

A noção de *Mitmensch* em Fink: a existência como ser-com-outros

Manoel Cardeal da Costa Neto¹

Resumo

Este trabalho analisa a noção de *Mitmensch*, geralmente traduzida como “semelhante” e compreendida como “ser-com-outros”, presente na obra *Fenômenos Fundamentais da Existência Humana* (1955) e no ensaio *Oásis da felicidade* (1957), de Eugen Fink. Examina-se como o ser humano compreende a si, aos outros e ao mundo a partir dos cinco fenômenos fundamentais: morte, amor, trabalho, luta e jogo. Com base na concepção finkiana de existência, evidencia-se o humano como ente intramundano: *Mitsein mit Mitmenschen*, ou seja, ser-junto-a-outros. Assim, destaca-se o caráter co-existencial e essencialmente mundano da condição humana.

Palavras-Chave: Fenômenos Fundamentais; Mundo; Existência; *Mitmensch*.

The notion of *Mitmensch* in Fink: existence as being-with-others

Abstract

This paper analyzes the notion of *Mitmensch*, commonly translated as “fellow human” and understood as “being-with-others,” as presented in Eugen Fink’s *Fundamental Phenomena of Human Existence* (1955) and in the essay *Oasis of Happiness* (1957). It examines how the human being understands oneself, others, and the world through the five fundamental phenomena: death, love, work, struggle, and play. Based on Fink’s conception of existence, the human emerges as an intramundane entity: *Mitsein mit Mitmenschen*, that is, being-together-with-others. Thus, the study highlights the co-existential and essentially worldly character of the human condition.

Keywords: Fundamental Phenomena; World; Existence; *Mitmensch*.

Introdução

O filósofo alemão, Eugen Fink (1905-1975), é comumente conhecido pela sua relação com Edmund Husserl (1859-1938), de quem foi assistente por mais de uma década², e com Martin Heidegger (1889-1976), com quem manteve um produtivo diálogo durante toda sua trajetória filosófica. Mas, mais do que somente comentar obras alheias, Fink traçou um caminho filosófico próprio:

¹ Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, Paraná, Brasil. Graduando em Jornalismo na Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, Paraná, Brasil. E-mail: manoelcdcostan@gmail.com

² Fink foi assistente de Husserl na faculdade de Freiburg, na Alemanha, entre os anos de 1927-1938, encarregado de editar, organizar e colaborar com os escritos de seu mestre.

Esse cenário de total envolvimento e de uma contribuição diária e estrutural com o “pai da fenomenologia”, aliado ao interesse e profundo conhecimento que nutria ainda pelo pensamento de Heidegger, faz de Fink o ponto de convergência privilegiado para articular e recolocar em diálogo as monumentais filosofias de Husserl e Heidegger e, ademais, vislumbrar uma terceira via inteiramente original (Coli, *et al*, 2022, pág. 10).

No que diz respeito a este trabalho, será tratado da filosofia madura de Fink, das seguintes obras em específico: *Fenômenos Fundamentais da Existência Humana (1955)*³ e, *Oasis da felicidade: Pensamentos para uma ontologia do jogo (1957)*. Neste ponto de sua filosofia, Fink já havia elaborado aquilo que chamou de “Antropologia Filosófica”, sendo apresentada principalmente no curso *FFEH*, onde ele demarca definitivamente seu distanciamento tanto de Husserl, quanto de Heidegger, se mostrando “[...] um fenomenólogo sui generis: nem meramente husserliano, tampouco heideggeriano [...]” (Weber, 2018, pág. 61). Assim, Weber (2018) entende que a ideia de uma antropologia filosófica, seja como disciplina autônoma ou seguindo o modelo de Fink, é fundamentalmente incompatível com as abordagens fenomenológicas de Husserl e Heidegger.

A recepção contemporânea da obra finkiana tem insistido justamente nesse deslocamento estrutural. Ronald Bruzina (1936-2019) observa que o pensamento tardio de Fink não pode ser compreendido como simples prolongamento da fenomenologia husserliana, mas como reconfiguração decisiva de seu horizonte, ao transferir o eixo da análise da subjetividade transcendental para a problemática do mundo enquanto totalidade dinâmica (Bruzina, 2004). Tal inflexão permite compreender por que, em Fink, a coexistência não aparece como derivação intersubjetiva, mas como traço constitutivo da própria estrutura mundana.

Num primeiro momento, Fink acusa um rompimento com as tradições filosóficas do Ocidente, como indica no trecho a seguir: “Mantivemo-nos distantes dessa interpretação ocidental da essência humana e tentamos não usar categorias zoológicas ou teológicas em nossa autocompreensão da existência humana” (2011, pág. 266). Negando as concepções tradicionais, ele ruma na “[...] direção de uma antropologia terrena radical, que surge de uma autointerpretação da existência humana [*Existenz*] [...]” (2011, pág. 19). Desta forma, Fink aponta que a

[...] existência humana é, por si só, a mais plenamente conhecida; porque a vivenciamos de dentro, e nossa compreensão da existência pertence à existência, ela nunca pode ser uma questão em si e, conseqüentemente, nem mesmo, em sentido estrito, tornar-se um “objeto” para nós; a compreensão existencial na qual realmente existimos é uma autointerpretação abrangente e universal do ser humano (2011, pág. 23).

³ Doravante, qualquer menção a esta obra será feita pela sigla *FFEH*.

Neste cenário, onde “[...] Fink propõe uma antropologia radicalmente terrena baseada na interpretação que a existência humana faz de si mesma” (Boronat, 2016, pág. 80)⁴, o humano constantemente se refere ao mundo, às coisas, aos outros e ao próprio ser. “Nossa existência é extática em sua abertura fundamental e, ao mesmo tempo, se volta para dentro na constante interpretação de si mesma; ela vive no espaço de significado em que essa interpretação se desenvolve” (Boronat, 2016, pág. 80). Sendo assim, a

[...] antropologia filosófica não encontra seu fundamento no ser factual dos seres humanos, mas em sua existência, uma existência que questiona constantemente seu próprio ser. Essa existência é permeada por certos processos vitais inescapáveis de sua condição e que são chamados de “fenômenos fundamentais da existência humana” (Boronat, 2016, pág. 80).

Desta maneira, compreende-se brevemente - e no que interessa a esta pesquisa - a trajetória filosófica de Eugen Fink até a elaboração da sua antropologia filosófica e o advento dos fenômenos fundamentais da existência humana, pontos centrais deste trabalho. A partir destes pressupostos, busca-se detalhar cada fenômeno fundamental, apontando de que forma o ser humano se constitui como um *Mitmensch*⁵, ou ser-com-outros.

A problemática do ser-com não é estranha à tradição fenomenológica. Em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger compreende o *Mitsein* (ser-com) como estrutura existencial do *Dasein*, ainda que a análise parta da singularidade do existir. De modo diverso, Max Scheler (1874-1928) desenvolve uma fenomenologia da comunidade fundada na vida afetiva. A proposta de Fink, entretanto, desloca o problema ao integrar a coexistência aos fenômenos fundamentais da existência, conferindo-lhe estatuto estrutural mais abrangente.

