

**CRISE [?]:
A crise sob a perspectiva de Jean-Luc Marion e
uma breve relação com o trágico**

*Carolina Detoni Marques Vieira**

RESUMO:

Este artigo visa abordar a crise pela qual passam nossos tempos atuais, uma crise que, marcada pela infinidade de nomes, verifica-se justamente pelo não nominável, ou ainda, pela ausência mesma de crise, apontada no quinto ensaio da obra de Jean-Luc Marion, intitulada *Prolegômenos à caridade*, de 1983. Associa-se à discussão, uma análise da questão do trágico e da tragédia a fim de aprofundar o tema da morte, bastante relevante no texto de Marion e na reflexão aqui proposta.

PALAVRAS-CHAVE: Crise. Trágico. Morte. Marion.

* Graduada em Psicologia, com Especialização em Psicanálise: Subjetividade e Cultura, Mestre em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia e Doutoranda em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia, pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: carolinadetoni@yahoo.com.br

O artigo que se apresentará aqui tem como inspiração primeira o capítulo intitulado “A crise crucial” da obra de Jean-Luc Marion, *Prolegômenos à caridade*, escrita em 1983. Neste livro, Marion¹, abordando o amor como fenômeno, ou seja, buscando um conceito único e essencial deste que, mais fora discutido, mais fora dividido², percorre, em seis ensaios, os temas que introduziriam o amor, a saber, o mal, a liberdade, a evidência e o encantamento (a razão e a vontade), a intencionalidade, a crise e o dom. Para esta breve discussão que aqui encontrou seu espaço, o ensaio sobre a crise tem a função de motivar a reflexão, e não propriamente de investigar todo o texto do autor que, apesar de sua relevância, assume bastante de sua teologia – que não há porque não adiantar (visto já se fazer evidente no título da obra) – na direção do amor como caridade, aquela exposta na palavra de Cristo, na sua morte na Cruz que nos expõe a uma decisão última, a qual nos dá acesso a nossa verdadeira identidade e somente ela. Por ora, o prolegômeno da crise e seus desdobramentos já provocam o suficiente.

O que é crise? Se há uma crise, qual é? De que crise se fala? É possível nomear várias em um brevíssimo exercício do pensamento: crise da pós-modernidade, crise da família, crise de valores, crise da educação, crise do petróleo, crise ambiental, etc.. Fato é que, imersos em tantas crises, o Estado, os economistas, os sociólogos, os conservadores e os progressistas não cessam de buscar respostas e medidas para tantas contingências tão fáceis de rotular, quanto difíceis de identificar e o que dizer então de resolver. “Disto que está combinado nomear “a crise”, duas coisas e, sem dúvida, não muito mais, são averiguadas: em primeiro lugar que não sabemos resolvê-la, em seguida que, muito possivelmente, não sabemos defini-la” (Marion, 1986, p. 123). Segundo Marion, se há uma multiplicação dos acontecimentos, uma explosão de aspectos e uma sobreposição dos mesmos, é porque o próprio conceito de crise desvalorizou-se. “É preciso supor, portanto, uma crise do conceito de ‘crise’, antes mesmo de toda crise de nossa sociedade ou nossa época” (Marion, 1986, p. 124). Por conseguinte, as pequenas e eventuais decisões tomadas não solucionam os conflitos.

¹ Jean-Luc Marion leciona filosofia na Universidade de Paris IV – Sorbonne, é um dos maiores pensadores católicos de nosso tempo, um filósofo da religião e uma das maiores autoridades em Descartes. Autor de diversas obras, dentre elas, *L'idole et la distance* (1977), *Dieu sans l'être* (1982), *Réduction et donation* (1989) e *Le phénomène érotique* (2003).

