal não-humano?”

A etapa que se seguiu foi dedicada à análise crítica do pensamento de Heidegger feita por Derrida no texto *O animal que logo sou*.

No quarto capítulo, foram apresentados relatos científicos envolvendo alguns animais não-humanos em sua relação com o mundo. Os relatos apresentados foram selecionados a partir de dois aspectos apontados, tanto por MacIntyre, quanto por Derrida, como possíveis indicadores de que a tese heideggeriana possa ser inaplicável a algumas espécies de animais não-humanos: a capacidade de trapacear e a capacidade de desenvolver pensamentos abstratos.

Destaca-se, por fim, que não é propósito deste estudo alcançar conclusões a respeito dos reflexos que, no campo moral, possa vir a representar o reconhecimento de que as críticas de MacIntyre e Derrida procedem.

Heidegger e a tese “O animal é pobre de mundo”

Em curso ministrado na Universidade de Freiburg, em 1929-30 (cujas lições foram, posteriormente, editadas e publicadas sob o título de *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude e solidão*) Heidegger propôs que “a pedra é sem mundo; o animal² é pobre de mundo; o homem é formador de mundo”.

É possível que o desenvolvimento da tese “o animal é pobre de mundo” seja uma tentativa de resposta ao que havia restado pendente em *Ser e tempo* quanto ao animal ter um tempo ou ser constituído por um tempo. Na formulação de Heidegger: “como a excitação e a impressão dos sentidos em um ser vivo sem mais devem ser ontologicamente delimitadas, como e onde geralmente o ser dos animais é constituído por um tempo, eis o que permanece um problema em si: permanece um problema original, separado, a ser tratado à parte” (Heidegger, 1995, p. 346).

A formulação heideggeriana de que “o animal é pobre de mundo” é amparada, fundamentalmente, na afirmação de que o animal é cativo de seu entorno, em relação ao qual suas ações são mediadas por puro instinto. “A rocha sobre a qual o lagarto se deita não está dada enquanto rocha para o lagarto. O sol sob o qual o lagarto se deita não está dado em verdade para ele enquanto sol” (Heidegger, 2003, p. 229). “A abelha está entregue ao sol e à duração do vôo em direção ao alimento, sem apreender algo deste gênero enquanto tal e utilizá-lo enquanto apreendido para reflexões” (Heidegger, 2003, p. 283).

O mundo nasce quando se torna possível uma representação de mundo. Uma representação de mundo não pode ser alcançada pelos animais. Para Heidegger, eles não estariam totalmente privados de mundo, limitando-se, porém, a uma percepção incompleta e empobrecida de mundo. “Durante sua vida, o animal está encerrado em seu mundo ambiente como em um tubo que não se amplia nem se estreita” (Heidegger, 2003, p. 230).

Em *Carta sobre o humanismo*, de 1946, Heidegger reafirma a tese de que “o animal é pobre de mundo”. Em suas palavras: “Os animais estão mergulhados, cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só esta clareira é mundo –, por isso, falta-lhes linguagem. E não porque lhes falta linguagem, estão eles suspensos sem mundo no seu ambiente” (Heidegger, 1985, p. 50).

No mesmo texto, Heidegger afirma, ainda, inclusive, que o próprio “corpo do homem é algo de essencialmente diferente de um organismo animal” (Heidegger, 1985, p. 47).

Os seres vivos são como são, sem que, a partir do seu ser como tal, estejam postados na verdade do ser, guardando numa tal postura o desdobramento essencial do seu ser. Provavelmente causa-nos a máxima dificuldade, entre todos os entes que são, pensar o ser vivo, porque, por um lado, de certo modo, possui conosco o parentesco mais próximo, estando, contudo, por outro lado, ao mesmo tempo, separado por um abismo, da nossa essência ex-sistente... Em comparação pode até parecer-nos que a essência do divino nos é mais próxima, como o elemento estranho do ser vivo; próxima, quero dizer, numa distância essencial, que, enquanto distância, contudo é mais familiar para a nossa essência ex-sistente que o abissal parentesco corporal com o animal, quase inesgotável para o nosso pensamento (Heidegger, 1985, p. 49).