A presente investigação adota uma abordagem hermenêutico-fenomenológica, centrada na análise textual das obras maduras de Eugen Fink, especialmente *FFEH* (1955) e *Oásis da felicidade* (1957). Parte-se da hipótese de que a noção de *Mitmensch* constitui elemento estruturante da antropologia filosófica finkiana, permitindo compreender os cinco fenômenos fundamentais como expressões originariamente sociais da existência. A pesquisa orienta-se pela seguinte questão-diretriz: em que medida a coexistência configura a estrutura ontológica dos fenômenos

⁴ Doravan-te, todas as traduções realizadas neste trabalho serão de minha autoria.

⁵ *Mitmensch*, *Mitmenschen* e *Mitsein mit Mitmenschen*, são termos relacionados entre si, todos ligados a essa noção de “ser-com-outros”, voltados ao aspecto social da existência humana. *Mitmensch* e *Mitmenschen* podem ser traduzido como “semelhante” ou “ser-com-outros”, enquanto *Mitsein mit Mitmenschen* é traduzido como “ser-junto aos semelhantes”.

fundamentais? Para responder a essa questão, procede-se a uma leitura sistemática dos textos de Fink em diálogo com comentadores, buscando entender as implicações ontológicas ou existenciais da noção de ser-com-outros no interior de sua concepção intramundana da existência.

A coexistência humana e os fenômenos fundamentais

Num primeiro momento, compreendemos o que Fink entende por existência humana, ou seja, que o modo de existir do humano se manifesta fundamentalmente em relação a tudo o que o cerca, inclusive a si mesmo. É precisamente essa relação consigo que se revela problemática, frequentemente descontínua, em contraste com a fluidez das interações com o mundo (Oliveira, 2021). É justamente esse caráter de abertura e entendimento do ser humano para com o mundo e a si, que abre caminho para a análise dos fenômenos fundamentais em função do aspecto social da existência humana.

Quando Fink fala em fenômenos fundamentais da existência, ele se refere a estruturas originárias que configuram e orientam o viver em sua totalidade. Na obra *FFEH*, o autor elenca cinco fenômenos inerentes à existência: jogo, amor, morte, trabalho e luta⁶. Cada um deles determina a vivência em sua amplitude, não como aspectos isolados, mas como dimensões que estruturam o modo de ser e de estar no mundo. Em sua completude, esses fenômenos abrangem todos os âmbitos do viver e mantêm entre si uma relação de interconexão.

Nesta composição, temos o ser humano sendo o único ente que busca compreender e empreender sentido na existência, “[...] como doadores de sentido que somos damos justamente sentido ao que fazemos, amando, trabalhando, lutando, brincando ou mesmo morrendo” (Holzapfel, 2011, p. 206). O ser humano é, acima de tudo, fundamentalmente formado pelos cinco fenômenos. Eles “[...] formam a estrutura elementar da tensão e o esboço do caráter intrigante e polissêmico da existência humana” (Fink, 2010, p. 18). É certo afirmar que o ser humano só se totaliza quando imerso nestes fenômenos, quando vive e existe entre eles. O ser humano é o único ente que pensa a própria existência⁷, somente assim, podendo morrer, trabalhar, amar, lutar e jogar. Somente um ser

⁶ O fenômeno luta é também traduzido por domínio, de forma que poderá ser citado no corpo do texto de ambas as formas, pois o sentido não é alterado.

⁷ No que diz respeito a ideia de “pensar a si mesmo”, nota-se uma influência da filosofia de Heidegger, sendo a leitura de Fink sobre o *Dasein* heideggeriano, o qual seria o único ente capaz de pensar a si mesmo, encontrado na obra *Ser e Tempo* (1927).

que pensa e reflete sobre si e o que há ao seu redor, pode relacionar-se de maneira mais profunda com o mundo que lhe contém. Esses fenômenos “[...] não são atributos naturais nem dons sobrenaturais: poderiam ser definidos como eixos pelos quais se move toda a existência, nos quais se mostra como a existência vive interpretando a si mesma” (Boronat, 2016, p. 80). Assim, os fenômenos fundamentais constituem a base fundamental e multifacetada da existência humana.

Desta maneira, com os ditos fenômenos fundamentais, Fink delinea o aspecto inter-relacional de sua antropologia filosófica. Entretanto, o ser humano morre, ama, trabalha, luta, joga, e só? De forma alguma, os fenômenos fundamentais desvendam nossa relação com o mundo, nossa forma de ser e habitar, e também revelam a natureza intrinsecamente social do ser humano. Isso significa que nossa existência é sempre um ser-com-outros (*Mitmensch*) desde o princípio, nunca somos meros indivíduos autônomos (Carrasco, 2018, pág. 511). Portanto, pode-se dizer que, “[...] os fenômenos fundamentais não pertencem ao domínio da existência subjetiva, mas, sim, da existência como socialidade, por isso são todos fenômenos ‘sociais’, plurais e intersubjetivos” (Oliveira, 2021, pág. 26).

Assim, com a menção ao termo *Mitmensch* feita por Carrasco, pode-se notar a proximidade com o termo *Mitmenschen*, o qual Fink expressa no texto *Oasis da felicidade (1957)*. A partir da sua análise do fenômeno do jogo, Fink indica a ideia de existência humana em comunidade:

O jogo é um fato habitual e corrente do mundo social. Vivemos, por vezes, no jogo; nele nos engajamos e o levamos a cabo, reconhecendo-o como uma possibilidade de nosso próprio fazer. Com isso, porém, o indivíduo não está encapsulado e encerrado em sua própria individualidade. No jogar estamos certos, numa intensidade especial, do contato comunal [*gemeinschaftlichen*] com os semelhantes [*Mitmenschen*]. Todo jogo, mesmo o jogo obstinado da criança mais solitária, possui um horizonte comunitário [*mitmenschlichen*] (2021, pág. 126).

Sendo o jogo um dos fenômenos fundamentais, estenderemos aqui a noção de *Mitmenschen* (ou *Mitmensch*) empregada por Fink, aos demais fenômenos de sua antropologia filosófica: morte, amor, trabalho e domínio. Desta forma, busca-se apresentar a ideia de uma coexistência humana, onde o humano se encontra, desde sempre, relacionado ao mundo, as coisas e também aos demais seres humanos. O humano tem sua “[...] realização concreta da vida, em comunidade com os outros seres humanos, ou seja, no espaço da *convivência social*” (Fink, 2011, pág. 27).

Quando Fink aponta que existimos em meio aos entes do mundo, está se referindo aos entes mundanos (objetos comuns: pedra, cadeira, lápis, árvore, coisas em geral), mas também aos entes-outros, ou seja, aos demais humanos, pois existimos “[...] de tal forma que sempre existimos junto das coisas. O estar-junto da existência humana junto as coisas, a abertura para encontrar o ente que nós mesmos não somos, pertence como um momento integral ao nosso próprio ser” (Fink, 2011, pág. 38). Essa abertura aos demais entes demarca o caráter social do humano, pois ele está a todo momento se referindo aos outros. É neste recorte que o âmbito social se mostra fundamental, pois se encontra, justamente, naquilo que há de mais essencial ao humano: a sua abertura e projeção no mundo.