² Realizei, em minha dissertação de mestrado em Filosofia da Religião, um estudo a respeito da divisão no amor, intitulado “Eros e ágape: o desejo e o amor cristão em Dostoiévski”, divisão esta que também pode ser designada como entre o amor de perdição e o amor de redenção, o amor carnal e o amor compaixão, ou a predileção apaixonada e o amor ao próximo, como em Kierkegaard. Para quem tiver mais interesse no tema, recomendo a obra bastante aprofundada do tema, cujo título é *Agape and Eros*. Uma obra em duas partes, sendo a primeira de 1938 e a segunda, 1953, de Anders Nygren.

Para se poder falar em crise, é preciso falar em decisão livre e, portanto, em vontade. Se, nas crises econômicas e políticas, cada indivíduo pudesse participar das decisões coletivas, poder-se-ia falar em crise. Mas, na medida em que o modo de participação já não funciona só se pode considerar, então, como “estados desfavoráveis” (Marion, 1986, p. 126). Se a vítima da crise não pode tomar uma decisão no sentido de resolver o conflito, já não se pode falar de crise. “Em suma, entendemos por crise uma situação de conflito analisada como necessária tal que seja ao menos possível que uma decisão livre a resolva” (Marion, 1986, p. 126). Além disso, os termos do conflito precisam ser conhecidos, constantes e identificáveis e não uma disfunção incompreensível – é preciso saber contra quem ou contra o que se luta, ou ter-se-á uma sucessão de guerras e vitórias contra o quê?

Para se poder falar em crise é preciso falar em decisão efetiva. Mas há muitos “decidores”, que parecem até bastante fortes em seu poder de decidir (agentes econômicos, políticos, culturais e militares), mas que devem submeter suas iniciativas a regras desconhecidas e não domináveis. Da mesma forma, a impossibilidade de decidir, enquanto desqualifica a crise como tal, alcança o outro extremo da cadeia. Cada indivíduo possui um poder tão limitado que, ao mesmo tempo em que nos é cobrada a responsabilidade do que se sucede no mundo, é igualmente experimentado um sentimento de que nenhum dos males do mundo pode ser minha responsabilidade e pelo simples fato de minhas decisões livres, concretas e efetivas “em nada influenciarem, ao menos diretamente, estes males permanentes e estruturais” (Marion, 1986, p. 130).

Se faltaram esses dois elementos constitutivos, não é, portanto, legítimo falar de crise. Vivemos uma aparência de crise, que só dura enquanto as aparências não entram em crise verdadeira: as aparências da decisão, as aparências de uma análise dos antagonismos. Assim, continuamos a fazer semblante de saber as entradas, para saber fazer ainda semblante de tomar as decisões. Este duplo ou, antes, tão simples jogo deixa furar sua inadequação na fórmula tristemente célebre “gerar a crise”; à evidência, uma crise não se gera, ela se compreende e se decide (Marion, 1986, p. 130).

Nas tragédias, por exemplo, não se gera a crise, mas a analisa e decide. Não se trata, de forma alguma, de um conflito gerado pelo herói trágico que, se assim fosse, se

utilizaria até de termos como “agravamento da crise”, “aprofundamento da crise”, mas, pelo contrário, trata-se, neste exemplo, de conhecer a necessidade em jogo e a decisão. Como não é esta a situação em que vivemos, deparamo-nos, segundo Marion (1986, p. 131), com a indiferença – na qual a falta de evidências não guia a vontade e afeta diretamente a liberdade. Para ele, talvez soframos mais de uma ausência de crise identificável e passível de decisão do que de uma crise. Nenhuma crise apresenta-se para que possamos compreender a origem das disfunções que não cessam de se acumular, numa espera comunicada e esquecida.

Se o valor da crise é o que ela *purifica*, segundo Nietzsche³, se, ao mito da crise final, sucede o fim da crise, em *nossa história*, de nossa não-crise só resta o sintoma da necessidade obscura de individuação (Marion, 1986, p. 132). Também não podemos falar em nossa história, se a primeira e a única que conheço e realizo é a minha história. Ela torna-se a minha história contingente, limitada, única, irrevogável e que não se repete porque devo morrer e ninguém poderá fazê-lo em meu lugar, posto que ela, a morte, atesta minha irreduzível singularidade, aquilo que jamais me será retirado.