Um bom resumo da proposição heideggeriana consta de *Arte y poesía*: “A pedra não tem mundo, as plantas e os animais tampouco o têm; mas sim pertencem ao impulso oculto de um ambiente em que estão submergidos. A camponesa, por sua vez, tem um mundo, porque se mantém no aberto do existente” (Heidegger, 1992, p. 75). A referência, aqui, de que o “animal não tem mundo” não é contraditória com a proposição das lições de 1929-30 segundo a qual o “animal é pobre de mundo”. Isso porque, segundo o esclarecido por Heidegger, “ser pobre” significa “ser privado de” (Heidegger, 2003, p. 226), o que não deixa, também, segundo suas palavras, de ser um tanto “obscuro” (Heidegger, 2003, p. 227).

MacIntyre e os “animais racionais e dependentes”

A proposição de Heidegger segundo a qual “o animal é pobre de mundo” é analisada por MacIntyre em *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*.

A análise de MacIntyre inicia-se pela constatação de que Heidegger concentra sua argumentação em animais como abelhas, mariposas, lagartixas e ouriços do mar. Heidegger, segundo MacIntyre, esquia-se de examinar a condição de animais como gorilas, chimpanzés e golfinhos, estando limitado, ainda, à tradição filosófica que entende o mundo dos animais não-humanos de forma homogênea. E complementa:

Porque, segundo o seu argumento, somente é possível compreender aos animais não-humanos em comparação com a condição do ser humano, e o que compartilham todos os animais não humanos é que carecem daquilo que tem o ser humano: uma relação com os seres na qual não só se revelam os seres, como também a diferença entre os seres e o ser. Essa relação depende da capacidade do ser humano para apreender o que apreende enquanto tal. O *enquanto* de que carecem os animais não humanos é o *enquanto* sem o qual não pode haver *logos*, discurso. De forma que para Heidegger, como para os filósofos analíticos que rechaçaram a possibilidade de que os animais não humanos tenham crenças, a presença ou ausência de linguagem tem uma importância fundamental (MacIntyre, 1999, p. 45-46).

Para Heidegger, então, segundo destaca MacIntyre, os animais não-humanos não carecem, propriamente, de linguagem, mas sim da “estrutura enquanto”, ou seja, “da capacidade conceitual que faz com que a linguagem seja possível” (MacIntyre, 1999, p. 46).

A carência da nominada “estrutura enquanto”, aponta MacIntyre, “resulta convincente no caso de mariposas, caranguejos, lagartixas e outros animais semelhantes” (MacIntyre, 1999, p. 46). O argumento heideggeriano, porém, perderia força quando analisada a condição de “cães, chimpanzés, gorilas e várias outras espécies” (MacIntyre, 1999, p. 56). Nestes casos, segundo MacIntyre, alguns comportamentos relevantes não foram analisados por Heidegger. “Membros destas espécies não só respondem às características de seu entorno, mas também o exploram ativamente; dedicam uma atenção perceptiva aos objetos com que se deparam, os examinam de diferentes ângulos.” (MacIntyre, 1999, p. 46). E mais: “Mostram em seu comportamento intenções que supõem crenças e intenções guiadas por crenças, e são capazes de entender as intenções que outros lhes comunicam e respondem a elas, tanto se provêm de outros membros de sua espécie como quando provêm do ser humano” (MacIntyre, 1999, p. 47).

“Uma grande parte do que o ser humano tem de inteligente não é especificamente humano.” (MacIntyre, 1999, p. 40). “Alguns animais se orientam já por um tipo de raciocínio prático, o que se manifesta no fato de que assumem que isto é uma razão para fazer aquilo, um tipo de raciocínio que deve ser caracterizado por analogia com o entendimento humano.” (MacIntyre, 1999, p. 60). É o que ocorre em golfinhos, gorilas e membros de algumas outras espécies nas quais, a exemplo do que ocorre com o ser humano, não há pura sensibilização aos estímulos recebidos dos sentidos. “Eles também habitam um mundo cujos traços sobressalentes têm uma importância ou outra para eles” (MacIntyre, 1999, p. 60).