Diferentemente da formulação heideggeriana do *Mitsein*, onde a “[...] caracterização do encontro com os *outros* também se orienta segundo o *próprio* Dasein” (Heidegger, 2017, p. 174), ou seja, que permanece articulada à analítica existencial do *Dasein*, Fink não parte da estrutura da subjetividade individual para derivar a coexistência. A comunidade não aparece como momento derivado do existir singular, mas como seu horizonte originário. Nesse sentido, a noção de *Mitmensch* indica um deslocamento em relação à tradição fenomenológica anterior, ao compreender a coexistência como princípio estrutural dos próprios fenômenos fundamentais. Neste cenário, eles

revelam e articulam o modo humano de ser, sempre em relação e dependência dos outros. São modos de se relacionar consigo mesmo, de *Selbstverhältnis*, que não é a reflexividade da consciência, mas a abertura sempre social que fundamenta a consciência. Sem ir mais longe, os modos históricos de formação desses fenômenos e as instituições que eles geram são horizontes e interpretações de significado herdados dentro dos quais toda a vida humana se move, queira ou não. Uma essência social que é consequência da essência mundana do homem: estar no mundo é sempre compartilhar o mundo, é sempre viver juntos, na comunidade de homens que vivem em um mundo comum (Carrasco, 2018, pág. 512).

A concepção social dos fenômenos fundamentais é inerente à própria existência humana, que existe e coexiste desde sempre em meio aos demais entes, inclusive, aos outros humanos. Nesta configuração, serão analisados todos os fenômenos fundamentais (morte, amor, trabalho, luta e jogo) em função do seu caráter social, buscando esclarecer a noção de *Mitmensch*.

Morte e Amor

Este item visa explorar a relação entre o fenômeno fundamental da morte e do amor, presentes em *FFEH*, aliados à noção de *Mitmensch*, apresentando de que maneira ambos os fenômenos não são uma experiência isolada, mas elementos constitutivos da socialidade e da comunidade humana, conforme a visão de Fink. A morte e o amor, na dimensão de fenômeno fundamental, estão intrinsecamente ligadas à existência social e comunitária (*Mitsein mit Mitmenschen*), na filosofia de Fink, manifestando-se em diversas camadas da experiência humana.

Começando pelo trato do fenômeno da morte, Fink estabelece uma distinção crucial entre a morte alheia (*Fremdtod*) e a morte própria (*Eigentod*), divergindo da ênfase heideggeriana⁸ na morte como experiência primariamente individual. Para Fink, a morte dos outros é um fenômeno no qual os seres humanos são testemunhas vivenciais, enquanto a morte própria não o é. Essa experiência do *Fremdtod* pode, paradoxalmente, atingir o indivíduo de forma mais profunda e terrível do que sua própria mortalidade (Holzapfel, 2011, pág. 204).

Nesse contexto, a interpretação finkiana da morte distancia-se significativamente da analítica existencial desenvolvida por Heidegger, para quem a “[...] morte é uma possibilidade ontológica que o próprio Dasein sempre tem de assumir. Com a morte, o próprio Dasein é impendente em seu poder-ser mais próprio” (2017, p. 326). Assim, a morte se apresenta como possibilidade própria, intransferível e insubstituível do *Dasein*. Embora Fink não negue a dimensão singular da finitude, sua ênfase recai sobre o caráter comunitário e histórico da morte. A morte não se restringe à possibilidade individual, mas configura o horizonte simbólico no qual memória, tradição e continuidade do mundo se estruturam. Nesse sentido, a finitude revela-se como experiência que atravessa a coexistência, inscrevendo cada singularidade em uma tessitura compartilhada de sentido.

Ao presenciarmos a morte de um ente querido, somos levados a uma compreensão, mesmo que tênue, de nossa própria finitude, o que nos conecta à totalidade da vida e da morte em um sentido comunitário:

⁸ Heidegger elabora, na obra *Ser e Tempo* (1927), a noção de *Dasein*, que seria o único ente que pensa a si mesmo, e se projeta ao futuro. Nesta configuração, o *Dasein* está o tempo todo projetado ao seu fim, a sua própria morte, configurando o ser-para-a-morte heideggeriano. É nesse aspecto que Heidegger se debruça com mais atenção e o qual Fink crítica.

A morte de outro é um “fenômeno”, certamente um fenômeno estranho e peculiar, mas ainda assim algo que nos é mostrado; vemos a luta pela morte, os olhos que se apagam; vemos o cadáver; e estimamos que aquele que morre, no momento da morte, deixa de se vivenciar, de experimentar a si mesma. Sua própria morte não é um “fenômeno” para ele. Não se pode, por assim dizer, “experimentar” a própria morte - segundo o conhecido raciocínio epicurista, a saber: não há necessidade de temer a morte porque, enquanto existimos, ela não é, e quando ela existe, nós não somos. Compreender a morte do outro inclui uma certa, ainda que fraca, compreensão da própria morte; pois vemos o outro morrer com a consciência de que, para ele, é a sua própria morte (Fink, 2011, pág. 82).

Fink considera que amor e morte “[...] estão interligados; o que nos dá está relacionado ao que tira” (Fink, 2011, pág. 216). Assim, enquanto o amor se dá como a manifestação da positividade, a morte, por outro lado, se dá como a manifestação do negativo. Desta forma, “[...] na experiência social da morte, da morte dos outros, experimenta-se o fundamento unitário escuro de onde tudo surge e para onde tudo retorna, a negação da figura finita” (Carrasco, 2018, pág. 509). Esta perspectiva se manifesta, por exemplo, no culto aos mortos, que é uma prática comunitária e histórica. Referente a profunda relação entre amor e morte, Carrasco entende ainda que,

[...] o amor e a morte são o fundamento da comunidade humana - um laço de sangue, um laço de gerações, não alheio ao laço voluntário entre liberdades, um jogo de unidade e dualidade - e da experiência do tempo. São a experiência do passado - os já mortos, as gerações anteriores - e do futuro - as crianças, as gerações futuras (2018, pág. 509).

A presença dos mortos é um elemento constitutivo da existência humana e da própria construção do mundo e da cultura, vivemos sobre os mortos, e as cidades são edificadas sobre eles. A tradição e a história só são possíveis sobre a memória daqueles que já se foram (Holzapfel, 2011). Portanto, o fenômeno da morte também possui uma dimensão histórica e comunitária, essencial para a compreensão da existência humana em sua plenitude.

A morte, assim como o humano, não existe isoladamente, mas em profunda interconexão com os outros fenômenos fundamentais. O “[...] poder anestésico-aniquilador da morte está significativamente ligado à força primaveril da vida no fenômeno fundamental do amor sexual. A filosofia da morte requer completude por meio da filosofia de Eros” (Fink, 2011, pág. 87). Assim, sendo possível compreender a contínua renovação da vida humana através das gerações. A capacidade humana de dispor da morte, seja pelo suicídio ou pelo homicídio, também conecta o fenômeno da morte aos do trabalho e do domínio, revelando a complexa trama da existência humana em meio aos fenômenos fundamentais: “O homem não é apenas consagrado à morte, ele

também pode consagrar a si mesmo ou a outros seres humanos à morte; ele tem a possibilidade do suicídio e do golpe fatal” (Fink, 2011, pág. 118).