Nesta morte que me faz eu no próprio momento em que desfaz meu *eu*, para e por mim tudo se decide e se resolvem os antigos antagonismos. É preciso, portanto, dizer que uma crise me resta acessível quando todos os outros se embotam e se ocultam – minha morte (Marion, 1986, p. 133).

Todas as crises da história não passam de antecipações da única crise possível e necessária, da qual estou certo desde que nasço e que, Marion insiste (1986, p. 133), só me intervém como horizonte último e como determinação se me advém como a crise por excelência, minha crise última, ou seja, a minha morte deve satisfazer às determinações de uma crise. Sendo assim, ela encerra um antagonismo conhecido ou posto à prova como tal? Ela decide sobre este antagonismo? E, por último, a decisão que corta este antagonismo realmente me pertence?

Visto a morte anunciar a máxima possibilidade da vida, ao mesmo tempo, como impossibilidade radical, o antagonismo que afronta a morte consiste na própria morte, ou seja, ela é o próprio antagonismo que afronta. Além disso, ela mesma anula a contradição que constitui, visto a morte decidir tudo, findando tudo. “A morte não ata somente o nó

³ F. Nietzsche, *Fragment 5*[71], Werke hrg. Colli-Montinari, Bd. VIII/1, S. 221, tr. fr. *Fragments Posthumes*, automne 1885-automne 1887, Paris, 1979, p. 216 apud MARION, 1986, p. 132.

górdio da vida, mas ela o corta” (Marion, 1986, p. 135). E, enfim, só a morte traz a verdade sobre minha vida, sendo, então, a primeira e a última. Quando minha morte decide a minha vida e dá sua verdade, já não sou e não estou para contemplá-la, não conhecerei a decisão sobre mim. “A crise que me vem com a morte, furta-me meu julgamento” (Marion, 1986, p. 136). Todos saberão, menos eu; todo os olhos verão, salvo os meus. Mas, os outros estão indiferentes. Sem julgamento, nem por mim ausente, nem pelos outros indiferentes, a crise da morte não alcança um julgamento último. Com efeito, “ela suscita a esperança de uma crise que ela me oculta” (Marion, 1986, p. 137). O absurdo da morte está, para Marion, na frustração de seu sentido, no silêncio de qualquer julgamento, em morrer sem saber a verdade, como na interrogação de Ivan Ilitch diante de sua morte, na obra de Lev Tolstoi:

“Será possível que somente *ela* seja verdade?” [...] E o pior de tudo era que *ela* o atraía para si, não para que fizesse algo, mas unicamente para que a olhasse, bem nos olhos, olhasse-a e se atormentasse indescritivelmente, sem fazer nada. E, procurando escapar a esta condição, Ivan Ilitch buscava consolo, procurava outros biombos, e estes apareciam e por algum tempo pareciam salvá-lo, mas imediatamente não é que desabassem de todo, mais propriamente tornavam-se transparentes, como se *ela* atravessasse tudo e nada pudesse encobri-la (Tolstói, 2006, p. 51).

Neste ponto, já nos podemos interrogar justo sobre o lugar da morte em nossa não-crise; essa morte que tudo encerra, sem sentido ou julgamento. O desencantamento do niilismo, os valores hoje cultuados, os ídolos adorados sem distância⁴, diante deste cenário, colocam a morte como morte de quê? Trazendo à tona o cenário das tragédias – em que a vibração do herói, sua busca pela salvação, os atos que tenta para fugir de sua ruína levam justamente ao seu aniquilamento – e, dele, o modo filosófico de trágico, podemos, então, questionar-nos se este ainda opera, de alguma forma, em nossa história. Segundo Szondi:

O trágico é um *modus*, um modo determinado de aniquilamento iminente ou consumado, é justamente o modo dialético. É trágico apenas o declínio que ocorre a partir da unidade dos opostos, a partir da transformação de algo em seu oposto, a partir da autodivisão. Mas