MacIntyre define como “exagero retórico” a proposição heideggeriana de que “o animal é pobre de mundo”, ao qual teria sido conduzido por manter-se na tradição de “atribuir uma única condição ao conjunto dos animais não humanos, perdendo de vista as diferenças fundamentais que existem entre eles”³ (MacIntyre, 1999, p. 48). Com isso, permaneceu nos limites das concepções teóricas que pretendem estabelecer uma distinção rígida entre a espécie humana e outros animais, na expectativa de “aparentemente, justificar a crença de que a racionalidade do ser humano enquanto ser pensante é, de algum modo, independente de sua animalidade” (MacIntyre, 1999, p. 5), subestimando a relevância que tem o “fato de que o corpo do ser humano é um corpo animal e que, ao menos no que se refere a esta vida, resulta certo que o ser humano não simplesmente tem um corpo, senão que é um corpo” (MacIntyre, 1999, p. 6).

A afirmação, por Heidegger, de um abismo entre o mundo do homem e o mundo dos animais não-humanos e, inclusive, entre o corpo do homem e o corpo dos animais não-humanos, constitui, na leitura de MacIntyre, uma tentativa de negação da própria corporeidade intrínseca à animalidade da condição humana.

Para MacIntyre, então, afigura-se importante “reconhecer que existem precondições animais para a racionalidade humana” (MacIntyre, 1999, p. 57), obrigando-nos “a pensar sobre a relação entre o ser humano e os membros de outras espécies inteligentes em termos de uma escala e não

somente de uma linha divisória entre eles e nós” (MacIntyre, 1999, p. 57), o que vem evidenciado quando se constata, por exemplo, que alguns animais não-humanos são capazes de ocultar informações e de dar sinais a respeito de objetos falsos sobre objetos e fatos de seu entorno.

Derrida e “o animal que logo sou”

A tese heideggeriana “o animal é pobre de mundo” também recebeu apreciação crítica de Derrida. Em *O animal que logo sou*, ele aprofunda algumas hipóteses que já haviam sido ventiladas em *Do espírito*.

Na leitura de Derrida, para Heidegger a “hebetude constitui a essência da animalidade, a hebetude muda, o embrutecimento, o atordoamento” (Derrida, 2002, p. 41). “O animal, que é *alogon*, se encontra privado de acesso, em sua abertura mesma, ao ser do ente enquanto tal, ao ser tal, ao enquanto tal do que é” (Derrida, 2002, p. 41). Em *Ser e tempo*, “o ser dos animais é, para Heidegger, só um exemplo. Porém um exemplo confiável do que ele chama vivente sem mais, a vida em estado puro e simples” (Derrida, 2002, p. 47). A questão de saber se o animal tem um tempo ou se é constituído por um tempo, porém, permanece um problema para Heidegger, “um problema a ser tratado à parte”, remetido para depois, um depois que, para Derrida, permaceceu, sem dúvida, assim para sempre: mais tarde equivale, aqui, a nunca” (Derrida, 2002, p. 46). Heidegger, então, filiou-se à tradição chamada por Derrida de logocentrismo, “que é antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*, , privado do poder ter logos, posição nascida com Aristóteles” (Derrida, 2002, p. 54).

Derrida aponta, como consequência da tese de Heidegger, uma relação de “poderes ou haveres: poder, ter o poder de dar, o poder de morrer, o poder de inumar, o poder de vestir-se, o poder de trabalhar, o poder de inventar uma técnica etc., o poder que consiste em ter, por atributo essencial, tal ou tal faculdade, portanto tal ou tal poder” (Derrida, 2002, p. 54).

Neste conceito que serve para qualquer coisa no vasto campo do animal, no singular genérico, no estrito fechamento deste artigo definido (“o animal” e não “animais”) seriam encerrados como em uma floresta virgem, um parque zoológico, um território de caça ou de pesca, um viveiro ou um abatedouro, um espaço de domesticação, todos os viventes que o homem não reconheceria como seus semelhantes, seus próximos ou seus irmãos (Derrida, 2002, p. 65).

Tal como MacIntyre, Derrida chama a atenção para o fato de que a tese heideggeriana desenvolve-se a partir da tradição filosófica que não contempla as diferenças entre as variadas espécies animais⁴. Daí a encerramento da questão através de “o animal”. E “isso apesar dos espaços infinitos que separam o lagarto do cão, o protozoário do golfinho, o tubarão do carneiro, o papagaio do chimpanzé, o camelo da águia, o esquilo do tigre ou o elefante do gato” (Derrida, 2002, p. 65). Em outras palavras: “ponho em dúvida o apelativo ‘Animal’ no singular, como se existisse o Homem e o Animal, simplesmente como se o conceito homogêneo de o animal pudesse se estender de maneira universal a todas as formas de viventes não-humanos.” (Derrida e Roudinesco, 2005, p. 75). Daí a necessidade não de “apagar o limite”, mas de multiplicar suas

figuras, desfazer a linearidade, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer e multiplicar-se (Derrida, 2002, p. 58).

O “animal pobre de mundo” de Heidegger é o “animal teorema, uma coisa vista, mas que não vê” (Derrida, 2002, p. 33). Encerrado em “tubo que não se amplia nem se estreita”, torna-se admissível, inclusive, a transposição para o seu interior. É possível ver o “mundo” interior do animal porque, na realidade, não há “mundo” a ver⁵.

Derrida afirma como fundamental no exame da “animalidade do animal” a questão da resposta. “Mesmo aqueles que concederam ao dito animal uma certa aptidão ao signo e à comunicação sempre lhe negaram o poder de responder – de fingir, de mentir e de apagar seus traços.” (Derrida, 2002, p. 63). Algo como o “macaco⁶ que toma, agarra, mas não sabe dar, nem cumprimentar, nem sobretudo pensar, segundo Mestre Heidegger” (Derrida, 2002, p. 67).

Trapaça, abstração e o “estar pobre no mundo”

Para ter um mundo é preciso ter uma representação de mundo. Não há representação de mundo no “animal” de Heidegger. Por isso, o “animal é pobre de mundo”. A tese heideggeriana é combatida por MacIntyre e por Derrida. Dentre outros equívocos apontados na construção heideggeriana, MacIntyre e Derrida apontam a desconsideração de um aspecto fundamental: a capacidade, em algumas espécies de animais não-humanos, de falsear a realidade apreendida, o que pressupõe a capacidade de desenvolver pensamentos abstratos.

Alguns animais não-humanos apresentam evidências de estados mentais complexos, sendo capazes de ocultar informação e de dar sinais falsos sobre objetos e acontecimentos de seu entorno (Hauser e Nelson, 1991, p. 186).

Chantek, um orangotango (*Pongo pygmaeus*) que vive no Centro de Primatas Yerkes, em Atlanta, EUA, “é capaz de mentir” (Miles, 1998, p. 70). Através da linguagem americana de sinais, “começou a enganar desde uma idade relativamente jovem. Com frequência passou a utilizar o sinal ‘sujo’ para ir ao quarto de banho e pode brincar com a pia, o secador e o sabonete” (Miles, 1998, p. 70). Em uma ocasião, Chantek “ocultou uma borracha de apagar embaixo de sua língua, fez o sinal ‘comidacomer’ e, após, para demonstrar a veracidade do signo, abriu a boca. Alguns minutos depois Chantek foi visto escondendo a borracha em local onde costuma esconder objetos que lhe interessavam.” (Miles, 1998, p. 70). A falsificação é um importante indicador de capacidades lingüísticas já que requer uma falsa representação deliberada da realidade.

Koko, uma gorila das planícies (*Gorilla gorilla*), atualmente sob custódia da Fundação Gorila, na Califórnia, também através da linguagem americana de sinais, “quando se porta mal, mente para evitar as conseqüências que este ato poderia acarretar” (Paterson e Gordon, 1998, p. 80). Também é “capaz de compreender uma série de princípios que constituem o alicerce do que denominamos pensamento abstrato” (Paterson e Gordon, 1998, p. 83). Em uma ocasião, ao observar a imagem de um pássaro alimentando os filhotes, Koko assinalou para a monitora que a acompanhava: “esse eu” (Patterson e Gordon, 1998, p. 90). Seguiu-se o seguinte diálogo:

Monitor: De verdade, és tu?

Koko: Koko pássaro bom.

Monitor: Eu pensava que eras um gorila?

Koko: Koko pássaro.

Monitor: Podes voar?

Koko: Bom. (Bom pode significar sim) Monitor: Quero ver como voas.

Koko: Fazer pássaro palhaço.

Monitor: Ris de mim?

Monitor: O que és de verdade?

Koko: Koko gorila. (Patterson e Gordon, 1998, p. 90).

Sobre Chantek é relatada, ainda, a manifestação de comportamento lúdico simbólico, com a “utilização de um objeto para representar outro em jogos de simulação” (Miles, 1998, p. 71). Chantek também apresenta episódios de animismo, “conferindo a objetos e acontecimentos atributos próprios dos seres vivos” (Miles, 1998, p. 71).

Washoe, considerada a primeira chimpanzé (*Pan troglodytes*) a comunicar-se com humanos através de uma linguagem humana (no caso, a linguagem americana de sinais), transmitiu a Loulis, um filhote de chimpanzé que adotou, a mesma linguagem que utilizava com seus monitores (Fouts e Fouts, 1998, p. 49).

Koko, Chantek e Washoe têm uma representação de mundo? São capazes de desenvolver pensamentos abstratos? São capazes de ultrapassar os limites de entorno imediato? Pelo relato, sim. “A mentira é um importante indicador de capacidades lingüísticas, já que requer uma falsa representação, deliberada, da realidade. Para poder mentir é preciso ver os fatos a partir da perspectiva de outra pessoa e atuar de maneira que se invalide sua percepção” (Miles, 1998, p. 70). A capacidade de utilizar e transmitir símbolos, por sua vez, “pressupõe abstração, poder referir-se a coisas e acontecimentos não presentes” (Miles, 1998, p. 69). Além disso, indica a presença de “representações mentais que podem manter-se na mente quando não estão presentes os objetos a que se referem” e, assim como no homem, capazes de conduzir para além do “entorno imediato” (Miles, 1998, p. 70).

Daí o apontado por MacIntyre:

Algumas das espécies que Heidegger omite não têm um único entorno circundante. Movem-se em entornos diferentes e seus modos de apreensão desses entornos, bem como sua interação com eles formam parte do que cada entorno é para eles [...] Este tipo de animal não-humano é capaz de distinguir indivíduos e de reconhecê-los, se ressentido de sua ausência, celebra seu regresso e responde a eles, enquanto alimento ou enquanto fonte de alimento, enquanto companheiro de jogo ou objeto de jogo, enquanto merecedor de obediência ou provedor de segurança (MacIntyre, 1999. p 47).

“No mundo animal existe uma grande quantidade de estruturas diferentes”, diz Derrida (Derrida e Roudinesco, 2005, p. 77). “Entre os monos superiores e o homem sem dúvidas existem grandes diferenças, mas elas também existem entre os monos superiores e outros animais.”

(Derrida e Roudinesco, 2005, p. 77). Este o equívoco de Heidegger: considerar o mundo do “animal” como homogêneo, em oposição ao mundo do “homem”. “Não há uma oposição entre o homem e o não-homem; entre as diferentes estruturas de organização dos viventes há muitas fraturas, heterogeneidades, estruturas diferenciais.” (Derrida e Roudinesco, 2005, p. 77).

Considerações finais

Os relatos expostos no capítulo cinco deste trabalho apontam para a plausibilidade das críticas de MacIntyre e Derrida à tese heideggeriana “o animal é pobre de mundo”. Os estudos revelam em Koko, em Chantek e em Washoe capacidades mentais diferenciadas em relação aos “animais” referidos por Heidegger no embasamento de sua proposição. Se para o lagarto de Heidegger a “rocha não está dada enquanto rocha”, diversa é a situação no que se refere a outros tantos animais não-humanos cuja análise foi por ele sublimada. A trapaça, a mentira e a abstração são indicadores de estados mentais capazes de formar um mundo. O mesmo se afirma com relação ao animismo. Quando Chantek trapaceia, simulando ter engolido uma borracha, está formando, pelo menos, dois mundos: um no qual teria engolido a borracha e outro no qual a borracha está oculta sob sua língua; Chantek está representando dois mundos, um da verdade que percebe e outro da abstração que concebe.

A proposição de Heidegger permanece fiel à tradição filosófica que afirma a possibilidade de se estabelecer uma linha divisória precisa e inequívoca entre o “homem” e o “animal”. A animalidade, como figura única, oposta à humanidade. O “homem” inserido na “clareira do ser” e o “animal posto pobre no mundo”

Se Heidegger, como afirma MacIntyre, incorreu em “exagero retórico”, o fez na busca de discutir conceitos ligados à própria condição humana de estar no mundo. E a insistência com que procurou destacar o “homem” de sua animalidade o conduziu a uma postura de negação do corpo, merecendo a lembrança de MacIntyre de que “ao menos no que se refere a esta vida, não apenas temos um corpo, senão que somos um corpo”.

A questão do homem em relação aos animais não-humanos, do homem enquanto animalidade, é relevante. Derrida a diria “estratégica”. De elucidação difícil e mesmo enigmática, a identificação da linha ou das linhas que separam o “homem” do “animal” pode revelar, também, a preocupação com questões ou conceitos aplicáveis às relações tidas como especificamente humanas, como a moral, o direito e o poder de ter o poder.

NOTAS

¹Médica veterinária. Hospital de Clínicas Veterinárias da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestranda do PPG-Filosofia da UNISINOS.

²No exame das idéias de Heidegger, será empregada, isoladamente, a palavra “animal”, de acordo com o uso do filósofo, que emprega *Tier*, em sintonia com a acepção comum em alemão, para referir-se exclusivamente aos animais não-humanos.

³Nas palavras de Heidegger: “Estamos acostumados a falar de animais superiores e inferiores. No entanto, é um equívoco fundamental achar que amebas e infusórios são animais mais imperfeitos do que animais como elefantes e macacos.” (Heidegger, 2003, p. 225).

⁴Vide nota nº 2.

⁵Nas palavras de Heidegger, para a transposição ao interior do animal é suficiente “acompanhar o animal no modo como ele ouve ou vê, como ele ataca sua presa e se esquia de seus inimigos, como ele destrói o seu ninho e coisas do gênero” (Heidegger, 2003, p. 235). Problemático, em si, “não é fato de o animal enquanto tal carregar consigo uma esfera de transponibilidade. Problemático permanece apenas o sucesso fático de nossa transposição” (Heidegger, 2003, p. 235). Porém, como “acompanhamento, como participação na mesma via de acesso e no mesmo trânsito do animal”, o conhecimento de seu “mundo não é pura e simplesmente absurda” (Heidegger, 2003, p. 235).

⁶Referência de Derrida ao texto *Le main de Heidegger*.

REFERÊNCIAS

- DERRIDA, J. 2002. *O animal que logo sou*. São Paulo, Editora Unesp.
- DERRIDA, J. e ROUDINESCO, E. 2005. *Y mañana, que...* Buenos Aires, Editions Galilée.
- FOUTS, R. e FOUTS, D. 1998. El uso de lenguaje de signos por chimpancés. In: P. SINGER e P. CAVALIERI, *El proyecto gran simio: la igualdad más allá de la humanidad*. Madrid, Trotta, 49. p.
- HAUSER, M. e NELSON, D. 1991. Intentional signaling in animal communication. In: *Trends in Ecology and Evolution*, n 6, junho, 189 p.
- HEIDEGGER, M. 1992. *Arte y poesía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, M. 1985. *Carta sobre o humanismo*. Lisboa, Guimarães Editores.
- HEIDEGGER, M. 2003. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- HEIDEGGER, M. 1995. *Ser e tempo*. Petrópolis, Vozes.
- MacINTYRE, A. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* Illinois, Open Court.
- MILES, H. 1998. El lenguaje y el orangután: la vieja persona de la selva. In: P. SINGER e P. CAVALIERI, *El proyecto gran simio: la igualdad más allá de la humanidad*. Madrid, Trotta, p. 69-71.
- PATTERSON, F. e GORDON, W. 1998. En defensa de la condición de persona de los gorilas. In: P. SINGER e P. CAVALIERI, *El proyecto gran simio: la igualdad más allá de la humanidad*. Madrid, Trotta, p. 80-90.