Fink também critica pensamentos que dão preeminência absoluta à morte própria em detrimento da morte alheia, enxergando nessa abordagem uma “[...] herança da metafísica da consciência [...]” (2011, pág. 89). Para ele, tal perspectiva implica que “[...] o outro também é visto aqui como uma mera reduplicação do próprio eu e, portanto, como derivado” (2011, pág. 89-90), ignorando a intrínseca socialidade da existência humana.

O amor, junto da morte, são pilares essenciais da existência, condições constitutivas da coexistência humana, formando as bases terrenas da vida. Essa ligação é tão fundamental que o fenômeno da morte se completa no fenômeno do amor, e vice-versa. “A filosofia da morte requer complementação por meio da filosofia de Eros. Somente a partir dessa perspectiva podemos compreender o que é a autorrenovação incessante da vida humana no filho e no filho dos filhos” [...] (Fink, 2011, pág. 87-88).

O amor é uma experiência do surgir e do desaparecer, uma experiência do mundo que se manifesta na diferenciação sexual⁹ enquanto figura concreta da alteridade. Tal diferenciação não deve ser compreendida como mera divisão estática, mas como tensão relacional na qual unidade e diferença se entrelaçam. Assim, a polaridade entre homem e mulher não indica um dualismo ontológico rígido, mas uma dinâmica existencial na qual individualidade e pertencimento se implicam mutuamente:

Em eros, na relação entre os sexos, a individualidade e a liberdade são fortemente vivenciadas - a dimensão do céu, da abertura, da diferença - assim como a dimensão apavorante da existência, o poder da geração, o poder infinito da vida como uma corrente transmitida de geração em geração - a dimensão da terra, da fundação escura e unitária. O amor, em última análise, é a experiência do surgimento e do desaparecimento, é a experiência do mundo (Carrasco, 2018, pág. 509).

O amor, em sua raiz mais profunda, se vincula à diferenciação sexual e à abertura ao outro que ela inaugura, não como carência de completude ontológica, mas como exposição à alteridade constitutiva da coexistência. Nesse sentido, quando Fink afirma que a “[...] comunidade de amor entre homem e mulher é o fundamento arcaico da socialidade, em geral” (Fink, 2011, pág. 210), não

⁹ Cumpre esclarecer que, ao referir-se aos “sexos”, Fink opera em um horizonte ontológico-existencial, e não no âmbito das teorias contemporâneas de gênero ou das identidades sociais. A diferença sexual, em seu pensamento, designa uma estrutura fundamental da coexistência humana, não uma classificação normativa ou sociológica.

se trata da fixação de uma estrutura binária metafísica, mas da indicação de que a experiência erótica constitui um paradigma originário da relação com o outro.

A perspectiva finkiana desafia concepções que reduzem o amor a uma mera relação interpessoal ou a uma experiência puramente individual. Quando Fink afirma que o amor humano é essencialmente amor aos filhos e que a pulsão para a procriação ultrapassa a intenção consciente de gerar descendência (2011), tal formulação não deve ser compreendida como prescrição biológica ou como definição normativa do amor, mas como indicação da dimensão temporal e transindividual que o Eros inaugura. A referência à procriação não se limita ao fato biológico da geração, mas designa a experiência simbólica de inserção no fluxo das gerações, isto é, na continuidade histórica da vida. Dessa maneira, o amor humano

Não é direcionado especificamente aos próprios filhos; ele impele obscura e enigmáticamente através de todos os indivíduos futuros, através dos filhos e dos filhos dos filhos e netos mais distantes; é um impulso para “ser sempre”, para “permanência”, um desejo infinito por uma reiteração sempre renovada da vida, por um ciclo no anel do retorno infinito (Fink, 2011, pág. 214).

O que está em jogo, portanto, não é a defesa de um modelo específico de parentalidade ou de estrutura familiar, mas a compreensão do amor como abertura ao futuro e como experiência de participação no excedente da vida. A procriação funciona aqui como figura exemplar da transcendência temporal do Eros: amar é se projetar além de si, inscrever-se em uma continuidade que ultrapassa a própria finitude. Nesse sentido, a dimensão geracional não deve ser lida como exigência biológica, mas como expressão da estrutura temporal do amor enquanto relação com o porvir.

O amor é uma possibilidade fundamental da existência finita, constituindo uma dimensão própria da abertura de sentido. Quando Fink afirma que nenhum “[...] animal e nenhum Deus ama” (2011, pág. 209), ele não estabelece uma hierarquia biológica, mas indica que o amor implica uma experiência simbólica do mundo e do tempo que ultrapassa a simples reprodução. Enquanto o animal “[...] permanece dentro do círculo de seu comportamento, predeterminado pela configuração genérica; não vivencia os processos generativos de forma abrangente e significativa, nem constrói ele próprio configurações de significado” [...] (Fink, 2011, pág. 209), o ser humano “[...] existe em Eros em uma intimidade e abertura de significado ascendentes, e apreende ‘institucionalmente’ o significado vital, compreendido eroticamente” (Fink, 2011, pág. 209). O amor, quando se manifesta

sexualmente, constitui o solo originário a partir do qual se desdobram outras formas de relação, da amizade ao *ágape*¹⁰.

Os amantes, imersos em sua singularidade, se sentem como o centro do universo, mas secretamente anseiam por algo que os transcende, tocando a vizinhança e a essencial proximidade de todos os que amam,

O amor é aquele fenômeno fundamental da existência no qual nos abrimos à imortalidade dos mortais. Nesta breve fórmula, desejamos expressar que [o amor] não se esgota em uma relação inter-humana - que ele alcança seu significado próprio na relação existencial do homem finito com o inesgotável fundamento vital - que, no anseio dos amantes, pulsa secretamente o “Grande Anseio” pelo todo e completo, pelo todo-um. Os amantes apreendem a proximidade e a proximidade essencial com todos aqueles que procriam, dão à luz, abrigam e preservam o vasto mundo (Fink, 2011, pág. 217).

A compreensão finkiana do amor pode ser melhor situada quando considerada à luz de sua interpretação da filosofia de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Em *A Filosofia de Nietzsche* (1960), Fink interpreta o pensamento nietzscheano como uma ontologia do devir, na qual a vida não se define pela estabilidade ou pela conservação, mas pelo movimento de criação, conflito e superação (Fink, 1988). Nietzsche não é lido como moralista das paixões, mas como pensador da estrutura trágica da existência, marcada pela tensão entre finitude e potência. A vida, nesse horizonte, é essencialmente excedente em relação a qualquer forma fixa; ela se afirma ultrapassando-se. Tal interpretação é crucial para compreender que, se Fink herda algo de Nietzsche, não é uma teoria psicológica do amor, mas a compreensão de que os fenômenos fundamentais devem ser pensados a partir da dinâmica ontológica da vida enquanto autorrenovação e superação.

Essa estrutura aparece de modo particularmente claro em *Assim Falou Zaratustra* (1883-1885), quando Nietzsche afirma:

Deves construir para além de ti. Mas primeiro tens de construir a ti mesmo, quadrado de alma e de corpo. Não deves apenas te propagar, mas te elevar na descendência! Que nisso te ajude o jardim do matrimônio! Um corpo mais elevado deves criar, um primeiro movimento, uma roda que gire por si mesma — um criador deves tu criar. Matrimônio: assim chamo à vontade a dois de criar um que seja mais do que aqueles que o criaram. Reverência de um pelo outro, daqueles animados de tal vontade, chamo eu ao matrimônio (2011, p. 69).