⁴ Marion aborda em várias de suas obras o conceito de ídolo em oposição ao de ícone, que podemos aprofundar em outra oportunidade. Aqui indicarei, a quem se interessar, o primeiro capítulo de *Deus sem ser*, de 1982 e o livro *O ídolo e a distância*, de 1976.

também só é trágico o declínio de algo que não pode declinar, algo cujo desaparecimento deixa uma ferida incurável. Pois a contradição trágica não pode ser suprimida em uma esfera de ordem superior – seja imanente ou transcendente. Se for esse o caso, ou o aniquilamento tem como objeto algo de insignificante que, como tal, escapa à tragicidade e manifesta-se no cômico, ou a tragicidade é superada no humor, suplantada na ironia, ultrapassada na crença (Szondi, 2004, p. 84-85).

Há algo ainda cujo desaparecimento deixa feridas incuráveis que não possam ser suprimidas? Há ainda algum destino com forças de decisão da vida humana? E, por fim, há na morte dos nossos tempos algum sentido de redenção, salvação e purificação? Se, na tragédia, “a liberdade nem é inteiramente concedida ao herói, nem negada por completo” (Szondi, 2004, p. 89) pelos deuses, o que dizer da liberdade, hoje, no desencantamento dos deuses? Podemos prescindir da participação das divindades e suportar o fardo de nossos próprios atos, que muitas vezes levam à ruína sem julgamento e, portanto, sem salvação?

Aqui, encaixa-se bem uma passagem bastante representativa da obra de Dostoiévski, *O grande inquisidor*, de *Os irmãos Karamazovi*, na qual, Ivan encontra-se com Cristo e, justo após ter proferido a célebre afirmativa “não há boas ações se não há imortalidade” (Dostoiévski, 1955, p. 180), indaga dele o porquê de tanta liberdade, posto esta ser tão insuportável. Com a queixa de que Cristo poderia realizar milagres e tirar do homem a angústia dos fracassos por suas escolhas, podemos ver um exemplo da vontade e da recusa da liberdade:

Tu conhecias, Tu não poderias deixar de conhecer esse segredo essencial à natureza humana. Mas repeliste o único meio que Te ofereciam para congregar a humanidade num culto único, indiscutível, levantando o estandarte do pão terrestre; e repeliste-o em nome da liberdade do pão celeste. Vê pois o que fizeste ainda, sempre em nome da liberdade. Ora, já te disse que não há cuidado mais doloroso para o homem que a preocupação de encontrar alguém a quem possa transmitir o mais depressa possível esse Dom da liberdade com o qual nasce, o desgraçado (Dostoiévski, 1955, p. 491).

Se o oráculo transmite a Édipo o desígnio dos deuses, quem nos envia seus desígnios? A quem cumprimos nosso destino? Em seu artigo, *Comentários sobre a*

banalidade do trágico (2001, p. 72), Marco Aurélio Rosa traz a interrogação: “Do ponto de vista literário, a tragédia ainda existe ou podemos ampliar a indagação: a tragédia ainda existe na vida da humanidade atual?”. E, afirmando que “os heróis, na mitologia, sempre corriam ou assumiam o risco de contrariar os deuses, os pais, sendo por isso punidos” (2001, p. 74), apoia, na tendência biológica natural ao incesto, a causa dos confrontos e “a culturalização do homem [como] geradora de conflitos, concluindo:

O incesto acontece na nossa vida inconsciente, mas estamos cercados de incestos que acontecem todo o dia, principalmente nas vilas da miséria que cercam nossas cidades, e onde as pessoas vivem na promiscuidade, sem espaços privativos, onde os corpos circulam muito próximos e se tocam, ocorrendo as vilanias do estupro e das violações. Será que a tragédia não precisa mais ser insinuada e escrita como nos clássicos porque ela é uma presença totalizante em nosso cotidiano? (Rosa, 2001, p. 76)

Aqui, voltamos a uma colocação de Marion supracitada, em que ele alerta para o termo “gerar a crise”. Retomando nosso ponto de partida com Marion, lembremos as determinações de uma crise, a saber, um antagonismo/conflito identificável, o qual exige uma decisão livre realmente que me pertença. Além disso, tomemos o comentário de Szondi (2004, p. 89) sobre Édipo: “Tão importante para a tragédia quanto o poder tácito da divindade sobre o que acontece é a intervenção do deus no fazer humano, solicitada pelo próprio homem e expressa em palavras através do oráculo.”

Para Goethe, “[t]odo o trágico baseia-se em uma oposição irreconciliável. Assim, que surge ou se torna possível uma reconciliação, desaparece o trágico” (Goethe apud Szondi, 1956/2004, p. 48). Se, para a psicanálise, o sujeito é marcado por uma divisão irreparável, constitutiva, advinda da castração que não é senão da linguagem e da morte, ou melhor, do saber da morte que a linguagem acarreta, estamos diante, então, nessa perspectiva, de um sujeito trágico. Contudo, ainda resta a pergunta a respeito do lugar em que a morte é colocada e, conseqüentemente, a divisão se não mais como o “característico impulso para a o sublime” de tudo o que é trágico, que nos trouxe Schopenhauer (apud Szondi, 1938/2004, p. 52).

Se, hoje, é justo a reconciliação do irreconciliável que a sociedade busca, em alguns momentos até de forma extrema, o que dizer do trágico quando é possível romper

barreiras como a mudança de cidadania e pátria, a insatisfação com o próprio corpo e até com o próprio sexo/gênero, a impossibilidade, por exemplo, a de ter filhos biológicos, entre várias outras situações acreditadas, até certo tempo, irremediáveis? O modelo científico de pensamento leva-nos a vencer tais barreiras e acreditar que tudo é possível e tem solução. Mas, ao contrário da solução que traz o fim da crise, de que solução está se falando quando se tenta uma “salvação[?]” pelo conhecimento se, novamente segundo Schopenhauer, é ele quem nos traz a noção “de que o mundo e a vida não podem oferecer nenhum prazer verdadeiro, portanto, não são dignos de nossa afeição?” (idem).

Na interpretação de Schopenhauer, o trágico aparece como autodestruição e autonegação da vontade (Szondi, 2004, p. 53), na medida em que a dialética por ele proposta afirma que o conhecimento provém da vontade, nela está enraizado e deveria servi-la, mas volta-se contra ela. A apresentação dessa destruição da vontade, para ele, levava o espectador das tragédias à resignação de que o único herói, a vontade, aniquila a si mesma. Bastante distante de nossos ideais niilistas, materialistas, em que se vê a exacerbação da vontade, mas que jamais se pensa na possível aniquilação dela por ela mesma.

A valorização da vontade sem medida e, portanto, de um homem sem medida, porém mortal, deixa-nos diante de um “fim do trágico[?]” no que diz respeito à falta de lugar para a morte, principalmente comparando-o ao lugar desta na tragédia:

[A] tragédia tende sim a contemplar o exagero e é isto que a torna emocionante. A desmedida, mas de um homem que tem medida, daquele que tem como medida a morte. O ser que vai morrer realiza um ato que o eterniza, que o faz passar para o ciclo da perenidade, quando ele pratica uma ação que o aproxima dos deuses.

Se a psicanálise tem bastante da máxima apolínea da visibilidade e do conhecimento apontada por Nietzsche do “conhece-te a ti mesmo”, certamente não o é pelo conhecimento dos ditos “instrumentos devoradores”, como coloca-nos Lacan. “Eu estou certo de que quando nós não aguentarmos mais os foguetes, a televisão e todas as malditas pesquisas inúteis, nós nos ocuparemos de outras coisas” (Lacan, 2005, p. 49). Sem lugar para a morte e para a irreconciliação a que ela nos obriga, fica bastante difícil dizer de um sentido objetificado incessantemente que nega a dialética apoiando-se em apenas um dos extremos da corrente. Citando a editora desta revista, “[o] sentido maior da arte trágica estaria justamente

nisso: na capacidade de não negar a dimensão trágica da existência, por ter recursos para transfigurar a dimensão de horror que ela porta” (Mello, 2010, p. 8).