¹⁰ *Ágape*, do grego ἀγάπη, refere-se a um tipo de amor caracterizado pela entrega incondicional e altruísta, frequentemente associado ao amor divino e ao amor ao próximo. É um amor que transcende sentimentos e emoções, sendo um ato de vontade e escolha, onde se ama independente das circunstâncias.

O amor não é mera união afetiva ou simples reprodução, mas vontade de elevação e criação. A geração significa superação, não repetição. Nesse ponto, a concepção finkiana do Eros se mostra afinada com esse horizonte: ao compreender o amor como inserção numa continuidade vital que excede o indivíduo, Fink o pensa como fenômeno fundamental pelo qual a existência finita participa da dinâmica criadora do devir, afastando-se de qualquer leitura meramente naturalista ou dualista.

Em síntese, a análise de Eugen Fink permite compreender que amor e morte não são vivências privadas circunscritas ao interior da subjetividade, mas fenômenos fundamentais que estruturam o ser-com-os-outros (*Mitsein mit Mitmenschen*). A morte, ao ultrapassar sua determinação meramente biológica, instaura um acontecimento compartilhado que funda memória, transmissão e historicidade; ela insere cada existência na continuidade de uma comunidade que recorda, interpreta e preserva. O amor, por sua vez, não se reduz a vínculo interpessoal imediato nem a mera função reprodutiva: enquanto Eros, ele manifesta a inserção da existência na dinâmica transgeracional da vida, projetando-a para além de si mesma. Em afinidade estrutural com a leitura finkiana de Nietzsche, o amor aparece como potência de elevação e criação, como impulso que participa da autorrenovação do viver. Assim, morte e amor revelam que a existência finita só se compreende plenamente no interior de uma tessitura comum de sentido, na qual indivíduo e comunidade se implicam mutuamente na contínua autointerpretação do existir.

Trabalho e Luta/Domínio

Prosseguindo com as análises dos fenômenos fundamentais, este item será dedicado a aprofundar a relação entre o fenômeno do trabalho e do domínio/luta e a noção de *Mitmenschen*, evidenciando ainda mais o aspecto intrinsecamente social e comunitário da existência humana na filosofia finkiana. O trabalho e a luta, para Fink, são fenômenos humanos de profunda ambiguidade e tensionados entre si, e muitas vezes confundidos, de forma que é importante os diferenciar. O domínio “[...] é fundamentalmente uma relação entre homens. Mas não é uma relação ocasional, casual. É uma relação essencial” (Fink, 2011, pág. 192), enquanto o “[...] principal componente de todo trabalho é o relacionamento humano com a natureza” (Fink, 2011, pág. 189). Entretanto, embora “[...] trabalho e domínio sejam fundamentalmente distintos, por pertencerem a duas dimensões existenciais distintas, o ser-junto e o ser-com, eles coincidem em vários aspectos e têm

uma proximidade completamente peculiar” (Fink, 2011, pág. 199). Portanto, o trato de um fenômeno inevitavelmente leva ao outro devido a sua interconexão.

Em relação ao trabalho, ele “[...] é tanto um testemunho da nossa luta com a natureza e da nossa sujeição a ela como seres naturais, quanto uma oportunidade de triunfo sobre ela e autorrealização da nossa liberdade” (Boronat, 2016, pág. 82). Por essa razão, ele se revela tanto como fadiga e servidão, sendo “[...] vivido e sofrido pela maioria das pessoas como uma pena, como um tormento diário, como um tributo que pagamos [...]” (Fink, 2011, pág. 131)”, e, ao mesmo tempo “[...] uma expressão de paz e guerra social, de assistência inter-humana e de usufruto parasitário” (Fink, 2011, pág. 169). Essa complexidade impede que o trabalho seja definido de forma unilateral ou resumido a um conceito simples, pois ele está intrinsecamente ligado a outras dimensões da vida, como o domínio e a disputa por poder:

O trabalho não é uma “bênção” nem uma “maldição”. É simultaneamente abençoado e amaldiçoado, simultaneamente esforço e felicidade em sua realização, simultaneamente escravidão e domínio. O trabalho humano expressa a submissão de um ser livre às necessidades e desejos naturais, mas também a força titânica para superar em muito as meras necessidades e construir um mundo colossal de realizações como um documento da liberdade humana finita (Fink, 2011, pág. 131).

Desta forma, a “[...] socialidade do desempenho do trabalho também pertence à construção do trabalho” (Fink, 2011, pág. 191). O trabalho não é uma atividade isolada de um indivíduo, mas sim uma ação conjunta, possuindo em si mesmo um sentido de coletividade, onde

[...] o caráter social fundamental do trabalho vem à tona. Não é meramente uma relação entre o homem e a natureza, com a matéria, não é apenas um testemunho do nosso poder de liberdade, que pode ser a origem dos “seres” – é, acima de tudo, uma relação entre o homem e si mesmo e uma relação entre os homens entre si. O trabalho não é a atividade isolada de um indivíduo; é trabalho em conjunto, trabalho conjunto. O trabalho tem, *por si só*, um significado coletivo. Uma forma fundamental de comunidade é a comunidade de trabalho (Fink, 2011, pág. 164).

Fink observa também que há uma enorme variedade de trabalhos que não necessariamente dizem respeito apenas ao trato com objetos materiais, “[...] mas sim com humanos como objetos de atividade laboral” (2011, pág. 191). Exemplos claros incluem o trabalho do médico, que exerce sua atividade no paciente ou o professor que atua no aluno, bem como o barbeiro que trata do cliente, até mesmo o pastor que cuida do seu rebanho de fiéis, e assim por diante. Essa dimensão social tem “[...] expressão no ‘caráter público’ de cada produto, na sua empregabilidade para muitos” (Fink,

pág. 2011, pág. 191). Cada trabalho realizado é potencialmente para todos os outros, seja na produção de alimentos, vestimentas, moradias, brinquedos, ferramentas, serviços públicos, etc. Assim, o trabalho assume desde o início um sentido coletivo, em “[...] que o trabalho no seu sentido original é um trabalho comunitário humano, uma conquista social [...]” (Fink, 2011, pág. 191). A relação humana com a natureza, que se estrutura a partir da carência natural e se configura historicamente pela liberdade, é sempre mais do que a relação de um particular com a natureza: é a relação de um grupo, de um povo, de uma associação social, configurando um modo essencial e fundamental da convivência. Aqui, nota-se com clareza como a noção de *Mitmensch* se faz presente no humano enquanto imerso no fenômeno do trabalho.

A história da humanidade é marcada pela divisão do trabalho, o “[...] evento com maiores consequências na história da divisão do trabalho humano foi a separação entre trabalho corporal e espiritual” (Fink, 2011, pág. 162). Assim, no “[...] trabalho, há hierarquias que respondem tanto à divisão do trabalho quanto às relações de poder” (Boronat, 2016, pág. 81). Essa divisão tensiona junto ao fenômeno do domínio, emergindo “[...] uma esfera intermediária entre dois fenômenos fundamentais, ‘trabalho’ e ‘dominação’” (Fink, 2011, pág. 167). Nesse espaço liminar, revelam-se tanto as formas de domínio presentes no âmbito laboral quanto as manifestações econômicas do poder. Assim, a divisão do trabalho ultrapassa a mera dimensão funcional, configurando-se como um processo que engendra uma ruptura no corpo social:

A divisão do trabalho, que não é meramente uma divisão em diferentes funções de trabalho, mas também rompe o significado unitário do trabalho, de modo que alguns ficam apenas com o esforço, outros apenas com o prazer, significa, portanto, a alienação mais dura e extrema possível no campo deste fenômeno humano fundamental. O trabalho se desintegra em dois extremos; a produção perde sua relação com o produto; a unidade criativa, que até então abrangia e abrangia a humanização das coisas e a reificação do homem, é rompida. O homem se decompõe simultaneamente em duas figuras impotentes: de um lado, o “frutífero”, que no gozo do trabalho não mais desfruta do poder criativo humano, e cujo gozo, portanto, permanece insípido e vazio - e, de outro, o “escravo”, que não mais sente o vento tempestuoso da liberdade em seu esforço (Fink, 2011, pág. 163).

Apesar das tensões e conflitos inerentes à divisão do trabalho, Fink vislumbra que mesmo nesta esmagadora configuração, “[...] a divisão do trabalho, que é ‘dividido’ em numerosas funções, não está em contradição com a assistência e a solidariedade humanas originais” (2011, pág. 167). Ou seja, a divisão do trabalho não inibe o espírito assistencial e solidário humano, pois a “[...] autoafirmação competitiva dos indivíduos, motivada por seus próprios interesses econômicos, é compatível com o espírito comunitário público” (Fink, 2011, pág. 167). Fink ressalta que o caráter

social do trabalho é notoriamente contraditório e ambíguo: “A socialidade é o espaço de interação recíproca com e contra os outros, de amor e ódio, de assistência e roubo, de ajuda vital e exploração” (2011, pág. 167). Essa dita ambiguidade se revela profundamente nos aspectos sociais do trabalho, onde há conflitos de interesses incessantes entre os indivíduos.

A reflexão de Fink sobre o trabalho também se esclarece no diálogo que estabelece com Marx. Ao analisar a tradição que compreende o trabalho como categoria central da realidade histórica, Fink destaca que Marx não reduz o real ao mero objeto sensível, para ele, “[...] o que é verdadeiramente ‘material’ é a ação humana, a transformação progressiva do mundo pela humanidade” (2011, p. 183). O materialismo marxiano, nesse sentido, não seria um intuitivismo ingênuo, mas um materialismo ativo, no qual a história é entendida como modificação das bases naturais pela atividade do homem. Ao recuperar essa dimensão ativa do trabalho, Fink reconhece a profundidade da intuição marxiana, mas a insere em um horizonte mais amplo: o trabalho não esgota a estrutura da existência, nem pode ser erigido a fundamento exclusivo da realidade humana. Ele é um fenômeno fundamental entre outros, articulado à luta, à morte, ao amor e ao jogo, compondo a tessitura ambivalente da coexistência.

Esta relação conflituosa, resultante do trabalho e do domínio, naturalmente resulta em disputa de poder, isso significa “[...] que o domínio, como ordem articulada, sempre remonta necessariamente a uma *fundação*. Na fundação, as relações de poder se consolidam de forma temporalmente duradoura. O domínio se baseia no poder” (Fink, 2011, pág. 194). Assim, Fink aponta para dois tipos de poderes: antes e depois da fundação. O poder após a fundação se define por sua posição em um sistema de dominação, limitado por autorizações e pela estrutura hierárquica. Mesmo sem formalização jurídica, o poder exercido é sempre delimitado pela configuração geral desse domínio, garantindo sua permanência enquanto o sistema existir. Já o poder antes de sua fundação é instável e exige constante demonstração, confirmação e defesa por parte de quem o exerce. É um estado de guerra contínua, onde o poder se confunde com a violência praticada. A meta principal de quem detém esse poder é estabilizá-lo, transformando-o em uma forma de dominação e, assim, em um estado de paz (Fink, 2011, pág. 195).

Ao examinar o fenômeno do domínio e a disputa por poder, revela-se uma característica essencial, a “[...] notável conexão entre forma de domínio e ‘saber’” (Fink, 2011, pág. 193). O saber não constitui um adorno do poder, mas sua substância interna, o elemento que o estrutura e legitima, o conferindo forma e sentido, pois o “[...] domínio humano exige ser um modo de saber” (Fink,

2011, pág. 193). O domínio, desta forma, compreendido num horizonte mais amplo, manifesta-se como uma configuração total da convivência humana, uma forma de saber que determina a ordenação das relações sociais. Não se trata, contudo, de afirmar que todas as interações humanas sejam essencialmente uma relação de poder, mas que, antes, “[...] o domínio abrange-as, compreende-as em si, engloba-as” (Fink, 2011, pág. 193).

Essa relação é explicitamente social e comunitária, pois para haver disputa, é necessário que haja, ao menos, dois humanos. Ou seja, a conflituosa existência humana é dada no âmbito do *Mitmensch*. Mas, de que forma um humano consegue obter poder sobre outro? Fink aponta que o “[...] único e decisivo poder que um homem tem sobre seus semelhantes é a ameaça de morte” (2011, pág. 195). O assassinato é o poder último que um humano pode submeter outro. É a consequência final do domínio humano.

A essência da dominação está próxima da morte. São conexões elementares de significado, que talvez nos horrorizem - tão simples que costumamos esquecê-las. O homem é, queira ou não, ao mesmo tempo um lutador, um trabalhador e um mortal. O espírito de luta da existência humana [*Existenz*] pertence à dureza e à brutalidade inerradicáveis do confronto hostil (Fink, 2011, pág. 196).

Em suma, para Fink, o trabalho e o domínio são fenômenos intrinsecamente ligados e ambíguos, essenciais para a compreensão da noção de coexistência humana, *Mitmensch*. O fenômeno do trabalho, longe de ser somente individual, revela-se uma atividade profundamente social e comunitária, onde o caráter de trabalho em conjunto ressalta a presença constante da ideia de ser-com-outros. A dinâmica do poder, também presente no trabalho, seja instável em sua fundação ou consolidado no domínio, manifesta-se sempre na relação com o outro, tendo a ameaça de morte como sua expressão máxima. Assim, a análise finkiana revela que a existência humana é indissociável das tensões e paradoxos vividos na complexidade existencial do trabalho, domínio e da convivência com o *Mitmenschen*.

Jogo

O jogo, longe de ser uma atividade marginal ou meramente frívola, revela-se como um campo privilegiado para a manifestação e compreensão da dimensão intersubjetiva e coletiva da existência humana. A íntima relação entre o jogo e a noção de *Mitmensch* em Fink se manifesta mediante várias dimensões da existência humana, especialmente na forma como o jogo promove a intersubjetividade, a comunicação coletiva e a experiência da totalidade do mundo. Desta forma, o jogo

rege e governa toda a vida humana e determina essencialmente seu modo de ser e também a forma como o ser humano o compreende. Permeia os outros fenômenos fundamentais da existência humana e está inextricavelmente ligada e entrelaçada a eles. Jogar é uma possibilidade exclusiva da existência humana; somente o homem pode jogar; nem os animais nem Deus podem jogar (Fink, 2011, pág. 221-222).

Sendo assim, o “[...] jogo é sempre uma atividade interpessoal, assim sendo, social” (Oliveira, 2021, pág. 39). É uma comunhão, “[...] o jogo é uma atividade que diz respeito à dimensão social da vida, ou seja, somente é possível que haja jogo dentro de um contexto relacional, ainda que essa relação seja estabelecida entre uma pessoa e seus parceiros imaginários de jogo” (Oliveira, 2021, pág. 41). O mundo do jogo é uma produção lúdica que configura uma comunidade lúdica. Os espectadores “[...] não são testemunhas casuais da jogada de outra pessoa; eles não são estranhos; eles são aqueles a quem o jogo é direcionado, apelando à sua compreensão, aqueles que ele atrai para o seu feitiço” (Fink, 2011, pág. 239). Esta participação compartilhada, mesmo que em um nível de irrealidade, é fundamental para a experiência do jogo:

Jogar é uma possibilidade fundamental da existência social. Jogar é jogar em conjunto, é jogar um com o outro, e é, assim, uma forma íntima da comunidade humana. O jogar não é, estruturalmente, uma ação individual, isolada – mas ele está aberto aos semelhantes [*Mitmenschen*] enquanto nossos companheiros de jogo [*Mitspieler*] (Fink, 2021, pág. 239).

A ênfase atribuída por Fink ao jogo aproxima seu pensamento de uma tradição que reconhece no lúdico um elemento originário da vida cultural, como se verifica em *Homo ludens* (1938), de Johan Huizinga. Para o historiador holandês, o jogo precede e estrutura diversas formas institucionais - o direito, a guerra, a arte - funcionando como matriz simbólica da cultura. Nesse ponto, torna-se evidente uma convergência inicial: o jogo não ocupa posição marginal na experiência histórica, mas participa de sua constituição mais profunda:

Encontramos o jogo na cultura como um elemento dado, existente antes da própria cultura, acompanhando-a e marcando-a desde as mais distantes origens até a fase atual. Em toda parte encontramos presente o jogo, como uma qualidade de ação bem determinada e distinta da vida “comum”. (HUIZINGA, 2019, p. 5).

Todavia, enquanto em Huizinga o jogo é pensado prioritariamente como fundamento da cultura, em Fink ele adquire alcance mais radical. O fenômeno lúdico não apenas estrutura práticas culturais determinadas, mas manifesta a própria configuração do mundo enquanto campo compartilhado de sentido. Ao instaurar um espaço delimitado por regras e tensionado por risco e imprevisibilidade, o jogo evidencia a condição relacional da existência: ninguém joga isoladamente, e mesmo a competição pressupõe reconhecimento recíproco. Desse modo, a experiência lúdica torna-se expressão concentrada da coexistência, revelando em forma simbólica a tessitura comum na qual os participantes já se encontram inseridos.

A análise de Fink sobre a origem cáltica do jogo nas comunidades arcaicas é um ponto importante para entender sua dimensão social. Para o ser humano arcaico, o jogo como culto constitui o centro do mundo da vida primitiva, sendo o ato fundamental de sua própria autocompreensão e significância. O jogo de culto arcaico era uma experiência envolvente, marcada pelo encanto das máscaras, a magia ritualística e a representação lúdica dos deuses em peças míticas. “Aqui, a chamada irrealidade do mundo lúdico atinge um status ontológico elevado, elevando-se acima da banalidade das coisas cotidianas” (Fink, 2016, pág. 206). Nesse contexto, a atemporalidade do universo lúdico ganhava um significado profundo, transcendendo a rotina diária. O jogo era visto como uma conexão singular com o divino, e o jogador, a forma de vida mais próxima dos seres celestiais.

Nesse cenário, a irrealidade do mundo do jogo possui um caráter ontológico elevado em relação às coisas cotidianas. Portanto, “[...] o jogo, na vida do ser humano arcaico, que se dá por meio da encenação imagética dos mitos nos cultos, não pode ser compreendido como uma cópia da realidade, mas como uma tentativa de se voltar a algo mais primordial da relação do humano com o mundo” (Oliveira, 2020, pág. 478). Sendo assim, o jogo constitui a própria base fundamental da comunidade arcaica humana.

A máscara, característica essencial do jogo no culto, permitia ao jogador ter uma aparência ambígua e polissêmica, abrindo um espaço onde a cisão entre realidade e irrealidade era suspensa, “[...] só através das máscaras, esses objetos mediais que abrem, na realidade, espaços de irrealidade, jogo e fantasia” (Giubilato, 2021, pág. 122). Ao se mascarar para confrontar demônios ou

relacionar-se com deuses, o ser humano criava coletivamente um espaço de jogo, uma experiência compartilhada que transcendia o real imediato. Essa característica indica como a dimensão lúdica é intrínseca à construção social de sentido e à relação coletiva com os mistérios do mundo.

Quando o ser humano joga, ele não está preso à sua interioridade subjetiva, ele “[...] sai de si mesmo e vai além de si mesmo em um gesto cósmico e interpreta o mundo inteiro de uma maneira permeada de sentido” (Fink, 2016, pág. 46). Desta maneira, o jogo humano se mostra como uma “[...] forma especialmente distinta pela qual a existência se relaciona com a compreensão da totalidade daquilo que é, e na qual permite que o todo ressoe através dela [...]” (Fink, 2016, pág. 206). O jogo, assim entendido como símbolo¹¹, é um vislumbre do todo do mundo na existência humana:

No reflexo mágico do mundo do jogo, a coisa-singular (o brinquedo, por exemplo) escolhida aleatoriamente se torna um símbolo. Ela representa [*repräsentiert*]. O jogo humano é (ainda que já há muito não tenhamos mais noção disso) a atividade simbólica de uma presentificação do sentido do mundo e da vida. (Fink, 2022, pág. 143)

Em suma, Eugen Fink eleva o fenômeno do jogo de uma atividade recreativa a um fenômeno existencial fundamental que é indissociável da coexistência humana. Através do jogo, o ser humano, enquanto *Mitmensch*, transcende a mera individualidade e engaja-se em uma experiência compartilhada, *Mitsen mit Mitmenschen*, que molda a compreensão de si e do mundo.

A análise do jogo por Fink, desde suas raízes nos cultos arcaicos e o uso de máscaras até sua concepção como símbolo do mundo, demonstra como essa atividade não só integra o imaginário e o real, mas também promove a comunicação coletiva e uma experiência de totalidade que é fundamentalmente intersubjetiva. Nesta configuração, a

[...] comunidade lúdica de um espetáculo de jogo está unida e reunida em uma ilusão coletiva comum, que é bem conhecida e aceita como “irreal”, mas, ao mesmo tempo entendida como um lugar para a essência “supra-real”. O palco tem representatividade, os painéis do palco representam o mundo. [...] O espetáculo é essencialmente um exemplo, um paradigma, uma representação exemplar do que e como somos (Fink, 2011, pág. 255).

O jogo, nesse sentido, não é apenas um reflexo da existência, mas um meio ativo pelo qual o *Mitmensch* constrói, interpreta e vivencia o enigma do mundo. Ao nos convocar a reconhecer o caráter lúdico da nossa própria existência e do universo, Fink nos lembra que a existência humana

¹¹ A noção de “jogo como símbolo de mundo” é encontrada principalmente na obra *Play as Symbol of the World* (1960) de Fink, onde ele radicaliza sua filosofia do jogo.

“[...] está sempre necessariamente relacionada com a natureza enigmática e labiríntica [...]” (2011, pág. 45), ou seja, ao jogo.

Conclusão

O presente estudo teve como objetivo apresentar a centralidade da noção de *Mitmensch* na antropologia filosófica de Eugen Fink, mostrando que a existência, tal como compreendida pelo autor, é estruturalmente um ser-com-outros. A análise das obras *Fenômenos Fundamentais da Existência Humana* (1955) e *Oásis da felicidade* (1957) permitiu sustentar a hipótese de que os cinco fenômenos fundamentais - morte, amor, trabalho, luta/domínio e jogo - só podem ser adequadamente compreendidos a partir de sua dimensão originariamente social. Conforme afirma Fink:

A existência não é, portanto, primeiro “solitária” e depois, de forma adicional, também comunitária. A comunidade precede a singularidade. A “solidão” já traz em si o momento de delimitação da comunidade. Os fenômenos fundamentais são princípios estruturais da comunidade; são campos vitais de coexistência (2011, pág. 270).

Essa formulação evidencia que a coexistência não constitui um acréscimo posterior à singularidade, mas sua condição estrutural. A noção de *Mitmensch* não designa apenas o outro enquanto indivíduo distinto, mas expressa o modo próprio de existir como *Mitsein mit Mitmenschen*, isto é, como ser-junto em um mundo compartilhado.

A análise do fenômeno da morte mostrou que a finitude ultrapassa o âmbito estritamente individual e se manifesta como experiência comunitária, estruturando memória, tradição e continuidade histórica. O amor evidenciou-se como forma de abertura à alteridade e de autorrenovação da vida, articulando singularidade e pertencimento em um horizonte geracional. No trabalho e no domínio, se tornou visível a ambivalência constitutiva da sociabilidade, na qual cooperação e conflito se entrelaçam como dimensões inseparáveis da convivência. O jogo, por fim, se apresentou como expressão paradigmática da coexistência, configurando uma comunidade simbólica na qual a existência interpreta a si mesma e o mundo. Dessa maneira, se confirmou que a antropologia filosófica finkiana não pode ser compreendida a partir de uma ontologia da subjetividade isolada. A existência é intramundana: ela se define por sua abertura constante às

coisas, ao mundo e aos outros. A noção de *Mitmensch* revela, assim, a estrutura fundamental do existir humano enquanto participação em um horizonte comum de sentido.

Os resultados alcançados indicam horizontes promissores de aprofundamento, onde investigações futuras poderão examinar com maior rigor a relação entre *Mitmensch* e as formas históricas de institucionalização da convivência, explorando como a estrutura ontológica do ser-com se concretiza em configurações políticas, jurídicas e simbólicas determinadas. Também se mostra fecundo desenvolver, de modo mais sistemático, a articulação entre coexistência e intersubjetividade no interior da tradição fenomenológica, a fim de delimitar com maior precisão a especificidade da proposta finkiana. Nesse sentido, uma análise comparativa entre a noção de *Mitmensch* e outras formulações do ser-com poderá esclarecer a diferença entre concepções que derivam a coexistência da subjetividade e aquelas que a compreendem como condição ontológica originária. Desse modo, a noção finkiana de *Mitmensch* se afirma não como traço secundário da vida humana, mas como dimensão estrutural da existência, decisiva para a compreensão do mundo enquanto horizonte compartilhado.

Bibliografia

BORONAT, Nuria S. M. La Existencia como Juego: La Antropologia Filosófica de Eugen Fink. *La Interculturalidad en Diálogo: Estudios Filosóficos*, Sevilla (2016). Pág. 77-88

BRUZINA, Ronald. *Edmund Husserl & Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. New Haven: Yale University Press, 2004

CARRASCO, Alejandro Martínez. Autoconocimiento, mundo y sociedad en Eugen Fink. In: ALARCÓN, Enrique; ECHAVARRIA, Agustin; GARCIA-VALDECASAS, Miguel; PEREDA, Rubén (Eds.). *Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González*. Navarra: Eunsa, 2018. p. 497–514

COLI, Anna Luiza (org.); GIUBILATO, Giovanni J (org.); PITTA, Maurício Fernando (org.); SEPP, Hans Rainer (org.); WEBER, José F (org.). *A atualidade em Eugen Fink: textos traduzidos e selecionados*. Editora Engenho das Letras: Londrina/PR (2024).

COLI, Anna Luiza (org.); GIUBILATO, Giovanni J (org.); WEBER, José F (org.). *Eugen Fink: Mundo, Fenomenologia e Existência*. Editora Dianóia: Belo Horizonte (2022)

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenco Duarte Peixoto. Editorial Presença: Lisboa (1988).

FINK, Eugen. Curso sobre los conceptos filosóficos fundamentales: Ser-Verdad-Mundo. In: *Episteme - Anuario de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela*. Caracas 1957. pp. 180-313

FINK, Eugen. *Play as Symbol of the World*. Trad. Ian Alexander Moore e Christopher Turner. Indiana University Press: Bloomington, Indiana (2010).

FINK, Eugen. *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*. Trad. Cristobal Holzapfel et al. Revista Observaciones Filosóficas: Libros y Recensiones; 2011.

FINK, Eugen. *Oásis da felicidade: Pensamentos para uma ontologia do jogo*. Tradução: Felipe Maia da Silva, In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 27, n. 1, 2021. Pág. 125-144

GIUBILATO, Giovanni. Apresentação: A ontologia finkiana do jogo: introdução ao ensaio “Oásis da felicidade”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 27, n. 1, 2021. Pág. 119-124

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Editora Vozes: RJ (2017)

HOLZAPFEL, Cristóbal. Fenómenos Existenciales Fundamentales de Eugen Fink: Guego y Muerte. *Revista de Filosofía*, v. 67, 2011. Pág. 201-214.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. Editora Perspectiva: SP (2019)

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Editora Compainha das Letras: SP (2011)

OLIVEIRA, Camila F. O Despertar Do Infinito Na Finitude. Uma Análise Do “Jogo Como Símbolo Do Mundo” De Eugen Fink. *Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências*, v. 21 n.3, Curitiba (2020). Pág. 475-483

OLIVEIRA, Camila F. *O Despertar Do Infinito Na Finitude: Uma Análise Da Evolução Da Noção De Jogo Na Filosofia De Eugen Fink*. 2021. 91 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina (PR), 2021

WEBER, José. Filosofia, existência e finitude: Eugen Fink e a legitimidade de uma antropologia filosófica. *Revista Ekstsis*, v. 7, n. 1, 2018. Pág. 56-69