A contemplação do exagero e a ritualização da morte que visam “a afirmação trágica de que a morte pontual não obscurece a força da vida, na qual o sofrimento é condição natural” (Mello, 2010, p. 6), vai ao encontro do conhecimento que a tragédia nos comunica, como na perspectiva de Schopenhauer (apud Szondi, 2004, p. 53). Como se no trágico pudéssemos ver duas mortes entre a esperança e o desespero, conforme nos traz Denise Maurano Mello (2010, p. 7): uma, a morte pontual, de cada um, por vários motivos,

outra é a perspectiva em que a morte participa da vida, e é até abordada por dispositivos de eternização, passagem para a posteridade, rumo à aspiração de superação da finitude. Assim, acolhendo-a, tentamos cercá-la pelos aparelhos de linguagem e por recursos que visam contornar o vazio radical ao qual ela nos remete (Mello, 2010, p. 7).

Se falamos do lugar do desencantamento e da descanonização do mundo, vemos ainda essa segunda perspectiva viger, de alguma forma, em nosso olhar sobre a morte? E ainda, quais recursos, hoje, tentam contornar esse vazio que nos marca constitutivamente? A primeira morte, aquela de cada um, a que nos deixa sem decisão, sem julgamento e sem verdade, aquela que é de Caio e não minha, fica apenas nos termos do desespero. O que nos apontaria, então, para os termos da esperança?

Ivan Ilitch via que estava morrendo, e o desespero não o largava mais. Sabia, no fundo da alma, que estava morrendo, mas não só não se acostumara a isto, como simplesmente não o compreendia, não podia de modo algum compreendê-lo. O exemplo do silogismo que ele aprendera na aula de Lógica de Kiesewetter: Caio é um homem, os homens são mortais, logo Caio é mortal, parecera-lhe, durante toda a sua vida, correto somente em relação a Caio, mas de modo algum em relação a ele. Tratava-se de Caio-homem, um homem em geral, e neste caso era absolutamente justo; mas ele não era Caio, não era um homem em geral, sempre fora um ser completa e absolutamente distinto dos demais; ele era Vânia (diminutivo de Ivan), com mamãe, com papai, com Mítia e Volódia, com os brinquedos, o cocheiro, a babá, depois com Kátienka, com todas as alegrias, tristezas e

entusiasmos da infância, da juventude, da mocidade. Existiu porventura para Caio aquele cheiro da pequena bola de couro listada, de que Vânia gostara tanto? Porventura Caio beijava daquela maneira a mão da mãe, acaso farfalhou para ele, daquela maneira, a seda das dobras do vestido da mãe? Fizera um dia tanto estardalhaço na Faculdade de Direito, por causa de uns pirojki (espécie de bolinhos recheados)? Estivera Caio assim tão apaixonado? E era capaz de conduzir assim uma sessão de tribunal? E Caio é realmente mortal, e está certo que ele morra, mas quanto a mim, Vânia, Ivan Ilitch, com todos os meus sentimentos e ideias, aí o caso é bem outro. E não pode ser que eu tenha de morrer. Seria demasiadamente terrível. Era assim que ele sentia (Tolstói, 2006, p. 49).

Pires (2001, p. 112), intitula seu artigo já com a afirmação de que se trata da *Morte do herói(co)*, daquele que na tragédia é “paradoxalmente preservado vivo, como memória intelectual de referência cultural. Espécie de vingança da tradição como o conceitua Hannah Arendt”. E, aponta, baseando-se ainda em Hannah Arendt, e citando-a, que, se em nossa sociedade de trabalho, pretende-se a vingança contra o próprio trabalho (ou acrescento a tal perspectiva, a vingança contra aquele sei lá o quê do qual falávamos no início deste artigo, que não se sabe o que é para nomear e que, por isso mesmo, recebe infinitos nomes predados à crise), deparamo-nos com um impasse desastroso, não uma tragédia:

Particularmente pelo advento da automação no âmbito da produção, e logo também no dos serviços, a humanidade se liberta *do seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e da sujeição à necessidade*. E assim, acabamos desembocando em outro impasse, pois, argumenta ainda Hannah Arendt: “A era moderna trouxe consigo a glorificação do trabalho, e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária. A sociedade que está para ser libertada dos grilhões do trabalho é uma sociedade de trabalhadores... O que se nos depara, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior” (Pires, 2001, p. 112-113).

Sendo assim, parece que estamos diante da falta do trágico e de seus recursos para a morte, da falta de crise e, conseqüentemente, da falta do contra o quê lutar, decidir e ser

julgado, obtendo, assim, nossa “verdade”, aquela advinda da morte, mas não com a primeira morte, e sim com a morte eternização, purificadora, celebração da vida. Invadidos pelas mortes de tantos Caios nos noticiários, lembremos de que o sujeito da psicanálise ainda é trágico e, em nossos tempos, mesmo que só individualmente, ainda é possível interrogar acerca do que pode advir dessa minha tragicidade.

Referências

BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro. *Tragédia e alegria. A tragédia grega como uma obra poética jubilatória*. [S.l.]: 2010. Entrevista concedida ao website *Programa Logofonia*. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/petfilosofia/logofonia/filosofia/tragedia-e-alegria-a-tragedia-grega-como-uma-obra-poetica-jubilatoria>>. Acesso em: 19 jul. 2011.

DOSTOIÉVSKI, F. M. *Os Irmãos Karamázov*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955. 3 v.

LACAN, J. *Não pode haver crise na psicanálise*. In: Revista do Ato Freudiano, Juiz de Fora, ano I – n. 0, p. 39-50, 2005.

MARION, J-L. *Prolégomènes à la charité*. 2ª ed. Paris: La Différence, 1986.

MELLO, Denise Maurano. *Sobre o luto e a homeopatia da barbárie na atualidade*. O Marrare, Rio de Janeiro, v.6, n. 13, [s.d.]. Disponível em: <<http://www.omarrare.uerj.br/numero13/pdfs/denise.pdf>>. Acesso em: 26 jul. 2011.

PIRES, F. M. *A morte do herói(co)*. In: ROSENFELD, K. H. [org.] *Filosofia e literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 102-114.

ROSA, M. A. *Comentários sobre a banalidade do trágico*. In: ROSENFELD, K. H. [org.] *Filosofia e literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 72-76.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

TOLSTÓI, L. *A morte de Ivan Ilitch*. São Paulo: Editora 34, 2006.

CRISIS [?]:

The crisis from the perspective of Jean-Luc Marion and a brief relation with the tragic

ABSTRACT:

The proposal of this article is to approach the crisis which these days go through; a crisis defined by countless names, identified exactly as nameless or even by the absence of the crisis

itself, quoted in the fifth essay of Jean-Luc Marion's work entitled *Prolegomena to the Charity*, of 1983. An analysis about the question of tragic and tragedy is associated to the discussion in order to deepen the death theme which is very important in both Marions's text and the reflexion proposed here.

KEYWORDS: Crisis. Tragic. Death. Marion.

LA CRISE [?]:

La crise sous la perspective de Jean-Luc Marion et une brève relation avec le tragique

RÉSUMÉ :

La proposition de cet article c'est approcher la crise par laquelle passent nos temps actuels, une crise qui est marquée par une infinité de noms, on en vérifie justement par l'inominable ou pour l'absence même de crise, montrée au cinquième l'essai de l'oeuvre de Jean-Luc Marion, intitulée *Prolégomènes à la charité*, de 1983. On en associe à la discussion une analyse de la question du tragique et de la tragédie pour approfondir le thème de la mort, très important dans le texte de Marion et dans la réflexion proposée ici.

MOTS-CLÉS: Crise. Tragique. Mort. Marion.

Recebido em 27/07/2011

Aprovado em 11/09/2011

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista