



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MATO GROSSO DO SUL**  
**UNIDADE UNIVERSITÁRIA DE CAMPO GRANDE**

---

**JÂNDER BALTAZAR RODRIGUES**

**O DEUS MATERIAL DE ARTHUR KOESTLER: transcendência e diluição no  
romance Cruzada sem Cruz (1948) e outras obras do autor**

---

Campo Grande/MS  
2016

**JÂNDER BALTAZAR RODRIGUES**

**O DEUS MATERIAL DE ARTHUR KOESTLER: transcendência e diluição no romance *Cruzada sem Cruz* (1948) e outras obras do autor**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Campo Grande, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Linguagem: Língua e Literatura

Orientadora: Profa. Dra. Zélia R. Nolasco dos S. Freire

Campo Grande/MS  
2016

R613d Rodrigues, Jânder Baltazar

O DEUS MATERIAL DE ARTHUR KOESTLER: transcendência e diluição no romance Cruzada sem Cruz (1948) e outras obras do autor/ Jânder Baltazar Rodrigues. Campo Grande: UEMS, 2016.

Dissertação (Mestrado) – Letras – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, 2016.

Orientadora: Profa. Dra. Zélia R. Nolasco dos S. Freire.

1. Modernidade Líquida 2. Religião na literatura 3. Koestler, Arthur, 1905-1983 - crítica I. Título

CDD 23.ed. - 820

## **JÂNDER BALTAZAR RODRIGUES**

### **O DEUS MATERIAL DE ARTHUR KOESTLER: transcendência e diluição no romance Cruzada sem Cruz (1948) e outras obras do autor**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Campo Grande, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Linguagem: Língua e Literatura

#### **COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Profª. Dra. Zélia R. Nolasco dos S. Freire (Presidente)  
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

---

Prof. Dr. Danglei de Castro Pereira  
Universidade de Brasília/ UNB

---

Profª. Dra. Susylene Dias de Araújo  
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

---

Prof. Dr. Ravel Giordano de Lima Faria Paz (Suplente)  
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

---

Profª. Dra. Alexandra Santos Pinheiro (Suplente)  
Universidade Federal da Grande Dourados/ UFGD

Campo Grande/MS, 26 de fevereiro de 2016.



## AGRADECIMENTOS

A flor do Jasmim, como a de muitas árvores que produzem flores, possui cinco pétalas. Devo considerar que nunca vi uma flor de Jasmim azul, ou lilás, embora saiba que exista da azul, e já tenha visto da rosa, que é meio extravagante, e também da branca, que é a mais comum, amarelada ao centro, exalando uma essência de santidade, ou ainda, de perfeição, “simples” e delicada. Enfim, é quase uma *regra de ouro* que muitas flores possuam cinco pétalas; infelizmente, nunca fui um matemático, nem mesmo um “mau matemático”, tão pouco um bom jardineiro, como é o meu pai. De qualquer forma, o que sei, mesmo que vagamente, é que a flor de Jasmim repete uma *proporção áurea*, outrora adorada pelos gregos da Antiguidade como ideal de perfeição – eles colocaram essa proporção em tudo o que produziram, desde estátuas até ao Parthenon; a flor repete o pentágono e, isso digo de minha parte, ainda deve repetir a espiral contida pelo retângulo dourado, a mesma espiral que se repete na carapaça dos caramujos. Estes são dados interessantes e, ao mesmo tempo, vagos e imprecisos, é preciso admitir; contudo, podem ser considerados válidos se observarmos que é em comparação à flor de Jasmim que enxergo a importância das pessoas que colaboraram para a feitura desta pesquisa; ainda que eu a tenha dedicado “ao Nada” – pois para o Nada é para onde correm todas as coisas que se levantaram do pó, as que respiram e as inanimadas –. Dessa forma, o auxílio destas pessoas e entidades pode ser considerado simples e natural, como a flor, e também “perfeito”, como a flor, e indispensável e perene, “mais do que a flor”.

E por isso, agradeço aos amigos. A Maiara Cano, com quem devo ter conversado uma centena de coisas durante o tempo do mestrado, e que esteve presente no dia da defesa para ver as palavras se embaralharem em minha boca; à Cristiane Umbelino, por sua solicitude em compartilhar informações; ao Gustavo Gracioli, que mora em Sidrolândia, e a quem devo uma visita; à banca de defesa, formada pelos professores: Prof. Dr. Danglei de Castro Pereira (UNB), que lançou uma série de pareceres sobre as questões não resolvidas da pesquisa, o que me foi de fundamental importância para aclarar os desdobramentos de um futuro doutorado; à Profa. Dra. Zélia R. Nolasco dos S. Freire (UEMS), minha orientadora, pela total liberdade concedida durante o andamento do trabalho; à Profa. Dra. Susylene Dias de Araújo, por ter insistido tão veementemente sobre alguns pontos técnicos da dissertação, como a própria inserção dos agradecimentos, que antes não constavam no corpo textual desta, e ao Prof. Dr. Ravel Giordano de Lima Faria Paz (UEMS), meu antigo orientador dos tempos de graduação, que também compareceu à defesa.

Além do que também agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pelo subsídio financeiro garantido à minha pessoa na forma de bolsa, ou seja, dinheiro, e à UEMS, simplesmente por existir e ter me favorecido a oportunidade de cursar o Programa de Mestrado em sua unidade em Campo Grande. Ademais, também agradeço aos meus pais, Severino Prazer Rodrigues e Maria Cristina da Silva Baltazar Rodrigues, que tanto me motivaram a me aprofundar nos estudos, e ainda motivam; às minhas falecidas avós, Tereza e Maria da Glória, aos meus avôs, ainda vivos, Anacleto e Amador, à minha irmã, Adriane Baltazar e a Rosangela Cristina Henrique, minha noiva e futura esposa, pois sem ela, nada do que me alimenta poderia ter gosto, assim como o ar não seria ar para um corpo sem vida; assim como o mar não existe para os que não o enxergam, pois sem a correnteza, não caminham as flores sobre o rios, onde se deitam os ingás com seus frutos; o vento soprando no branco das flores de seus frutos; pois sem esta correnteza, para onde iriam os peixes? Que coração teria meu peito sem a minha amada? Sua voz colore os meus sonhos, com prata, verde, e prata e bronze, como a luz que rebrilha nas plantas dos lagos. Sem ela, a quem agradeço tão febrilmente, como bateria meu coração? Ela se veste de branco à Casa de Deus, serve em finos panos à mesa do SENHOR, com as mãos ungidadas diante de JEOVÁ; ela se veste de branco à Casa de Deus. Que homem é vivo, sem que tenha uma alma? JEOVÁ incendeia o barro e o faz falar; que homem se levanta do pó, sem que tenha uma alma? Jesus é o guia, e nos ensina a amar. A ela agradeço por sua companhia e conselhos; e a Deus, porque o Pai nos deu vida para que não sejamos como as pedras; soltas, elas caem no abismo.

“You throw a rock against the road, and it breaks into pieces  
Draw the blinds on yesterday, and it's all so much scarier  
Put a bullet in my brain, and it makes all the papers”

Da canção *It's no game* de David Bowie.

RODRIGUES, J. B. *O DEUS MATERIAL DE ARTHUR KOESTLER: transcendência e diluição no romance Cruzada sem Cruz (1948) e outras obras do autor*. 2016. 127 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, 2016.

## RESUMO

Este trabalho tem por finalidade analisar a obra *Cruzada sem Cruz* (1948) de Arthur Koestler. Para tanto, dada a não notoriedade do autor e a sua aparente ausência no campo da crítica literária brasileira, far-se-á a apresentação de sua figura, segundo uma de suas autobiografias, *Arrow in the Blue* (1952). A partir do que se elaborará um contraponto entre a vida e a produção de Arthur Koestler, não deixando de trazer à tona outras obras, como *O Zero e o Infinito* (2013) e *Os Gladiadores* (2006). Especificamente, excetuando-se as discussões biográficas, nossa análise se estabelece sob dois eixos, que se correlacionam; o primeiro deles trata das características do indivíduo da “sociedade da modernidade líquida” (conceito este extraído das considerações de Zygmunt Bauman) que pudemos perceber em *Peter Slavek*, protagonista de *Cruzada sem Cruz*; e o segundo, embora pareça assunto extensamente diverso do primeiro, cuida da utilização de passagens bíblicas em contextos não-religiosos, ou ainda, como preferimos denominar “não-transcendentais”; de modo que as reflexões sobre a *transcendência* e o seu inverso se desencadearam a partir dos estudos e reflexões de Mircea Eliade e Ioan Myrddin Lewis. Conforme Bauman, a “segunda modernidade” teria diluído as instituições e valores da modernidade – do estado soberano à ausência do estado, do cidadão ao indivíduo e do coletivo aos agregados –, e se levarmos em consideração que a modernidade foi um período de diluição desde o seu princípio, diluindo as instituições e valores feudais na tentativa de consolidar um novo sólido. Então não nos será demasiadamente complicado observar como, ao longo dos tempos, as crenças e convicções religiosas também foram diluídas, culminando naquilo que procuramos denominar de “não-transcendência”, ou seja, um fenômeno observado quando as escrituras bíblicas não mais se *religam* ao sagrado, ao transcendental.

**Palavras-chave:** Arthur Koestler. Modernidade Líquida. Transcendência. Distopia.

RODRIGUES, J. B. *THE MATERIAL GOD OF ARTHUR KOESTLER: Transcendence and dilution in the novel Cruzada sem Cruz (1948) and other works of the author*, 2016. 127 f. Dissertation (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, 2016.

### ABSTRACT

This study aims to analyse the work *Cruzada sem cruz* (1948) by Arthur Koestler. For that, given the non-notoriety of the author and its apparent absence in the field of literary criticism, we will also prosecute with the introduction of his figure, according to his autobiography, *Arrow in the Blue* (1952) and other data collected in other materials which we caught contact with. From this, we will trace some related points between the life and the production of Arthur Koestler, do not forgetting of bringing out other works, such as *O zero e o infinito* (2013) and *Os gladiadores* (2006); each one with its relevance to our assertions. Specifically, our analysis is established in two axes, which are correlated; The first one deals with the characteristics of the individual from the "society of the liquid modernity" (a concept extracted from the considerations of Zygmunt Bauman) which we could see in *Peter Slavek, Arrival and departure's* protagonist; and the second, although it seems a widely diverse subject from the first, takes care of the use of biblical passages in non-religious contexts, or, as we prefer to call "non-transcendental"; so that reflections about the transcendence and its inverse were unleashed from the studies and reflections of Mircea Eliade and Ioan Myrddin Lewis. If we observe that, as Bauman observes, the "second modernity" would have diluted the institutions and values of modernity - from the Sovereign State to the absence of the State, from the citizen to the individual and from the collective to the aggregates - and if we have in mind that even the modernity was a dilution period since its inception, diluting the institutions and feudal values in an attempt to consolidate a new solid again, so it will not be too complicated to observe how, over the ages, religious beliefs and convictions were also diluted, culminating in what we tried to call "non-transcendence," in other words, a phenomenon observed when the biblical scriptures no longer reconnect to the sacred, to the transcendental.

**Keywords:** Arthur Koestler. Liquid Modernity. Transcendence. Dystopia.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	IX
<b>ABSTRACT</b> .....	X
<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>2. O ALINHAMENTO DE MARTE E O NASCIMENTO DE ARTHUR KOESTLER</b> ...	16
<b>2.1</b> Arthur Koestler por Arthur Koestler: Arrow in The Blue (1952).....	34
<b>2.2</b> O Judaísmo de Arthur Koestler em uma época de transições.....	51
<b>3. PETER SLAVEK: UM SUJEITO EM LIQUEFAÇÃO</b> .....	56
<b>3.1</b> A Modernidade Líquida de Bauman em <i>Cruzada Sem Cruz</i> (1948).....	60
<b>4. DISTOPIA E TRANSCENDÊNCIA EM <i>CRUZADA SEM CRUZ</i> (1948)</b> .....	90
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	124
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	126

## 1. INTRODUÇÃO

Caso intentemos levantar um histórico do surgimento desta pesquisa, como preâmbulo, faz-se necessário que citemos um primeiro estudo realizado no âmbito da graduação e que, de certo modo, pode ser considerado o predecessor das atuais investigações, principalmente no que concerne às reflexões elencadas no terceiro capítulo desta. *Sementes dantescas: representação histórico-social e transcendência n'A Divina Comédia de Dante e em duas interlocuções literomusicais na contemporaneidade (Dante XXI, do Sepultura, e 'O jogo da amarelinha' do Último Número)* (2013) é como se intitulava semelhante material. Nele, à época, sob a orientação do professor Ravel Giordano de Lima Faria Paz, desenvolvemos uma análise comparativa entre a *Divina Comédia* de Dante Alighieri e composições artísticas posteriores, como é o caso do álbum *Dante XXI* (2006), de autoria da banda de *trash metal*, Sepultura, e também da canção “O jogo da amarelinha (A Divina Comédia) (1987)”, da banda de *pop rock experimental* mineira, O Último Número.

“Sementes dantescas”, por assim dizer, pode ser considerado o primeiro trabalho “relativamente científico” que trouxemos à luz do meio acadêmico. A preocupação primordial era demonstrar como os recortes religiosos, ou melhor, como os intertextos e releituras bíblicas faziam significado dentro da composição de Dante, sem que a “carga religiosa”, ou melhor, “transcendental”, perdesse sentido, ou fosse esvaziada, como consequentemente ocorria nos trabalhos musicais, ou seja, as canções do grupo Sepultura e do Último Número, respectivamente. Além de descrevermos o que seria o fenômeno da *transcendência* – o que também repetiremos aqui, quando chegar o momento –, justificávamo-nos em duas outras obras de Dante, a *Vida Nova* e o seu tratado *Da Monarquia*, produzidas anteriormente à *Comédia*. A primeira, dedicada à sua amada *Beatriz*, inserida em nossa pesquisa, tinha a intenção de demonstrar como Dante *divinizava* a figura de *Beatriz*, até vir a inseri-la na *Comédia* como a personificação do *Sumo Bem*, na *Rosa dos Beatos*, quando já adentrava o Poeta ao *Paraíso*; em contrapartida, a segunda das obras, o tratado *Da Monarquia*, procurava, dentro de nossas considerações, expor a visão política de Dante, a qual se elaborava sob uma perspectiva, aparentemente, reformadora e, logicamente, monárquica.

Conforme chegamos a concluir em “Sementes Dantescas”, o pensamento de Dante, praticamente, dava continuidade ao pensamento “cristão” de sua época – por mais que Dante desenvolvesse um cristianismo à sua maneira. Situação que não afastava, segundo nosso pensamento, as releituras bíblicas e religiosas da *Comédia* da fonte de onde haviam sido tiradas;

de forma que o religioso em Dante não aparecia apenas como fundo, ou esvaziado de algum sentido *transcendental*, ou ainda, de *religação* com o divino. Exatamente o oposto do que propúnhamos em relação às composições mais contemporâneas, que se afastavam do conteúdo *sagrado, religioso e transcendental*, quebrando a *ligação* com o divino, substituindo-a pelo vazio, ou por uma sucessão de imagens cataclísmicas; o que Hugo Friedrich (1978) denominou “transcendência vazia”.

A partir disso, ao término da graduação, em dezembro de 2013, quando ocasionalmente chegamos à *Cruzada sem Cruz* (1948), ao encontrarmos o livro na lixeira de uma livraria, já sem orientação acadêmica e pleiteando vaga para o Mestrado, avaliamos que parte das meditações elaboradas em “Sementes dantescas” poderia ser transmitida à presente análise. Pois, àquele tempo, repousada a pesquisa de Dante, subitamente nos deparamos com um material que, constantemente, referia-se a trechos e recortes bíblicos, mas que, no entanto, não pretendia elaborar o conteúdo que adotava de forma religiosa – ou *transcendental*. No tocante à pesquisa anterior, cabe ainda dizer que era possível se redarguir que a *Comédia* de Dante fosse uma obra fundamentalmente política, porém, disfarçada sob uma alegoria religiosa; o que viemos, naquele estudo, a rechaçar com a asserção de que, na verdade, era tanto política quanto religiosa e, por isso, monárquica, pois, conforme no tratado *Da Monarquia*, para Dante, os monarcas de fato eram estabelecidos pela *Providência Divina*; ocorrendo que, a seu tempo, encontravam-se corrompidos; o que, como resultado, levava-os à condenação, engendrada na *Comédia*, no *Inferno*. E se ponderamos isso, ponderamos precisamente porque a obra de Koestler também é uma obra política; contudo, não-religiosa, ou seja, *profana*, e que, no entanto, se utiliza de recortes e passagens bíblicas; todavia, estas são questões para seus respectivos capítulos.

Elaborado o preâmbulo, é interessante introduzir alguns dados a respeito de Koestler (1905-1983). Em relação às suas obras, por exemplo, podemos dizer que não era um escritor de um só idioma; embora tenha vindo a manifestar preferência pelo inglês, Koestler também escrevia em ídiche e alemão, além de ter domínio sobre outras línguas, como o francês e o húngaro. Entre seus principais títulos, em inglês, constam: *The Gladiators* (1939), ou ainda, na versão brasileira de Fernando Klabin, *Os Gladiadores* (2006); *Darkness at noon* (1940), traduzida como *O Zero e o Infinito* (2013) por André Pereira da Costa, mas que primeiramente foi escrita em alemão, sob o título de *Sonnenfinsternis*(1940); *Arrival and Departure* (1943), que merecerá um resumo mais detalhado em outra parte desta pesquisa, justamente por ser

nosso principal objeto, traduzida como *Cruzada sem Cruz* (1948) por Berenice Xavier<sup>1</sup>; *Thieves in the Night* (1946), ou ainda, *Ladrões nas Trevas* (1948), conforme a tradução de Francisco Brunetti, romance escrito durante seus anos na Palestina; e então uma série de obras “místicas”, como: *The Age of Longing* (1951); *The Call Girls* (1972); *The Sleepwalkers* (1959) – primeiro livro de uma trilogia sobre a consciência humana –, seguido por *The Act of Creation* (1964) e por *The Ghost in the Machine* (1967). Ao que também encontramos outros títulos, como: *The Yogi and the Commissar* (1945); *The Case of the Midwife Toad*. Quatro obras autobiográficas: *Arrow in the Blue* (1952), título que exploraremos vastamente na primeira seção de nossa pesquisa, no intuito de vislumbrarmos detalhes do pensamento e da vida do autor; *The invisible writing* (1954), *Dialogue with Death* (1937), *Scum of the Earth* (1941) e *The God that Failed* (1949); além de obras como *Bricks to Babel* (1980); *The Roots of Coincidence* (1972); uma dúzia de ensaios e uma peça de teatro, denominada *Twilight Bar* (1945).

Um número dessas obras, inclusive, será de grande valia para nós, pois por mais que tenhamos proposto nos concentrar sobre *Cruzada sem Cruz* (1948), livros como *Os Gladiadores* (2006), *O Zero e o Infinito* (1940) e, evidentemente, a autobiografia, *Arrow in the Blue* (1952) poderão nos fornecer considerável material para a análise, uma vez que vários pontos de similaridade se desdobram e interligam, em um ou outro grau, tais objetos. *Arrow in the Blue*, já utilizada para fins biográficos antes por Cláudio Saiani (2008), por exemplo, colaborou para que obtivéssemos um panorama mais detalhado dos percursos andarilhados pelo autor, corroborando algumas das ideias com as quais nos encontramos em sua produção literária. Aliás, no tocante a esta produção, acreditamos que não seria adequado deixarmos de mencionar qualquer uma das três obras literárias supracitadas, seja qual delas for o alvo, dada a similitude entre as trajetórias das personagens dos romances e a paridade que os protagonistas exercem para com o autor – o que fundamenta a apresentação da biografia e da autobiografia do mesmo.

Desse modo, antecipamos que nosso estudo, embora trate de *Cruzada sem Cruz* (1948), acaba se permeando pelo que as outras obras de Koestler têm a nos dizer. Agora, no tocante às contribuições de Bauman (2001), por exemplo, a descrição das mortes, ou “quase mortes”, das personagens centrais dos três romances, servem-nos para observar como o autor constrói a individualidade de seus protagonistas, separando-os e confrontando-os à coletividade. No

---

<sup>1</sup> E também há uma tradução nossa, elaborada durante a pesquisa: “*Um fóssil no cristal do tempo congelado*”, finalizada em 2015, mas ainda não publicada. A mesma se inseria aos Anexos deste estudo, conjuntamente a um artigo com observações sobre o processo tradutório; contudo, a conselho da banca do exame de qualificação, tais partes foram suprimidas do volume.

terceiro capítulo, porém, podemos ser levados a intuir que o escopo deste difere por demasiado da essência das considerações elencadas no segundo, ou seja, o capítulo com as contribuições de Bauman. Coisa que pode parecer uma contradição, uma vez que declaramos relacioná-los. Contudo, existe uma linha que os solda, ao constatarmos a impossibilidade, ou dificuldade, dos indivíduos, da Modernidade e da “Modernidade Líquida”, de se religarem ao *sagrado*, tendo-se em vista a diluição desencadeada sobre tais convicções com o avanço da “nova solidez” da Modernidade e com a diluição de todos os sólidos da “Segunda Modernidade”.

Por fim, em conclusão às considerações introdutórias, vale apontar que esta pesquisa se organiza em três partes, excetuando-se a introdução e as considerações finais. Na primeira delas, abordamos a vida, a obra e as principais ideias do autor, bem como uma exposição dos pesquisadores mais relevantes que já o estudaram; intitula-se esta: “O alinhamento de Marte e o nascimento de Arthur Koestler”<sup>2</sup>. Na segunda parte, “Peter Slavek: um sujeito em liquefação”, analisamos uma das principais obras de Koestler, *Cruzada sem cruz* (1948), observando como as características do protagonista, *Peter Slavek*, enquadram-se no que poderia ser um “prospecto” do que Bauman (2001) denominou “Modernidade Líquida”, instante no qual situamos o autor em um período que entendemos ser “o princípio da diluição”. Na terceira parte, “A profanação do Deus em *Cruzada sem cruz*”, dando um prosseguimento diferenciado às ideias contidas no capítulo segundo, analisamos como o autor se utiliza de diversos trechos bíblicos para se referir a situações *não transcendentais*, ou ainda, de *distopia* em relação às ideologias de sua época, ocasionando uma espécie de “pessimismo”, recorrente, conforme certo número de pesquisadores, na literatura existente no transcorrer e após a Segunda Guerra; o que comentamos com o auxílio de Mircea Eliade e demais referências que nos puderam auxiliar a desenvolver nossas reflexões no campo das relações literárias para com os fenômenos religiosos.

---

<sup>2</sup> Capítulo publicado parcialmente e disponível em: <http://periodicos.uesc.br/index.php/litterata/article/view/882>

## 2. O ALINHAMENTO DE MARTE E O NASCIMENTO DE ARTHUR KOESTLER

Inicialmente, no que concerne às pesquisas dedicadas à figura de Arthur Koestler, e também à sua literatura, pudemos constatar que poucos pesquisadores se debruçaram à vida e à obra de autor consideravelmente produtivo. De maneira que, em relação à sua vida, o acesso aos dados biográficos nos foi mais substancialmente preenchido pelo contato com sua autobiografia, do que por obras de outros autores que se dedicassem ao proposto fim. Aliás, uma relativa porcentagem dos trabalhos encontrados por nós, trabalhos que se comprometeram com o comentário da vida de Koestler, aparenta ter seguido o mesmo caminho para explaná-la, ou seja, a leitura de suas obras autobiográficas – a maioria sem relacionar a vida à obra –. Um deles, de Cláudio Saiani, intitulado “A flecha e o azul: redescobrimo Arthur Koestler”, por exemplo, apresentou-nos uma apreciável listagem, ainda que incompleta, das obras do autor, ao que nos fez tomar conhecimento de traços e recortes provenientes de duas das autobiografias de Koestler.

O trabalho de Saiani (2008), o primeiro que encontramos ao pesquisar aquilo que já se havia dito sobre Koestler, apresenta o autor através das seguintes autobiografias: *Arrow in the Blue*, publicada em 1952 e *The Invisible Writing*, impressa, subsequentemente, em 1954. Saiani considera que a autobiografia de Koestler, iniciada em 1946, seria uma obra, sem sombra de dúvidas, “sincera e crítica, em cuja leitura notamos uma quase desesperada busca de significado, quer dos acontecimentos políticos da época que viu nascerem o Nazismo e o Comunismo, quer do Universo, quer do seu próprio funcionamento psicológico” (SAIANI, 2008, p. 01). De modo geral, a pesquisa de Saiani consiste em uma exposição da vida do autor, conforme suas autobiografias, e recortes destas, associadas a breves descrições de algumas das demais produções do autor, como, por exemplo, aquelas que tiveram um teor relativamente mais científico dentre as criações de Koestler, como é o caso de *The Sleepwalkers* (1959) que, segundo Saiani, constituiria “uma história da cosmologia desde os babilônios até Newton” (SAIANI, 2008, p. 04); sendo-nos interessante que, de acordo com Saiani, no prefácio de tal obra, Koestler nos manifeste sua preocupação para com a relação entre a Ciência e a Religião, ou seja, “como esses dois ramos da atividade humana se confundem e separam ao longo dos séculos” (SAIANI, 2008, p. 04). Pois, ao tratar da “psicologia da descoberta”, conforme nos evidencia Saiani, Koestler – em *The Sleepwalkers*, ou *Os Sonâmbulos* (1961), em língua portuguesa – ao rememorar as descobertas de Ptolomeu, Kepler e Galileu, e explicar como estes “conseguiram desvendar as leis da Astronomia de forma cientificamente impecável”

(SAIANI, 2008, p. 04), também constata que, de quando em quando, tais descobertas científicas se motivavam pela superstição e pela irracionalidade. Superstição e irracionalidade que também encontraremos oportunidade de comentar, em nossas análises à obra de Koestler, e que Saiani (2008) afirma terem desembocado na lavra de *The act of creation: a study of the conscious and unconscious processes in humour, scientific discovery and art* em 1964; o que, aproximadamente, em tradução livre, ficaria como: *O ato de criação: um estudo dos processos conscientes e inconscientes no humor, descobertas científicas e arte*.

Saiani (2008) ainda aponta outros detalhes biográficos do autor, aludindo à afeição pela manifestação da irracionalidade na tomada das decisões e escolhas individuais. Detalhes relacionados ao comunismo e ao sionismo, por exemplo; os quais, sob ótica similar, também trataremos de expor em nossas reflexões, mais adiante. Pois, segundo Saiani, tivera Koestler seu primeiro e estimulante contato com o Partido Comunista, na Hungria, aos quatorze anos, precedentemente à ascensão dos comunistas ao poder, ocasião na qual, em uma manifestação em Budapeste, em razão do assassinio de um quantitativo de membros, o partido organizara “um grande féretro, ao som da Marcha Fúnebre de Chopin, tocada por uma banda composta por ferroviários, música que marcou o autor sobremaneira” (SAIANI, 2008, p. 05). Fato que exemplificaria, na visão de Koestler, a influência dos ditos fatores irracionais na tomada das decisões políticas, ou ainda, científicas; bem como a sua afeição pelo sionismo, que se dera durante sua entrada para a *Technische Hochschule* de Viena. De modo que, se – conforme Saiani nos apresenta a partir de *Arrow in the Blue* (1952) – o relacionamento político para com o comunismo se dera ao som da marcha fúnebre de Chopin:

Seu compromisso com o Sionismo foi embalado pelas velhas canções da Unitas, onde teve talvez sua primeira conversa política, que o convenceu que o Sionismo era uma causa defensável, pelo fato de os judeus terem sido perseguidos ao longo dos séculos. Além do mais, os judeus eram um povo enfermo, por não possuírem na época um território, apesar de um elevado número de advogados, médicos e intelectuais serem judeus. A única cura para esse mal era voltar para sua terra. De qualquer maneira, Koestler confessa, *o comprometimento emocional veio primeiro, e as discussões vieram depois* (AB, p. 122). E comenta: *Esse tema merece uma digressão, pois parece-me que a história que contei é bastante típica. Ela deve certamente soar grotesca àqueles que têm por assente que as atitudes políticas são primariamente formadas por considerações racionais. Ao contrário dessa crença ingênua, todas as evidências tendem a mostrar que a libido política é tão irracional quanto a pulsão sexual, sendo formada, como essa última, por experiências precoces e parcialmente inconscientes – por choques traumáticos, complexos, identificações, repressões, e tudo o mais. O condicionamento emocional precoce desempenha um papel decisivo; as discussões que justificam e racionalizam o credo vêm depois* (AB, p.122) (SAIANI, 2008, p. 06).

Compromisso esse, para com o sionismo, que resultou na adesão de Koestler a um dos assentamentos judeus construídos na Terra Santa, e que lhe motivou a escritura de *Thives in the*

*Night* (1946). Segundo Saiani (2008), tal adesão se intrincava ao sentimento do autor de, enquanto judeu, simultaneamente, “não ser judeu”, em razão das ideias que adotara em substituição às tradições que seus antepassados provavelmente professaram. Algo que também poderemos analisar quando chegarmos às considerações acerca da questão da identidade judaica nos séculos XVIII, XIX e XX, e de como a Modernidade afetou um mundo anterior, outrora tradicionalista, messiânico e conservador, batendo-o contra uma nova era de novas concepções.

Além de Saiani (2008), também outros nos puderam fornecer alguma quantia de informação a respeito de Koestler; ainda que tais informações tenham se manifestado apenas na forma de juízos, ou mínimas citações de contextualização, como é o caso de um livro organizado pelo escritor e jornalista Daniel Piza, *Dentro da baleia e outros ensaios* (2005), que reúne uma série de ensaios de Eric Arthur Blair, ou seja, George Orwell; dentre eles, *Wells, Hitler e o Estado mundial* (1941), onde Orwell (1941), apesar de reconhecer a importância das ideias e previsões políticas de H. G. Wells, limita semelhante importância aos anos que precederam o de 1914, época a partir da qual o autor do ensaio acredita terem as ideias de Wells se tornado obsoletas e não condizentes com a real situação política e bélica da Europa do século XX. Sua crítica se baseia na citação de dois recortes de artigos publicados por Wells em jornais; artigos posteriormente republicados na obra *Guide to the new world* (1941), e que ridicularizavam a figura de Hitler, considerando-a como fruto de um passado de ignorância e aversão à ciência, subestimando, inclusive, o poderio militar da Alemanha nazista. Orwell, à luz dos acontecimentos contemporâneos a si, não só menciona o fato do sucesso das incursões alemãs ao resto dos países da Europa, como contradiz a ideia de que os nazistas seriam avessos à ciência, pois a Alemanha, conforme o ensaio de Orwell, na Europa, viera a se constituir o país mais tecnológica e cientificamente desenvolvido, o que justificava, inclusive, o seu sucesso bélico. E é dentre os raciocínios de tal escrito que Orwell sugerirá o aparecimento do “livro político” como consequência dos acontecimentos correntes à época; para o escritor, tratava-se de uma importante forma de expressão literária, combinando história e crítica política em um tipo “mais extenso de panfleto”. E, na perspectiva de Orwell, entre os melhores escritores deste gênero, figuravam “Leon Trotski, Rauschning, Rosenberg, Ignazio Silone, Franz Borkenau, Arthur Koestler e outros” (PIZA, 2005, p. 95).

Entretanto, no tocante ao que George Orwell tem a nos dizer sobre Koestler, sua contribuição não se limita à mera menção. Em um segundo ensaio, intitulado *Arthur Koestler*, escrito em 1944, e publicado conjuntamente a outros em *Critical Essays* (1946), Orwell se

dedicará extensamente a Koestler, contextualizando-o histórica e literariamente em relação a outras figuras artísticas do período. Para o autor de *Nineteen Eight-Four* (1949), neste segundo escrito, um interessante apontamento sobre a literatura inglesa do século, seria a proporção em que a mesma se apinharia por estrangeiros<sup>3</sup>; dentre eles, Orwell (1946) nos indica: Conrad, Henry James, Shaw, Joyce, Yeats, Pound e Eliot até, novamente, chegar ao próprio Koestler e aos “livros e escritos políticos”, ou seja, produções intelectuais desencadeadas durante a luta contra a ascensão do fascismo na Europa ; e, sob semelhante rubrica, “novels, autobiographies, books of “reportage”, sociological treatises and plain pamphlets can all be lumped together, all of them having a common origin and to a great extent the same emotional atmosphere<sup>4</sup>” (ORWELL, 1946).

E, no entanto, apesar dos nomes e sobrenomes, para Orwell (1946), todos estes autores, incluindo Koestler, seriam idênticos sob determinado ângulo: “o de que tentavam escrever uma história contemporânea, mas uma história diferente da história oficial, aquela que se registra nos livros escolares e que se distorce nas páginas dos jornais”. Além do que, segundo Orwell, para o período de que trata, aquilo que os escritores ingleses produziram, em comparação aos estrangeiros, acabou por se revelar de muito pouco valor histórico e estético quando a questão se destinou a tratar de como o totalitarismo se propagava pelos estados nacionais. Afirmação que se correlaciona com a crítica da postura de Wells, sobre a não potencialidade do nazismo, pois para ele, Orwell, tudo o que o *Left Book Club* inglês, atuante desde meados da década de 1930, por exemplo, conseguira produzir a respeito do que se dava na Alemanha, Rússia, Espanha, Áustria e Checoslováquia, limitava-se a um emaranhado de livros imprecisos e superficiais de reportagem, “vomitando à propaganda”. Conforme nos diz Orwell, nada que se assemelhasse ao *Fontamara* (1933) de Ignazio Silone, ou relembresse o *Darkness at Noon* (1940) de Arthur Koestler aparecera no cenário da literatura propriamente inglesa da época, e isto se dava, segundo Orwell, justamente por não ter acontecido à sociedade inglesa contemplar o totalitarismo de perto, ou seja, de dentro. Os ingleses ainda não tinham sido obrigados a quebrar a lei e a se emaranhar em causas políticas, ou a lançar bombas em guerras civis, como nos aponta Orwell sobre os escritores estrangeiros que cita, muitos dos quais, segundo ele, foram presos, torturados e obrigados a empreender fugas sob passaportes falsos. Faltaria à

---

<sup>3</sup> No artigo sobre Wells, Orwell (1941) nos diz algo similar, quando, na passagem em que cita Koestler, lança uma consideração sobre as características de tais escritores: “nenhum era inglês, quase todos eram renegados de um ou outro partido extremista, tiveram contato com o totalitarismo e sabiam o que significavam o exílio e a perseguição” (PIZA, 2005, p. 95)

<sup>4</sup> “Romances, autobiografias, livros de “reportagem”, tratados sociológicos e simples panfletos, que podem ser agrupados, todos eles, tendo uma origem comum e, em grande medida, a mesma atmosfera emocional”. Nossa Tradução.

Inglaterra, aquilo que Orwell denominou *concentration-camp literature*, ou seja, “literatura de campo de concentração”. De forma que, como exposto por Orwell, o que existia entre os intelectuais ingleses não passava de um limitado senso de desaprovação em relação às polícias secretas dos países fascistas, à censura, à tortura e aos julgamentos fabricados para incriminar prisioneiros políticos; nada, contudo, que tivesse um verdadeiro impacto emocional em suas produções artísticas. E, sendo assim, dentro do quadro exposto, incluindo aqui a impossibilidade da existência de uma literatura de desilusão socialista na Inglaterra, assim como aponta Orwell, e dada a presunção da mídia inglesa, que desaprovava, ou omitia os absurdos nazistas de acordo com interesses políticos, “for an Englishman to write *Darkness at Noon* would be as unlikely an accident as for a slave-trader to write *UNCLE TOM’S CABIN*”<sup>5</sup> (ORWELL, 1946).

Todas essas considerações prévias nos parecem importantes no que diz respeito às análises que possam ser levantadas sobre Koestler, assim como pareceram importantes a Orwell (1946), antes de comentar e, principalmente, questionar uma sucessão de pontos da produção literária de Koestler em seu ensaio. De acordo com Orwell, *Darkness at Noon* (1940), por exemplo, se ambientaria na problemática dos julgamentos de Moscou, e sua temática consistiria na degeneração progressiva das revoluções em razão das implicações corruptoras imanentes ao poder. Segundo Orwell, ideologicamente, em tal temática, a ditadura de Stalin aparenta ter comprometido a postura do autor, retrocedendo-o “into a position not far removed from pessimistic Conservatism”<sup>6</sup> (ORWELL, 1946). Orwell também nos afirma não ter ideia da quantidade de livros já escritos por Koestler, identificando-o como “um húngaro que escreve em alemão”, e que teve cinco livros traduzidos e publicados na Inglaterra, sendo eles: *Arrival and Departure* (1943), *The Gladiators* (1940), *Darkness at Noon* (1940), *Scum of the Earth* (1939) e *Spanish Testament* (1937), escrito nos primeiros meses da Guerra Civil Espanhola, quando Koestler foi feito prisioneiro, enquanto trabalhava como correspondente do *News Chronicle*, e quase teve a mão arrancada por um disparo que recebeu durante a tomada de Málaga pelas tropas fascistas, atitude que, para Orwell – a de permanecer na Espanha mesmo sob o ataque das tropas totalitárias – significava uma rigidez de caráter político, uma vez que a maioria dos observadores estrangeiros havia se retirado do país sob a iminência do confronto. A respeito de tais obras, para Orwell, a temática de todas é praticamente a mesma: a atmosfera do pesadelo totalitário. *Spanish Testament*, segundo a visão do comentarista, teria passagens

---

<sup>5</sup> “Para um inglês escrever *Darkness at Noon* seria um acidente tão improvável, quanto para um comerciante de escravos escrever *Uncle Tom’s Cabin*”. Nossa Tradução.

<sup>6</sup> “A uma posição não muito distante do conservadorismo pessimista”. Nossa Tradução.

notáveis, excetuando-se a fragmentação comum aos livros de reportagem, mas seria, ao mesmo tempo, fingida em determinados pontos: nas cenas de prisão, Koestler construiria com perícia a ambientação pesada, o que seria, conforme Orwell, a marca registrada de Koestler, mas no transcorrer das demais passagens, a obra se contaminaria pela “Popular Front orthodoxy” (ORWELL, 1946), ou seja, pela *ortodoxia da Frente Popular*, ou ainda, como que pelos interesses do *Left Book Club*, vindo a beirar o modelo de escrita partidária e panfletária.

Orwell (1946) ainda considera as demais obras que menciona, como obras relativamente insatisfatórias, cada qual com determinadas peculiaridades que degeneram o seu respectivo prestígio. A respeito de *The Gladiators* (1940), por exemplo, um romance sobre *Spartacus*, o trácio, gladiador que suscitou uma rebelião entre os escravos da Itália por volta do ano 65 a. C., Orwell nos dirá que o romance se prejudica por arriscar uma comparação com o *Salammbô* (1862) de Flaubert, com o qual seria impossível se igualar, ou repetir, mesmo com talento, em razão da diferença temporal e social; visto que, mesmo para Flaubert, como dito por Orwell, já teria se mostrado um esforço imensurável de criatividade tentar recriar o espírito da antiguidade em sua obra e personagens, no século XIX, de onde escrevia; de forma que Koestler estaria longe de equiparar seu trabalho ao de Flaubert, e isto é algo que transporta “os gladiadores” de Koestler para a categoria de uma alegoria do proletariado moderno, ambientada na antiguidade, de maneira que *Spartacus*, segundo Orwell, é um homem moderno e não um mercenário devidamente pré-cristão. O que, assim nos diz Orwell, de certo modo, aparenta não ter muita importância, já que Koestler poderia ter consciência de que construía uma alegoria ambientada no passado. Entretanto, Koestler, ao chegar à conclusão de que “‘revolutions always go wrong’ — that is the main theme. It is on the question of WHY they go wrong that he falters, and his uncertainty enters into the story and makes the central figures enigmatic and unreal<sup>7</sup>” (ORWELL, 1946).

Em *The Gladiators* (1940), temos uma parilha de escravos que se rebelam e fogem de seus patrões para se unirem ao grupo insurgente formado por *Crixus* e *Spartacus*, dois dos gladiadores que incitaram a revolta. Inicialmente, conforme a insurreição e a força numérica do grupo aumentam, são bem-sucedidos, invadindo porções consideráveis de território ao sul da Itália, até que, não mais subestimados, atraem a atenção do governo romano, que envia uma série de legiões, uma atrás da outra, no intuito de suprimir a revolta, que prevalece sobre cada uma das investidas romanas. Os rebeldes, após inúmeras chacinas e saques desdobrados sobre

---

<sup>7</sup> “Revoluções sempre dão errado - eis a temática principal. E é na questão de PORQUE dão errado que vacila o autor; e sua incerteza se amarra à estória e faz com que as figuras centrais se tornem enigmáticas e irreais”. Nossa Tradução.

diversas cidades, formam uma aliança com os piratas, por quem são, posteriormente, traídos – encurralados contra um mar que não poderá se abrir para lhes dar passagem, e depois de terem dado seu ouro em pagamento de um resgate, a ser feito por navios corsários, que nunca viriam, são abandonados para morrer. Contudo, não antes que tivessem construído a, assim chamada, “Cidade do Sol”; a princípio, assim como se lê em *Os Gladiadores* (2006), e em conformidade com o que nos enuncia Orwell (1946), este “estado solar” deveria significar a consagração da liberdade e da igualdade, sobre todas as coisas, extinguindo-se então a servidão, a fome, a injustiça, as chibatadas e as execuções. Tal estado se consagraria ao sonho de uma sociedade justa, o mesmo sonho que “seems to haunt the human imagination ineradicably and in all ages, whether it is called the Kingdom of Heaven or the classless society, or whether it is thought of as a Golden Age which once existed in the past and from which we have degenerated<sup>8</sup>” (ORWELL, 1946). Sonho que, conseqüentemente, mostrou-se falho dentro da narrativa. Pois não havia ainda a “Cidade do Sol” se construído enquanto uma “coletividade”, enquanto estado, e todos os valores prezados se reverteram, assim como era no tempo que precedera a revolta; a cruz, forma com a qual os romanos castigavam os infratores da lei, é erigida entre os muros da cidade para crucificar os que se levantavam contra o “estado solar”; o próprio *Spartacus* é quem ordenará a crucificação de mais de vinte dos seus antigos e mais próximos seguidores, afirmamos Orwell. De modo que se torna evidente a repetição da problemática dos julgamentos de Moscou, ou seja, a mesma questão levantada em *Darkness at Noon* (1940); algo que vem nos confirmar a proposição de Orwell de que *The Gladiators* seria uma alegoria de questões da Modernidade, questões apenas ambientadas em um cenário pré-cristão.

Neste ponto, Orwell (1946) nos dirá que Koestler não consegue, em *The Gladiators* (1940), dar um motivo razoável ao colapso da “Cidade do Sol” e responder por que as revoluções falham, já que *Spartacus*, enquanto líder, não é apresentado como um maníaco por poder, e nem como um visionário; de modo que o “estado solar” falha porque *Spartacus* não consegue impedir, após o estabelecimento do estado, que *Crixus*, assim como uma vasta parcela de outros cidadãos da “Cidade do Sol”, porem de roubar e estuprar; conseqüentemente, segundo Orwell, a cidade dos escravos é destruída, mais por hedonismo de indivíduos que apenas queriam satisfazer seus próprios desejos, a qualquer custo, do que por entraves políticos, ou abusos de poder, distanciando-a então, a “Cidade do Sol”, daquilo que a alegoria aparenta esconder: a Rússia Soviética. *Spartacus* é, dessa forma, empurrado pela narração, sem papel

---

<sup>8</sup> “Parece assombrar a mente humana indelevelmente em todas as eras, seja ele denominado o Reino dos Céus, ou a sociedade sem classes, ou se pensado como uma Idade do Ouro, que já existiu no passado, e da qual nos degeneramos”. Nossa Tradução.

ativo, de liderança, não querendo, em verdade, nem sequer exercer a função que lhe é atribuída, conclui Orwell; afirmação que se justifica pelo constante desejo do herói de abandonar a causa e fugir para Alexandria, onde poderia gozar dos prazeres que a cidade tinha a lhe oferecer. A resposta defendida por Orwell para a questão da falha das revoluções, no entanto, estaria além do hedonismo e dos motivos individuais; para ele, Koestler titubeou entre a alegoria e a História, pois se este herói saiu do “molde” de um revolucionário dos tempos modernos e, para Orwell, é óbvio que esta tenha sido a intenção de Koestler, ele deveria ter-se perdido diante da “impossibility of combining power with righteousness. As it is, he is an almost passive figure, acted upon rather than acting, and at times not convincing. The story partly fails because the central problem of revolution has been avoided or, at least, has not been solved<sup>9</sup>” (ORWELL, 1946).

A resposta esperada por Orwell (1946), contudo, caso antecipemos brevemente o que já temos a discutir sobre *Arrival and Departure* (1944), ou melhor, *Cruzada sem Cruz* (1948), no próximo capítulo, poderia ser considerada, segundo nossa percepção, uma resposta “sólida”, dentro das considerações de Zygmunt Bauman. Sólida, pois, estaria esperando pela atuação de um estado igualmente sólido e vigilante. Um estado, talvez, como o que ele mesmo, George Orwell, criou em *Nineteen Eight-Four* (1949), mas que não aparenta ser, precisamente, o estado criado por Koestler em *The Gladiators* (1940). Os sujeitos de *Nineteen Eight-Four*, por exemplo, estão sob rígido controle estatal, há câmeras e agentes do estado por toda parte, prontos para saltar de um helicóptero, despencar do teto, ou entrar pela janela do quinto andar; o próprio diário de *Winston Smith* – diário, ou ainda, “individualidade” – é monitorado e controlado pelo estado; e a *sala 101*, onde *Winston Smith* é torturado, representa o ápice do controle estatal sobre o indivíduo, pois até os mais secretos medos de *Winston* são conhecidos pelos inquisidores, mesmo os medos de infância e o pavor por ratos; será nesta sala que as únicas esperanças de *Winston* (resistir pela individualidade de seus sentimentos e pelo amor a *Júlia*) serão dissolvidas e desbaratadas pelo *Partido Interno*; o oposto do que ocorre com *Spartacus*, visto que, quando agoniza em uma poça de sangue e terra, ao final do romance, todos os seus pensamentos são inteiramente seus; lá, ele se encontrará só:

“Isso é tudo? ”, pensou ele e rolou de braços, pressionando os dentes na argila que cedia e que arranhava o céu da boca e os lábios com um gosto amargo e pungente. “Isso é tudo? ”, ainda teve tempo de pensar nisso e, com uma mordida curta e firme das mandíbulas, abocanhou a argila. Foi assim que encontraram o líder da revolução italiana

---

<sup>9</sup> “Impossibilidade de combinar o poder com a justiça. Do jeito que está, *Spartacus* é uma figura quase passiva, atuado em vez de atuante e, às vezes, não convincente. A história falha, parcialmente, porque o problema central da revolução foi evitado ou, pelo menos, não resolvido”. Nossa Tradução.

ao anoitecer, coberto por sua pele desgrenhada, toda endurecida de sangue. A boca estava cheia de terra, os dedos, enfiados, como garras, na argila e no restolho. (KOESTLER, 2006, p. 301)

De sorte que *Spartacus* estará só, não só destituído de sua causa, como separado do exército que comandara, pois, no decorrer da última batalha, presenciou seus antigos camaradas de luta serem destroçados pelo exército romano, às suas costas, enquanto avançava para tentar se confrontar com o oficial comandante inimigo; “só”, assim como outras personagens de Koestler que enfrentam o momento da morte, quase morte, ou instantes tensos de reflexão. Além do mais, comentando de passagem, e em acréscimo, *Peter Slavek*, por exemplo, de *Cruzada sem Cruz* (1948), quando interrogado e torturado à semelhança de *Winston*, ao contrário deste, é capaz de esconder seus pensamentos daqueles que o questionam, pois por mais que em seu íntimo desejasse confessar, “tinham pôsto uma esponja [em sua] boca” (KOESTLER, 1948, p. 152); coisa que não impediria a *Polícia do Pensamento de 1984* de conseguir qualquer confissão que desejasse. Mas, mais do que isso, a “Cidade do Sol” de *Spartacus* nunca exerceu o controle da “forte e pacífica, sábia e brava” *Oceania*, para quem pertenciam “cada ato” e “cada pensamento” de seus indivíduos; nem mesmo a Roma, da qual fugiam os escravos, chega a exercer semelhante poder em *The Gladiators*. O que não temos absoluta certeza é se isto se dá, da parte de Koestler, realmente por imperícia na construção de sua alegoria, como aponta Orwell, ou porque suas preocupações com questões individuais impregnam a temática a tal ponto, que as questões coletivas, e o próprio estado, acabam sendo afastados para um segundo plano.

Contudo, se a problemática da falha das revoluções é também presente em *Darkness at Noon* (1940), conforme Orwell (1946) já nos tem indicado, outras considerações ainda são acrescentadas a respeito disso. Segundo Orwell, a problemática da falha seria novamente evitada em *Darkness at Noon*, entretanto, não configurando um prejuízo à obra, como teria ocorrido em *The Gladiators* (1940), justamente por *Darkness at Noon* se preocupar mais com questões individuais e psicológicas, que se desenvolvem sobre um fundo histórico que não necessita ser questionado, questões, a partir das quais Koestler constrói uma obra que, conforme Orwell, atinge a estatura de uma tragédia; a história se limita à prisão e à execução de um veterano do partido bolchevique, *Rubashov*, que, apesar de se saber inocente dos crimes aos quais é condenado, aceita os ter cometido e, em razão disso, é executado ao final da narrativa; é o que nos resume o comentarista. Com isso, Orwell lançará um elogio de caráter estético à obra, reafirmando que não teria sido possível a um inglês, ou a um americano, escrever semelhante trabalho, senão, no máximo, algum tratado polêmico.

No entanto, por que *Rubashov* confessa? Seria a pergunta essencial levantada por Orwell (1946) a respeito do romance; segundo ele, *Rubashov* não teria nem sequer sido severamente torturado para que capitulasse, com a exceção dos interrogatórios e da luz perfurante que lhe lançavam aos olhos, nada de extremo lhe havia sido feito, e sua queda não se pode atribuir à fraqueza, uma vez que já estivera, no passado, preso às mãos dos nazistas, situação em que não abria a boca, de forma que, não sendo efetivamente culpado, sua única falta consistia em não gostar do regime de Stálin. Orwell, então, levantará três explicações plausíveis para que os interrogados nos julgamentos estatais russos confessassem; a primeira seria que realmente eram culpados; a segunda, que eram torturados e, quiçá, chantageados por ameaças a terceiros; e a terceira, que eram afligidos pelo desespero, pelo esgotamento mental e pela fidelidade ao Partido. Para Orwell, a primeira explicação se desconsideraria de imediato, tendo-se em vista a inverdade das acusações que sofria *Rubashov* e, também, a duvidosa credibilidade jurídica conferida aos julgamentos processados durante os expurgos russos. A segunda possibilidade, no entanto, seria a explicação mais facilmente obtida através do senso comum, e que se descarta pelo que mencionamos do percurso da personagem, que não foi, de fato, propriamente torturada. De modo que, o que nos resta então, conforme Orwell, é atribuir ao *Rubashov* de Koestler, a terceira das explicações, ou seja, a ideia de que este confessa simplesmente para satisfazer à vontade do Partido, o que o deixa em uma situação de completa inanição ao final do romance. De nossa parte, a título de comentário, segue que sua morte e a morte de *Spartacus* são muito semelhantes deste ângulo, pois ambos são prostrados contra o solo e o próprio sangue, enquanto imergem em reflexões individuais; a última coisa de que se lembra *Rubashov*, por exemplo, quando recebe dois tiros na nuca, são “the leaves of poplar trees on his father’s estate<sup>10</sup>” (ORWELL, 1946).

Na concepção de Orwell (1946), *Rubashov* confessa porque não é capaz de encontrar qualquer motivo para não o fazer. O passado lhe deixara de fazer sentido, bem como a noção daquilo que, dentro da Revolução e do Partido, seria justo e verdadeiro, mas, como membro veterano, como um dos rostos expostos em retratos, via-se obrigado a confessar. E, assim nos expõe Orwell, o teria feito com orgulho e um sentimento de superioridade em relação ao oficial czarista preso à cela contígua, com quem conversava por meio de batucadas à parede:

The Czarist officer is shocked when he learns that Rubashov intends to capitulate. As he sees it from his “bourgeois” angle, everyone ought to stick to his guns, even a Bolshevik. Honour, he says, consists in doing what you think right. “Honour is to be useful without fuss,” Rubashov taps back; and he reflects with a certain satisfaction that he is tapping with his pince-nez while the other, the relic of the past, is tapping with a

---

<sup>10</sup> “As folhas das árvores de álamo na propriedade de seu pai”. Nossa Tradução.

monocle. Like Bukharin, Rubashov is “looking out upon black darkness”. What is there, what code, what loyalty, what notion of good and evil, for the sake of which he can defy the Party and endure further torment? He is not only alone, he is also hollow<sup>11</sup> (ORWELL, 1946).

De sorte que, deixar-se matar é sua única perspectiva. Contudo, *Rubashov* também não é totalmente inocente, pelo menos, não moralmente, irá nos dizer Orwell (1946); sua inocência se limita aos crimes pelos quais é acusado, visto que, quando executara a tarefa de enviado secreto do Partido à Alemanha nazista, entregara à Gestapo os seguidores dissidentes do Partido, no intuito de eliminá-los. No entanto, segundo Orwell, *Rubashov*, enquanto remanescente da antiga geração de bolcheviques, extensamente aniquilada durante os expurgos, e também enquanto o filho de um antigo proprietário de terras, o que torna sua origem relativamente burguesa, contrasta com *Gletkin*, um jovem oficial da G.P.U, que dirigirá os interrogatórios e a execução de *Rubashov*. *Gletkin*, aponta-nos Orwell, ao contrário de seu *prisioneiro*, é um sujeito completamente sem escrúpulos, curiosidade ou erudição. Para Orwell, a superioridade de *Rubashov*, alicerça-se no fato de que quando este entrou para o Partido, sua mente não era uma folha de papel em branco, uma vez que era versado na literatura e na arte do mundo exterior à Rússia, o que o constituía como “pensante”, enquanto *Gletkin* seria o “típico homem do partido”, *a thinking gramophone*, dirá Orwell, ou seja, um “gramofone pensante”. Características estas que, segundo Orwell, tornam *Rubashov* uma espécie de símile de Leon Trotsky, Nikolai Bukharin, ou de Christian Rakovski, ou ainda, de qualquer mente civilizada entre os membros da velha guarda, assevera Orwell.

Na perspectiva de Orwell (1946), *Darkness at Noon* (1940) claramente se trata de um livro político, ambientado durante os julgamentos de Moscou, assim como já afirmado; razão pela qual, segundo ele, estaria Koestler obrigado a responder porque o acusado confessara, e quais das respostas possíveis se enquadrariam em uma decisão política. De sorte que, para Orwell, a resposta de Koestler seria “because these people had been rotted by the Revolution which they served” (ORWELL, 1946), ou ainda, em tradução livre, “porque essas pessoas haviam sido corroídas pela Revolução a que serviram”; resposta que, para o comentarista, levaria Koestler a, implicitamente, fazer uma segunda alegação, sustentando que todas as revoluções são, incondicionalmente, más. De sorte que, *Rubashov*, investido de poder, não

---

<sup>11</sup> “O oficial czarista fica chocado quando descobre que Rubashov pretende capitular. Visto que, a partir de seu ângulo “burguês”, todos devem se ater às suas armas, até mesmo um bolchevique. Honra, diz o oficial, consiste em fazer o que você acha certo. “A honra é para ser útil, sem excitações”, retorna-lhe Rubashov sob um tamborilo; e lança, com uma certa satisfação, que está batucando com seu pince-nez, enquanto o outro, a relíquia do passado, bate com um monóculo. Como Burkharin, Rubashov está “vasculhando com os olhos, por sobre a noite negra”. O que está lá? Qual código? Que lealdade? Qual noção do bem e qual noção do mal? Por que causa poderia desafiar o Partido e aturar mais tormento? Rubashov não só está sozinho, como também é oco”. Nossa Tradução.

poderia ter sido melhor do que *Gletkin*, pois a Revolução, segundo o olhar de Koestler, diz-nos Orwell, é visualizada como um processo corruptor. Dentro de tal ótica, ainda conforme Orwell, todas as formas que uma classe tem de chegar ao poder, ativamente, por meio da violência, conduzem aos porões do serviço de inteligência, bem como todo o empenho para reconstruir uma sociedade conduz às torturas e ao totalitarismo. Ou ainda, nas palavras de Orwell:

The implication of Koestler's book, however, is that Rubashov in power would be no better than Gletkin: or rather, only better in that his outlook is still partly pre-revolutionary. Revolution, Koestler seems to say, is a corrupting process. Really enter into the Revolution and you must end up as either Rubashov or Gletkin. It is not merely that "power corrupts": so also do the ways of attaining power. Therefore, all efforts to regenerate society BY VIOLENT MEANS lead to the cellars of the OGPU, Lenin leads to Stalin, and would have come to resemble Stalin if he had happened to survive<sup>12</sup> (ORWELL, 1946).

Em relação a isso, ainda acreditamos que, no entanto, as respostas políticas esperadas por Orwell (1946) possam estar situadas no plano da coletividade. Isso porque tanto Orwell quanto Koestler viveram no que, segundo Zygmunt Bauman (2001), poderíamos chamar de "Modernidade sólida", ou, pelo menos, próximos ao princípio do fim desta; e as respostas para os pontos propostos por Orwell só podem ser desvendadas sob o crivo da coletividade, de forma que as ações individuais, principalmente as de cunho político, precisam ser respondidas através de uma correlação com a sociedade e os demais indivíduos desta. A incapacidade de Koestler para fornecer tal resposta pode ser o que motiva Orwell a efetuar as críticas que observamos, ou seja, seus sujeitos e suas personagens estão afastados da coletividade.

Dando prosseguimento ao que pudemos abstrair do ensaio de Orwell (1946), finalmente, temos que o mesmo chega a tratar da obra sobre a qual centramos as considerações deste estudo: *Cruzada sem Cruz* (1948), ou ainda, *Arrival and Departure* (1943). Conforme dito por Orwell, a respectiva obra teria sido escrita após *Scum of the Earth* (1941), livro que relata, segundo ele, honestamente, sob o formato simultâneo de autobiografia e reportagem, os eventos que se sucederam após a eclosão da Segunda Guerra, em 1939. Nesta época, diz-nos Orwell, Koestler fora feito prisioneiro por duas vezes; a primeira, quando reconhecido como estrangeiro e antifascista pelo governo de Daladier, na França, de onde só conseguiu escapar durante a invasão de Hitler ao país; e a segunda, quando, fugido da França, chegou à Inglaterra, onde, por

---

<sup>12</sup> "A implicação da obra de Koestler, no entanto, é que Rubashov, no poder, não seria melhor do que Gletkin: ou melhor, só melhor naquilo em que sua visão ainda continua, parcialmente, pré-revolucionária. Revolução que, Koestler parece dizer, é um processo corruptor. Entramos de verdade em uma Revolução, e acabamos como ambos, Rubashov ou Gletkin. Não é apenas dizer que o 'poder corrompe': assim também fazem as formas de alcançar o poder. Por consequência, todos os esforços para regenerar a sociedade, POR MEIOS VIOLENTOS, levam aos porões da OGPU, Lenin leva a Stalin, e teria chegado a se assemelhar com Stalin, caso lhe tivesse acontecido de sobreviver". Nossa Tradução.

ser húngaro, passou uma curta temporada encarcerado por conta de sua nacionalidade. Nas palavras de Orwell: “The book is a valuable piece of reportage, and together with a few other scraps of honest writing that happened to be produced at the time of the débâcle, it is a reminder of the depths that bourgeois democracy can descend to<sup>13</sup>” (ORWELL, 1946). Além de demarcar um ponto de passagem no pensamento de Koestler, que aparentemente abandona o stalinismo, conforme nos diz Orwell, não para se tornar um trotskista, mas para se despir da visão revolucionária – mudança de postura que é expressamente visível em sua próxima obra: *Arrival and Departure*.

Para Orwell (1946), *Arrival and Departure* (1943) também não seria uma obra satisfatória, além de lhe parecer que mesmo a pretensão de que seja um romance, demonstre-se muito tênue. Sob sua visão, *Arrival and Departure* se assemelharia mais a um tratado que intenta comprovar que as convicções políticas, em verdade, representam racionalizações de impulsos neuróticos. Entendimento ao qual também chegamos em nossa pesquisa, mas que veio a tomar um direcionamento levemente distinto, pois ao entendermos que Koestler dá uma resposta individual para as questões políticas de seu tempo – o que motiva Orwell a acusá-lo de hedonismo –, também entendemos que esta seria uma resposta exterior à sociedade sólida da coletividade moderna; o que abordaremos melhor quando falarmos nas políticas com “P” maiúsculo e “p” minúsculo de Bauman (2001), no segundo capítulo. Não obstante, voltando aos comentários de Orwell, em termos gerais, segundo o mesmo, o percurso da narrativa da obra em questão se limita à *chegada* de *Peter Slavek*, como clandestino de um navio, a um país estrangeiro – por Orwell identificado como Portugal, e por nós, não identificado – e à sua *partida* para guerra, após uma série de entraves psicológicos que o fizeram abandonar a alternativa de se refugiar na *América*. Orwell ainda identificará, sob suas probabilidades, o país de origem de *Peter*, como sendo a Hungria, bem como o local de destino, a Grã-Bretanha, visto que, à época, era a única potência com poder de lutar contra a Alemanha de Hitler; coisa que, em nossas análises, devido à falta de dados diretamente precisos sobre tais países e localidades, tanto no texto original, *Arrival and Departure*, quanto em sua tradução, *Cruzada sem Cruz* (1948), preferimos deixar como uma “questão inconclusa”; embora, talvez, Orwell, enquanto indivíduo temporal e geograficamente mais próximo de Koestler do que nós, possa ter aquilo que, agora, mencionaremos como sendo uma espécie de “respaldo cultural” para concluir a precisão de tais dados. De resto, além do que resumiremos da obra, no capítulo de sua análise,

---

<sup>13</sup> “O livro é uma valiosa peça de reportagem e, juntamente com poucos outros fragmentos honestos de escrita que se produziram à época da débâcle, é um lembrete das profundezas às quais a democracia burguesa pode descer”. Nossa Tradução.

Orwell nos diz que a proposta de Koestler, para *Arrival and Departure*, seria discutir até que ponto as ações de um revolucionário se baseiam na razão e na necessidade histórica, e até que ponto, no caso de *Peter*, respondem a complexos mentais, como a culpabilidade por ter tentado cegar o irmão mais novo. Orwell concorda que as atividades revolucionárias e o partidarismo político podem resultar de desajustes pessoais, no entanto, acredita que isso não é o suficiente para desacreditar a materialidade história e a real necessidade de uma causa, por mais que, em dada altura, seus objetivos venham a ser corrompidos ao final; coisa com a qual também concordamos, pois para Orwell: “History has to move in a certain direction, even if it has to be pushed that way by neurotics” (ORWELL, 1946), ou seja, “a História tem que se mover em uma determinada direção, mesmo que tenha que percorrer seu caminho pelos solavancos dos neuróticos”, uma vez que “Marx’s ultimate motives may well have been envy and spite, but this does not prove that his conclusions were false” (ORWELL, 1946), ou ainda, sob nossa tradução, uma vez que “os derradeiros motivos de Marx bem podem ter sido a inveja e o ódio, mas isso não prova que suas conclusões eram falsas”. Consequentemente, segundo a percepção de Orwell, Koestler, ao implantar tal perspectiva em sua personagem, teria feito com que *Peter* sofresse uma grave perda de inteligência. Perda que, para Orwell, seria atenuada pela conclusão final de que Hitler deveria ser combatido, e que este seria um objetivo pelo qual ainda se valia a pena lutar; pois mesmo após a renegação de seus ídolos, a perversão da Revolução, e lhe restando agora, exporá Orwell, somente poder contar com o velho cônsul britânico, corroído e atacado pela gota, de dedos retorcidos, para lhe enviar de volta à guerra, ainda assim lhe parecerá valer a pena lutar contra “a destruição organizada” (KOESTLER, 1948, p. 196).

Orwell (1946) terminará seu ensaio considerando *Arrival and Departure* (1943) como uma obra “superficial” em relação às outras obras de Koestler. Após nos apresentar um prospecto conturbador do futuro e das expectativas intelectuais de sua época para o que viria depois da guerra, um mundo sem perspectivas, Orwell (1946) concluirá que o fracasso de Koestler não ter encontrado uma posição política definida, logo após ter rompido com a política, seria o resultado de um característico “hedonismo” presente nas obras do autor. Hedonismo que, ainda segundo Orwell, se mostraria uma reação aos problemas que assolaram e que ainda estavam por assolar a Europa; “nothing is in sight except a welter of lies, hatred, cruelty and ignorance, and beyond our present troubles loom vaster ones which are only now entering into the European consciousness<sup>14</sup>” (ORWELL, 1946) é o que nos dirá Orwell. E quando o Paraíso

---

<sup>14</sup> “Nada se pode ver adiante, exceto um emaranhado de mentiras, ódio, crueldade e ignorância, e além de nossos problemas atuais, problemas mais amplos se agigantam, só agora entrando à consciência europeia”. Nossa Tradução.

falha, e isto podemos compreender conjuntamente a Orwell, em ambas as vias possíveis: a *sagrada* e a *profana*, os homens recorrem à salvação de si mesmos, ou ainda, ao hedonismo atribuído a Koestler, como sendo uma das alternativas, ou saídas possíveis. Pois o Paraíso Celeste, o sagrado, “that of the religious believer, who regards this life merely as a preparation for the next” (ORWELL, 1946), ou seja, “aquele do crente religioso, que considera esta vida apenas como uma preparação para a próxima”, não pode mais ser acreditado pelos intelectuais da era moderna; e a Utopia, o paraíso profano, aquele que, segundo Orwell, assombrara a imaginação dos intelectuais, fracassou com a Rússia e a Revolução.

Partindo agora para outros estudos que também já contemplaram a figura de Koestler, em uma linha contrária ao pensamento de Orwell (1946), mas consideravelmente menos consistente, encontraremos Tony Judt, que dedicará o primeiro capítulo de sua obra, *Reflexões Sobre um Século Esquecido: 1901-2000* (2010), exatamente ao autor do alvo de nossas análises, sob o título de: “Arthur Koestler, o intelectual exemplar”. O capítulo da mencionada obra de Judt (2010) vem nos trazer uma defesa às críticas levantadas por David Cesarani em seu trabalho biográfico intitulado: *Arthur Koestler: the Homeless Mind* (1999). Em razão do conteúdo de ambos os materiais, e o tipo de discussão que levantaram, decidimos por não nos alongar com o que a biografia de Cesarani (1999) poderia nos informar, visto que a exposição do capítulo de Judt já nos parece contemplar ambos os escritos.

Segundo Judt (2010), Koestler teria sido “um intelectual exemplar do século XX” especificamente por conta do suporte intelectual que a sua trajetória de vida fornecia às suas reflexões e obras. Trajetória esta que, segundo Judt, incluía seus estudos em Viena e as temporadas que passou em Berlim, na Palestina, em Paris e em Londres; sem contar o tempo dedicado às viagens pela União Soviética, e as vezes em que foi condenado à morte e detido por espanhóis, ingleses e franceses em diferentes ocasiões. Atributos que, no entanto, conforme Judt, somaram menos peso à balança da crítica literária e política de sua época, do que o posterior posicionamento intelectual do autor, logo após ter recusado o comunismo, e iniciado uma série de incursões no campo da parapsicologia, e das explicações mais excêntricas para o comportamento psicosssexual humano, coletivo e individual; o que fará com que Judt nos diga que a “diminuição da importância de Koestler nas décadas recentes se deve em parte à noção de que ele teria se tornado meio ‘tolo’” (JUDT, 2010, p. 40), sem mencionarmos, é claro, a crítica de Orwell (1946), que acusou Koestler de limitar a importância das revoluções às neuroses; algo que também nos é mencionado por Judt. E, embora mencionado, visto que a intenção de Judt é defender Koestler, também justificado, pois para ele, para indivíduos que

germinaram da atmosfera científica da Viena de Freud, “e que conheceram e abandonaram o comunismo antes de completarem 35 anos, voltar-se para a sexologia ou à paranormalidade faz certo sentido. [...] um salto de fé menos dramático do que parece, na verdade” (JUDT, 2010, p. 40); justificativa que não parece, ainda assim, descartar as acusações de Orwell; porquanto, como sabemos, também as teorias de Freud, em relação ao comportamento e à mente humana, possuem lapsos de aplicabilidade, como é o caso da noção do complexo de Édipo.

Em verdade, a colocação de Judt (2010) de que Koestler seria um “intelectual exemplar” afigura-se basear na mera constatação de que o mesmo era um “anticomunista exemplar”, sem, no entanto, fornecer-nos grandes pontos para suportar os aplausos e louros que lança; dado que, para ele, “nas palavras de David Cesarani: ‘pela força de seus argumentos e do exemplo pessoal, Koestler emancipou milhares de pessoas da servidão a Marx, Lenin e Stalin’” (CESARANI, apud: JUDT, 2010, p. 42); motivo pelo qual, segundo Judt, já se legitimaria o estudo biográfico do autor. Desse modo, um dos trunfos do pensamento anticomunista de Koestler, para Judt, seria a constatação de que “nem mesmo a causa mais racionalmente sedutora merece o sacrifício de uma única vida” (JUDT, 2010, p. 44), ocasião na qual o defende da acusação feita por Cesarani (1999), de que o autor teria somente concluído esta *fatalidade* depois de sua própria vida ter corrido perigo em nome de uma causa. De onde deriva que, para Judt, a contribuição de Koestler seria “singular e inigualável para detonar o mito soviético” (JUDT, 2010, p. 54); apresentando “o comunismo como mentira e fraude, na qual os fatos, argumentos e julgamentos eram adulterados para atingir fins desejados por um implacável regime ditatorial” (JUDT, 2010, p. 55). Depois do que questionará a “pressa” de Cesarani para que Koestler tivesse abandonado o comunismo mais precocemente, alegando que àquele tempo “não era fácil abandonar o partido, que oferecia camaradismo e segurança; e 1938 não era exatamente o momento de encher a bola dos fascistas” (JUDT, 2010, p. 45); outrossim, para Judt, Cesarani estaria distante, temporal e espacialmente, para lhe ser permitido fazer semelhante juízo.

Já em relação ao caráter de Koestler, Judt (2010) o compara a Sartre, dizendo-nos que “bebia como um gambá” (JUDT, 2010, p. 43) e que se saturava de benzedrina para se manter acordado enquanto escrevia; além de frequentemente se envolver em brigas e acidentes de carro. Mas será em relação ao seu comportamento com as mulheres que Judt se aproveitará para, novamente, acusar Cesarani (1999) de anacronismo. Para Judt, entretanto, “não há dúvida de que o modo como Koestler tratava as mulheres era desrespeitoso” (JUDT, 2010, p. 46). Pelo que consta, Koestler se relacionava com várias mulheres, “seduzia” e as assediava, sendo agressivo às que não lhe cediam, comportando-se para com elas com “a mesma agressividade

e desconsideração que demonstrava nos cafés e ao volante” (JUDT, 2010, p. 46). E se para Cesarani, Koestler espancava e estuprava, Judt é forçado a concordar que “em 1952, Koestler atacou Jill Craigie, esposa do político inglês e futuro líder do Partido Trabalhista, Michael Foot, na casa dela, durante a ausência do marido” (JUDT, 2010, p. 47). Denúncias às quais Judt responde, em tom de ironia, supondo que provavelmente muitas gostassem de ser agredidas porque, pelo menos as que voltavam a se relacionar com o autor, faziam-no provavelmente por sofrer “de uma compulsão para repetir o processo de agressão” (JUDT, 2010, p. 47). Ademais, Judt ataca Cesarani, dizendo-nos que, enquanto biógrafo, Cesarani enxerga tais acontecimentos em preto e branco, tendo seu discernimento frequentemente barrado por sua anacrônica moralidade inglesa, que rejeita a poligamia de Koestler, e não é capaz “de ver que Koestler, ao não aceitar uma recusa, apenas repetia a conduta sexual de sua terra natal” (JUDT, 2010, p. 48), pois para Judt “Cesarani talvez não tenha idade suficiente para se lembrar do mundo antes da revolução sexual dos anos 1960, e pode lhe faltar experiência pessoal sobre as convenções e a moral da *intelligentsia* europeia” (JUDT, 2010, p. 48). E nisto, aproveitamos para dizer, conforme nos faz recordar Judt, apesar dos pesares, basta que sondemos a obra do autor para encontrarmos relatos de eventos correlatos aos que expusemos; em *Cruzada sem Cruz* (1948), por exemplo, a relação inicial entre *Peter* e *Odette* se dará sob a narrativa do que poderíamos considerar “uma investida forçada”:

Ela se debatia ofegante, martelando-lhe o peito com os punhos. Se consentisse em ouvi-lo um instante, tranqüila... Por Deus! Como era insensata! Tudo o que êle desejava era fazê-la compreender que não lhe pedia nada. Seus cabelos tinham o odor do musgo que cresce nas fendas das rochas ardentes ao sol. Curvava-se para trás, com o dorso arqueado, tentando libertar os braços para bater e arranhas, e com êsse movimento o que conseguia era apertar ainda mais seu corpo ardente e macio de encontro ao corpo de Peter, fazendo subir nêle chamas, como se se encontrassem numa sarça ardente. Se ao menos ela quisesse ficar tranqüila, deixá-lo explicar... Em vez disso, com a luta furiosa, obrigava-o a arrastá-la passo a passo, cada vez mais longe da porta. Para acalmá-la êle balbuciava palavras sem sentido; era porém muito tarde, as chamas subiam, envolvendo-o na sua nuvem ardente e no odor dos cabelos de Odette. Os dois tropeçaram no divã e cego – queda fora do tempo, como naquele dia, do *Speranza* no mar sombrio – cravou o joelho entre as pernas de Odette, sentiu-as ceder, e o corpo da jovem amolecer, enquanto a cabeça se voltava lentamente para a parede. Quando finalmente teve consciência de que não era um sonho, que a possuía realmente, aquilo já cessara de ser verdade, e tudo o que restava era o perfume inebriante do musgo quente e sêco sôbre as rochas ardentes... (KOESTLER, 1948, p. 80)

Contudo, em continuidade, Judt (2010) ainda vê um “segundo anacronismo” no trabalho de Cesarani (1999) naquilo que concerne ao judaísmo “não tecnicamente professado” pelo autor; matéria da qual também tomaremos cuidado. Para Judt, parece aceitável afirmar que o judaísmo era importante para Koestler, entretanto, o próprio autor, “tendia a minimizar sua relevância. Quando não escrevia sobre Israel, os judeus não desempenhavam um papel

proeminente em sua obra, e a autobiografia se esforça para abrandar a influência da herança judaica em sua formação e opiniões” (JUDT, 2010, p. 50), afirmação, aliás, com a qual concordaremos em nossa pesquisa, principalmente ao observamos o papel conferido às personagens judias presentes na ficção de Koestler. Segundo Judt, Cesarani considera que isso seja uma contradição, “ser judeu e não ser judeu” ao mesmo tempo, e acaba por se perder ao acusar Koestler de não assumir uma identidade, e de reprimir-se, coisa que Judt atribui à falha de Cesarani de intentar julgar os judeus, do período corrente da guerra e da Alemanha de Hitler, pelos padrões e interesses judaicos do pós-guerra. E nisto, no que tange ao ato de professar ou não o judaísmo e no que diz respeito às convicções políticas do autor, saindo do comentário e das discussões entre Cesarani (1999) e Judt (2010); de nossa parte, diga-se de passagem, poderíamos começar a descrevê-lo justamente como Anatol Rosenfeld (1967, p. 5) inicia sua introdução ao compêndio de narrativas *Entre dois mundos*, onde escreve a respeito de Franz Kafka. A paráfrase começaria desta forma: “a situação do narrador se interpreta como a do estranho. Como judeu, não pertencia totalmente ao mundo cristão”. E então seguiríamos com isto: “e como judeu indiferente” – pois foi mais por simpatia política do que religiosa que ingressou ao movimento sionista, de onde resultou seu romance *Thieves in the night* (1946) – “não pertencia totalmente aos judeus”, uma vez que rejeitava completamente a ideia de que os judeus fossem “os escolhidos” de Deus entre as nações, e demarcasse acentuadamente que isso constituía “uma contradição na língua daqueles que protestavam contra a discriminação racial que sofriam”, visto que, apesar de vítimas, insistiam em afirmar vigorosamente sua superioridade racial com base no testamento firmado entre Jeová e Jacó. Pensamento este – de Koestler – que, a propósito, configura parte de uma série de outras contradições existentes no mundo judaico europeu do final do século XVIII e decorrer dos séculos XIX e XX. Exemplos mínimos de tais contradições podem ser encontrados mesmo no cotidiano dos judeus daquela época; o avô de Koestler, conforme se lê em *Arrow in the Blue* (1952), por exemplo, embora fosse um severo observador da lei mosaica, permitia-lhe que comesse presunto. Aliás, avô do qual teria lhe derivado o sobrenome Koestler, constituído de uma fraude em documentos para ocultar o verdadeiro, que se perdera; aparecendo assim, ora como Köstler, ora como Kestler e ora como Keztler, conforme constasse em um dos vários documentos que passou a usar depois que fugiu da Guerra da Criméia, atravessando a Rússia e as montanhas da Hungria.

Contudo, retornando a Judt (2010) e ao fechamento das ideias deste, temos que Judt volta a afirmar o poder “detonador” de Koestler em relação ao comunismo; momento em que pretende, e só pretende, apresentar *O Zero e o Infinito* (2013), ou seja, *Darkness at Noon* (1940),

como principal e mais importante obra do autor, assim como é consensual entre os pesquisadores pelos quais passamos. A apresentação de Judt sobre o enredo e a ambientação histórica da obra é praticamente a mesma que nos apresentou Orwell (1946), no entanto, as considerações elencadas a respeito de tais exposições não extrapolam o âmbito de expressões como “combater o comunismo”, “expor a mentira” e “desbancar a mente comunista”. De modo geral, o texto de Judt não aparenta se aprofundar muito no que se propõe a respeito de *Darkness at Noon*, ao contrário do que vimos em Orwell, visto que a extensão dada a tal fim aparece escassamente no corpo do capítulo da obra de Judt, limitando-se mais à descrição de passagens da vida do autor, já conhecidas por nós, do que à própria obra, além de, como um todo, transpirar a “pretensões liberais” demasiado elogiosas, e não muito bem fundamentadas. De maneira que, em verdade, é como se Cesarani (1999) e Judt (2010) estivessem conversando na esquina sobre a vida alheia.

## 2. 1 Arthur Koestler por Arthur Koestler: Arrow in The Blue (1952)

Em *Arrow in the Blue* (2005), escrita quando o autor contava ainda com quarenta e seis anos, Koestler descreve o período compreendido entre os anos de 1905 – o ano de seu nascimento, ao quinto dia de setembro – e o de 1931, principiando por nos apresentar a teoria de que motivadores místicos contribuiriam para a determinação dos fatos, tanto quanto os motivadores de caráter material e social; entre tais motivadores místicos: a posição dos astros. Em *The Horoscope*, primeiro capítulo, Koestler nos diz que:

The idea is not as farfetched as it might appear. Astrology is founded on the belief that man is formed by his cosmic environment; Marx held that he is the product of his social environment. I believe both propositions to be true: hence the idea of the secular horoscope. The reason why it did not occur to people long ago is, I believe, that until the relatively recent invention of the daily newspaper they had no sure means of finding out what was happening on this earth at the moment of their birth<sup>15</sup>. (KOESTLER, 2005, p. 15).

E precisamente por isso que teria o autor procurado o escritório do *The Times* na *Printing House Square* de Londres e pedido pelo registro dos informes precedentes à manhã de seu nascimento. Papéis que marcavam acontecimentos anteriores às três horas da tarde do dia 5 de setembro de 1905. Registros contendo um elevado número de anúncios de venda de

---

<sup>15</sup> “A ideia não é tão absurda quanto pode parecer. A Astrologia é fundada na crença de que o homem é formado por seu ambiente cósmico; Marx sustentou que o homem é o produto do meio social. Eu acredito que ambas as proposições são verdadeiras: daí a ideia do horóscopo secular. A razão pela qual esta ideia não ocorreu às pessoas há muito tempo é, creio eu, que até a relativamente recente invenção do jornal diário, elas não tinham meios seguros de descobrir o que estava acontecendo no mundo, no momento de seu nascimento”. Nossa Tradução.

carruagens e cavalos; uma assembleia entre *lords* da *Royal Commission on the Motor Car* para discutir a respeito da injúria provocada pelos automóveis no trânsito das ruas; o aviso solitário de um cavaleiro que tentava conseguir alguma quantia em troca de um *28-36 Daimler Motor Car*; uma série de senhoras publicando notas de recomendação para seus antigos criados, assinalando “*excellent*” conjuntamente aos seus nomes e qualidades, e então mais uma quantia de anúncios de cavalos e carruagens; notícias estas que lhe pareciam não despertar muito o “sentido místico” que vislumbrava, até que, segundo nos diz Koestler, teria se deparado com fatos intrigantes, conforme se aproximava do momento de seu nascimento e do alinhamento planetário com Marte.

Publicavam-se notícias a respeito de um jantar oferecido pelo *Rei Edward* para vinte e nove convidados na Boémia, incluindo a *Duquesa Adeline de Bedford* e a *Princesa Murat de não se sabe onde*; ao que também se noticiava sobre o surto de cólera na Prússia, e sobre o *Príncipe Henry*, do respectivo país, estar comandando uma Divisão de Destroyeres no Báltico. Os registros da pesquisa de Koestler, para o dia de seu nascimento, também apontavam para o surgimento de uma tensão entre franceses e alemães. No grosso maço de recortes para o dia que solicitara Koestler, brotavam notícias perturbadoras sobre revoltas no Cáucaso, casas incendiadas e o avanço de tropas. Na Rússia, sucedia-se o prelúdio da primeira greve geral da idade moderna; “terroristas socialistas” praticavam atos contra o império, ao que contrarrevolucionários, alguns sobre o escudo de uma ordem denominada *Black Hundred*, com a conivência do governo e da polícia, engajavam-se nos, assim chamados, *pogroms*: ataques violentos e massivos de saque e destruição às comunidades judaicas. Era ainda mais perto de seu nascimento e, na localidade de *Kishineff*, uma mulher havia sido morta por vândalos e seria enterrada naquele preciso dia em um funeral ao qual compareceram judeus e trabalhadores russos sob protesto fúnebre; policiais e cavaleiros com espadas desembainhadas haviam dissolvido a procissão, disparando tiros e deixando vasto número de mortos e feridos; o caixão teria sido abandonado no chão e removido por parentes, ao que o comandante da tropa teria se negado a prestar informações. Koestler, a respeito disso, afirma-nos que “It sounded to me like the turning of the orchestra just before the conductor lifts his wand<sup>16</sup>” (KOESTLER, 2005 p. 19), e as enervações de seu horóscopo tomavam forma.

Em seguida, conforme ainda nos debrucemos sobre *Arrow in the Blue* (2005), o autor menciona um elogio, por parte do *The Times*, à conduta do Imperador Japonês, que assinara um tratado de paz com a Rússia; o editor do jornal inglês cita a submissão do indivíduo à família,

---

<sup>16</sup> “Parecia-me o afinar da orquestra, pouco antes de o condutor levantar sua varinha”. Nossa Tradução.

à tribo, ao estado e à nação, como boas qualidades que o Oeste ainda tinha que aprender com o Leste. Elementos valorativos que, curiosamente, estão presentes na fala de uma de suas personagens, *Bernard*, o emissário nazista em terras estrangeiras, em *Cruzada sem Cruz* (1948); fala que exploraremos subsequentemente em nossas considerações sobre a Modernidade Sólida descrita por Bauman (2001). Este primeiro capítulo, Koestler encerra dizendo que à época de seu nascimento, “the sun was setting on the Age of Reason<sup>17</sup>” (KOESTLER, 2005, p. 22), provavelmente não só aludindo aos dois grandes conflitos bélicos que se sucederiam, mas também aos fatores que os gerariam; suposição que, seja dito de passagem, será recorrente nas falas e conclusões de suas personagens a respeito do mundo em que vivem.

Neste ponto, pode caber que elenquemos, pelo menos de passagem, alguns questionamentos acerca da natureza desta busca “mística” e “astral”. Referimo-nos àquilo que tange à localidade de produção das informações que o autor teria buscado para justificar o alinhamento de Marte com os acontecimentos à época de seu nascimento. Primeiramente, porque é de se imaginar que jornais produzam notícias e editoriais segundo pontos de vista, produções que são condicionadas por diferentes fatores: o posicionamento político, a economia do país, o país em si, local em que são escritos, etc. Talvez Koestler considerasse que motivadores imateriais estivessem envolvidos no processo, entretanto, em relação a isso, faz-se interessante que nos perguntemos: por que Koestler procurou um jornal inglês? O *The Times*. E então chegamos à sua nacionalidade, como húngaro, nascido em Budapeste, por que teria procurado informações em um jornal de Londres? Por quantas terras teria o autor passado? E a que lugar pertenceria? Qual era seu idioma materno e a sua religião? E de onde derivavam suas convicções? Ao que, talvez depois de tais perguntas, chegássemos mesmo a responder que não pertencia a lugar nenhum. Pois estas são questões que, em um momento ou outro, teremos que fazer a nós mesmos durante o perfazer de nosso estudo, e que esperamos responder, numa altura, ou noutra.

Entretanto, em continuidade, em relação à infância de Koestler, podemos notar traços interessantes que o parecem ligar a algumas outras características e descrições de suas personagens. As características, por exemplo, que *Peter*, de *Cruzada sem Cruz* (1948), imputa ao pai, ligam-se estritamente às que o autor atribui à própria mãe e, em parte, também às governantas que lhe cuidaram durante os primeiros anos. Koestler menciona que sua educação teria tido uma espécie de orientação espartana, oprimida por uma série de medos e punições injustificadas. Dados que construíram o capítulo “*Ahor – the institutional, archaic horror*”,

---

<sup>17</sup> “O sol se punha sobre a Idade da Razão”. Nossa Tradução.

compreendendo entre suas sombras, o medo de ser atado à cadeira do dentista e operado durante largas horas, em um tempo onde ainda nem o éter era usado como anestésico, vomitando e engolindo sangue, sob jatos de vômito e dor; ou então, mais posteriormente, já com o uso do éter, o medo de estar novamente preso a uma mesa, esperando para que lhe operassem da apendicite; eventos, a termo de nota, que a personagem *Peter* também menciona entre seus medos. Temores, aliás, dos quais conseguira se reconfortar, com o passar dos anos, ao encontrar, ainda na infância, um livro de contos denominado *Tales of Munchausen*, onde lera *Babo, the Baron in the bog*, conto que relatava como *Babo*, personagem de tal conto, tivera se salvado da queda de um poço apenas por puxar-se a si mesmo para fora, segurando-se pelos próprios cabelos, é o que nos conta Koestler no capítulo quarto de sua autobiografia: *The tree of Guilt – Ahor and Babo*. De alguma forma, o conto lhe ensinara a tirar resistência de si, coisa que posteriormente veio a utilizar nas vezes em que fora feito prisioneiro, enquanto trabalhava como correspondente do *News Chronicle*.

Acontecimentos estes que se somam às narrativas dos demais capítulos sobre a infância do autor, como em *The hour glass*, por exemplo, onde Koestler descreve seus primeiros anos como sendo uma sucessão de dias solitários; durante os quais teve um ou dois contatos com outras crianças, na ocasião dos *jours* que seu pai oferecia aos seus associados de comércio. O pai de Koestler era uma criatura excêntrica que, apesar de já ter investido no grande *trambolho* de uma máquina gigantesca, cuja única função consistia em abrir envelopes, ainda conseguia extrair uma boa quantia monetária para que levassem uma vida de pequeno-burgueses. Um dos últimos investimentos deste consistira numa fábrica de sopa radioativa, que em seguida foi estatizada pela revolução e pela ascensão do regime comunista húngaro, o qual durou cerca de cem dias. Nas horas que precediam os *jours*, Koestler passava horas fitando o tampo de vidro de um relógio de parede, imaginando como seriam as crianças dos convidados, planejando as brincadeiras que não havia ainda brincado, etc. Ademais, ainda com nove anos, relata a visão de um antigo membro da sociedade monárquica, arrasado pela inflação do pós-guerra (a guerra em questão é a Primeira Guerra), trajado com elegância, o homem adentra em um restaurante caro e pede coisas refinadas, que come como se fossem amargas, ou não tivessem gosto. Koestler adentra ao restaurante, repleto de novos ricos, compra uma barra de chocolate e apenas passa por perto do homem, movido pela curiosidade, assim nos relata; sua nobreza era reconhecida por um brasão abotoado ao peito.

Já em relação ao seu primeiro contato com o regime comunista, descreve-nos uma série de boas impressões, coisa que parecia dominar o clima geral após a Primeira Guerra; as pessoas

estavam fartas das velhas políticas, desiludidas com o que resultara do Imperialismo e da corrida que este desencadeara ao redor do globo, de forma que o comunismo era uma coisa nova e que dominava o ar, ou seja: “*the new revelation from Russia had a fresh, unusual ring. To many, on a continent in shambles, it sounded like the voice from Sinai*”<sup>18</sup> (KOESTLER, 2005, p. 82). Além do mais, com cerca de quatorze anos, Koestler presenciara grandes aglomerações de trabalhadores, vindos do campo, invadirem Budapeste e espantarem a população que, pelo visto, jamais os tinha visto antes, com suas roupas e instrumentos rudimentares. Situação que se agrega a outra, de mesma essência, na qual se lembra de ter ingressado numa marcha fúnebre que carregava os caixões de alguns operários, e de ter dado gritos de morte aos inimigos da classe trabalhadora, etc. Coisas que posteriormente vieram a constituir o relicário de imagens da infância que o aproximaram sentimentalmente do comunismo enquanto movimento; relicário utilizado pelo autor para justificar a pulsão irracional dos atos que perfizera em sua vida e, de alguma forma, tratou de repetir no percurso de suas personagens.

Aos dezessete anos, Koestler, vivendo com a família em Viena, para onde se deslocara em razão de uma das constantes falências de seu pai, veio a ingressar, pela recomendação de um associado e amigo de seu pai, em uma das ordens estudantis da *Technische Hochschule*, a escola técnica de Viena, onde se envolveria nos estudos da Engenharia. O ano era aproximadamente o de 1922. Na *Technische Hochschule* existiam pelo menos três centros étnicos e ideológicos que norteavam a formação das ordens estudantis, as chamadas *Korps*, que se classificavam em: uma linha pangermânica, sobretudo ariana; uma linha liberal e uma terceira, a sionista, na qual Koestler veio a se alistar, dentre os alunos da ordem denominada: *Unitas*. De maneira que as ideologias raciais destas corporações determinavam o perfil dos acadêmicos agremiados, por assim dizer.

O propósito de tais grupos, embora sempre se alegasse a busca fraternal e científica pelo conhecimento, constituía uma explícita disputa entre as castas, que eram treinadas e constituídas na arte do sabre, das práticas de duelo, normas de honra e etc. Coisas que resultavam em tumultuosos conflitos públicos durante os desfiles de tais ordens estudantis e na distribuição de cortes e navalhadas entre os seus respectivos integrantes; segundo Koestler, os arianos alegavam sua supremacia enquanto “povos da terra”, e os liberais se uniam aos sionistas, confraternizados pelos ideais da burguesia. No que concerne ao ponto de vista, ou seja, no que

---

<sup>18</sup> “A nova revelação da Rússia tinha um toque renovado, incomum. Para muitos, em um continente em ruínas, soava como a voz do Sinai”. Nossa Tradução.

concerne à perspectiva pela qual narra o autor, pode-se perceber que a mencionada *Unitas*, representava, observando-se histórica e socialmente, uma espécie de agremiação de *defesa*, uma instituição juvenil e paramilitar com o propósito de “unificar” jovens judeus contra os ataques e as manifestações de antissemitismo. Pois assim podemos observar na seguinte passagem sobre semelhante ordem:

I was recruited by the Fraternity the same evening. At some point during the unofficial part of the proceedings, Hahn and Atilla, both of whom were to become my intimate friends, involved me in a political conversation. Attila started by asking what I thought of Zionism. I answered truthfully that I had never thought about it and hardly knew what the word meant. It meant, in substance, explained Attila, that the Jews had been persecuted during some twenty centuries and that there was no reason to expect they would not be persecuted in the twenty-first. To argue with anti-Semites was all the more hopeless as the Jews were in fact a sick race. They were a nation without a country, which was like being a man without a shadow; and they were socially top-heavy, with a disproportionately great number of lawyers, merchants, intellectuals, and with no farmers or peasants – which was like a pyramid standing on its top. The only cure was: return to the Earth. If Jews wanted to be like other people, they must have a country like other people and a social structure like other people. That was all there was to it, and there was no other way.<sup>19</sup> (KOESTLER, 2005, p. 118).

No preciso fragmento, além de expor a última consideração que fizemos acerca da *Unitas*, também somos capazes de observar estruturas presentes em outras obras do autor; de modo que, quando falamos de “estruturas”, referimo-nos a encadeamentos de palavras e a sucessões lógicas de discurso que correspondem a padrões de pensamento constantes nas enunciações de Koestler, tanto em sua autobiografia, quanto em sua obra fictícia. Exemplo disto, é a sugestão de que os judeus seriam espécimes de uma raça fraca, enunciado que é sucedido pela implicação de que esta fraqueza seria motivada pela ausência de um país que abrigasse a nação, algo que implicitamente sugere que se trataria de uma raça nômade; ora, em *Cruzada sem Cruz* (1948), a personagem *Bernard* segue o mesmo percurso lógico, para então concluir que o gene nômade da espécie deve ser suprimido, na forma da eliminação de determinadas raças, incluindo os judeus.

---

<sup>19</sup> “Fui recrutado pela Fraternidade na mesma noite. Em algum momento, durante a parte não-oficial dos procedimentos, Hahn e Atilla, os quais estavam para se tornar meus amigos íntimos, envolveram-me em uma conversa política. Attila começou perguntando o que eu achava do sionismo. Eu respondi com sinceridade que nunca tinha pensado sobre isso e mal sabia o que a palavra significava. Sionismo significava, em substância, explicou Átila, que os judeus tinham sido perseguidos durante cerca de vinte séculos e que não havia nenhuma razão para esperar que não fossem perseguidos no vigésimo primeiro. Dialogar com os antissemitas era ainda mais desesperador do que admitir que os judeus eram de fato uma raça doente. Eram uma nação sem país, o que era como ser um homem sem sombra; e eram socialmente bem posicionados, com um desproporcional grande número de advogados, comerciantes, intelectuais, sem agricultores ou camponeses – o que era como uma pirâmide que se suporta pelo seu topo. A única cura era: retornar à Terra. Se os judeus queriam ser como as outras pessoas, eles deveriam ter um país como a outras pessoas e uma estrutura social, como as outras pessoas. Isso era tudo o que se precisava, e não havia nenhuma outra maneira”. Nossa Tradução.

Agora, ainda a respeito da tomada sionista que Koestler dera em sua juventude, no capítulo décimo terceiro, na segunda parte de *Arrow in the Blue* (2005), denominado *The First Crusade*, é curioso observar a postura do autor em relação ao judaísmo, tendo-se em vista que, neste ponto, isto é, capítulo, aparenta aprofundar suas divagações acerca do assunto, principalmente porque nos revela uma espécie de cisão existente entre os judeus do Leste e os do Oeste. O judaísmo não lhe atraía, pois enquanto indivíduo radicado no Oeste, Koestler havia sido educado sob combinações de literatura húngara, russa, francesa e inglesa; algo muito diferente da educação fornecida pela literatura talmúdica que recebiam os judeus do Leste, como os poloneses e os russos, crescidos sob o ídiche, ainda dentro dos guetos – é uma das coisas que nos aponta o autor –. Com tais judeus, Koestler veio a travar contato justamente quando partiu para a Palestina, no ano de 1926. Para ele, os judeus do Leste eram criaturas caducas, ressequidas pelo isolamento dos próprios guetos; guetos nos quais, segundo Koestler, haviam se trancafiado durante séculos, com o que acabaram transformado uma religião do deserto e nômade em um culto do encarceramento, uma religião de assentamento, diz-nos ele. “Não podiam viver em um país real, pois não o tinham, e então aguardavam, silenciosos, na esperança de uma terra prometida, criando a cada dia novas contradições entre suas leis”:

Most bewildering of all was the Discovery that the saga of the “Chosen Race” seemed to be taken quite literally by traditionalist Jews. They protested against racial discrimination, and affirmed in the same breath their racial superiority based on Jacob’s covenant with God. Since I had learned at the age of six that Hungary was the feather in God’s cap, I had become impatient, and indeed allergic, towards all claims of belonging to a chosen race. The long and short of it is that the more I found out about Judaism the more distressed I became – and the more fervently Zionist. The Jewish State was the only cure for a sickness which I could not name or define, but which seemed intimately connected with Jews’ lack of country and a flag of their own. In the absence of these, they were paying guests in the houses of strangers, and whether tolerated or beaten up, were always regarded as different; therein lay the root of the sickness. When the Jewish State was reestablished, the cure would be automatic and all would be well.<sup>20</sup> (KOESTLER, 2005, p. 138).

Tais palavras se recortam de *Thieves in the night* (1946) e se colam em *Arrow in the Blue* (2005); Na narrativa mencionada por Koestler, José, o protagonista e integrante de um *Kvutza*, ou seja, uma espécie de assentamento judaico, relata-nos acerca dos judeus dos guetos,

---

<sup>20</sup> “O mais desconcertante de tudo foi a descoberta de que a saga da “Raça Escolhida” parecia ser tomada inteira e literalmente por judeus tradicionalistas. Protestam contra a discriminação racial, e afirmam ao mesmo tempo e de um só fôlego, sua superioridade racial com base no convento de Jacó com Deus. Desde que eu tinha aprendido, com a idade de seis anos, que a Hungria era a pena no chapéu de Deus, havia me tornado impaciente e, de fato, alérgico, contra todas as reivindicações de se pertencer a uma raça escolhida. A curto e grosso, quanto mais eu descobria sobre Judaísmo, mais angustiado eu me tornava - e mais fervorosamente sionista. O Estado Judeu era a única cura para uma doença que eu não poderia nomear ou definir, mas que parecia intimamente ligada com a falta de um país Judeu e uma bandeira própria. Na ausência de bandeira e de país, foram pagando pensões na casa de estranhos e, se tolerados ou espancados, foram sempre considerados como diferentes; aí estava a raiz da doença. Quando o Estado judeu fosse reestabelecido, a cura seria automática e tudo estaria bem”. Nossa Tradução.

dizendo-nos que estes estariam postos sem casa sob o espaço; sem expansões a novas dimensões e que, como os cegos que desenvolvem o tato e a audição, sua perda de senso espacial havia-os transformado, voltando-os para dentro, enquanto o vento os espalhava pelos países; o que provavelmente lhes havia feito crescer a arrogância espiritual, assevera Koestler: consequência da privação de espaço, pois, segundo o autor; privados do hoje, centravam-se na eternidade. A cura, ou seja, a solução para tal situação, novamente, era a criação de um estado judaico, um país para uma nação, nos diz ele.

O problema e a cisão no movimento, não inesperadamente, surgiam justamente do conflito entre o Leste e o Oeste, por assim dizer. E deste entrave teria Koestler participado ativamente como um dos fundadores da *Zionist Revisionist World Organization*, conjuntamente a Vladimir Jabotinsky, Norbert Hoffman e Benjamin Akzim. A cisão consistia no viés e no direcionamento que tomaria a criação do que hoje é Israel. Os judeus do Leste personificavam o tradicionalismo dos guetos, e os do Oeste, que lhes faziam frente, o liberalismo ocidental. Segundo Koestler, a maioria dos sionistas de seu tempo visualizava a criação de um estado nacional como uma espécie de “gueto glorificado”, só que sem as restrições de espaço existentes em um gueto real, mas com as tradições e a atmosfera de um gueto real – e até mesmo com a repetição da arquitetura dos guetos reais, arquitetura que os primeiros colonos dos assentamentos da Palestina, piamente, haviam feito questão de imitar. Em contrapartida, para Jabotinsky, liderança da coalisão a qual pertencia Koestler, sionismo significava uma ruptura completa com a tradição; o que significava uma “ocidentalização” do estado que pretendiam construir, com um governo parlamentar modelado com base na Grã-Bretanha, com uma educação inspirada nas escolas laicas francesas, um exército nacional e, para tornar a heresia completa, conta-nos Koestler, a latinização do alfabeto hebraico, considerado obsoleto. O resultado inevitável foi que Jabotinsky e sua coalisão foram denunciados como hereges, antissemitas, militaristas e, mais tarde, é claro, fascistas. Mais detalhes acerca deste assunto podem ser encontrados dentre as obras do autor, Koestler, além de *Thieves in the night* (1946), em outras como *Scum of the Earth* (1941) e *Promise and Fulfilment* (1949). Entretanto, ainda em *Arrow in the Blue* (2005), Koestler especifica quais seriam os objetivos da organização sionista da qual veio a participar:

The main points of our programme were: that the aim of Zionism was to establish a Jewish State on both sides of the Jordan. That the prerequisite of a Jewish State was the establishment of a Jewish majority in Palestine. That a majority could only be established by mass-immigration, facilitated by an international loan instead of by international beggary. That instead of costly and diminutive, utopian experiments, the Zionist organization should concentrate its efforts on attracting the capital of Jewish industrialists, and the masses of the Jewish middle classes. That to facilitate the

development of industries in Palestine, temporary protective tariffs should be established. That a Jewish militia should be legalized under British command for purposes of self-defence, to end the humiliating situation of Jews in their own country having to rely on the protection of British soldiers and taxpayers. That to break the hostility of the Colonial Office and the Palestine local administration, a mass petition should be organized in which world Jewry laid the facts, and its aspirations, before the people of Britain and its Government. That after the Jewish State was established, it should be incorporated as the seventh dominion in the British Commonwealth of Nations.<sup>21</sup> (KOESTLER, 2005, p. 144).

Não nos cabendo adentrar mais no mérito destas questões, pelo menos não além do que nos será útil para as próximas considerações, deixando então de lado as reflexões que giram em torno de até que ponto estas medidas tenham sido ou não alcançadas e até que ponto as divergências entre as frentes de construção de um estado judeu tenham-se perpetuado, ou se conciliado, cabe-nos partir agora para o momento em que Koestler resolveu abandonar a causa, vindo a se decepcionar com a mesma, incluindo, em semelhante decepção, aquilo que chamou de *Jerusalem sadness*.

Após a queima de seu *index* – o registro que lhe garantiria a titulação de engenheiro –, Koestler havia partido para Jerusalém, alistando-se como voluntário em um dos assentamentos da *Terra Prometida*. O ano era o de 1926, e o dia, *o primeiro de abril*. Era um momento crítico para os *Koestler's*, seu pai havia falido novamente e partira com a esposa, de Viena para Londres, na tentativa de encontrar novos empreendimentos; por hora, o único empreendimento que havia dado certo, consistia na formação do garoto Koestler que, sozinho em Viena, havia se encontrado com uma personagem digna de Dostoievski – assim nos diz Koestler – em um dos bares da cidade e, faltando apenas um semestre para que encerrasse seu curso, decidiu por queimar os únicos registros que lhe concederiam o grau de engenheiro sob o pretexto de que: *“Life was a chaos, and to embark on a reasonable career in the midst of chaos was madness.”*<sup>22</sup> (KOESTLER, 2005, p. 155). Sobrara-lhe partir para a Palestina e tentar cultivar o solo pedregoso da região.

---

<sup>21</sup> “Os principais pontos do nosso programa eram: que o objetivo do Sionismo era estabelecer um Estado judeu em ambos os lados do rio Jordão. Que o pré-requisito de um Estado Judeu era o estabelecimento de uma maioria judaica na Palestina. Que a maioria só poderia ser estabelecida por imigração massiva, facilitada por um empréstimo internacional, em vez de uma mendicância internacional. Que, em vez de experimentos utópicos caros e diminutos, a Organização Sionista deveria concentrar seus esforços em atrair capital de industriais judeus, e das massas da classe média judaica. Que, para facilitar o desenvolvimento de indústrias na Palestina, deveriam ser estabelecidas tarifas protecionistas temporárias. Que uma milícia judaica deveria ser legalizada sob comando britânico para fins de autodefesa, para acabar com a situação humilhante dos judeus que, em seu próprio país, têm de invocar a proteção dos soldados e dos contribuintes britânicos. Que, para quebrar a hostilidade do Escritório Colonial e da administração local Palestina, uma petição em massa deveria ser organizada, nesta os judeus do mundo lançariam os fatos, e suas aspirações, diante do povo da Grã-Bretanha e de seu governo. Que, depois de criado o Estado judeu, este deveria ser incorporada como o sétimo domínio na Comunidade Britânica de Nações”. Nossa Tradução.

<sup>22</sup> “A vida era um caos, e embarcar em uma carreira razoável no meio do caos, era uma loucura”. Nossa Tradução.

O dado é que, apesar das descrições que levantamos acerca da causa sionista e das pretensões que possuía, segundo a visão que tivemos, a partir da ótica do autor, a carreira de Koestler, enquanto colono, não durou muito. Sua primeira cruzada terminou no ano de 1927, um ano após ter ingressado no movimento. Em *Kvutsa Heftsebã*, o assentamento, no vale de *Yesreel*, Koestler foi descartado pela liderança após responder a uma simples pergunta; um ancião, mencionado pelo autor apenas como Dr. Loeb, teria perguntado se o rapaz desejava trabalhar em Tel Aviv, ao que a resposta positiva significou o seu descarte, visto que os colonos necessitavam de pessoas que quisessem construir suas vidas em *Kvutsa Heftsebã*. Koestler foi dispensado pouco tempo depois, com a chegada de seu substituto, outro jovem vindo da Europa, para a qual infelizmente não se tinha passagem de volta.

Com isso, posteriormente, vagando pela cidade de Haifa, ao centro norte da Palestina, veio a conhecer a fome por cerca de um mês, antes de ser acolhido por um amigo, antigo companheiro da *Unitas*, Abram Weinshall, com quem fez circular um jornal hebraico semanal denominado *Zafon*, além de cuidar de uma agência de notícias para a Europa, a *Sokhnut Medinit Leumit* e também cooperar com a direção de uma liga de proteção legal em apoio aos judeus a, assim chamada, *Shutenu*. Ocupações que vieram a ruir, visto que sobreviviam de donativos das comunidades judaicas que assinavam o recebimento das edições do *Zafon* na Palestina e na Europa; a quebra de Weinshall e Koestler motivou-se pela ação de um suposto empregado do jornal, de nome Rabinowitch (explicitamente uma piada), que teria recolhido o dinheiro de todas as assinaturas antes que Koestler e Weinshall o fizessem, e então desaparecido na direção de Bagdá.

Tendo falhado como arquiteto, como pioneiro na colonização e como jornalista, Koestler se tornou vendedor de limonada; vindo a sucumbir por novo e maior período de fome. Neste tempo, dormiu pela concessão de favores no piso de lojas, enquanto estas permaneciam ainda fechadas ao público, e em outros lugares de valor mais baixo, até que, prolongando um pouco desta situação em Tel Aviv, de onde continuamente seguia a enviar artigos e escritos para os jornais europeus, como o *Neue Freie Presse*, veio a encontrar outras ocupações. A primeira delas foi em uma agência de viagens, onde tinha de transcrever correspondências comerciais vindas da França e da Inglaterra, também tendo que traduzir para as respectivas línguas as cartas que para lá se endereçavam; a ocupação resultou em fracasso e a demissão veio em poucas semanas. Então voltou a trabalhar com um dos Weinshalls, desta vez, um primo de Abram, de nome Ilyusha, como ajudante de agrimensor, tendo que percorrer várias extensões de terra desértica, correndo e segurando uma estaca de madeira sob o sol palestino para

delimitar a construção de novas casas e a divisão de novos terrenos em Tel Aviv, coisa que lhe continuava a render pouco sustento; ao que depois conseguiu vender alguns anúncios para um periódico hebraico da Associação Comercial de Tel Aviv, lugar onde foi paulatinamente conseguindo mais espaço enquanto jornalista, até lhe surgir uma oportunidade da Alemanha, como correspondente do *Ullstein Verlag* em território estrangeiro.

Deste período, durante ao qual se reportou ao *Ullstein Verlag*, resulta uma série de outras impressões que Koestler deixou em sua autobiografia, *Arrow in the Blue* (1952), inclusive no que se refere à mencionada *Jerusalem sadness*. Algo que se alinhava com uma espécie de decepção política em relação à causa pela qual se empenhara, a sionista; algumas características do ambiente em que vivia e os conflitos políticos e religiosos pareciam-lhe fazer germinar semelhante “tristeza”.

Sua decepção política com o movimento sionista era sucedida de algo como um estado de inanição e conformismo para com os eventos que presenciava, então originando a “tristeza de Jerusalém”. *Jerusalem Sadness*, dentro das reflexões do autor, configura sua resposta ao “clima” que encontrou em solo palestino: constantes conflitos entre árabes e judeus, conflitos que se manifestavam das mais variadas formas, desde o favorecimento comercial, ou não, de um associado, tendo por base o seu pertencimento a uma ou outra denominação cultural e religiosa, até ao apedrejamento de carros que ousassem circular aos sábados. Além disso, nesse quesito religioso, para com o qual o autor expressava seu profundo descontentamento no que tangia à intolerância e aos discursos de supremacia, Koestler cita que o presente ambiente, no qual vivia, possuía certa disposição para o desenvolvimento de mentes doentias e alucinadas, justamente conforme podemos ler abaixo:

The Holy Land exerts a Strong attraction on eccentrics, prophets, monomaniacs and reformers; there are probably more cranks to the square mile in Jerusalem than in any other town. One of them made a strong impression on me at that time. He lived in one of the seventy burial shafts known as the “Tombs of the Judges” on the outskirts of Jerusalem, where the city ends and the desert begins. I had read a notice in small print about him in one of the local papers; it said that he was worshipped by the oriental Jews in the Bokharian Quarter who on every Sabbath flocked to his cave and believed that he was Messiah. So one afternoon in December, 1927, I walked out to the Judges’ Tombs. On my way I was caught in one of Jerusalem’s famed tropical cloudbursts. The white chalk-dust on the streets, product of the decaying rock on which the city is built, was instantly transformed into mud. Blinded by rain, I waded through an ankle-deep morass to the tombs; a little Bokhari boy, who was my guide, pointed out the cave in which the Messiah lived, then ran away. I climbed down the shaft into a small, damp burial chamber steeped in a foul smell and muddy twilight; and there was the prophet. He was short, and thus able to stand almost upright in the low cave; he had black, tangled hair which fell in locks on to his shoulders and around his rotting shirt; a bloodless face, and large, gentle eyes. He was young, under thirty, and talked in a pleasant, normal voice. He seemed to take my visit for granted, and explained quietly that some people thought him mad, but that more believed in him; that he had been a physician, and had

several times tried to commit suicide when the spiritual torment had become too great for him; that later on he had lived as a hermit in the desert of Sinai, and after that on Mount Nebo, where Moses had died. “I had a peaceful time no Nebo”, he said thoughtfully, “only the Bedouin were a nuisance; once I had to kill three of them.” He went on to tell me in the same quiet, convincing manner that at the age of four he had predicted every event that had happened since; that 1928 would be the year of the Last Judgment, when God would again walk through the streets of Jerusalem; and that God would be a woman from top to waist, a man from waist to toe. Out of every nine people seven would die. “But you”, he explained, bringing his shining eyes uncomfortably close to mine, “will be among the remaining two.” He added: “Have you got a cigarette? I am not an ascetic.” We lit cigarettes – he standing in the smelly burial chamber which only had space for one, I crouching on the slippery steps dating from Roman days that led down to it. He accused me in a mild voice of being sceptic; of not really believing in him; of suspecting that he had an *idée fixe* – whereas in fact he was working on a book that would decipher all the secrets of the universe contained in veiled hints in the Bible. As I had always wanted to decipher the secrets of the universe myself, I felt a growing sympathy for him. The prophet, however, lost interest in my presence, squatted down on the damp sand of the cave, and sang one of those heart-rending Eastern Jewish songs that are irresistible because of their unrestrained self-pity. The effect was enhanced by the hollow acoustics of the cave and the drumming of the torrential rain outside. When the song was over, he said: “I know you want proofs. That is simple. Think of the earthquake” (there had been that year one of the worst earthquakes in Palestine’s history). “Four hundred dead! I did it! It was simple. Like this...” He picked up two stones which were the only furnishings of the cave, and hit them against each other in a sudden fury “That is how I made the earthquake. Are you convinced now?” I said I was, promised I would come back, handed him the sopping loaf of bread that I had brought, clambered out of the shaft into the rain and plodded back towards the veiled lights of the city – steeped in that peculiar kind of depression which I had named for myself “Jerusalem Sadness.” In the depths of the cave, Messiah was again singing.<sup>23</sup> (KOESTLER, 2005, p. 233).

---

<sup>23</sup> “A Terra Santa exerce uma forte atração sobre profetas excêntricos, monomaniacos e reformadores; há provavelmente mais “malucos” (cranks) por milha quadrada em Jerusalém do que em qualquer outra cidade. Um deles me causou uma forte impressão àquela época. Ele vivia em uma das setenta “covas de enterro” conhecidas como as “Tumbas dos Juizes”, nas periferias de Jerusalém, onde a cidade termina e começa o deserto. Eu havia lido um anúncio em uma pequena publicação a seu respeito em um dos jornais locais; dizia que ele era adorado por judeus orientais no quarteirão dos Bokharian, que durante todos os Sabbath afluíam aos bandos para sua caverna e acreditavam que era ele o Messias. Então, em uma tarde de dezembro, 1927, saí a pé rumo às Tumbas dos Juizes. Em meu caminho fui pego por umas das famosas, súbitas e violentas explosões tropicais de chuva. O pó branco de giz das ruas, produzido pela sedimentação das rochas sob as quais a cidade fora construída, era instantaneamente transformado em lama. Cegado pela chuva, vadeei através dos charcos, atolado à altura dos tornozelos, rumo às tumbas; um pequeno rapaz Bokhari, que era meu guia, apontou-me a caverna na qual vivia o Messias, e então correu pra longe. Eu desci pela pilastra para dentro de uma câmara funerária pequena e úmida, mergulhada no mau cheiro e na penumbra lodosa do barro; e lá estava o profeta. Era baixo e, desse modo, capaz de se manter de pé dentro da caverna baixa; tinha cabelos negros, desgrenhados, que caíam aos cachos sobre os seus ombros e ao redor da camisa apodrecida; o rosto sem sangue, de olhos grandes e gentis. Era jovem, abaixo dos trinta, e falava com uma voz afável e natural. Parecia considerar minha visita como garantida, e explicou quietamente que algumas pessoas o tinham por louco, mas que a maioria acreditava nele; que havia sido um físico, e que por várias vezes tentara cometer suicídio, quando o tormento espiritual lhe havia se tornado por demasiado grande; explicou que depois havia vivido como eremita em um deserto de Sinai, e depois disso, no Monte Nebo, onde havia morrido Moisés. ‘Eu tive paz em Nebo,’ disse ele pensativamente, ‘apenas os beduínos eram um incômodo; uma vez tive que matar três deles.’ Ele continuou a me contar, com o mesmo tom, tranquilo e convincente, que à idade de quatro anos ele houvera predito cada evento que acontecera desde então; que 1928 deveria ser o ano do Julgamento Final, quando Deus novamente deveria caminhar através das ruas de Jerusalém; e que Deus seria uma mulher da cintura para cima, e um homem da cintura para baixo, aos dedos do pé. De cada nove pessoas, sete morreriam. ‘Mas você,’ ele explicava, trazendo seus olhos reluzentes inconfortavelmente para mais perto de mim, ‘irá estar dentre os dois restantes.’ Ele acrescentou: ‘Você tem um cigarro? Eu não sou um asceta.’ Acendemos cigarros – ele de pé, no mau cheiro da cova, onde só havia espaço pra um; e eu me agachando em passadas escorregadiças por degraus que datavam dos dias de Roma, conduzindo-me para dentro da câmara. Ele, com uma voz branda, acusou-me de ser um cético; de não lhe acreditar realmente no que dizia; de lhe suspeitar

Por mais delongada que tenha sido esta citação, decidimos por colocá-la da forma como colocamos, em toda a extensão, para que pudéssemos destacar outra característica do autor, a da afeição pelo ilogismo e pelos atos de irracionalidade. Nesta época, Koestler já havia abandonado a causa sionista e vagava pelas ruas de Jerusalém; sua narrativa segue além do ponto de onde teria deixado o profeta para trás, dentro de sua cova/caverna. Segundo o autor, tal profeta teria engravidado uma moça que lhe levava pão e água com constância, algo que fizera com que os judeus, neste caso os *Bokharians*, tipos conservadores do Leste, resolvessem apedrejá-lo como falso messias. Para Koestler, estes acontecimentos se somavam aos apedrejadores de carros, dando forma a um objeto dúbio, uma criatura que unia a vida e a religião à morte e à brutalidade, como se a face furiosa de Jeová se refletisse no espelho sereno das águas, entre o pulsar de carpas coloridas, ou nas pétalas das flores de um jardim, é o que nos diz ele.

Ademais, para incluirmos mais dados, dentre os fatores que lhe conduziram a abandonar a causa sionista, ajuntavam-se outros dois pontos ligados à personalidade do autor e às suas constatações do ambiente no qual se submetera ao convívio. Primeiramente, segundo Koestler, durante o tempo que passou em Tel Aviv, faltavam contos à cidade, que não possuía um folclore. Faltava autonomia, cabarés, teatros, um conselho municipal que legislasse sobre o tráfego de automóveis aos sábados, zoológicos, museus, etc. Para o autor, Tel Aviv, por exemplo, era uma cidade sem passado, a nação inteira não o possuía, o que fazia crescer um gosto de irrealidade pelas ruas. E, em segundo lugar, existia algo mais íntimo, mais do que uma impressão pessoal do local; Koestler sentia-se um estrangeiro, um europeu em território palestino:

I could renounce European citizen-status, but not European culture. I was a romantic fool, in love with unreason; but on this point my instinct allowed no compromise. I knew that while in Hebrew-language environment I would always remain a stranger; I

---

que estivesse tomado por uma idé fixe (obsessão) – ao passo em que ele, pelo contrário de mim, trabalhava em um livro que decifraria todos os segredos do universo, todos os segredos contidos nas insinuações veladas da Bíblia. Como eu mesmo sempre havia desejado decifrar os segredos do universo, senti uma crescente simpatia por ele. O profeta, entretanto, perdeu interesse em minha presença, e se agachou sobre a areia úmida da cova, cantando umas daquelas canções de cortar o coração, canções dos judeus do oriente, que são irresistíveis justamente por conta de sua auto-piedade incontida. O efeito era aprimorado pela acústica do vazio das cavidades da caverna e pelo tamborilar torrencial da chuva, pelo lado de fora. Quando terminou a canção, disse: ‘eu sei que deseja provas. Isso é simples. Pense no terremoto’ (havia acontecido naquele ano um dos piores terremotos da História palestina). ‘Quatro centenas de mortos! Eu o fiz. Foi simples. Como isso...’ Ele tomou duas pedras, quer eram a única mobília de sua cova, e as golpeou, uma contra a outra, em um gesto de súbita fúria. ‘Eis como fiz o terremoto. Está convencido agora?’ Eu disse que estava, prometi que voltaria, entreguei-lhe uma fatia ensopada de pão, que eu havia trazido, e escalei para fora da caverna, de volta para a chuva, arrastando-me rumo ao manto de luzes emurhecidas da cidade – embebi-me naquele peculiar tipo de depressão que havia denominado ‘Jerusalem Sadness’. No abismo da caverna, o Messias estava novamente cantando”. Nossa Tradução.

would at the same time gradually lose touch with European culture. I had left Europe at the age of twenty. Now I was twenty-three and had my fill of the East – Both of Arab romantics and Jewish *mystique*. My mind and spirit were longing for Europe, thirsting for Europe, pining for Europe.<sup>24</sup> (KOESTLER, 2005, p. 244)

Sua forma de constante e inconstante devoção à irracionalidade nos momentos de tensão, como este em que tivera que abandonar o sionismo, parece funcionar como um avesso de todas as coisas que fez, de maneira que o autor, como quando da queima de seu registro acadêmico, acabava por desconstruir o que havia levantado. E isto, a título de nota, é algo interessante, se percebermos que seus personagens o repetem. *Peter*, em *Cruzada sem Cruz* (1948), desfaz todas as suas convicções políticas; *Rubashov*, em *O Zero e o Infinito* (2013), enquanto membro da inteligência comunista, desacredita no *Partido* que ajudou a constituir e *Spartacus*, em *Os Gladiadores* (2006), embora lute até o final, também perde todas as suas convicções de construir um estado social independente do Império Romano e, conquanto lute, luta apenas pela certeza de que deve morrer, bem como morreram suas ideologias e sua causa – causa que, verdade seja dita, jamais fora sequer solidamente construída, tal como nos apontou Orwell (1946).

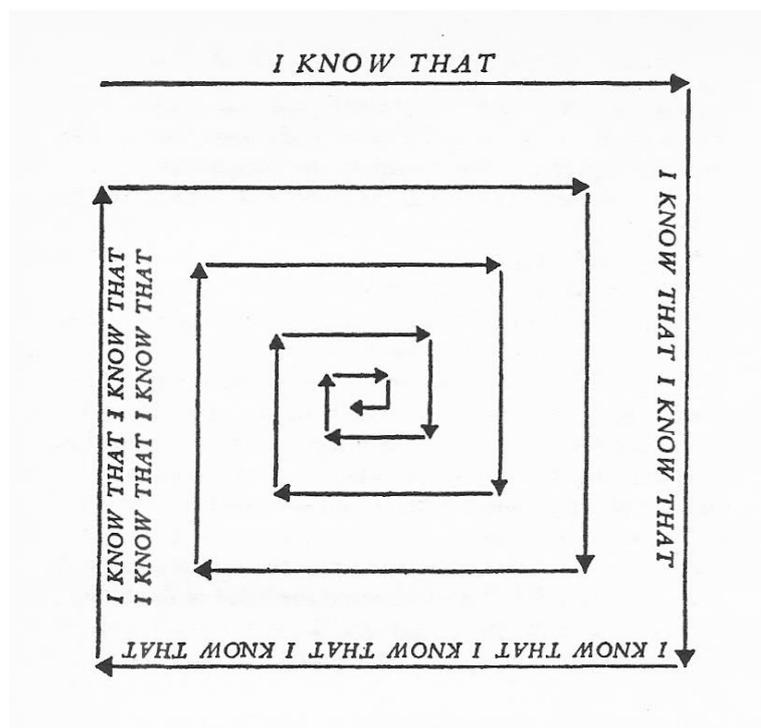
Além do mais, igualmente interessante é que o autor justifique suas fugas para a irracionalidade através da apresentação de uma esquematização matemática do inconsciente. Para Koestler, trata-se de um pensamento que teria desenvolvido desde os dezesseis anos de idade, o seu *Paradox of the Ego Spiral*. Para o autor, por exemplo, quando um cão está comendo o seu repasto, o cão se regozija; mas a pergunta seria: saberia o cão que ele se regozija? Semelhantemente, um homem pode ler uma novela policial, e assim também pode se regozijar; mas saberia ele que estaria se regozijando? E mais, saberia o homem que sabe que estaria se regozijando? E então, se pensássemos por nós mesmos, em adição às perguntas de Koestler, que estamos pensando neste problema, saberíamos nós que sabemos que estamos pensando neste problema? Para Koestler, esta esquematização levaria a um nível de introspecção que deslocaria o sujeito de sua posição atuante, enquanto senhor de suas ações. Em razão de seu manifesto gosto pela matemática e pela geometria, tais considerações levaram o autor a construir duas representações para o que apresentamos. A representação matemática de seu inconsciente exporia uma espiral numérica dirigida ao centro do indivíduo, contudo, nunca

---

<sup>24</sup> “Eu podia renunciar o status de cidadão europeu, mas não à cultura europeia. Eu fui um tolo romântico, apaixonado pela irracionalidade; mas nesse ponto, meu instinto não permitiu qualquer compromisso. Eu sabia que, enquanto em um ambiente de língua hebraica, eu seria sempre um estranho. Eu podia, ao mesmo tempo, gradualmente perder contato com a cultura europeia. Tinha deixado a Europa na idade de vinte anos. Agora tinha vinte e três e já tinha tido o suficiente do Oriente - Tanto da mística judaica quanto dos românticos árabes. Minha mente e meu espírito sentiam falta da Europa, tinham sede da Europa, ansiavam pela Europa”. Nossa Tradução.

alcançando sua unicidade; este, o indivíduo, o “um”, bipartir-se-ia em “dois”, em sua metade, na seguinte equação:  $\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}, \frac{1}{32}$  e sucessivamente, infinitamente. Talvez por isso uma de suas obras tenha sido traduzida para o português como: *O Zero e o Infinito* (2013); obra que, aliás, por primeiramente ter sido escrita em alemão, levando o título de *Sonnenfinsternis* (1930), veio a ganhar, na edição inglesa, o título de *Darkness at Noon* (1940). Vejamos agora a representação geométrica de Koestler:

Figura1: Paradox of the Ego Spiral, esquema geométrico do inconsciente de Koestler.



(KOESTLER, 2005, p. 100)

Embora exista a possibilidade de concluirmos que o esquema sugira um grau de conhecimento mais elevado do interior do indivíduo, partindo cada vez mais para o interior do mesmo, a situação se mostra contrária a semelhante conclusão, visto que estamos diante de uma substância que se revela impalpável, e mais do que meramente “impalpável”, revela-se *cada vez* mais impalpável, na medida em que se perde gradualmente a noção daquilo que “se sabe que se sabe”. Para Koestler, seria como se nos dirigíssemos para o centro de algo sem nunca alcançá-lo, pois as frações do indivíduo ( $\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}, \frac{1}{32} \dots$ ) gerariam frações cada vez menores do ser, nunca alcançando a origem, ou seja, o princípio, algo que Koestler denominou: “zero”. Isto era algo perturbador para o autor e encarnava o contraponto de outra situação por ele definida, situação que legou o nome à sua autobiografia, *Arrow in the Blue* (2005). A “seta no

azul” seria a expansão da consciência humana para fora do espaço delimitado à sua condição, ou seja, a Terra, o corpo, os sentidos. Apenas hipoteticamente, Koestler imaginava como seria transportar-se para além do azul, onde o espaço se enegrece; seria mais do que “transportar-se para cima”, uma vez que as noções de “baixo” e “em cima” só existem por uma questão de relatividade e configuram uma ilusão dos sentidos humanos, visto que não existem pontos fixos no espaço, enquanto um acontecimento físico. De modo que, enquanto buscar compreender o universo, aparentemente, apaziguava o espírito de Koestler, em uma espécie de *Big Bang* corpóreo, partir para dentro de si, desencadeava um sentimento assustador, assim como o silêncio dos espaços infinitos de Pascal.

Em contrapartida, também com base nas respectivas elucubrações é que o autor justificou sua aproximação dos movimentos aos quais se filiou. Do mesmo modo que razões sentimentais o fizeram se assentar junto aos coligados da *Unitas*, assim o fizeram se aproximar do comunismo e das ideias marxistas, que depois veio a rejeitar, passados sete anos de seu alistamento às colunas. Sua rejeição pelo marxismo, inclusive, teve muito a ver com o desenvolvimento do esquema que expusemos acima, é o que nos conta Koestler.

Koestler partiu para a Palestina no *dia dos tolos* do ano de 1926 e voltou para a Europa, desembarcando em Paris, no Dia da Bastilha do ano de 1929, partindo para Berlim em 14 de setembro de 1930, após uma série de viagens divididas em pequenos percursos, sem dinheiro, visto que voltara arrasado da experiência sionista. Curiosamente, 14 de setembro de 1930 foi ano em que o Partido Nacional Socialista, o partido de Hitler, ascendeu sua predominância em oitocentos por cento no número de cadeiras do Parlamento Alemão. Koestler trabalhava agora não mais como correspondente, mas no edifício central do *Vossische Zeitung*, como editor da coluna de ciências do jornal em Berlim. Àquela época, segundo o autor, o peso da situação pairava no ar, sem que as medidas mais conhecidas do nazismo já tivessem sido implantadas na forma dos campos de concentração e das deportações em massa, ou que pelo menos se tivesse conhecimento delas. Clima que, conforme Koestler, paulatinamente soterrou o ar alemão, no início, com pequenas medidas, como proibições de circulação e o impedimento da entrada em determinados estabelecimentos, bem como demissões injustificadas de trabalhadores judeus. Para semelhante momento, sendo judeu, Koestler usa uma interessante metáfora para descrever os ânimos dos judeus na Alemanha, àquele tempo: sentiam-se como se alguém, com uma espada muito afiada, tivesse-lhes decepado a cabeça, mas com um golpe tão preciso, que ainda podiam caminhar sem que ela lhes decaísse de sobre o pescoço, de forma que temiam olhar para os

lados, ou mesmo acenar com a cabeça quando andavam nas ruas, pois o movimento poderia lhes fazer desprender o crânio dos corpos.

Voltar-se para o comunismo, assim, também era a medida mais lógica. Atraído pelas imagens da infância, dos protestos que presenciara, da marcha fúnebre e do que vivera durante os cem dias de duração do governo socialista húngaro e, novamente, atraído pelo clima de camaradagem, como o que encontrara na *Unitas*, e posteriormente pelo sucesso do primeiro plano quinquenal russo, que vigorou sob o comando da extinta U.R.S.S, Koestler aderiu aos estudos marxistas. Vindo depois a concluir que deixara um sistema de pensamento mais aberto para aderir a um sistema completamente fechado, algo que, para o autor, beirava o dogma; e isto é mais uma das coisas que veio a lhe fazer deixar a causa, somando-se que o governo russo havia também acertado um tratado de não-agressão com os nazistas, e as explicativas dialéticas para a questão pareciam não contentar o autor. Intrigantemente, a acusação de que as causas sociais e os seus respectivos movimentos tendem a apagar os indivíduos e sua personalidade, indicando, segundo Koestler, inclusive uma falha no grande projeto russo, é algo que constantemente toma forma no conteúdo de sua ficção, não somente pelo que encontramos em *Arrow in the Blue* (2005), mas por uma considerável quantia de suas personagens morrerem em devaneios do inconsciente, enquanto agonizam e abdicam da causa.

E, embora uma vasta quantia de informações possa ser tirada de *Arrow in the Blue* (2005) para nos delinear uma fotografia do autor, a obra ainda não trata completamente de sua vida, do início ao fim, visto que apenas narra os acontecimentos decorridos entre os anos de 1905 e 1931. Sua obra se encerra com a descrição de uma viagem, feita na condição de observador da imprensa, a bordo de um dirigível pelo Círculo Polar Ártico. *Through the Polar Night on a Flying Whale* é como se intitula o capítulo, que se recheia pelas descrições dos fenômenos polares e das reações adversas provocadas por tais fenômenos à fisiologia e ao psicológico dos homens, alguns dos quais, segundo Koestler, chegavam a enlouquecer com o excesso de claridade proeminente dos dias sem noites e do sol refletido incessantemente nas águas e geleiras. Contudo, sua viagem ao Ártico servirá também para, novamente, suscitar as questões que levantara nos tempos de sionista. Observando a vastidão de terras geladas e inabitadas, Koestler chegou a se perguntar se semelhante território não poderia ser o local da construção da *Nova Jerusalém*, uma *Terra Prometida* em que o branco do chão não era farto de *maná*, mas sim de gelo. Koestler imaginara tal possibilidade, afinal, porque tinha calculado que tais porções de território não possuíam ainda reclamação de posse, o que posteriormente descobriu ser uma suposição imprecisa, uma vez que tomou conhecimento do real

pertencimento das terras geladas que sobrevoara, o que, novamente, deixava a situação judaica, para o autor, sem resolução.

## 2.2 O Judaísmo de Arthur Koestler em uma época de transições

Dentro destas questões, já nos disse Judt (2010) que Koestler, mesmo que indiretamente, sempre demonstrou alguma preocupação para com o judaísmo, enquanto o defendia das acusações de Cesarani (1999); e, por nós mesmos, observamos passagens que demonstram a apreensão de Koestler para com o desenlace da questão. Vimos que Koestler criticou determinadas características do judaísmo, do sionismo e etc., decepcionando-se constantemente, e ainda assim, ensaiando saídas para o problema judeu. Entretanto, neste campo, será Luis Sérgio Krausz quem nos fornecerá dados para melhor interpretar a situação de Koestler, tarefa que procuraremos cumprir sob o crivo das ideias contidas em seu trabalho intitulado: *Passagens, literatura judaico-alemã entre gueto e metrópole* (2012). Pois para Krausz (2012), a literatura de expressão judaica na Modernidade resultaria do encontro “dos judeus da Europa com a Modernidade e com a história, um acontecimento que está indissociavelmente ligado ao avanço do Iluminismo sobre a Europa, e [...] ao advento de uma forma especificamente judaica desse Iluminismo, qual seja, a *Haskalá*” (KRAUSZ, 2012, p. 13). Segundo Krausz, tratar-se-ia de um período de dissolução do “povo de Israel” nas identidades nacionais emergentes, ou seja, em estados não-dogmáticos; portanto, não submetidos à lei mosaica dos antepassados do povo judeu; estados regidos pelas ideias Iluministas dos séculos XIX e XX. Algo que, como se lê nas elaborações de Krausz, haveria desencadeado a existência de uma situação de ambivalência para o mundo judaico da época, pois este mundo estaria agora imerso em uma outra “esfera ideológica” que centrava suas expectativas na autonomia do indivíduo humano, bem como na expansão da economia e do capitalismo industrial; contrastando assim com o mundo tradicional religioso, “doravante visto como primitivo, obscurantista e supersticioso” (KRAUSZ, 2012, p. 14), repetindo então a ambivalência, por assim dizer, entre um mundo profano e outro sagrado, também na literatura; exatamente como pudemos observar anteriormente através de alguns juízos de Koestler acerca do judaísmo. Koestler, mesmo em suas excentricidades no campo do que poderíamos denominar de “misticismo”, constantemente recorre a conceitos matemáticos e científicos, vindo a nos demonstrar desprezo pelo dogmatismo religioso; embora, diga-se de passagem, possamos questioná-lo ao afirmarmos que a Astrologia não vem a configurar exatamente uma

ciência, como seria o caso da Astronomia. Tal constatação pode se correlacionar ao “esvaziamento transcendental” observado em sua literatura, assim como abordaremos e demonstraremos adiante, ao analisarmos o recorte de trechos e passagens bíblicas na obra de Koestler.

Para Krausz (2012), “o movimento modernizante” que ocasionara o sobredito, estabeleceu-se de Oeste para Leste, ou seja, do Ocidente para o Oriente; inicialmente, entre os anos de 1820 e 1850, na Alemanha, juntamente com a abertura dos guetos que mantinham os judeus separados do mundo ocidental e das ideias modernas; abertura que não só concedeu a entrada do novo, mas também a emigração da população judaica para o Ocidente, forçando a adequação desta às ideias correntes, ou *dominantes* da época; ideias que, conseqüentemente, entraram em conflito com a tradição. E em decorrência disso, conforme Krausz, tal embate desencadeou um gênero literário distinto, conhecido como *Ghettoliteratur*, ou “Literatura de gueto” em alemão, não propriamente se tratando ainda de um gênero ao qual poderíamos afixar Koestler, mas já configurando uma literatura à qual aproximariamos o autor, justamente pela característica fortemente marcada pelo conflito do Oriente com o Ocidente imanente a semelhante gênero, ou ainda, o conflito de uma tradição messiânica, pautada por séculos de escolástica judaica, como nos diz Krausz, com um mundo de dissolução de paradigmas, “paradigmas sobre os quais se estruturava sua visão de mundo e sua teologia” (KRAUSZ, 2012, p. 14), a teologia de um mundo judaico deixado para trás.

Acreditamos que Koestler, considerado a partir de sua herança judaica, seria o presente de um passado de êxodo, miscigenações culturais e políticas de alteridade adotadas pelos estados nacionais ao longo do final do século XVIII e decorrer dos séculos XIX e XX. Segundo Krausz (2012), países como a Polônia, a Prússia, a Áustria-Hungria e a Rússia, com acentuado índice demográfico judaico, vieram a elaborar diferentes estratégias para lidar com o contingente desta população:

Se a Rússia, até 1917, resolveu sua “questão judaica” por meio da implantação de “uma zona de assentamento”, limitando geograficamente a região franqueada a essa população à extremidade ocidental de seu território, a Áustria-Hungria e a Prússia, não obstante a tenacidade dos preconceitos, adotaram uma política mais leniente e mais afinada com os ideais do Iluminismo, permitindo uma marcha gradual desses judeus em direção ao Ocidente, e o gradual ingresso dessa população, antes marginalizada, em suas sociedades (KRAUSZ, 2012, p. 16).

E em conformidade com o que elaboramos em nosso raciocínio, teria sido esta gradual inserção dos judeus à sociedade austro-húngara que, – não sendo tão pacífica quanto possa parecer –, em algum momento, teria cruzado a via dos antepassados de Koestler, inclusive a

vida do avô do autor, que não lhe cobrava observância das tradições que proibiam o ato de comer alimentos impuros, como o presunto presente nos sanduíches que Koestler, em *Arrow in the Blue* (2005), menciona ter comido e, embora fosse este familiar de Koestler do tipo conservador, conforme dito pelo autor, é-nos indicado que teria vindo mesmo, apesar da tradição, a consentir que a filha, mãe de Koestler, viesse a se casar com um “não-judeu”, o pai do autor. *Westjuden*, ou “judeus do Oeste”, é como Krausz (2012) nos expõe que podemos denominar os judeus mais ocidentalizados pelo processo modernizante da época, em contraposição aos *Ostjuden*, ou seja, “Judeus do Leste”, tanto no campo da filosofia, da língua, economia e artes. Tais judeus abraçaram o novo mundo, mas, no entanto, assim nos diz Krausz, ainda permanecendo ligados, sob tensão, à antiga tradição – até porque, muitas vezes, o dito abraço era forçado pela necessidade de sobrevivência. E é esta situação da qual Koestler aparenta partilhar, de certo modo, tanto em sua literatura, quanto nos relatos pessoais de sua vida.

De modo geral, o que Krausz (2012) vem nos apontar destes “judeus do Oeste”, *Westjuden*, é que o que habitava em suas ambições era o desejo de se integrarem à realidade deste novo mundo; o que os coloca, muitas vezes, não só em uma condição de transitoriedade “entre dois mundos”, mas também na posição de não realização deste anseio que, de certo modo, vem a substituir o desejo da espera do Messias, ou do estabelecimento da Terra Santa como nação verdadeira. Pois os ideais Iluministas que lhes foram *ofertados* a partir do século XVIII, veio a lhes *prometer* um diferente tipo de Israel, com uma Jerusalém, por assim dizer, burguesa. Dentro desta perspectiva não é de se surpreender que Koestler se expressasse negativamente em relação aos judeus do Leste, os mais conservadores, *Ostjudens*, e nem que a maioria de seus protagonistas não estabeleça uma relação expressamente declarada de prática para com o judaísmo. De maneira que, também não é surpresa que a vida do autor, conforme observamos, tenha-se pautado na obtenção de posições sociais e na ascensão de sua carreira enquanto jornalista, pois este era o mundo para o qual nascera, um mundo moderno e capitalista, e não um mundo religioso e monárquico, como seria o mundo com o Messias pretensamente esperado pelo judaísmo. Em *Cruzada sem cruz* (1948), *Peter*, enquanto protagonista, não é judeu; na mesma obra, encontramos, porém, a menção de personagens secundárias: os *Judeus Inúteis*, dos *Trens Mistos* – de quem também falaremos subsequentemente, no terceiro capítulo – e o *Dr. Huxter*; todas imersas em um ambiente de negatividade, ou seja, fadadas à morte, ou à desilusão.

Conforme Krausz (2012), seria característica deste embate do Ocidente com o Oriente, na literatura judaica, principalmente a de expressão alemã, entre o final do século XIX e já início do século XX, a angústia pela assimilação da Modernidade; algo que, frequentemente, aparece intercalado pela vontade vacilante de uma síntese equidistante entre os dois mundos e a fusão completa com a cultura moderna europeia. Krausz ainda nos aponta que, se temos uma cultura que desde os tempos imemoriais ancorou seus fundamentos na leitura das escrituras sagradas, sobre as quais se constituía um cânone; com o advento da Modernidade, esta mesma cultura, que se encontrou com o Ocidente, veio a apresentar lacunas deixadas pela ausência do antigo cânone; lacunas que foram, paulatinamente, pelos judeus do Oeste, preenchidas pelas filosofias e literaturas do ocidente, de modo que, “o estudo dos textos tradicionais do judaísmo cedeu espaço à literatura profana, filosofia e poesia” (KRAUSZ, 2012, p. 29). De nossa parte, frente às considerações de Krausz, parece-nos que Koestler teria um anseio acentuado por se fundir ao novo mundo; a ponto de, em sua criação literária, negar o judaísmo às suas personagens; e, em sua autobiografia, tratar dos assentamentos sionistas e da questão judaica como se ele, o autor, fosse um terceiro, um observador, assim como *Peter* é, em relação aos *Judeus Inúteis dos Trens Mistos*, um observador; ou ainda, de outro modo, alguém que deseja “emancipar o povo de Israel” das velhas crenças e políticas do passado; para tal afirmação, tenhamos em mente as principais metas dos planos sionistas da *Zionist Revisionist World Organization* de Vladimir Jabotinsky, Norbert Hoffman, Benjamin Akzim e Arthur Koestler; organização para qual a criação de um estado judeu na região da Palestina deveria seguir aos modelos liberais e governamentais britânicos.

E se tratamos dos assentamentos descritos por Koestler em *Arrow in the Blue* (2005), não podemos deixar de mencionar que, enquanto iniciativas do movimento sionista, segundo Krausz (2012), estes configuravam a realização de projetos redencionistas que, quando não coligados ao ideário liberal, alinhavam-se ao pensamento socialista, ou aos planos de migração à América, “que se afigurava como *goldene medine*, isto é, terra dourada em ídiche, ao imaginário judaico” (KRAUSZ, 2012, p. 27); *goldene medine* que será rejeitada por *Peter Slavek* em *Cruzada sem cruz* (1948), bem como o pensamento socialista e as ideias liberais, igualmente desacreditadas, conforme exploraremos adiante. Entretanto, embora possamos adiantar uma espécie de “desilusão para com a Modernidade” por parte de Koestler, as referidas iniciativas de estabelecimento judaico na Palestina afiguravam, pois, ainda em consonância às assertivas de Krausz, como tentativas de consolidação de uma nova realidade, ou seja, o fim de um exílio secular, presente nas narrativas judaicas desde os tempos tidos como bíblicos, e que

nos podem remeter à peregrinação pelo deserto e ao livro de Êxodo. O diferencial destes planos modernos para os planos e projetos do passado, seria que, ao contrário do messianismo e da crença religiosa para a solução do problema do exílio, da miséria e da fuga constante por terras estrangeiras, as soluções modernas se pautavam na “ação humana, no âmbito da política e da economia, a criação de um lar judaico, seja este no seio da sociedade alemã, seja na terra de Israel” (KRAUSZ, 2012, p. 27); afinal, em contrapartida aos que queriam partir para a Terra Santa, existiam também aqueles que desejavam consumir uma espécie de união com o novo mundo moderno. O que nos abre uma série de ambiguidades presentes na população judaica europeia dos séculos XVIII, XIX e XX. Pois, conforme nos apontou Koestler, nos recortes que vimos anteriormente, mesmo dentro do movimento sionista existiam tensões e cisões a respeito de que rumos tomar, entre a tradição e o novo, o moderno; mundos que, para o autor, conseqüentemente, conforme exposto em suas obras literárias, estavam fadados ao fracasso: “a tradição fracassada”, é o que nos dirá ele.

Por fim, antes que iniciemos o próximo capítulo, acreditamos que estas e as demais considerações anteriormente elencadas são importantes, na medida em que formam um pano de fundo para as discussões subsequentes, e que agora iniciaremos. Mesmo os pequenos detalhes da vida do autor que, no final das contas, podem parecer beirar as “descrições da vida alheia” de Judt (2010) e Cesarani (1999), mas que, em muitas situações, podem ser correlacionados à sua obra, como é o caso do *estupro* de *Odette*, ou do abandono das Causas – do Comunismo e do Sionismo – repetido pelas personagens de Koestler, etc., são dados importantes para que possamos dar cor ao que enunciaremos; justamente para que construamos uma relação de maior proximidade com nosso objeto, *Cruzada sem Cruz* (1948), assim como com as demais obras que se correlacionam a ele, no transcorrer de nossas análises.

### 3. PETER SLAVEK: UM SUJEITO EM LIQUEFAÇÃO

Para princípio de capítulo, e para que tomemos conhecimento do enredo de nosso objeto, *Cruzada sem Cruz* (1948), diremos que a obra se inicia com o salto de *Peter*, o protagonista, do convés de um navio para dentro da escuridão da madrugada do ano de 1941, nadando até alcançar as areias da praia de um país neutro, *Neutrália*. Não há indicação de sua nacionalidade, exceto pelo que sugere, ou pode vir a sugerir, o seu sobrenome: *Slavek*, ou mesmo uma das passagens que alude à alguma região dos Balcãs – embora, como vimos anteriormente, Orwell (1946) aparente estar mais certo disso –; *Peter* teria pertencido ao *Partido Comunista* de seu país e viera à *Neutrália* fugido de um regime totalitário, escondido no porão do *Speranza*, o navio, um pouco antes que os nazistas tomassem conta de sua antiga pátria – provavelmente, a Hungria, conforme Orwell –, sob uma das invasões que assolou a Europa.

Pelo que se constata, notamos um amargor na personagem, desde o início, no que concerne à aliança estabelecida entre a União Soviética e o III Reich no ano de 1939, estabelecida sob um tratado de não-agressão que, depois, como se sabe, veio a ser quebrado. *Peter* teria vindo para *Neutrália* com o intuito de alistar-se à armada de outro país, através do consulado deste, situado em *Neutrália*, pelo que poderia voltar a combater contra sua respectiva nação e o regime que a governava. *Neutrália*, por sua vez, é descrita como uma espécie de “ilha”, abarrotada pela multidão transitória de estrangeiros, possuindo um toque latino e quente, mesmo no clima, esquentado pelo sol a se refletir duramente nos toldos e calçadas das ruas do país.

Após uma temporada vivendo em uma cabine de banho, à praia na qual desembarcara, e depois ter comparecido a dois edifícios institucionais distintos: primeiramente ao prédio do consulado estrangeiro, encimado pelo escudo heráldico do país, onde foi aconselhado que também procurasse pelo segundo, a embaixada americana, caso seu visto fosse negado e o risco de deportação ao país de origem se tornasse iminente, *Peter* irá se deparar com uma segunda personagem, *Sônia Bolgar*, uma psicóloga conterrânea. A partir deste ponto, surgem elementos que irão dividir a mente do personagem, elementos que o imergem em questões históricas e, principalmente, psicológicas e, mais do que tudo, individuais.

O que domina a história é o sentimento de culpabilidade, grandemente presente sob a consciência de *Peter*. E escrevemos “sob”, pelo que se esconde em sua inconsciência, e acrescentamos “sobre”, pelo que o esmaga. Não somente *Sônia* é importante para o andamento da trama, mas também *Odette*, uma moça francesa que aparece a *Peter* justo no primeiro dia de

seu desembarque, quando já havia alcançado o centro urbano e se assentava à mesa de um *café* para tomar algum alimento; semelhantemente, em importância, também *Bernard*, um rapaz loiro, representante do *partido nazista* em *Neutrália*; personagem esta que irá debater várias questões de cunho sociológico com *Peter* e virá a lhe oferecer uma ocupação junto aos representantes ultramarinos do nazismo na *América*; e, por fim, juntamente com *Andrew*, um piloto afastado do combate por se ter mutilado e deformado o rosto na guerra, está o *Sr. Wilson*, o cônsul – provavelmente britânico – que, dado o fato de *Peter* ser um estrangeiro inimigo, irá dirigir o processo de obtenção do visto para este nosso herói.

O ponto crítico se estabelece após o envolvimento de *Peter* com *Odette*; pois, depois de ter se relacionado afetivamente, *Peter* acaba por se deparar com a partida não esperada da mesma, que segue para a *América* sem lhe dar aviso prévio. Neste momento, a notícia de que poderia ele também partir para a *América* e abandonar a corrida revolucionária na qual se empenhara durante todas as suas duas décadas de vida, acaba por lhe chegar conjuntamente à uma carta, que notifica o seu aceite às forças de combate às quais submetera o pedido de alistamento. O empasse, entre ir ou não ir para a *América*, acaba criando uma crise na personagem, que cai de cama, perdendo o movimento de uma das pernas, passando a delirar, arder em febre e ter espasmos musculares, mimetizando os movimentos que faria um piloto de combate no instante de sua queda.

A partir disto, *Sônia* passará a atuar como terapeuta de *Peter*, já que o abrigara em seu apartamento em razão de uma vaga familiaridade existente para com a mãe do rapaz. As conversas de *Sônia* e *Peter* circularão em torno do passado, e nelas serão narrados os acontecimentos presenciados por *Peter*: a distribuição dos cartazes do *Partido Comunista*, às escondidas, no pátio de uma fábrica, de onde três camaradas de *Peter* saem presos, o que também resulta em seu próprio encarceramento; episódio interessante, visto que posteriormente irá o personagem questionar o seu pertencimento de classe, enxergando-se como parte da burguesia, que se deslocou para dentro do *Proletariado*. Contemplando ainda, tais conversas, a execução de judeus em furgões, inalados com dióxido de carbono e outros gases tóxicos provenientes de escapamentos de motor; sua pequena jornada, enquanto recluso, como um dos passageiros dos *Trens Mistos*, ou seja, trens com vagões fechados utilizados pelos nazistas para o transporte de judeus – tanto “úteis” (que ainda podiam trabalhar e não seriam sumariamente executados) quanto “inúteis” (idosos demais, ou doentes, que seriam executados pelo respectivo método de inalação) –, prisioneiros comuns, moças que serviriam de prostitutas para os

soldados alemães e prisioneiros políticos; como também a narração de sua tortura, feita por homens de uniforme preto, ainda no país de origem, etc.

Em síntese, *Peter* é levado a concluir que todas as suas ações tiveram um propulsor não racional que precedera sua consciência dos fatos e das ações que efetivara. De modo que é estimulado, por *Sônia*, a deduzir que tanto a sua entrada para o *Movimento*, como os demais feitos que fez, foram efetivados no intuito de se autoflagelar por um acidente que mutilara um dos olhos de seu irmão mais novo, visto que o incidente projetava o desejo fraticida interior do personagem por se desfazer do irmão. Este entendimento psicológico e de justificativa acaba por sobrepor todas as *sólidas* razões sociais, teóricas e coletivas que *Peter* elencara para perseguir seus objetivos, enquanto revolucionário, aparecendo como que por debaixo de uma sucessão de máscaras que encobriam sua verdadeira motivação. Sendo assim, podemos verificar que a personagem termina por impor motivos individuais às ações pretensamente coletivas que desenvolveu em nome da causa, do *Partido* e do *Proletariado*.

Entre a *América* e a guerra, nosso personagem, assim que recobra o movimento da perna amortecida, e também após a partida de *Sônia* para o “novo mundo”, evento que o deixará abandonado em *Neutrália*, imerso em solidão, irá optar pela guerra, mas não antes de ter adentrado e posto seus pés sobre a lataria do *Leviatã*, o navio que conduz à *América*. Sombras do passado voltam e se lhe exibem no reflexo de um espelho que, por sua vez, reflete a imagem da escotilha de seu quarto, no navio; as imagens são de pessoas do *Partido*, incluindo *Ossie*, um dos membros que com ele fora preso no episódio dos folhetos de propaganda. Nesta altura, *Peter* parece rejeitar as conclusões, ou ainda “conselhos”, dispensados por *Sônia* a seu favor, durante as consultas de sua terapia. Pois se para *Sônia* as crenças e convicções éticas “não eram senão pretextos, símbolos de uma realidade mais íntima. Pouco importando que se tratasse de um herói do Proletariado ou de um mártir da Igreja Cristã; o índice importante era o gosto suspeito pelo martírio” (KOESTLER, 1948, p. 204), *Peter* elaborará então um pensamento em oposição ao alheamento de *Sônia* em relação às causas coletivas e políticas, baseando-se para isso em uma das passagens do Evangelho, quando Cristo diz “Deixe que os mortos sepultem os seus próprios mortos” (Lucas 9:59-60), visto que a passagem lhe fora dirigida por sua psicóloga para justificar o abandono do passado; ao que *Peter* responde: “Quando se deixa os mortos enterrarem os mortos, os vivos permanecem sós” (KOESTLER, 1948, p. 232).

Em verdade, o romance aparenta terminar com a conclusão de que os tempos são outros e que um evento de transição está se desenrolando por todo o globo. *Peter* se refere ao evento como o nascimento do “deus que não nasceu ainda”, em sua última carta à *Odette*:

Louvores ao deus que não nasceu ainda, Odette! Não procure adivinhar sua mensagem ou a forma de seu culto; isso só se passará depois de nós. Os místicos de hoje são tão lamentáveis como os reformadores políticos. Porque somos os últimos descendentes do Homem da Renascença, o fim, e não o começo... (KOESTLER, 1948, p. 326)

O final, retomando a forma como a narrativa começara, repete o “Vamos” da primeira sentença do livro e termina com *Peter* se inclinando com o corpo para frente, em um movimento desajeitado. Saltando e caindo da aeronave com:

Os joelhos no ventre, turbilhoando através da corrente ruidosa; depois, enterrando-se em camadas mais calmas, seu corpo tomou uma posição arqueada do mergulhador e a espiral serrada da queda se desenrolou, tornou-se a rota de um meteoro obscuro e leve, que atravessava a atmosfera. Durante um segundo, enquanto seu corpo se lançara, dobrado, tivera a impressão de cair do alto, de se afastar da terra. Estendera os braços no vácuo, para agarrar-se à jangada volante que já ia longe; depois, puxara a corda. Viu então que uma forma vinha ao mundo, acima de sua cabeça, uma flor que se abria, expandindo-se ente ele e as estrelas. Qualquer coisa bateu-lhe duramente entre as coxas, como a superfície sombria da água o ferira depois do seu primeiro salto do convés do *Speranza*. Seu corpo tornou-se tenso, rígido, depois dócil; estava suspenso agora, muito direito sob o céu. Olhou para a terra silenciosa. Nenhuma vida fremia ali, nenhuma casa, nenhuma árvore erguia a sua silhueta sobre as rochas iluminadas pelas estrelas. Abaixo dele, as montanhas eram áridas como as crateras da lua. Olhou para o ar, em direção à grande flor cinzenta que expandia as suas pétalas no espaço. Todo o firmamento se movia; o horizonte inclinou-se lentamente. Estava sentado como sobre um balanço suspenso entre duas árvores, no jardim de sua mãe; as cordas rangiam de encontro aos grossos ramos, enquanto ele se lançava para a frente e para trás, sonhando com as coisas que realizaria na vida. Não havia ninguém para lhe dizer se fôra bem sucedido ou se fracassara e não tinha escala para medir o valor de seus atos. Tudo o que podia esperar era que a sua partida pudesse ajudar a produzir êsse acontecimento do qual não tem direito de falar senão em certos momentos. E não era agora o momento para isso. Porque tinha outros pensamentos para ocuparem o seu espírito, enquanto oscilava e descia docemente, como uma folha cai sobre o solo, à noite, sob as estrelas indiferentes (KOESTLER, 1948, p. 326).

A inscrição final, sob estas últimas palavras, corresponde a uma datação do escrito, “julho, 1942 – julho, 1943” (KOESTLER, 1948, p. 326), ou seja, a atribuição do espaço temporal no qual se concebeu a obra, provavelmente. Não podemos saber acertadamente o que ocorre após a queda de *Peter*, de modo que o autor nos deixa em uma situação de incerteza em relação à fatalidade, realidade ou materialidade de sua morte, ou de seus posteriores combates. E por isso, caso levemos em conta uma tradução livre do título original de *Cruzada sem Cruz* (1948), *Arrival and Departure* (1943) – “Chegada e Partida” –, podemos dizer que, se existe uma “partida”, estabelecida de alguma parte da Europa, temos que, ao final do romance, não se é estabelecida uma “chegada”, pois até mesmo a maneira como tais palavras se arranjam no título sugere a existência constante de uma “partida”: chegada e partida, como se a “chegada” fosse um local momentâneo e passageiro, sucedido instantaneamente por uma partida; constatação que nos levará para a próxima seção.

### 3.1 A Modernidade Líquida de Bauman em *Cruzada Sem Cruz* (1948)

“Dissolver tudo que é sólido’ tem sido a característica inata e definidora da forma de vida moderna desde o princípio; mas hoje, ao contrário de ontem, as formas dissolvidas não devem ser substituídas (e não o são) por outras formas sólidas – consideradas ‘aperfeiçoadas’, no sentido de serem até mais sólidas e ‘permanentes’ que as anteriores e, portanto, até mais resistentes à liquefação. No lugar de formas derretidas, e, portanto, inconstantes, surgem outras, não menos – se não mais – suscetíveis ao derretimento, e, portanto, também inconstantes” – Zygmunt Bauman.

Em seu prefácio à obra *Modernidade Líquida* (2001), Zygmunt Bauman considera que a Modernidade constituiu um processo de “liquefação” daquela sociedade que a precedeu, isto é, a sociedade feudal, com todas as suas estruturas sociais e ideológicas de constituição; com isso, abrindo-nos a seguinte questão: não estaria agora a Modernidade a liquefazer-se a si mesma? Para Bauman, a resposta é positiva; e, aproveitando-nos de sua metáfora, baseada nos “líquidos”, ainda podemos verificar que existem diferentes níveis de solidez e densidade dos objetos. O Metano, por exemplo, um gás, condiciona-se em seu estado líquido à temperatura de -185°C; semelhantemente, a água pode entrar em ebulição, sem a necessidade de variações térmicas, tão somente pela alteração da pressão, vindo a evaporar instantaneamente se exposta ao vácuo espacial, por exemplo; o que nos pode sugerir diferentes estágios de diluição. Então, seguindo o raciocínio de Bauman e extrapolando outras variáveis de sua metáfora, poderíamos dizer que a Modernidade estaria se tornando menos densa? Ou seja, mais líquida? A ponto de fazer aquela primeira Modernidade assemelhar-se sólida quando diante de uma comparação com o contemporâneo. Pelo que sabemos, novamente, a resposta de Bauman se mostraria positiva.

Segundo o pensador, a Modernidade “clamou pela profanação do sagrado, pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes, e acima de tudo, pela traição de tudo o que permitia que os sólidos resistissem à liquefação” (BAUMAN, 2001, p. 9). Essa limpeza do passado, como enunciado no Manifesto Comunista, o “derreter dos sólidos”, ou seja, a extinção de todas “as relações fixas, cristalizadas, com seu cortejo de preconceitos e ideias antigas e veneradas” (MARX, K; ENGELS, F, 2003, p. 29), pretendia criar “novos e aperfeiçoados sólidos” (BAUMAN, 2001, p. 10). Pois que os sólidos presentes já se encontravam destinados à liquefação, justamente por já estarem enferrujados, esfarelados e não mais confiáveis. De modo que esta nova solidez pretendia ser *mais sólida* do que a precedente: a sociedade feudal. Para tanto, apenas as leis de livre comércio, impulsionadas pela burguesia ascendente, poderiam libertar e desencadear a nova ordem, cerrando os “velhos grilhões” do passado.

Mas esta nova ordem, como o substantivo “ordem” já bem evidencia, pressupunha uma série de outros substantivos, adjetivados pelo “novo”; uma nova ordem, uma nova hierarquia, um novo controle, uma nova estrutura, novos dirigentes, nova política, novos poderes, etc. Do derretimento dos estamentos surgiram nações regulamentadas por cartas de livre comércio e pela declaração dos direitos humanos, e uma nova rigidez se estabeleceu em governos ditatoriais por onde quer que a nova revolução tenha passado e declarado a independência das colônias. Mas ao contrário do que se pensa, a “libertação liberal”, não se verificou tão libertadora, é o que nos aponta Bauman (2001).

A liberdade concedida pelos governos totalitários da Modernidade não pareceu ter sido a saída para a “Idade das Trevas”, afinal. E nisto, retornamos à pergunta elencada anteriormente, estaria a Modernidade diluindo-se a si mesma do mesmo modo como diluiu os estamentos e a sociedade feudal? Para Bauman (2001), a “Segunda Modernidade” apenas herda partes de sua genitora, as chamadas “categorias e instituições zumbis”: a família, a classe e o bairro, conforme enumera o pensador em sua referida obra. Segundo ele, as escolhas individuais, ou seja, o poder conferido à individualidade teria suplantado as estruturas familiares. Bem como o desapareço pelo velho teria invalidado a figura dos avôs e avós, excluindo-lhes de participar das decisões relevantes aos filhos e aos netos. Quanto à classe, se a Modernidade constituiu “posições” para seus indivíduos; posições que eram herdadas na sociedade estatal e que constituíam uma espécie de sina predestinada pelo berço, posições que deveriam ser buscadas pelos cidadãos da Modernidade, e mantidas através da construção de uma carreira, dentro de uma determinada profissão, posicionada na sociedade, estas posições agora estariam fluidas no espaço; não mais com cidadãos, mas com indivíduos que vagam de posição em posição, sem nunca se estabelecerem. De forma que o movimento desconstrói o bairro na relação de espaço, tempo e velocidade, suscitando um novo tipo de nomadismo, outrora combatido pela Modernidade.

Como se a Segunda Modernidade constituísse um tempo inverso ao das casas herdadas, com pessoas que agora se deslocam de apartamento para apartamento, conforme o mudar de suas perspectivas empregatícias, em oposição às casas fixas, herdadas por gerações e gerações. Conforme Bauman (2001), um homem respeitável, moderno, escolhia entre medicina e direito, e então se tornava doutor pelo resto de sua vida, legando não somente suas posses, mas também suas decisões para a próxima geração, que recebia o legado e então se esforçava para tomá-lo, para fazer jus ao lugar que lhe fora dado na sociedade. Mas os bairros de tais casas não podem mais constituir locais de assentamento perpétuo; sua unidade, bem como a unidade da classe e

da própria família, está desfeita, precisamente porque, conforme Bauman, a soma das partes não é maior que o todo. Os homens contemporâneos desprezam o espaço em favor do tempo. As distâncias são irrelevantes, frente ao movimento das máquinas, somente o tempo importa; e quanto mais poder possuem tais homens, maior mobilidade têm, percorrendo maiores distâncias em menos tempo.

Ao falar de “emancipação”, por exemplo, em sua *Modernidade Líquida* (2001), Bauman inicia uma reflexão acerca do conceito de liberdade. Partindo primeiramente de Herbert Marcuse, que enxerga a problemática de nos libertarmos de “uma sociedade que cumpriu o que prometeu” até chegar a Arthur Schopenhauer, arguindo que a liberdade se encontraria no confronto da vontade com o mundo, que atuaria como limitador e cerceador desta – ao que efetua uma cisão entre liberdade subjetiva e objetiva, recorrendo a Freud, concluindo que a mesma se tornaria então uma busca por prazer. E, deste ponto, segundo ele, podemos retornar à Marcuse e nos perguntarmos: “como nos libertar de uma sociedade que nos satisfaz?” E seguirmos a perguntar: “e o que fazer caso indivíduos que, vivendo na escravidão, se sintam livres e, portanto, não experimentem a necessidade de se libertar, e assim percam a chance de se tornar genuinamente livres.” (BAUMAN, 2001, p. 25).

Dizendo praticamente o mesmo, porém de outra forma, temos que se começamos a descrever o que seria a liberdade, para depois dizer que a “liberdade”, em verdade, abarca o seu avesso; o que a torna condicionada. Condicionada, primeiramente, pelas coibições naturais do agir individual frente às limitações imanentes do meio ambiente – e neste ponto poderíamos citar inclusive as leis da física no que tange às coibições naturais; e em segundo lugar, pelas limitações sociais existentes no padrão de regras de convivência às quais se submetem os indivíduos. Seria necessário, portanto, o estabelecimento de um equilíbrio entre as vontades do ser, as coibições naturais e as barreiras sociais contrapostas à liberdade; e nesta conclusão, novamente se recorre a Schopenhauer, conforme exposto por Bauman (2001). Desta forma, terminamos por associar a liberdade à satisfação de demandas e desejos voltados a prazeres, a partir de onde chegamos à conclusão de que seria possível que os indivíduos, estando submetidos e escravizados a um sistema repressor, viessem a se sentir livres – somando os prós e contras estabelecidos pelas normas hierárquicas às quais se ajoelharam –, não mais demandando sua libertação do sistema que os controla. Algo que dava forma ao que, conforme Bauman demarcou, poderíamos denominar “a ameaça mais sombria para o coração dos filósofos”, ou seja, “o medo de que as pessoas pudessem simplesmente não querer ser livres e rejeitassem a perspectiva da libertação pelas dificuldades que o exercício da liberdade pode

acarretar” (BAUMAN, 2001, p. 25), como se vivessem na Matrix de *Neuromancer* (1988), obra de William Gibson, e não mais desejassem se *desconectar* da ilusão. Ou ainda, como se sentissem o que *Peter* sente ao se livrar do *Movimento*, negando constantemente a causa revolucionária, substituindo-a por considerações de cunho individual. Momento no qual podemos nos perguntar se estaria ele se curvando a uma espécie liberdade condicionada, quando decide partir para a *América*; mesmo que esta decisão se mostre momentânea. De certo modo, acreditamos que a resposta seja negativa, uma vez que *Peter* aparenta estar liberto, pelo menos parcialmente, dos grandes sistemas hierárquicos que dominaram o cenário político mundial até o fim da Guerra Fria; entretanto, o peso de estar por si mesmo, sem o coletivo, parece lhe atordoar, causando o constante dilema evidenciado na obra: ir ou não para a *América*? Mas mais do que ir ou não ir: por que ir, ou por que não ir? O que, praticamente, seria o mesmo que perguntar: “por que seguir a Revolução? ”, ou ainda, “Por que não seguir a Revolução? ”.

Desse modo, observamos que se o caminho para a paz, para a satisfação de seus desejos é se submeter e embarcar no *Leviatã*, isso parece ser o que *Peter* não deseja fazer. Embora realmente se submeta ao governo que rege o consulado no qual se alista, quando decide partir para a guerra, sua decisão se evidencia mais como “um sem ter para onde ir”, posto que conclui que todas as escolhas do passado, ou seja, as grandes ideias do passado, não lhe estavam mais disponíveis. O que nos faz pensar que, para *Peter*, talvez “imaginar-se em uma vida de impulsos momentâneos, de ações de curto prazo, destituída de rotinas sustentáveis, uma vida sem hábitos, [fosse] imaginar, de fato, uma existência sem sentido” (BAUMAN, 2001, p. 29).

*Peter* tenta acreditar em si mesmo, pertencendo a si mesmo, conforme as orientações de *Sônia*, sua psicóloga e conselheira; “Você pertence a você mesmo: foi o presente que lhe dei” (KOESTLER, 1948, p. 263) ela irá lhe dizer, através de uma projeção de sua pessoa no inconsciente de *Peter*, elaborada sob um monólogo do personagem, que debate contra si mesmo na tentativa de decidir sobre o seu embarque no *Leviatã*. O que se revela um reflexo do colapso das instituições que outrora definiram as posições dos indivíduos dentro da sociedade e lhes ditaram as ideias em que acreditar; de sorte que o agir e o pensamento individuais afiguram sobrepor as normas sociais estabelecidas pela ordem regente, ou melhor: a ordem que regeu durante a Modernidade Sólida. Considerações estas que, sob a ótica de Zygmunt Bauman (2001), citando Alain Touraine, confirmam:

O fim da definição de ser humano como um ser social, definido por seu lugar na sociedade, que determina seu comportamento e ações’. Em seu lugar, o princípio da combinação da ‘definição estratégica da ação social que não é orientada por normas sociais’ e a ‘defesa, por todos os atores sociais, de sua especificidade cultural e

psicológica' 'pode ser encontrado dentro do indivíduo, e não mais em instituições sociais ou em princípios universais (BAUMAN, 2001, p. 29).

E com isto, se entendemos que o momento da “liberdade” se firmou naquilo que temos chamado de “Segunda Modernidade”, e as instituições da ordem, instituições sociais e governamentais, estão cada vez mais propensas a permitir que os indivíduos atuem por si mesmos, lidando com seus poucos louros e muitas culpas individuais, conforme nos sugere Bauman (2001), encontramos *Peter*, o revolucionário, destituído de uma causa, solto, e por si mesmo no mundo, pois “a idéia que êle [o *Movimento*] representava, a grande visão daquele tempo estava morta” (KOESTLER, 1948, p. 47). Sendo que *Peter* também nos contará, em um lamento, dos “dias felizes em que acreditara que lhe bastaria chegar à soleira bendita do consulado encimado pelo estranho escudo, para que tudo corresse bem” (KOESTLER, 1948, p. 47), porquanto sua esperança, assim que saltara do convés do *Speranza*, se firmava na solidariedade dos camaradas de sua causa, residentes no exterior, pois:

Vinha combater com êles; iriam pois ocupar-se dêle, Peter. Não tem papéis, senhor Slavek? Deixe-nos arranjar as coisas. Mora numa cabina na praia? Pois de hoje em diante vamos tomar conta do senhor. Conduzam êste rapaz aos alojamentos reservados aos voluntários estrangeiros. Vem de longe, dos Bálcãs, para se alistar entre nós. Muito bem, senhor. Por aqui, camarada. Cuidaremos de você. Dá prazer encontrar rapazes assim, que compreendem que somos uma vasta fraternidade, através de países e nações... (KOESTLER, 1948, p. 48)

De modo que, se na Modernidade, a dita liberdade era condicionada por uma série de regras e normas que definiam as posições dos sujeitos dentro da sociedade, enquanto cidadãos desta; locais estabelecidos que deveriam ser buscados. Bauman (2001) nos apresenta a Segunda Modernidade, não como o avesso da primeira, mas como uma diluição das normas, regras e locais de colocação, gerando aquilo que denominou de “anomia”, isto é, os sujeitos estão livres, mas mais do que livres, deslocados; não há a quem recorrer e nem quem os vigie e puna. E se “Lessing assinalava há muito tempo que, no limiar da era moderna, fomos emancipados da crença no ato da Criação, da Revelação e da Condenação Eterna. Com essas crenças fora do caminho, nós, humanos, nos encontramos por nossa própria conta” (BAUMAN, 2001, p. 36). E embora Koestler possa não se encontrar propriamente imerso nesta Segunda Modernidade, mas talvez no princípio do fim daquela primeira, enquanto judeu ocidental, semelhante característica aparenta se assentar à sua criação, *Peter*. Principalmente no que tange ao exorcismo das crenças religiosas, de outra forma, as referências bíblicas expostas em *Cruzada sem Cruz* (1948) não estariam vazias de um peso transcendental, como verificaremos em outra parte deste estudo: as Tábuas da Lei foram desfareladas ao vento e suas personagens não possuem convicções que não sejam desfeitas.

Orwell e Huxley, conforme Bauman (2001), por exemplo, tinham uma perspectiva sólida e distópica do futuro; ideias que soavam como previsões acertadas do horizonte de eventos que se elaboraria no decorrer dos anos seguintes; mas Koestler, somente incertezas sobre a perspectiva do porvir. Ele parece não acreditar que as instituições prosperem; para ele, elas se mostram o que são para Bauman: zumbis, “aguardando o nascer do novo deus”: o capital líquido e veloz. Sua única certeza é a morte que vem encontrar a maioria de suas personagens. *Smith*, de 1984, e o personagem de Huxley são reféns de grandes sistemas; enquanto *Peter Slavek* nos aparece mais como um fugitivo, contudo, um fugitivo não procurado por tais sistemas, apontados como falidos, e que se desfazem na derrocada da História, enquanto ainda, vagamente, sondam seus passos a uma distância não mais considerável, estabelecidos a uma longitude continental, em outro tempo, na Europa do passado, ou melhor, da “Modernidade Sólida”.

Consequentemente, cabe que nos perguntemos, estaria *Peter Slavek* a deslumbrar o derretimento dos sólidos? Ou podemos justificar seu desapego pelas grandes ideias como um pessimismo pós-guerra? Não seria interessante notar o quanto os grandes governos e as cabines de comando parecem distantes de *Neutrália*? Pois se no 1984 de Orwell encontramos o vigilante *Big Brother*, onde estaria o equivalente deste em *Cruzada sem Cruz* (1948)? Ele simplesmente não está. De forma que não parece ser tão casual, desta perspectiva, o tom de mofa utilizado por *Peter* frente aos comentários de *Bernard*: “The brave new world?”<sup>25</sup> (KOESLTER, 1944, p. 137) dirá ele, zombando dos planos elaborados por seu interlocutor acerca da reconstrução do mundo pós-guerra. *Bernard* é mais uma das personagens vindas do passado, da Modernidade Sólida, para dialogar com *Peter*, e vem do passado, justamente porque suas ideias não correspondem mais ao cenário ideológico antecipado por nosso herói. Os comentários deste membro do *Partido* nazista tratam de outra Modernidade, não mais a de *Peter* e, aparentemente, não mais inteiramente a de Koestler, que se encontraria talvez no vislumbrar da mudança, como persistimos em afirmar.

Segundo Bauman (2001), as distopias de George Orwell e Aldous Huxley, convergiam em um mundo “estritamente controlado”. Embora a primeira criasse um cenário degradante e de miséria do ser humano, vivendo como baratas em meio aos escombros dos prédios da velha sociedade, e a segunda obra, a de Huxley, ambientasse um meio soterrado de satisfações,

---

<sup>25</sup> Esta citação utiliza o texto original de *Arrival and Departure* (1944). O uso se atribuí ao fato de Berenice Xavier ter vertido “The brave new world?” (KOESLTER, 1944, p. 137) para “o melhor dos mundos?” (KOESTLER, 1948, p. 252). Uma vez que acreditamos que Koestler buscou mencionar a obra de Aldous Huxley, *Brave New World* (1932), e não encontramos tradução da obra para “o melhor dos mundos”, preferimos manter o original.

farturas e alegrias; ambos submetiam seus indivíduos a um poder estatal e regulador extremamente ativo e controlador; à espécie das ditaduras, ou seja, melhor dizendo, nas palavras do próprio Bauman:

Os mundos tão vivamente retratados pelos dois visionários distópicos eram tão diferentes quanto água e vinho. O de Orwell era um mundo de miséria e destituição, de escassez e necessidade; o de Huxley era uma terra de opulência e devassidão, de abundância e saciedade. Como era de se esperar, os habitantes do mundo de Orwell eram tristes e assustados; os de Huxley, despreocupados e alegres. Havia muitas outras diferenças não menos notáveis: os dois mundos se opunham em quase todos os detalhes. No entanto, havia alguma coisa que unia as duas visões. (Sem isso, as duas distopias não dialogariam, e muito menos se oporiam) O que elas compartilhavam era o pressentimento de um *mundo estritamente controlado*, da liberdade individual não apenas reduzida a nada ou quase nada, mas agudamente rejeitada por pessoas treinadas a obedecer ordens e a seguir rotinas estabelecidas (BAUMAN, 2001, p.64).

O mundo de ambos era um mundo sem liberdade individual; com pessoas submetidas a uma elite. *Alfas*, ou então os membros de uniforme negro do *Partido Interno*, que manipulavam todos os setores através de uma ponte de controle guardada nas alturas de sofisticados edifícios, ou por ninhos de metralhadora e rolos de arame farpado. “Administradores e administrados, projetistas e seguidores de projetos” (BAUMAN, 2001, p. 65). Contudo, em *Cruzada sem Cruz* (1948), as torres de comando são, no mínimo, pouco atuantes; o grande governo repressor, apesar de presente, apesar dos relatos da tortura de *Peter*, está para além de onde veio o *Speranza*: no Passado. Semelhante observação aparenta colocar Koestler em contraste com Orwell e Huxley, embora escrevessem relativamente à mesma época. Pois o que Orwell e Huxley temiam era precisamente “a colonização da esfera privada pela esfera pública” (BAUMAN, 2001, p. 62), mas o que se sucedeu após 1984, digamos assim, na concepção de Bauman, foi o inverso.

Ademais, a própria visão de *Bernard*, o membro do partido nazista, já está em vias de se liquefazer. *Bernard* também deseja “profanar o sagrado”, “repudiar e destronar o passado”, para então formular um novo sólido: o seu superestado, substituindo “o conjunto herdado de sólidos deficientes e defeituosos por outro conjunto, aperfeiçoado e preferivelmente perfeito, e por isso não mais alterável” (BAUMAN, 2001, p. 9). *Bernard* deseja realinhar a concentração populacional e industrial, estabelecendo um controle eugênico semelhante ao apontado por Huxley em *Admirável Mundo Novo – The Brave New World*. De modo que sua revolução, e também a meta desta revolução, formula-se em uma questão de “inventar um novo sólido de solidez duradoura, solidez na qual se pudesse confiar e que tornaria o mundo previsível e, portanto, administrável” (BAUMAN, 2001, p. 10). Tratava-se de “derreter as lealdades tradicionais, os direitos costumeiros e demais obrigações que impediam a construção da nova

e duradoura ordem” (BAUMAN, 2001, p. 10); livrar-se da família, do lar, das religiões e das demais delimitações, como das próprias fronteiras.

Utilizando a metáfora de Bauman (2001) a respeito dos sólidos e líquidos, podemos visualizar uma centena de cubos interligados, constituindo países, com suas respectivas fronteiras, como se estivéssemos diante de peças de lego; mas os líquidos, os líquidos não se dividem assim – desconsiderando uma pilha de propriedades térmicas, de densidade, atmosfera e pressão, evidentemente. Os líquidos confluem, aderem a um mesmo corpo. Entretanto, as fronteiras que *Bernard* enxergava, diluíam-se para se congelar novamente, como fôrmas de cubos de gelo demasiadamente cheias. Uma superestrutura livre de “embargos políticos, éticos e culturais” (BAUMAN, 2001, p. 10) que, embora se mostrasse livre, era refém da rigidez das predeterminações do meio social; liberdade que, segundo Bauman:

Não foi alcançada via ditadura, subordinação, opressão ou escravização; nem através da “colonização” da esfera privada pelo “sistema”. Ao contrário: a situação presente emergiu do derretimento radical dos grilhões e das algemas que, certo ou errado, eram suspeitos de limitar a liberdade individual de escolher e de agir. A rigidez da ordem é o artefato e o sedimento da liberdade dos agentes humanos. (BAUMAN, 2001, p 11).

O padrão de alocação sugerido por *Bernard*, bem como os outros padrões modernos, também se dissolveu. Nada está dado. Sem um “fim genuíno”, o que parece sobrar é o fim natural, ou seja, a morte do indivíduo, como bem conclui Bauman (2001). *Bernard* atacava o “gene nômade” humano, pois tencionava fixar campos de trabalho, fixar rotas, populações que, embora fossem deslocadas, estariam para se fixar no local mais adequado, no mesmo modelo das fábricas modernas dos tempos sólidos de Henry Ford. Sua revolução ainda consiste em excluir as leis da economia ortodoxa, os costumes, o dinheiro, as fronteiras, parlamentos, igrejas, padrões sacramentais e as instituições, o casamento, os dez mandamentos, em nome de uma espécie de ampliação do estado. Pois ele está a serviço do “pesadelo moderno” descrito por Bauman, bem como podemos perceber na seguinte passagem recortada da obra:

Bernard firmou-se de repente sobre os calcanhares. O motor pegara afinal. Pois bem; para começar, esqueça pelo menos metade de nossa propaganda oficial. Precisávamos bater os tambores para pôr a gente em movimento. Se lhe tivéssemos dito a verdade não compreenderiam. O que acreditamos na verdade é que com o desenvolvimento rápido da ciência e da técnica, a humanidade entrou na fase da puberdade, fase de experiências radicais, globais, com um desprezo total pelo indivíduo, pelos chamados direitos e privilégios, e outras baboseiras liberais. As leis da economia clássica: alfândega, câmbio, fronteiras, parlamentos, igrejas, tradições sacramentais, instituições, casamento, os dez mandamentos – tudo isso são baboseiras. Nós partimos do zero. Vou dizer-lhe como... Feche os olhos. Imagine a Europa, até os Urais, como uma espécie de espaço vazio no mapa. Há apenas campos de força: energia hidráulica, minerais magnéticos, jazidas de carvão, poços de petróleo, florestas, vinhedos, regiões férteis ou estéreis. Ligue essas fontes de forças por linhas azuis, vermelhas e amarelas e terá a rede de distribuição: as azuis são a grade de energia elétrica, estendendo-se desde os

fiordes da Noruega até à barragem do Dnieper; as vermêlas, o fluxo dirigido das matérias primas; as amarelas, a troca regulada dos produtos fabricados. Trace círculos de raios variados em tórno dos pontos de intersecção e terá os centros de aglomeração industrial. Calcule a quantidade de trabalho humano necessário para servir a rêde, em cada um dos seus pontos e terá a densidade conveniente de populações das diversas regiões, províncias ou nações: divida as cifras pela quantidade de cavalos vapor produzida, e obterá o nível de vida das populações. Apague essas ridículas fronteiras, essas muralhas da China que atravessam nossos campos, suprima ou transfira as usinas construídas nos maus lugares; liquide a população supérflua nas regiões onde não há o que fazer; transfira as populações de certas regiões, de nações inteiras, se fôr preciso, para os espaços onde se tem necessidade delas e para o tipo de produção ao qual se adaptam melhor, de acôrdo com a raça; suprima todo o campo de fôrça prejudicial que se podem super-impor à nossa rêde, isto é, a influência das igrejas, dos capitais estrangeiros, de filosofia ou religião, seja ela qual fôr, sistema de ética, ou estética do passado... (KOESTLER, 1948, p. 246)

Caso continuássemos lendo o período, recortando-o aqui, veríamos que *Bernard* considerará que o século XVI foi o da Espanha, o XVII da Inglaterra e o XVIII da França. E que, portanto, o XIX e os subseqüentes seriam da Alemanha nazista. No entanto, como bem sabemos, seu “estado mundial supranacional” não se concretizaria. E isto, *Peter* parece já antecipar, quando questiona se não seria o nazismo apenas “uma coluna blindada, rápida, que se precipita através do campo de batalha, matando à direita e à esquerda, para desaparecer em seguida no horizonte, sem deixar vestígios” (KOESTLER, 1948, p. 287). Não é chegado o tempo do “desprezo total pelo indivíduo” em nome da concretização de um plano sistematizado por dirigentes e líderes, como *Bernard* pensa ser. E embora venha a evocar o exemplo das formigas africanas, que atuam organizadamente, “sem um governo”, “sem um estado”, e isso possa nos parecer contraditório ao que temos descrito acerca da personagem, *Bernard* elaborará a comparação apenas para sugerir a implementação de um “cérebro coletivo funcional” pertencente a um “estado-organismo gigante”, controlado pela lobotomia genética dos pares de cromossomos; e assistido “por mutações biológicas produzidas artificialmente [de forma que] os indivíduos do super-Estado humano [se tornariam] simples células num organismo de ordem mais elevada, colosso ciclópico de milhões de pernas e milhões de braços” (KOESTLER, 1948, p. 253); o que também não está para acontecer, conforme a percepção que se obtém através de Bauman (2001). Desse modo, não é interessante que, no final das contas, seja precisamente *Bernard* que tenha medo do escuro e do prenúncio da morte? E tenha que ser tratado terapeuticamente contra semelhante medo? Sendo ele também um dos pacientes da *Dr. Bolgar*.

O sujeito de Descartes e o homem de Kant, afirma-nos Bauman (2001), não errariam em suas escolhas, tomadas sob o crivo de sua racionalidade; ambos tinham certeza de qual caminho tomar, e o perseguiriam, a não ser que fossem arrastados para fora da estrada da razão. A razão, herança do Iluminismo, ditava os códigos e as normas de convivência coletiva, a *Declaração dos Direitos do Homem*, por exemplo. Na constante oposição entre sólido e líquido,

Bauman nos demonstra como a coletividade da Modernidade Sólida difere das comunidades da sociedade líquida. Se outrora a razão unificava as decisões, a individualidade as segmenta em comunidades, onde os indivíduos se arranjam como em cabides. Se a coletividade unificava integrantes de uma sociedade por meio da nacionalidade e dos padrões culturais, as comunidades recorrem às escolhas individuais; de forma que viver em comunidade é não fazer parte de uma comunidade, justamente porque as identidades inventadas pela comunidade não formam uma unidade. Cada indivíduo, conseqüentemente, se encerra em si mesmo, como em um ovo, ou ainda, levando-se em conta a semelhança geométrica, um “zero”, posto que se anulam.

“Incerteza” parece ser o termo mais presente nas sociedades da Segunda Modernidade; pelo que, segundo Bauman (2001), perdem-se as posições e os títulos que ditavam as vidas dos indivíduos modernos, como se a segurança estabelecida por um emprego perpétuo em uma linha de montagem não fosse mais possível, pois que as próprias linhas de montagem não são mais fixas no espaço, elas se movem; os recursos não mais são encaminhados às fábricas por grandes linhas férreas, que possuíam rotas e destinos precisamente calculados, conduzindo ao interior de galpões com chaminés de proporções colossais, feitas para durar e resistir ao tempo, propelindo tubos de fumaça visíveis à distância; ao contrário disso, as fábricas da Segunda Modernidade se locomovem às minas de carvão. E tal locomoção congrega e dispersa trabalhadores quando e como bem entende. “Empregos seguros em empresas seguras parecem parte da nostalgia dos avós” (BAUMAN, 2001, p. 185), é o que nos atesta Bauman.

Esta mobilidade, ou ainda, flexibilidade, para Bauman (2001), parece diluir a durabilidade não só das antigas relações de trabalho, mas os antigos laços da Modernidade Sólida que casavam o capital ao trabalho até à morte de uma das partes – ou do trabalhador, pela exaustão de suas forças, culminando na velhice e na morte do indivíduo, ou então na falência do empregador –. Diluída a segurança e suas certezas, a satisfação e o prazer que eram postergados e vislumbrados merecidamente no amanhã, são dissolvidos na efemeridade e na instantaneidade porque também a satisfação tem validade, e pode “perder o seu sabor no dia de amanhã”; ela é um produto para o consumo, pode ser descartada, e o divórcio está mais às mãos do que estivera no passado, assevera-nos Bauman; de forma que as linhas de produção não necessitam de fidelidade; não mais capital e trabalho com as mãos dadas, pois os contratos são firmados até onde se espera que provavelmente a união continue a ser proveitosa.

A relação que se estabelece, em substituição à capital/trabalho, centra-se justamente no mercado de consumo; ao contrário das atividades coordenadas das linhas de produção da

Modernidade Sólida, com funções especializadas em torno da criação de um produto, o mercado consumidor não necessita de centralidade, ou de coordenação. As pessoas consomem individualmente, sem a necessidade de qualquer atividade mútua, o que não ocorria no tempo das fábricas de Henry Ford, onde não se produzia individualmente. E, no entanto, diga-se de passagem, não é bem o que procuramos inferir a respeito da personagem de quem principalmente temos tratado; *Peter Slavek* não demonstra estar à procura de prazeres e delícias obtidas através do consumo, que é o que nos sugere Bauman (2001) acerca do sujeito de sua Segunda Modernidade. Pelo contrário, estaria fugindo disso, ao mesmo tempo em que reconheceria não haver escapatória; de modo que não é *Peter* aquele que se exorciza das incertezas por via do consumo desenfreado, ou que pode ser tão abruptamente acusado de hedonismo, como o fez Orwell (1946); suas convicções não estão em prateleiras, mas enterradas sob os escombros e entulhos da guerra e da Modernidade Sólida. Se quisermos apresentar um sujeito típico da Modernidade Líquida, conforme descrito por Bauman (2001), bastaria recorrermos ao personagem televisivo de Rowan Atkinson, o seu *Mr. Bean*. Este possui um carro próprio, que define sua identidade, “sua própria identidade”, mas não só um carro, como seu próprio e característico apartamento, sua própria e característica roupa e demais utensílios provenientes do consumo – todos facilmente substituíveis; aliás, uma boa quantidade de episódios da referida série inglesa de televisão se dá com o personagem efetuando compras de alguma espécie, como que acentuando a necessidade constante de comprar. Em um deles, intitulado “Do-it-yourself, Mr. Bean” (1994), podemos encontrar, mesmo sob o título, uma das características deste sujeito líquido, tal como nos apresenta Bauman. Pois não somente no tocante às compras, para o indivíduo líquido, o que precisa ser feito é “feito à la faça-você-mesmo” (BAUMAN, 2001, p. 96). Ademais, este *Mr. Bean* de Atkinson não possui nem sequer um emprego fixo, mas ocasionalmente se submete à disputa por alguma vaga, cuja natureza nem sequer chega a ser mencionada.

Continuando, por consequência, segundo Bauman (2001), falta de confiança e incerteza parecem ser os sentimentos que tomam forma entre as tensões da Segunda Modernidade. Se pensarmos que antes os trabalhadores faziam reivindicações para a melhoria das *benesses* de seus encargos, isto se torna impossível com a flexibilização e transitoriedade constantes dos postos de trabalho; não faz sentido reclamar conjuntamente por melhorias em cargos não duráveis e sem estabilidade. Conforme Bauman, os trabalhadores da Modernidade Sólida, reivindicavam porque tinham aspiração de passar pelo menos boa parte de suas vidas nas

respectivas posições em que se alocavam na sociedade, o que, novamente, não faz mais sentido para o indivíduo da Segunda Modernidade.

De modo que, também o casamento entre nação e estado estaria desfeito, sendo substituído pela nova forma líquida, resumida ao “viver juntos”, é o que nos dirá Bauman (2001). A segurança e a durabilidade resultantes da associação coletiva para com o estado não seriam mais possíveis; pois a nação não traria mais as vantagens provenientes de semelhante pacto. O estado não necessita mais de conscritos, ele se submete à fluidez do capital, afirmamos Bauman; e os indivíduos estão dispersos por si mesmos, “à sua própria tutela, direção e culpa”. Os governos, por sua vez, são forçados a colaborar com o capital em sua forma líquida, pois ele é mais rápido e ágil que os mesmos. As guerras, ainda conforme Bauman (2001), fazem-se ao estilo do “atirar e correr”; destruir e deixar para que os governos nacionais, abalados e fragilizados, “paguem por sua insubordinação”, incapacitados de se reconstruir e de controlar as pressões internas que lhes sejam imanentes. O que nos sugere uma “nova ordem mundial”, onde o pesadelo do *Grande Irmão*, encarnado no grande estado dominante e repressor da liberdade, já não é mais real.

Diante deste cenário, observamos que os indivíduos, por oposição aos cidadãos da Modernidade Sólida, reúnem-se brevemente, como em “um espetáculo que apele a interesses semelhantes em indivíduos diferentes e que os reúna durante um certo tempo em que outros interesses – que os separam em vez de uni-los – são temporariamente postos de lado” (BAUMAN, 2001, pg. 228). E semelhante união daria forma ao que Bauman denominou de “comunidades explosivas”: onde indivíduos, que normalmente arcam com suas próprias culpas durante a maior parte do tempo, são congregados sob determinados pretextos, dissolvendo-se, posteriormente, com a mesma efemeridade com que se somaram.

Frente às considerações elencadas, acerca desta Segunda Modernidade, poderíamos associar o prevalecimento do lado individual de *Peter*, que de fato prefere resolver, pelo menos em um momento da narrativa, suas questões pessoais e ignorar as causas coletivas? Seria um indicativo de que “o tempo das revoluções sistêmicas” teria passado? Em resposta a estas questões, e ainda conforme Bauman (2001), poderíamos dizer que “ninguém ficaria surpreso ou intrigado pela evidente escassez de pessoas que se disporiam a ser revolucionárias: do tipo de pessoas que articulam o desejo de mudar seus planos individuais como projeto para mudar a ordem da sociedade” (BAUMAN, 2001, p. 12). A partir de onde concluimos que a narrativa de Koestler, *Cruzada sem Cruz* (1948), parece nos mostrar um estágio de derretimento entre os projetos coletivos e individuais. Não mais o infinito (leia-se “coletivo”) sobre o zero (leia-se

“indivíduo”, “ovo”), na forma da seguinte fração:  $\frac{\infty}{0}$ , mas o zero sobre o infinito:  $\frac{0}{\infty}$ . De maneira que o seguinte raciocínio pode se correlacionar, inclusive, ao título de uma das obras de Koestler, ou seja, *Sonnenfinsternis* (1940), traduzida para o inglês como *Darkness at Noon* (1940) e para o português como *O Zero e o Infinito* (2013). No geral, existe uma clara oposição de noções em todos os títulos mencionados pelas traduções. O primeiro, em alemão, o original, significa “eclipse”; o segundo, em inglês, “escuridão ao meio dia”, ou seja, novamente: “eclipse”. Visualizamos a contraposição entre dia e noite nas línguas estrangeiras, mas cremos que em língua portuguesa, o tradutor foi capaz de criar uma nova oposição, mas que não foge ao clima e às questões da obra original. Em *Sonnenfinsternis* o protagonista é um membro destituído do *Partido Comunista Russo*, denominado *Rubashov*, conforme já bem o apresentamos anteriormente. *Rubashov* está encarcerado durante toda a trama e seus relatos decorrem dos momentos que antecederam à sua prisão até o momento de sua execução. O mais importante é que o herói parece desistir dos princípios e objetivos coletivos, bem como o faz *Peter* em *Cruzada sem Cruz*, abrigando-se, então, nos interiores de sua individualidade, nos momentos que antecedem à morte, reconhecendo-se só e somente só no instante em que se estatela contra o piso do cárcere e sente o chumbo da bala alojar-se em sua cabeça, situação na qual elabora uma narrativa sobre sua situação individual. O “zero”, desta forma, corresponde ao indivíduo, enquanto “o infinito” à soma dos indivíduos.

Poder-se-ia dizer que o melhor para semelhante equação, seria que a representássemos com “1”, na forma de “um” indivíduo, para que tivéssemos respectivamente:  $\frac{1}{\infty}$  e  $\frac{\infty}{1}$ ; entretanto, o “1”, apesar de constituir uma “unidade”, como bem indicaria no caso de “um sujeito”, também pode ser somado e crescer valor, pois que “1 + 1”, corresponde a “2”, e a soma de um milhar de unidades corresponde a uma coletividade de “1.000” unidades, mas os zeros, entretanto, não podem ser somados e nem se congregam em coletividades, pois “0 + 0” equivale a, novamente, “0”, o que melhor exemplifica nossas assertivas no que concerne ao embate entre cidadãos e indivíduos. Para Bauman (2001), a Modernidade Sólida foi um período de indivíduos em alocação; diferentemente dos estamentos, as posições e as acomodações sociais nas grades da sociedade não eram mais estabelecidas por ordem divina, mas dispostas para que fossem alcançadas, ou seja, as posições sólidas da Primeira Modernidade estavam dadas. De forma que, para o indivíduo, “não bastava ter nascido burguês, era preciso viver a vida como burguês” (BAUMAN, 2001, p. 40). O que não é mais real, dada a destituição das posições e o surgimento de indivíduos que não se interessam mais pelo *bem comum*, indivíduos dos quais acreditamos que *Peter* e *Rubashov* possam se aproximar.

Se imaginarmos uma árvore, sobre a qual se disponham os frutos, bem como o fazem *Peter e Bernard* em um de seus diálogos; não demoraremos a concluir que alguns indivíduos a galgam mais rapidamente e, quando na oportunidade, ou por terem nascido ao meio do caminho ou por excepcionalidade, lá se assentam, sólidos e dominantes nas posições disponibilizadas pela sociedade; e é claro, evidentemente, que existem as porções mais baixas e os frutos podres sobre o solo. Como em uma busca constante por realocação, ou seja, novas posições mais confortáveis, dentro de semelhante raciocínio, podemos inferir que surjam *Movimentos* armados das camadas mais baixas, unificadas por suas posições e pela confluência de seus interesses, ou, dizendo de outra forma, à época da Modernidade, a sólida:

As privações se somavam, por assim dizer; e, uma vez somadas, congelavam-se em interesses comuns e eram vistas como tratáveis apenas com um remédio coletivo. O “coletivismo” foi a primeira opção de estratégia para aqueles situados na ponta receptora da individualização, mas incapazes de se auto-afirmar enquanto indivíduos, se limitados a seus próprios recursos individuais, claramente inadequados (BAUMAN, 2001, p. 42).

De forma que a tarefa dos indivíduos era de se adaptarem às suas camadas, para a luta ou para a resistência, vivendo como burgueses ou como trabalhadores. Contudo, isto era para os modernos. Na contemporaneidade, ou “modernidade reflexiva”, ou ainda conforme temos utilizado, “Segunda Modernidade”: termos emprestados por Bauman (2001) de Ulrich Beck; os lugares estariam fragilizados, como se os frutos das árvores desaparecessem no momento que antecede à colheita, não vindo mesmo a beirar a mordida. Da mesma forma, desfazem-se os interesses coletivos, e a soma das partes não mais é maior do que o todo. Todos enfrentam seus problemas solitariamente, não temos a soma de indivíduos do tipo “1”, mas de indivíduos do tipo “0”, como dissemos anteriormente, em conformidade com o pensamento de Bauman (2001). Disto surge a oposição que até agora temos sugerido, entre indivíduo e cidadão. “O cidadão é uma pessoa que tende a buscar seu próprio bem-estar através do bem-estar da cidade – enquanto o indivíduo tende a ser morno, cético ou prudente em relação à causa comum” (BAUMAN, 2001, p. 45). E seria justamente este segundo tipo de sujeito que estaria “em alta na contemporaneidade”, suplantando o primeiro, ou seja, “o público é colonizado pelo privado” (BAUMAN, 2001, p. 46), existindo apenas cabides que eventualmente os congregam.

Parecerá ridículo para *Odetta* a ideia de partir para a guerra, pois ela dirá: “Mas, que falta de imaginação! [...]. Se eu tivesse cinco vidas daria duas pela Pátria, ou a Revolução, ou coisas desse gênero. Talvez desse mesmo três. Porém as cinco...” (KOESLTER, 1948, p. 96). Assim como também para *Sônia*, a quem a importância de todas as ações referentes aos antigos valores perdeu o sentido, o que a fará satirizar as virtudes elencadas por outra personagem do

romance, denominada *Dr. Huxter*, a respeito de *Peter*, quando este já se encontrava acamado: coragem, devoção e sacrífico por qualquer causa coletiva. As questões individuais são mais importantes para *Sônia* do que qualquer coisa; sobrepõem a própria ordem, as doutrinas e a Política. Para ela, *Dr. Huxter* também é uma personagem do passado, preso à velha ordem, sólido demais; “nada de magma. É isso que os pagãos não lhes perdoam. Compreendem por instinto que com as duas tábuas da lei, acabariam por não poder mais divertir-se” (KOESTLER, 1948, p. 118) dirá ela; entretanto, os pagãos em questão ainda são os modernos – *Bernard* à caça dos nômades judeus –, destruindo a solidez das Tábuas da Lei em nome da nova ordem. E se antes mencionamos os relatos dos *Trens Mistos*, torna-se interessante à análise que observemos o fato de que, nessa passagem, nosso personagem use o “nós” dentro do vagão onde está preso. Pois depois do breve momento de coletividade, ele será novamente entregue à solidão da cela, onde ficará feliz, dizendo-nos que “quando me vi sozinho na minha antiga célula fiquei tão contente que beijei a barra de ferro da porta” (KOESTLER, 1948, p. 148).

Desse modo, com o exercício da individualidade em detrimento da cidadania, ainda podemos considerar que se Estado, Filosofia e Política estavam amarrados na Modernidade Sólida, conforme nos diz Bauman (2001), constituindo assim a ponte de controle de todas as ações racionalmente pensadas e elaboradas da sociedade passada. Quando as ideias são descentradas, as instituições e o próprio estado se tornam mortos-vivos, conforme *Peter* nos diz acerca das forças às quais se submetera. Ou melhor, quando as instituições são descentradas, descentram-se também as ideias. Para Nigel Thrift, conforme nos expõe Bauman (2001), em se tratando de discursos, no que se refere às modernidades – a sólida e a líquida –, poderíamos separar pelo menos dois discursos: o de *Joshua* e o de *Gênesis*. O discurso de *Joshua* é pautado pela previsibilidade e pelo descarte daquilo que não é esperado, ou seja, o incerto, o inesperável: a ordem que pautou a Modernidade Sólida e que se personificava grandemente no modelo fordista da produção capitalista pesada. As indústrias se fixavam permanentemente, ocupando áreas volumosas de espaço, em determinadas regiões, de forma que também seus empregados se empregavam permanentemente nas linhas de produção, conforme já expusemos. Logo, a marca e a defesa de fronteiras também eram características desse período. Tal como ainda nos afirma Bauman:

O fordismo era a autoconsciência da sociedade moderna em sua fase “pesada”, ou “imóvel” e “enraizada”, “sólida”. Nesse estágio de sua história conjunta, capital, administração e trabalho estavam, para o bem e para o mal, condenados a ficar juntas por muito tempo, talvez para sempre – amarrados pela combinação de fábricas enormes, maquinaria pesada e força de trabalho maciça. Para sobreviver, e principalmente para agir de modo eficiente, tinha que “cavar”, desenhar fronteiras e marcá-las com trincheiras (BAUMAN, 2001, p. 69).

De modo que administradores e administrados se amarravam sob um casamento perpétuo, ou pelo menos muito prolongável. Se de novo imaginarmos a árvore da qual falam *Bernard e Peter*, então novamente veremos locais de destinação para aqueles que se propunham à escalada, ou melhor, para aqueles que estavam condicionados, alocados em determinadas alturas, as quais deveriam lutar para manter, resultando numa espécie de projeto de vida, “que serve como projeto guia para o esforço de construção e identidade do eu” (BAUMAN, 2001, p. 68). Mas o discurso de *Gênesis*, se o de *Joshua* procura e, mais do que procura, traz a ordem, manifesta-se inversamente. É a incerteza, a imprevisibilidade, o constante movimento e a desordem – diga-se de passagem, desordem semelhante ao Caos do Abismo sobre o qual pairava o Espírito de Deus antes da Criação, (Gênesis 1: 2), daí “discurso de *Gênesis*” –. Pois hoje “o capital viaja leve – apenas com a bagagem de mão” (BAUMAN, 2001, p. 70).

Utilizando-nos de outra metáfora de Bauman (2001), se imaginarmos dois navios, o de *Joshua* viajaria com uma prancheta de navegação; dirigido por uma seleta ponte de comando, com oficiais de bordo, um destino certo, planejado sob a ordem e o progresso; por outro lado, *Gênesis*, “a nave Capitalismo Leve”, viajaria sem cronograma, sem regras e sem uma ponte de comando. Ora, *Speranza e Leviatã*, os dois navios de *Cruzada sem Cruz* (1948), dentro desta ótica, apareceriam de maneira semelhante ao de *Gênesis*, caso considerássemos que, embora seus destinos estejam dados, e não possamos esperar que alguém desembarque em pleno oceano, ambos lideram para uma vida de multiplicidade de objetivos, tanto em *Neutrália* quanto na *América*. *Neutrália*, inclusive, dentro da obra, é a representação do constante movimento, do “não estabelecimento” e da transição interminável, sendo que a principal expressão que poderíamos atribuir à “essência” do local, ou seja, do país, seria o questionamento: “Há muito tempo que está aqui?” (KOESTLER, 1948, p. 24), pois que o familiarizar-se, dada a velocidade das relações, não é algo que seja permitido em *Neutrália*, tal como compreende *Peter*, justo em seu primeiro dia como estrangeiro: a “rapidez em travar conhecimento nada tinha de desusado em *Neutrália*, [...] os exilados ali estavam ligados por um destino comum – viajantes na mesma estrada de caravana, amontoados em torno do poço de um oásis” (KOESTLER, 1948, p. 24). A rápida maneira de se familiarizar não poderia, sob a perspectiva que temos explorado, ser menos que nada habitual em *Neutrália*, um país composto de indivíduos ligados, coligados pela mesma sorte; indivíduos que estão para *partir*, ir em busca de seus desejos individuais; o único propósito que os liga é a passagem momentânea, que então se dissolverá, congregando-os novamente não se sabe sob qual novo propósito, se é que se congregarão ocasionalmente no futuro. Se a guerra os levou para lá, não há nada além deste passado, destruído, que os vá reunir

sob uma causa única novamente, duvidosamente, pois é este passado que está a se desfazer, como uma dessas “plantas empoeiradas de apartamento, que se vendem nas feiras, expondo as raízes nuas, ainda carregadas de torrões de terra natal, a espera de transplantação” (KOESTLER, 1948, p. 62). O lema é “não ficar, mudar para outra parte” e se constata, pelo que uma série de personagens sugerirá a *Peter*, inclusive o Cônsul em *Neutrália*: “E não tinha vontade de divertir-se um pouco, como os outros, para variar? Por quê não tentou ir para um país neutro, a América, por exemplo?” (KOESTLER, 1948, p. 37) é o que lhe dirá o Sr. *Wilson*, indicando que o personagem busque uma saída, uma fuga, sem que exista uma causa, senão a busca por amenização, e não-turbulência, sendo isto o que buscam todos os estrangeiros abrigados em *Neutrália*. E a chave para tal amenização é a demanda e a obtenção de prazeres, mesmo que momentâneos, tudo sob o véu de uma “estóica resignação” (KOESTLER, 1948, p. 236) – a mesma resignação que *Bernard* aponta não ter alcançado, pois *Bernard* tinha *sólidos* motivos para não o fazer. Entretanto, para *Peter*, *Odette* era a personificação destes prazeres, pois “quando pensava em *Odette* via principalmente o suéter pontudo, e a curva sedosa dos joelhos, que lhe surgiam no espírito e despertavam seus sonhos impacientes” (KOESTLER, 1948, p. 232).

Em continuidade, em conformidade com Bauman (2001), e emprestando de Claude Lévi-Strauss, da obra intitulada “Tristes Trópicos”, a definição de duas formas no que concerne ao enfrentamento da alteridade: uma “antropoêmica”, que expulsa do meio todo aquele que é diferente, caçando e exilando, vetando a interação social; e outra “antropofágica”, que absorve e digere os outros “de modo a fazê-los, pelo metabolismo, idênticos aos corpos que ingerem” (BAUMAN, 2001, p. 118), o que na verdade é uma nova caçada, uma aniquilação do outro, tal como a construção de aldeias urbanas e a profissionalização de indígenas para transformar florestas em campo produtivo. Para Bauman (2001), estes espaços, “êmico” e “fágico”, respectivamente, estariam presentes na sociedade da Modernidade Líquida, presentes na forma de praças que convidam ao não-estabelecimento, e na forma dos “templos de consumo”, ou *shopping centers*, que procuram nivelar os indivíduos, criando o que é na verdade uma ilusão, pois aqueles que não podem comprar estão automaticamente excluídos. Ambos, entretanto, “êmico” e “fágico”, são “não-lugares” (BAUMAN, 2001, p. 119). Pois os não-lugares não são o ambiente da cidadania, não se constituem pelo exercício da civilidade, sendo de fato o oposto do que foi a *ágora* aos gregos da Antiguidade, o que os torna, portanto, “não-civis”. Existem não para a permanência, diz-nos Bauman, este não é mais o momento da durabilidade, mas o da travessia. Não possuem identidade e não exercem nos indivíduos a prática da alteridade, mas

a eliminam, de forma que a individualidade sobrepõe a coletividade, pois “um não-lugar é um espaço destituído das expressões simbólicas de identidade, relações e histórias; exemplos incluem aeroportos, autoestradas, anônimos quartos de hotel, transporte público... Jamais na história do mundo os não-lugares ocuparam tanto espaço” (BAUMAN, 2001, p. 120).

*Cruzada sem Cruz* (1948) está cheia de não-lugares. Se observarmos, nenhuma personagem possui definitivamente um lar: os lares estão no passado, no capítulo intitulado *Passado*: o tempo onde se presenciou a solidez. *Peter* vive, inicialmente, em uma cabine de banho na praia; depois passa a morar com *Sônia*, em seu apartamento *cosmopolita*, onde a sala e o sofá têm a poética flexibilidade de servirem de cama e quarto, divã e consultório. Os cafés, as embaixadas e os consulados de *Neutrália*, um país sem posição explicitamente indicada nos mapas, sem bandeira, sem língua materna, um não-lugar repleto de não-lugares. *Neutrália* também está/existe para ser atravessada; entulhada de indivíduos que, embora não estejam em um *shopping center*, percorrem igualmente os seus efêmeros e passageiros objetivos; todos vivem em hotéis, ou em apartamentos, até que estes não correspondam mais aos seus objetivos e a corrida se reinicie e prossiga: deportados, mandados de volta à Europa, ou embarcados no *Leviatã* que conduz à *América*.

E se na Modernidade Sólida, a razão era a base constituída das instituições e os valores abarcados pela racionalidade “pronunciavam veredictos inapeláveis acerca dos objetivos dignos de perseguição” (BAUMAN, 2001, p. 72), com as preocupações a se centrarem nos meios pelos quais se alcançar os fins, fins estabelecidos e indubitáveis, como os frutos da árvore, que estavam lá. A questão atual, no entanto, não se concentraria mais nos meios, mas em quais fins seguir, pois “em face de todos os riscos conhecidos, quais dos muitos flutuantes e sedutores fins ao alcance devem ter prioridade?” (BAUMAN, 2001, p. 73). Entretanto, também os objetivos não são duráveis e se encontram em rotação. De modo semelhante, a suprema repartição, que regulava e determinava o certo e o errado, não está mais disponível a *Peter*. Existem possibilidades que o aguardam na *América*, arrumar um emprego em uma agência de intercâmbio para estudantes – temporariamente, pelo que se subentende –, escrever, juntar-se a *Odetta*, e não mais a sombra oculta de Hitler, a cruz distorcida, a suástica em forma de aranha desmembrada ou as promessas da Revolução Vermelha.

O tempo de ser punido por abandonar o certo, ou por perseguir o errado, já passou para *Peter*. Não há mais motivo para perseguir a *Terra Prometida*, seja ela comunista, sionista, sagrada ou mundana. Os homens de roupa preta que o perseguiram estão no mesmo plano que aqueles a quem se havia irmanado no *Movimento*, no *Proletariado*: estão no passado; e não por

nada que todas as descrições e eventos concernentes a estas duas partes, os nazistas e os comunistas, se estabelecem no capítulo: “O Passado”, *The Past*. Distorcendo o lema revolucionário enunciado em *Arrival and Departure* (1944), em um dos cartazes vistos por *Peter*, “Wherever there is [not] a stronger always on the side of the weaker<sup>26</sup>” (KOESTLER, 2015, p. 118), ou seja, “Onde quer que se vá [não] existe um mais forte do lado do mais fraco”. Durante todas as manhãs, havia o órgão oficial do *Partido* emitindo a mesma frase no cabeçalho da primeira página dos folhetins revolucionários, mas para *Peter*, o mote não se reportava a uma causa coletiva, e sim individual, como bem se enuncia no romance:

Tôdas as manhãs o órgão oficial do Partido trazia a mesma divisa impressa à testa da primeira página: “Em tôda parte onde há um mais forte, sempre do lado do mais fraco...” Isso se tornara a divisa de sua peregrinação, satisfazia não sòmente seu desejo de sacrifício como também o seu desejo de vingança. Porque, visto sob um ângulo diferente, o mais fraco não era êle, Peter? Não se tinham descuidado dêle – em favor do outro, do amimado, o adornado, o pequeno monstro tirânico – levando-o à rebelião, fazendo-o identificar-se com os oprimidos? Isso era verdade nos dois sentidos, porque nessas regiões obscuras não há contradição lógica. (KOESTLER, 1948, p. 217)

O que nos atesta que a era “pós-fordista”, moderna e fluida seria, conforme Bauman (2001), uma era de sujeitos, ou melhor, indivíduos, que estão condenados à livre-escolha, e que já não se escondem das sombras provenientes da gigantesca armadura do *Grande Irmão* a brilhar e bloquear os raios do Sol, prestes a castigar os que saírem da linha. No contemporâneo, por assim dizer, também não haveria lugar para o “benigno e cuidadoso Irmão Mais Velho em quem se podia confiar e buscar apoio para decidir que coisas eram dignas de ser feitas ou possuídas [...] e assim as utopias da boa sociedade também deixaram de ser escritas. Tudo, por assim dizer, corre agora por conta do indivíduo” (BAUMAN, 2001, p. 74). *Peter* está por si só. E se atirará para a guerra: para se fazer matar, possivelmente e incertamente. Sob a sombra de ter traído ao seu martírio individual, e não ao *Movimento*, justamente porque lhe emana a certeza de que também essa “ponte de comando”, o *Partido*, estaria derrocada no espaço e na História, o que resulta na chacota que *Bernard* lhe dá em resposta, retrucando a alusão que *Peter* fizera à obra de Huxley: “Adeus às armas...”<sup>27</sup> (KOESTLER, 1948, p. 286) é o que lhe diz seu interlocutor, *Bernard*. Por conseguinte, se o ontem se mostrava um tempo de líderes, “Irmãos Mais Velhos” e *Big Brothers*, acrescentamos que, pautando-nos em Bauman (2001), o

---

<sup>26</sup> A tradução de Berenice nos parece um pouco confusa para o trecho: “Em tôda parte onde há um mais forte, sempre do lado do mais fraco” (KOESTLER, 1948, p. 217). “Onde quer que se vá, existe um mais forte do lado do mais fraco” Nossa Tradução.

<sup>27</sup> “Farewell to arms...” (KOESTLER, 1944, p. 157) em provável alusão ao romance *Adeus às Armas* (1929) de Ernest Ernest Hemingway.

contemporâneo se revela um tempo de “conselheiros”, afirmação que parece válida também para a situação constante em *Cruzada sem Cruz* (1948), visto que, segundo Bauman:

O capitalismo pesado, no estilo fordista, era o mundo dos que ditavam as leis, dos projetistas de rotinas e dos supervisores; o mundo de homens e mulheres dirigidos por outros, buscando fins determinados por outros, do modo determinado por outros. Por essa razão era também o mundo das autoridades: de líderes que sabiam mais e de professores que ensinavam a perceber melhor (BAUMAN, 2001, p. 75).

Ou seja, tratava-se de um mundo de líderes agindo conjuntamente aos seus seguidores, ligados pelo que outrora se conheceu como “causa”, engajados “ombro a ombro” em benefício do bem comum e da “boa sociedade”, ou pelo menos da busca de uma “boa sociedade”. A Modernidade Líquida parece ter desfeito a rígida hierarquia da Primeira Modernidade; de forma que os indivíduos imergem em uma sociedade composta por diversas autoridades, que não se anulam, mas se dispõe à escolha dos respectivos indivíduos; em outras palavras: “é por cortesia de quem escolhe que a autoridade se torna uma autoridade” (BAUMAN, 2001, p. 76): elas não ordenam, mas agradam e adulam.

Dentro de *Cruzada sem Cruz* (1948) podemos encontrar, sob duas figuras, a de Hitler e a da suástica, aquilo que corresponderia a um dos exemplos de liderança fornecidos pela Modernidade Sólida: o ditador de ordens e o símbolo geométrico de uma espécie de perfeição, ou ideal de perfeição ariana; os quais podem ser encontrados na seguinte passagem do livro:

Súbitamente parou. Na fachada de uma loja o símbolo detestado olhava para êle, colado no alto da vitrina. Ostentava ali, sôbre o seu fundo vermelho, desenhado no meio de um espêsso círculo negro, a sua forma de cruz com os braços deslocados, semelhante a uma aranha. Sim, era êle. Havia muito tempo que não o via. Quanto tempo? Três semanas. E dêle emanava sempre o mesmo horror e a mesma fascinação. Peter permanecia imóvel diante da vitrina. Era uma tabacaria onde se vendiam também jornais, bilhetes de loteria e objetos de papelaria comum, e além disso, sem dúvida, tinham alugado também a fachada para o serviço de propaganda. O fundo da vitrina estava ocupado por um mapa da Europa, em relêvo, acima do qual se lia a inscrição: “A NOVA EUROPA – UMA FELIZ FAMÍLIA DE NAÇÕES”. O relêvo era bem visível e agradava a vista. Longas estradas de automóvel, direitas e luzentes irradiavam do centro nordeste; minúsculos aviões e hidro-aviões de asas prateadas pendiam do céu na ponta dos fios de borracha ou repousavam sôbre o vidro azul dos lagos do interior. A população de cada país, bem como seus produtos, colheitas, gado e carvão, seus minerais, seus tecidos, madeira, vinho e máquinas, eram indicados por pequenos símbolos de brinquedo; viam-se igualmente as necessidades de cada país quanto a colônias, matérias primas, mercados de exportação, tudo isso justificado por farto material estatístico. Acima dessa paisagem idílica, estava exposta uma foto-montagem complicada, mostrando os ciclos da infeliz época passada: um desempregado quebrando vidraças, com o rosto deformado pelo ódio e a fome mulheres e crianças asfixiadas entre as barreiras de ferro das tarifas aduaneiras, as nações agrícolas embarcando loucamente em rivalidades industriais, ao passo que a não industrialmente mais bem dotada era afastada de seus mercados naturais; a Alta Finança e a Revolução Mundial, ambas aliadas à Raça Maldita, puxando os cordões atrás da cena, instigando as nações umas contra as outras e repartindo os lucros com um sorriso diabólico... Finalmente, porém, assim como se podia ver num terceiro painel, as vítimas tinham despertado para a verdade. Pela primeira vez, na História, as nações da Europa estavam unidas sob a direção firme, porém justa, do país mais forte. Oito anos

antes, essa raça superior vivia num estado de humilhação sórdida, desarmada, impotente, corrompida: hoje os insensatos que tentavam resistir-lhe quebravam-se como fósforos, sob o seu punho de ferro. As estatísticas, as fotografias e os minúsculos brinquedos de metal brilhante provavam a invencibilidade desse exército prodigioso, em terra, no mar, sob as águas e nos ares. E acima de toda essa ostentação, acima da bandeira desdobrada dos dois lados, como para lhe dar asas, o retrato do Super-homem que realizara essa magia, êsse milagre, o gênio da nova Europa, o benfeitor do mundo, com os olhos metálicos, porém com doce sorriso e uma poética madeixa negra sobre a fronte pálida, tendo nos braços uma criancinha. (KOESTLER, 1948, p. 39)

“Dados estatísticos”, “a dura, mas justa liderança dos mais fortes”, “gráficos”, “fotografias” e, acima de todo aquele aparato citado pela propaganda, o herói, “o Super-homem que conjurara o feitiço e realizara os milagres”, o líder a ser seguido pelos que desejavam livrar o mundo do caos, dos velhos e infelizes dias, das tarifas de alfândega, dos comunistas e da raça maldita, ou seja, judeus, ciganos e todos aqueles que foram aniquilados em furgões, câmaras de gás e campos de concentração pela “destruição organizada” (KOESTLER, 1948, p. 197). Enquanto os outros, os membros expostos na outra propaganda, visualizada na sequência do romance, em outra de uma das ruas de *Neutrália*, representam a velha ordem: os sólidos que a Modernidade botou para diluir:

A exibição consistia principalmente em fotografias prêsas em papelão cinzento, à maneira de retratos num álbum de família. Viam-se mulheres de certa idade que confeccionavam, numa fábrica, objetos diversos, todas com um largo sorriso; a mãe do rei olhando um carro de ambulância; uma fileira de couraçados, que se assemelhavam às ilustrações de um jornal para crianças, a cunhada do rei, inspecionando uma cantina ambulante que distribuía chá e sanduíches, um piloto, no ato de receber uma condecoração, moças de uniforme, desfilando diante de alguém, aviadores de além-mar, passados em revista por um parente do rei, um ministro descendo do avião, com um ramallete de flores na mão, de chapéu alto, erguendo no ar dois dedos separados, um soldado enterrando uma baioneta num são de areia e uma moça de calças, ordenhando uma vaca. Sob as fotografias, liam-se quatro versos de um poema patriótico do século passado, em caracteres góticos numa moldura com as côres nacionais. (KOESTLER, 1948, p. 42)

Pois o rei e os parentes do rei são os representantes de um possível resquício da era feudal em um tempo que, para os modernos, precisava se libertar do protecionismo nacional e das tarifas de alfândega para dar passagem ao livre comércio, mas mais do que isso, segundo *Bernard*, dar passagem ao nascimento da nova estrutura, finalizada e perene, um superestado que regularia a nível genético a liberdade dos indivíduos. Diluído o passado, a Modernidade poria um sólido definitivo em seu lugar, e o indivíduo seria colonizado pelo público:  $\frac{\infty}{1}$ , pelos punhos de ferro do estado. O que, segundo Bauman (2001), não veio a acontecer; de forma que o castigo pelo não alinhamento dos sujeitos à estrutura, acabou por perder os seus antigos carrascos e homens da bota preta, para se utilizar da culpabilidade individual presente nas mentes dos sujeitos.

Mas se vivemos em um tempo onde a culpabilidade da posição fatural dos indivíduos não mais se justifica por condicionadores sociais, gerais, mais amplos, ou coletivos, opondo e sobrepondo o indivíduo ao cidadão, também vivemos em um tempo de “aconselhadores” que opõem e sobrepõem os líderes da Modernidade Sólida. Os “conselheiros”, conforme enuncia Bauman (2001), em oposição aos “líderes”, não estão em cena para que sejam seguidos, mas para que sejam contratados ou demitidos – ou seja, autoridades escolhidas, como dissemos antes. Diferenciando-se dos líderes, principalmente, naquilo que se destinam a cumprir: enquanto os primeiros atuam como conciliadores do indivíduo para com a sociedade, preocupando-se com o bem de todos, segundo nos afirma Bauman, os conselheiros estão apenas para os indivíduos, para ouvi-los e acomodá-los, ao estilo da terapia e dos livros de autoajuda. Entretanto, os conselhos que estes, por ventura, possam oferecer, “se referem à política-vida, não à Política com “P” maiúsculo; referem-se ao que as pessoas aconselhadas podem fazer elas mesmas e para si próprias, cada uma para si mesma – e não ao que podem realizar em conjunto para cada uma delas, se unirem forças” (BAUMAN, 2001, p. 77).

Em *Cruzada sem Cruz* (1948) é precisamente da figura de *Sônia Bolgar* que *Peter*, mesmo que incondicionalmente, aparenta buscar ajuda, ou melhor, é precisamente da figura de *Sônia Bolgar* de quem *Peter Slavek* irá receber auxílio na forma de conselho. E a demissão desta ocorre justamente quando suas ideias não mais o satisfazem, *Peter*, o aconselhado; quando não justificam os caminhos que se desdobraram para si. Embora, pelo que visualizamos, *Peter* não queira realmente ser aconselhado, pelo menos não por *Sônia Bolgar*. *Peter* aparenta ter saído da esfera do “nós” e não ser capaz de se enquadrar, incondicional e não-dolorosamente, à esfera do “eu”. Não espantosamente, ele estará só após o término das sessões com *Sônia*, abandonado entre a massa de estrangeiros a se acotovelar entre os cafés de *Neutrália*. Para Bauman (2001), o “‘nós’ não é mais que um agregado de ‘eus’, e o ‘agregado’, ao contrário do ‘grupo’ de Émile Durkheim, não é maior que a soma de suas partes” e “ao fim da sessão de aconselhamento, as pessoas aconselhadas estão tão sós quanto antes” (BAUMAN, 2001, p. 78).

Não é também estranho, observando-se de dentro do contemporâneo e diante da fluidez de nosso tempo, que *Sônia*, a psicóloga, esteja tão presente quanto ausente na narrativa; ela se apresenta como um exemplo a ser seguido e então desaparece do enredo, tão ocasionalmente quanto o modo com o qual aparecera; deixando seu aconselhado à deriva de si mesmo, responsável para com as consequências de seus atos, despido de consciência de classe ou mesmo de “grandes ideias”, ideologias ou demais mecanismos *sólidos* dos tempos passados. Os líderes de *Peter*, o *Partido*, o *Movimento*, não lhe fazem mais sentido. *Sônia* é o seu exemplo:

alheia a tudo, *hedonista*, conduzindo sua via; embora, como já dito, *Peter* não a possa aceitar tão facilmente como modelo. Pois se a receita de *Sônia* lhe foi dada, a sua política de vida, “política” com “p” minúsculo, acentuaria Bauman (2001), ela não cumpre o que promete, bem como o passado, ou melhor, as instituições e ideologias do passado, que não são mais capazes de cumprir com o que colocaram na prancheta. Pois não se constata mais a existência de um *Big Brother* em constante vigília, o que se presencia é o surgimento de mais e mais trincheiras de “Grandes Irmãos” e “Grandes Irmãs” que devem observar para o modo de como resolver os seus próprios problemas, sem “mais grandes líderes para lhes dizer o que fazer e para aliviá-los da responsabilidade pela consequência de seus atos” (BAUMAN, 2001, p. 38).

“O Último Julgamento” é o título do conto de autoria atribuída a *Peter Slavek*. Conto que é desdobrado em *Cruzada sem Cruz* (1948) e narra o júri de uma parrelha de indivíduos que são congregados, durante todas as noites, para embarcar em uma locomotiva; adentrando por cavernas e grutas, em direção ao subterrâneo; todos são forçados a presenciar um teatro macabro de autômatos que encenam peças retiradas do passado e do inconsciente de cada uma das pessoas. Neste tribunal, indivíduos humildes e caridosos são condenados pela fome daqueles a quem não puderam ajudar; e indivíduos pacíficos e incapazes de violência são condenados pelas moscas que pouparam e que, por consequência, dizimaram a países inteiros sob as chagas de qualquer praga. Todavia, indivíduos gulosos e satisfeitos são absolvidos pela sinceridade de suas indigestões. Mas ao final da história, a personagem com a qual *Peter* provavelmente se identifica, além de perceber que todos os acusados, promotora, defesa, juiz e júri têm a mesma face, é sentenciada ao “Purgatório em condicional” por não possuir uma cruz que pudesse carregar entre os dedos vazios de suas mãos. Imagem que também é recapitulada em um sonho narrado por *Peter*. Nele, a escuridão se aprofunda:

Parecia-lhe que em torno a escuridão se adensava, enquanto êle se afundava, de escafandro, nas profundezas do mar. Nunca pensara que a escuridão pudesse atingir tal densidade, e contudo ela continuava a aumentar, até o momento em que compreendeu súbitamente que se encontrava rodeado não de trevas, mas de uma luz negra. Essa descoberta tranqüilizou-o, porém, um momento; depois se apercebeu de que alguém voltava a maçaneta da porta do seu quarto, pelo lado de fora, e enquanto êle sustinha a respiração, olhava a rotação lenta da maçaneta e sabia já quem se encontrava ali. A porta se abriu de manso, o outro entrou, e adiantou-se lentamente para o leito de Peter. Estava disfarçado e trazia uma cota de malhas, enferrujada, porém não havia dúvida alguma sobre a sua identidade: tinha o rosto que nenhum polícia poderia esquecer, os cabelos ruivos, crespos, o nariz de aresta quebrada, o lábio superior curto, descobrindo os dentes da frente e uma parte das gengivas. Tinha também as órbitas cavadas, de sombras cadavéricas, tal como haviam aparecido no espelho da cabina de banho. Mas desta vez não havia espelho entre os dois: o Outro, com os olhos cegos, invisíveis, na obscuridade, avançava de leve e deslizando para o leito, as mãos para a frente, fechadas em torno de uma cruz que não estava ali. Era preciso que fosse não somente cego como também insensível, para não ter percebido que os dedos não encerravam mais do que ar; que suas mãos, uma acima da outra, formavam um tubo vazio no lugar onde devia achar-se

a haste da cruz. E continuava a avançar; penetrava agora através dos pés da cama, atravessando a madeira e o colchão como um líquido; e eis que a cruz imaginária tocou o no corpo de Peter com um choque insuportável de horror e delícia. Quis gritar, mas a sua voz se afogou na escuridão; queria erguer-se, porém o ar pesava terrivelmente sobre seu peito e o impedia de mexer-se; esperou o momento em que o outro penetraria, esmagaria, aniquilaria seu corpo e tremendo de medo, despertou. (KOESTLER, 1948, p. 281)

Além de podermos citar um dos momentos em que a personagem expressa ter perdido suas convicções – pois a cruz, bem como as demais referências religiosas constantes na obra, sempre aparece como a representação das ideologias, especificamente da *Revolução* –, também encontramos um sujeito entregue ao julgamento de si mesmo, uma vez que não nos depararemos com um líder, ou uma *Causa* que o venha acusar de se ter desviado de qualquer direção pré-estabelecida. Coincidentemente, Bauman (2001) chamará a este indivíduo de “indivíduo de jure”. E ser um “indivíduo de jure significa não ter ninguém a quem culpar pela própria miséria; significa não procurar as causas das próprias derrotas senão na própria indolência e preguiça, e não procurar outro remédio senão tentar com mais e mais determinação” (BAUMAN, 2001, p. 48). A consequência apontada por Bauman seria de que o espaço público, como já mencionamos, estaria gradualmente se esvaziando da cidadania e das questões coletivas. De forma que, se antes os indivíduos procuravam a proteção do estado, quando podiam contar com o estado, ou então se procuravam a proteção da “causa” e do “coletivo” para exporem suas demandas individuais que, se validadas, tornavam-se então públicas, agora temos que inexistente o espaço para o diálogo. Os sujeitos estariam então “despidos da armadura protetora da cidadania e expropriados de suas capacidades e interesses de cidadãos” (BAUMAN, 2001, p. 50). Despidos também de convicções e da crença em ações coletivas; despidos de mastros, bandeiras e de cruces que outrora carregavam entre os atuais espaços vazios das covas das mãos. E tais espaços, no contemporâneo, diz-nos Bauman, preenchem-se, quando na oportunidade, apenas por demandas momentâneas, fluidas e efêmeras, que logo se dissolvem.

O que nos faz ainda considerar que, se na sociedade da Segunda Modernidade estamos perseguindo metas líquidas e que se dissolvem antes que as possamos conquistar, não como punhados de areia, mas como água que se dissipa entre os dedos, para Bauman (2001), ser desta Segunda Modernidade “significa ter uma identidade que só pode existir como projeto não realizado” (BAUMAN, 2001, p. 37). Não se trata mais do adiamento da satisfação, ou do retardamento da linha de chegada, mas de sua real impossibilidade de alcance. “A consumação está sempre no futuro, e os objetivos perdem sua atração e potencial de satisfação no momento de sua realização” (BAUMAN, 2001, p. 37). *Peter Slavek*, no capítulo denominado “O Futuro”,

desembarca às pressas do *Leviatã*, sem que este tivesse zarpado ainda, porque sua satisfação se torna irreal; a *América* não lhe é mais palpável, e o seu único fim certo é a morte: a queda do avião, apesar disso também se tratar de algo questionável, visualizando a incerteza que paira sob tal momento da narrativa. O caminho não mais possui fim e o futuro se preenche de incertezas. E nisto, podemos lembrar aqueles dois personagens de quem também temos tratado, *Spartacus* e *Rubashov*, pois se os objetivos não são mais visualizados no horizonte e se excluem da perspectiva, será esta incerteza – e não somente a devoção ao *Partido* – que colaborará para que *Rubashov* capitule, uma vez que, mortas as convicções, nada mais pode lhe restar, a não ser caminhar por um corretor *infindável* à espera do tiro de execução; o que, de certo modo, também se repete para *Spartacus*, que enuncia: “Mortos não precisam de cavalos” (KOESTLER, 2013, p. 294), ao que degola o pescoço de seu cavalo diante da horda de escravos.

Entretanto, o que aparenta tornar *Peter Slavek* diferente do sujeito, ou melhor, do “indivíduo da sociedade líquida” – apesar de o considerarmos próximo a este –, demonstra-se precisamente na oposição que o herói toma em relação ao vício de sempre e continuamente se estar engajado no ato de perseguir a satisfação dos prazeres: pulando de conselho em conselho, pois os conselhos são, segundo Bauman (2001), aquilo que nos dita quais objetivos perseguir na era da Modernidade Líquida, quais frutos buscar consumir para se manter indefinidamente satisfeito, embora o indefinidamente não seja possível e se revele “indefinidamente momentâneo”. Ou seja, o prazer é momentâneo, mas sua busca, indefinida, isto é, interminável, até a morte, o fim fatal. Para Bauman (2001) é o prosseguimento da corrida, e o prazer de se constatar como um participante da corrida que de fato se mostra como vício, ou seja, “a atração principal não é o que está na linha de chegada, mas a confirmação de que ainda estamos participando da corrida, permanecendo e continuando em seu percurso”, diz-nos Bauman, “pois sabemos que poucos serão os que sustentarão os troféus e os louros, enquanto a outros restará a culpa de não terem se empenhado o suficiente para vencer”.

Mas não para *Peter*, e aqui retomamos um dos motivos pelo quais classificamos sua situação como “em liquefação”: ele não abraçará o prazer e se desvencilhará da corrida, da busca pelo prazer; conseguindo-o, ou não, não lhe importando mais perseguir qualquer objetivo. *Peter* não traçará a rota pela qual lhe levaria o *Leviatã*, atravessando o oceano para alcançar *Odetta* e os seus seios pontudos aparentes sob a blusa, à *América*; sem as grandes ideias, pois que se encontram mortas e apodrecidas, e sem poder aceitar as bênçãos do novo deus, *Peter* se atirará à guerra, amargado pela traição que cometera.

E, no entanto, mesmo o seu sentimento de culpa é incerto, pelo que se choca com sua individualidade. *Sônia* o fez acreditar que sua adesão ao *Movimento* fizera parte de um ordálio criado para se expiar do desejo que tivera, em infância, de fazer mal ao irmão mais novo, quando ainda no berço intentara lhe arrancar um dos olhos para que os pais jogassem *a coisa* fora, do mesmo modo que haviam feito com um boneco de brinquedo que se havia estragado; desejo que se concretizara em um acidente com um gancho de barco e que mutilara do irmão de *Peter* um de seus olhos.

Segundo Bauman (2001), vivemos em uma sociedade não mais regida pela lógica do produtor, a lógica da Modernidade Sólida, mas pela lógica do consumidor. Enquanto a primeira se pautava pela norma e pela adequação do indivíduo à alguma colocação, sob o véu da conformidade, a segunda se encaminha sem normas e locais pré-estabelecidos, afirma-nos Bauman; o desejo é a sua norma e o que se deseja não pode ser postergado para o amanhã: a corrida da qual outrora falamos. E para se estar engajado nesta corrida, mais do que saúde, aptidão é o que se exige do indivíduo. Bauman faz uma distinção entre estes dois termos: para a sociedade sólida dos produtores, a saúde é um padrão a ser atingido, uma norma, o “estado próprio do corpo e do espírito humano” para a execução de uma determinada tarefa. Ao que aptidão, para a Modernidade Líquida, soa mais como “flexibilidade”, ou seja, enquanto a saúde se referia à prontidão para se executar uma tarefa na linha de produção, aptidão significa estar apto para se ajustar a qualquer atividade, a qualquer momento; consideração muito lógica caso observemos a rotatividade das posições sociais da Segunda Modernidade. De maneira que “quase se pode dizer que, se saúde diz respeito a seguir as normas, aptidão diz respeito a quebrar todas as normas e superar todos os padrões” (BAUMAN, 2001, p. 92). Em consequência disso, da não estabilidade das posições e da busca incessante por alcançá-las, realizar objetivos e satisfações, temos que, se na Modernidade Sólida, um indivíduo saudável alcançava certo posto na linha, sob a ponte de comando, logo, sua satisfação estava determinada e promulgada, senão para o resto de sua vida, pelo menos por uma boa parte dela, cabendo à insatisfação de determinada categoria que se rebelasse contra a parte contratante e controladora, caso o casamento entre trabalhador e empregador não prosperasse; contudo, agora, na Modernidade Líquida, com o deslocamento das posições, também o alcance destas se deslocou no espaço. Os indivíduos podem percorrer diversos objetivos simultaneamente, tendo que migrar de posição em posição conforme o esgotamento da satisfação e dos benefícios das posições que momentaneamente ocuparam, como passageiros em um ônibus de viagem; ocupam-se os lugares, conversas são travadas, mesmo sem a menção de nomes, e apenas para se tornar

suportável o transcurso da viagem, isso quando uma das partes tem a intenção de dialogar, pois nem sempre é hábito haver conversa entre as duas partes das poltronas; e se há algum problema, os indivíduos até podem se somar para reivindicar melhorias, telefonar para a Agência Nacional de Transportes Terrestres (A.N.T.T), mas seu “agregado” não constitui uma unidade, um “grupo” ou “coletividade”, e irá se dissolver assim que concluída a viagem, ou apenas uma das viagens, pois nem todos os passageiros desembarcam na mesma cidade, e mesmo os que desembarcam, seguem para destinos e objetivos diferentes.

Diante disso, podemos nos perguntar: *Peter Slavek* buscaria sua saúde ou sua aptidão? Quando atingido pela crise de sua existência e da finalidade de seus atos, sob os sintomas do que poderia ser uma “histeria”, perdendo com isso o movimento de uma das pernas, existindo em si a necessidade de se colocar de pé, e de efetuar uma escolha para seguir com ela, apesar de todas as escolhas se apresentem como falidas, tendo que as percorrer de qualquer modo. Diríamos “saúde”, se considerássemos “um fim natural” para a partida de *Peter*, mas como podemos verificar com a narração dos atos que percorreu, a sequência de acontecimentos parece somar uma série de objetivos momentâneos, o que o coloca na categoria da “aptidão”, ou seja, da busca pela mesma, pois *Peter* não se prepara para tomar posição na perseguição de um objetivo, mas para escolher entre uma sucessão dos mesmos. Segundo Bauman:

Ao contrário do cuidado com a saúde, a busca da aptidão não tem, portanto, um fim natural. Os objetivos podem ser estabelecidos apenas para a presente etapa do esforço sem fim – e a satisfação de alcançar um objetivo é apenas momentânea. Na longa busca pela aptidão não há tempo para descanso, e toda celebração de sucessos momentâneos não passa de um intervalo antes de outra rodada de trabalho duro. Uma coisa que os que buscam “aptidão” sabem com certeza é que ainda não estão suficientemente aptos, e que devem continuar tentando. A busca da aptidão é um estado de autoexame minucioso, auto-recriminação e autodepreciação permanentes, e assim também de ansiedade contínua (BAUMAN, 2001, p. 92).

*Peter* estará constantemente a julgar-se inapto para as tarefas que se lhe aparecem pela frente, e seu estado de depreciação o levará a sugerir a amputação do membro ferido, embora possamos interpretar tal amputação como uma espécie de metáfora – pois o membro é algo sem o qual a personagem não pode caminhar, ou seja, na verdade, o passado: a ordem, as ideias, o *Grande Irmão* e o seu inverso; tudo aquilo que *Peter* deseja “amputar” de si, mas que o joga de encontro a um dilema, onde extirpar-se de tal *membro* seria o mesmo que se aleijar em múltiplos planos, muito além da mutilação física.

De mais a mais, dando prosseguimento à análise, temos que se para Bauman (2001) a busca por identidade é uma incessante tentativa de solidificar uma imagem do indivíduo, dando forma àquilo que não tinha forma, desencadeando nos sujeitos uma luta igualmente incessante

para negar o caos, ou seja, a fluidez de si mesmos em mais e mais intermináveis tentativas para solidificar o que se dissolve, assim como “a lava vulcânica que se funde e se dissolve novamente antes de ter tempo de esfriar e fixar-se” (BAUMAN, 2001, p. 97). Isto é algo que também se mostra uma procura pela durabilidade da conjunção das partes fragmentadas, bem conforme sugere Bauman ao citar Deleuze e Guattari no que concerne ao desejo de unir a parcialidade fragmentária dos objetos. De maneira que, também a esta reflexão, podemos correlacionar *Peter*. Há um entrave constante em *Peter* no que tange à definição de sua imagem; substancialmente no dilema estabelecido entre ser ou não um revolucionário partidário comunista. Ao final do romance, o que mais timidamente ele vem a assumir como sendo o resultado da soma de suas partes, é que seja um escritor – talvez seja mesmo o próprio Koestler, afinal, em uma projeção. *Peter* não é um membro da burguesia propriamente dito, conforme lhe demonstra *Bernard*, como também não é um membro do *Partido*, como as pessoas acreditam que seja, inclusive chegando a lhe idolatrar como tal, assim como a esposa do *Camarada Thomas*, uma mulher descrita como “sem cor”, “sem graça”, e denotando “falta de inteligência”, pensa que seja. “As identidades parecem fixas e sólidas apenas quando vistas de relance, de fora” (BAUMAN, 2001, p. 98) e “sua existência parece ter uma coerência e uma unidade que na verdade [...] é uma ilusão de ótica” (BAUMAN, 2001, p. 97). Mas ainda assim, *Peter* não é um consumidor individual à maneira do personagem de Rowan Atkinson, ele não está selecionando suas partes na prateleira de um *shopping*; o que Koestler dá a seu personagem é um “mercado” bombardeado, onde os produtos, que não tinham prazo de validade, e não eram perecíveis, acabaram de, inexplicavelmente, apodrecer; não há mais como “comprar” as sólidas ideias da Modernidade e a perspectiva do futuro não deixa aberta outra vista que não seja a do aniquilamento de si mesmo; o novo mundo está lá, mas não é um mundo para os homens que nasceram do Renascimento, tal como o próprio *Peter* aponta a *Odette* na carta que lhe escreve, de *Neutrália* para a *América*. As prateleiras do futuro estão repletas de opções, opções não duráveis, mas perecíveis. Em termos de ideias, o alívio que *Sônia Bolgar* dá a *Peter Slavek*, assim como tais produtos, e opções, possui uma *obsolescência programada*, imediata, pois o “alívio” também é o prazer momentâneo fornecido pela compra.

Semelhantemente, também podemos dizer que se existiu uma sociedade que predeterminava locais e ocupações, distribuindo identidades e vigiando para que os indivíduos mantivessem seus afazeres na ordem da linha de produção, configurando assim um modelo que, segundo Bauman (2001), para Bentham e Foucault se estabelecia na “poderosa metáfora do Panóptico” (BAUMAN, 2001, p. 100), a sociedade que se abre para *Peter*, porém, se constitui

ao estilo “sinóptico”; não mais o controle de poucos sobre muitos, mas o inverso: as escolhas, os produtos, não mais duráveis, mas passageiros e efêmeros como refeições que não saciam à fome, estão dispostos para que sejam alcançados, e em rotação, cabendo aos indivíduos a culpa por não os conseguirem obter, ou seja, a recriminação em lugar da punição. Desse mesmo modo, as escolhas parecem estar dadas a *Peter*; bastaria manter-se no *Leviatã* e alcançar a *América*, o novo mundo, pois *Peter* não está mais no Panóptico; não percebemos a existência de um grande sistema repressor que esteja à sua captura durante sua trajetória, ou seja, como outrora afirmamos, não existe o *Grande Irmão*, ou mesmo o *Partido Interno*, os ministérios ou a *Polícia do Pensamento*, pronta para saltar pela janela e exibir câmeras e escutas ocultas em botões de rosas e por trás das molduras de quadros nas paredes: estas coisas estão no passado. Exatamente no capítulo denominado “O Passado”. As pranchetas, os oficiais nazistas, o extermínio sistematizado e organizado dos judeus, a esterilização dos ciganos, a ordem, o *Grande Irmão*, Hitler: todos estão no *Passado*. A culpa e o medo daquilo que os outros irão pensar é o que aterra e atemoriza *Peter Slavek*; a imagem do jovem piloto com o rosto desfigurado, *Andrew*; o *Sr. Wilson* e as demais pessoas de *Neutrália* é que lhe parecem cobrar que algo seja feito, mesmo pela expressão dos olhos; de maneira que é esta a preocupação que lhe roda nos interiores, a culpa de não ter feito o suficiente para garantir sua salvação. Como se os homens não mais se salvassem pela sociedade, mas por si mesmos: o barão no poço, presente em *Arrow in the Blue* (2005), que se puxa a si mesmo para fora do buraco.

Ora, e se “a livre escolha agora é a regra e a pista é um lugar mais seguro do que a linha de chegada”, segundo nos expõe Bauman (2001), e se “viajar com esperança é melhor do que chegar” (BAUMAN, 2001, p. 103), pois os alvos estão em constante movimento e a expectativa de alcançá-los vale mais que a posse dos mesmos, visto que fugazes e fugidios lhes são os prazeres; talvez esta ótica se encaixe mesmo no nome do navio que traz *Peter* à *Neutrália: Speranza*. *Speranza*: enquanto se puder navegar, há uma perspectiva, uma esperança, mas que, todavia, se desfaz e se transforma no *Leviatã*. Afinal, o *Speranza* que o transporta à *Neutrália*, o transporta para uma série de escolhas: partir para a guerra, partir para a *América*, seguir *Odetta*, não a seguir e mesmo assim ir para a *América*, aniquilar-se, não se aniquilar, ou então aceitar a proposta de *Bernard* e aliar-se aos nazistas. Caminhos que, contudo, não pretende seguir, justamente por não se satisfazer com o desdobramento das ações que completaria, ou não completaria.

A todos os objetivos não pode aceitar, exceto aniquilar-se na cena quase poética do final do último capítulo, onde mesmo o seu fim não fica totalmente evidente, ou seja, nem mesmo a

morte lhe é concedida com *solidez e durabilidade*; visto que não podemos ter certeza, enquanto leitores, se sua jornada irá continuar e por quais outros combates ainda passará, ou se realmente foi factualmente exterminado com a queda da aeronave; novamente, a personagem é deixada para prosseguir sua corrida, indeterminadamente, incertamente, lançada de paraquedas do ventre de uma aeronave. De maneira que, para *Peter*, sua vida “será sempre uma bênção mista, mesmo se a gama de escolhas for ampla e o volume das experiências possíveis parecer infinito. Essa vida está assolada pelos riscos: a incerteza está destinada a ser para sempre a desagradável mosca na sopa da livre escolha” (BAUMAN, 2001, p. 103); pois a personagem que analisamos não se apresenta presa de um sistema totalitário, totalmente repressor; pelo contrário: todas as portas lhe foram abertas, desafortunadamente abertas.

#### 4. DISTOPIA E TRANSCENDÊNCIA EM *CRUZADA SEM CRUZ* (1948)

Esta parte de nosso estudo procurará refletir sobre a utilização de textos e imagens religiosas do universo judaico-cristão, associada a uma espécie de *dessacralização*, em uma literatura que podemos ter como “não-sacra”, ou ainda, “profana”, ou *dessacralizada*; ou seja, através da qual não se pode restabelecer/religar o elo com a divindade, inserindo-se, portanto, em um universo mais *mundano* e racional do que *sagrado e transcendental*<sup>28</sup>; de maneira que cumpriremos tal propósito a concentrar nossos olhares sobre o mesmo romance do qual discorreremos e analisamos sob a perspectiva de Bauman (2001), no capítulo anterior: *Cruzada sem Cruz* (1948), vindo a citar outras obras de Arthur Koestler, ocasionalmente, quando nos for valioso para a pesquisa, bem como o tivemos feito até agora.

De início, logo poderíamos dizer que nem todo texto “transcendental” necessita da comunicação com qualquer entidade divina para que seja considerado transcendental, pois que existem outras formas de transcendência, que não a do elo com o divino, e é exatamente para descartarmos este questionamento, pelo menos por enquanto, que trataremos de definir o sentido em que utilizaremos semelhante vocábulo, restringindo-o, portanto. *Transcendental*, por sua vez, seria uma terminação que empregamos em um sentido muito mais “irracional” do que lógico, preciso ou filosófico; baseando-nos, assim, na experiência do indivíduo religioso e de suas práticas, para concluirmos e validarmos o sentido do termo. Sua acepção se correlacionaria mais com o que afirma Eliade (2013) a respeito de Rudolf Otto, que tratou, em *Das Heilige* (1917), da “experiência religiosa”. Otto (1917) não teria se preocupado em observar a religião de forma histórica, sociológica ou psicológica, – e racionalizada –, tal como apontaremos subsequentemente a respeito de Lewis (1971)<sup>29</sup>, mas conforme a experiência dos indivíduos que a praticam, pois, conforme Eliade, Otto se voltara, “sobretudo para o lado irracional, tinha lido Lutero e compreendia o que quer dizer, para um crente, o ‘Deus vivo’. Não era o Deus dos filósofos, [...] não era uma ideia [...], uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um poder terrível, manifestado na cólera divina.” (ELIADE, 2013, p. 15). Tratava-se do poder terrificador, horrível e, ao mesmo tempo, belo de Deus, caracterizando o *sublime*, revelando seu poder com força e superioridade. Tais experiências seriam, portanto, segundo o

---

<sup>28</sup> Em verdade, os termos “transcendência” e “transcendental” ainda demandam maior aprofundamento para a pesquisa, principalmente em seu sentido filosófico; o que, conseqüentemente, esperamos concretizar futuramente.

<sup>29</sup> Lewis (1971), em verdade, também considera os fenômenos da *transcendência* e do *êxtase religioso* como válidos através da experiência dos homens religiosos; entretanto, seu diferencial consiste, ao que aceita a experiência, em uma concomitante análise social, histórica e antropológica, elaborada junto às descrições dos fenômenos e das experiências dos sujeitos religiosos de que trata.

que nos diz Eliade, baseando-se em Otto, “numinosas” (onde *numen*, do latim, corresponderia a Deus): àquilo que não é humano, e diante do que o homem se anula, tornando-se “cinza e pó (Gênesis, 18: 27) ” (ELIADE, 2013, p. 16).

Desta forma, *transcendental* seria aquilo que ultrapassa, que *transpõe* o humano. Eliade (2013) nos falará em *hierofania*, através da qual o sagrado se manifesta em objetos inanimados, como a sarça ardente que aparece a Moisés no deserto do Sinai (Êxodo, 3: 2-4). A *hierofania*, embora não seja o mesmo que a *transcendência*, revelaria aquilo que é *ganz andere*, ou seja, *completamente diferente*, e transformaria aquilo que é pedra ou árvore em “algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado” (ELIADE, 2013, p. 18) e a experiência de se contemplar o sagrado, é que faria o homem experimentar a *transcendência* – o sentimento pelo qual se ascende a Deus, o *êxtase religioso*. “Transmudar-se” dirá Eliade, ou seja, mudar para outra parte, parte que está *além* desta, que é meramente humana: *transmudar-se*. Para os que contemplam a experiência religiosa, a realidade comum e simples se *transmuda* no divino, no sagrado, de modo que algo que era profano e insignificante, passa a abarcar o cosmos, o todo, o infinito; posto que, se muda sua posição no universo, também muda sua natureza neste – uma natureza que, como a outra parte, também está *além* do que é humano; de maneira que, ainda segundo Eliade, “toda natureza é suscetível de se revelar como sacralidade cósmica” (ELIADE, 2013, p. 18) àqueles que compartilham do sagrado.

Tais fenômenos da experiência humana ainda estariam correlacionados com o que poderíamos chamar de “mito de formação de mundo”, uma vez que os mesmos, conforme nos diz Eliade (2013), fazem parte da cadeia de “mitos de criação”, ou seja, da cosmogonia acatada por determinada civilização para a criação e delimitação de seu mundo; algo que também comentaremos no decorrer da análise. Mas se falamos em *transformação* da realidade e de *hierofanias*, conforme os raciocínios de Eliade, pressupondo uma espécie de cisão entre o real profano e aquilo que é realmente real para o homem religioso no referido processo de *transmutação*, isto só faz sentido para os seres não-religiosos, principalmente para o homem do contemporâneo e também para o moderno, uma vez que, conforme o pesquisador:

O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para ‘os primitivos’, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o *sagrado* equivale ao *poder* e, em última análise, à *realidade* por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre *real* e *irreal* ou pseudo-real. (Não se deve esperar encontrar nas línguas arcaicas essa terminologia dos filósofos – *real-irreal* etc. –, mas encontra-se a *coisa*.) É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente *ser*, participar da *realidade*, saturar-se de poder. (ELIADE, 2013, p. 18)

Segundo Eliade (2013), o espaço profano e o mundano são sacralizados – pelo que denominamos *hierofania*, o *ganz andere* –, o que separa o local de revelação, ou seja, o “mundo real” e “revelado” do outro mundo, o mundo normal, ou ainda, o mundo “não-real”, criando o espaço do sagrado, que se diferencia da homogeneidade geométrica do resto, que é o espaço do homem profano, espaço, por sua vez, não reconhecido como real pelo homem religioso – e é geométrica tal homogeneidade, a do mundo profano, justamente porque suas medidas se pautam por descrições geométricas, ou seja, científicas, e não divinas, ou sagradas. Por consequência, a revelação do espaço sagrado delimita uma ordem, pois “um espaço sagrado permite que se obtenha um ‘ponto fixo’, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a fundação do mundo, o viver real” (ELIADE, 2013, p. 27). A Bíblia, enquanto objeto revelado, por exemplo, bem como os demais textos religiosos e sagrados, também é partícipe dessa *hierofania* para as sociedades ou indivíduos que a têm por base. Fora dela, da *hierofania*, da revelação e daquilo que não é humano, sucede-se que a encontramos esvaziada do sagrado, do *transcendental*, ou seja, torna-se meramente de papel, não se personificando como centro, ponto fixo, ou ordenador do mundo – tornando-se “descentrada”, juntamente com seus textos; o que é, segundo nossa hipótese, exatamente a forma como vem a aparecer nas citações de Koestler, por exemplo: esvaziada de sua centralidade e de seu poder *transformador* e *transcendental*; de forma que não encontramos a “orientação que organizava o Caos”, pois o Caos é tudo aquilo que está fora da ordem, fora do que os deuses criaram, ou ainda, fora dos “mitos de criação”. E cremos que isso aconteça a Koestler, em associação ao que afirmamos no capítulo passado, em relação à derrocada da figura dos líderes, ordens e pontes de controle. Eliade (2013), no que se refere ao homem não-religioso, irá nos dizer que a experiência profana, ao contrário da religiosa, “mantém a homogeneidade e, portanto, a relatividade do espaço; já não sendo possível nenhuma verdadeira orientação, porque o ponto fixo já não goza de um estatuto ontológico único; aparecendo e desaparecendo segundo as necessidades diárias” (ELIADE, 2013, p. 27). E a isto correlacionamos a diluição, iniciada na Modernidade, dos sólidos que a precederam, conforme, novamente, asseveramos enquanto nos baseávamos em Bauman (2001); algo que ainda poderíamos atribuir à dessacralização, presente desde o limiar da Modernidade, com o diluir das convicções feudais.

Entretanto, comentando ainda sobre a *transcendência*, na mesma linha anterior, caso tomemos um dicionário específico, se da filosofia primeiro extrairmos o sentido do prefixo “*trans*” nossa investigação nos revelará que o mesmo é empregado para sugerir aquilo que extrapola e excede, aquilo que parte para longe de algo, além de alguma coisa, ou de todas as

demais coisas. “Transfísico, o que vai além do físico, que é igual a metafísico; transfinito, o que ultrapassa a finitude, etc.” (FERREIRA, 1964), aproximando-nos, conseqüentemente, do *ganz andere* de Eliade (2013). E, caso consultemos a Antropologia, encontraremos Ioan Myrddin Lewis, um antropólogo britânico, especialista em culturas e religiões somalianas, que aproxima o termo “transe”, de mesmo radical “*trans*”, ao termo “êxtase” em sua obra intitulada “Êxtase Religioso” (1971). Para Lewis (1971) o *êxtase*, ou também *entusiasmo*, estaria presente em diferentes culturas à maneira de uma ponte de acesso ao mundo espiritual e ao mundo divino, reiterando o sentido *daquilo que ultrapassa a finitude*, ou ainda, daquilo que é, para Eliade, *ganz andere*, alçando-se para além das capacidades do homem, mas que pode ser alcançado, mesmo que momentaneamente, por uma liga: normalmente uma passagem difícil que se dá por uma ponte, escada, ou porta estreita e que, ao mesmo tempo, cria uma “rotura” no espaço, separando as realidades. De forma que a *transcendência* também pode ser definida como o percurso que os homens religiosos perseguem para alcançar *àquilo que ultrapassa a finitude*, bem como o sentimento que semelhante percurso lhes provoca.

E embora as considerações de Mircea Eliade (2013) e as considerações de Lewis (1971) sejam necessariamente semelhantes, o mais interessante nos estudos deste segundo pesquisador, é a asserção que faz acerca dos estados de *transe* de diferentes culturas, pois tais estados, além de se constituírem como os motivadores da *transcendência*, ainda seriam, segundo Lewis, motivados pelas pressões que afligem os indivíduos de uma dada sociedade. Lewis descreve culturas como a *Bori*, no Continente Africano, e o fenômeno do *Tarantismo*, na Espanha do século XV, entre outros. Para Lewis, o *êxtase* pode atuar no corpo dos indivíduos, e na experiência religiosa dos mesmos, como resposta às situações sociais traumatizantes que vitimam os integrantes do ato religioso. Tais fatores materiais não seriam basicamente a fonte única de fenômenos como a *possessão* (um dos estados do *êxtase/transe*, ocasionalmente chamado de *histeria* pelos não-religiosos), mas influenciariam muito na medida em que se constata que as pessoas possuídas, constantemente, dão repostas às opressões que as vitimam; desse ângulo, o *transe* e a *transcendência* atuariam como válvulas de escape para fatores e tensões com origens materiais; de maneira que podemos concluir que, diga-se de passagem, embora a Antropologia de Lewis admita os motivos religiosos elencados pelos integrantes das culturas que estudou, os fenômenos materiais condicionantes não são necessariamente postos como os principais determinantes, embora também justifiquem os referidos fenômenos. Considerações que Eliade igualmente menciona, ao abraçar “o lado irracional da coisa”, mas, contudo, sem nos fornecer delongadas explicações de como os

motivadores materiais atuam dentro dos fenômenos do *transe* e da *transcendência*, como Lewis se preocupa em fazer em seu *Êxtase Religioso*.

No tocante ao que a obra de Arthur Koestler teria a ver com tais reflexões, inicialmente, poderíamos verificar como textos originalmente *transcendentais*, como é o caso das narrativas bíblicas citadas por meio dos recortes dentro da narração do romance, não surgem sob a influência do contato com o divino, ou da busca pelo reestabelecimento deste, ou seja, a religião do elo. Dizendo de outra forma, as referências bíblicas e os episódios citados em *Cruzada sem Cruz* (1948), na verdade, surgem para construir “alegorias” que se ligam a fenômenos muito mais materiais do que divinos. E, para além desta perda de contato com o *transcendental*, diríamos que, pelo conteúdo e pelas ações das personagens, o que ocorre, não somente em *Cruzada sem Cruz*, mas em outras obras do autor que tivemos a oportunidade de observar, seria algo muito mais próximo daquilo que se poderia entender por “distopia” ou, de algum modo, o inverso da *transcendência*.

Primeiramente, se admitirmos que os textos religiosos possam propiciar, em determinadas situações de seu uso, os fenômenos da *transcendência*, por meio, ou não, de estados de *transe*, induzidos de acordo com a liturgia e o ritual empregados, além de ordenarem o espaço no qual vive o homem-religioso, logo, verificaremos que estes fatores são dissociados em uma espécie de “redirecionamento do referencial”, que é efetuado por Koestler e, neste caso, também por sua personagem, *Peter Slavek*. Ou seja, quando o escritor se apropria dos textos bíblicos, conforme demonstraremos, colocando-os na boca de *Peter*, ele substitui o referencial histórico original que os textos possuíam; conseqüentemente, não apenas suplantando-o, mas também o desenvolvendo num caminho inverso ao *transcendental*, por meio de sua alegoria. E Koestler o faz, na medida em que distorce a representação criadora de Deus, transformando-a na personificação de um sistema de ideias políticas que, posteriormente também é desacreditado e, conseqüentemente, esvaziado em benefício de questões de cunho individual; de maneira que também este referencial histórico, material, é deteriorado, ou ainda, subordinado a tais questões individuais. Não que o Deus bíblico também não tenha em seu esqueleto, através dos olhos dos historiadores, a reflexão de um sistema de práticas, convenções e ideias que, conseqüentemente, se voltam para a realidade material de onde nasceu; até mesmo porque não é nossa intenção discutir os textos bíblicos da perspectiva de uma alegoria moral de determinada sociedade; mas o fato é que esta representação foi substituída, metamorfoseando a antiga representação em uma nova, no aspecto de uma segunda alegoria que, por sua vez, oculta uma distopia.

A distopia, que se esconde na alegoria criada por Koestler, por conseguinte, ocorre no instante em que o Deus do qual se fala no(s) romance(s), em oposição ao judaico-cristão, é uma entidade falha. Exemplificaremos o que estamos inferindo, para isso utilizando como amostra uma passagem de *Cruzada sem Cruz* (1948), a partir da qual poderemos presenciar a tomada e o uso de duas cenas bíblicas para caracterizar uma situação histórica previamente concebida pelo autor, a qual, em futura oportunidade, voltaremos ainda a comentar:

Em vez de uma guerra normal, com duas frentes, havia agora uma guerra em triângulo; de um lado, a utopia traída; no segundo, a tradição apodrecida, no terceiro, a destruição organizada. De certo que era preciso lutar contra esta última: não havia outra solução; mas era um dever, e não uma missão – e as ilusões mortas não ressuscitavam. Não havia, naquela guerra, trombetas para fazer as muralhas caírem e durante a batalha, o sol não parava. (KOESTLER, 1948, p. 196).

Aquilo que colocamos como “redirecionamento do referencial” se sobressai no instante em que se dá a comparação entre os dois episódios bíblicos e o momento no qual o autor descreve o período da Segunda Guerra. Para ele, esta seria uma guerra com três frentes de combate; a primeira frente, a utopia traída, ou seja, o socialismo e as políticas de esquerda; a segunda, a tradição apodrecida, o velho mundo moderno, centrado no patriarcado, no controle do estado e na racionalidade liberal burguesa; e a terceira frente, o nazismo. Se em outras obras do autor, e mesmo em *Cruzada sem cruz* (1948), porém, em outras passagens, as ideias e as políticas de esquerda são descritas como deuses que prometeram a salvação às massas, estes deuses, para Koestler, são falhos. De modo que esta descrença nos “deuses” leva o autor a afirmar uma impossibilidade de salvação que se baseie neles, os quais, na verdade, como já mencionado, são representações de estruturas políticas. Ao contrário de Josué que marcha com seus soldados armados, por um determinado número de vezes, ao redor das muralhas de Jericó, carregando a Arca da Aliança e imolando sacrifícios até que a cidade caia pelo poder de Jeová e sobrevenha a conquista (Josué 6:1-27); e também ao contrário do mesmo Josué que, com um pedido, foi capaz de parar o Sol para continuar a batalha e aniquilar os inimigos de Israel (Josué 10:12), as personagens de Koestler não têm esse favor, pois seus deuses estão mortos. Ademais, além de observarmos um trecho que demonstra como a “alegoria” é construída, é como se nos encontrássemos com uma perda de senso frente à situação histórica na qual o indivíduo se encontra; quando o narrador de Koestler, em *Cruzada sem Cruz* (1948), refere-se à ideologia socialista, ou seja, mais especificamente às práticas que se firmaram no transcorrer do século XX, e que tiveram como propulsores as ideologias socialista e comunista, o autor demonstra sua desilusão com tais experimentos, que são para ele “a utopia traída” e as “ilusões mortas”. Neste entretempo, descreve o autor, algo que deve ser combatido, o nazismo. De modo que se

coloca numa posição crítica, onde não há como se salvar; ou seja, no “fogo cruzado”. E isso pode ser relevante se considerarmos que as personagens criadas por Koestler têm, de certo modo, a morte como destino. *Peter Slavek*, protagonista de *Cruzada sem Cruz*; *Spartacus*, protagonista de *Os Gladiadores* (2006) e *Rubashov*, de *O Zero e o Infinito* (2013) têm em comum um mesmo percurso de adesão a um movimento, de caráter socialista, firmamento das convicções e, então, o recebimento de um choque, de algo que os desliga de suas respectivas causas e que, mesmo assim, os faz perecer em combate contra os antigos inimigos; por mais que se considerem “traidores da causa”.

Por fim, para exemplificarmos, novamente, como se desenrola esse processo de “redirecionamento referencial”, ou ainda, de “transposição”, “adaptação”, ou também, de “acréscimo de conteúdo referencial”, caso consideremos que as informações pertinentes à realidade material do autor se mesclam, por meio de um processo dialético, às informações e às referências da realidade material à qual os textos religiosos originalmente pertenciam, apontaremos outro caso, um mínimo trecho do romance *Os Gladiadores* (2006), no qual verificamos que, de fato, os deuses não são deuses, mas alegorias, representações. Pois, se em *Os Gladiadores*, o autor faz menção a dois estágios do processo social e econômico da evolução humana, quando diz que “o luxuriante deus da agricultura e das cidades assassinou o deus dos desertos e dos pastores” (KOESTLER, p. 145, 2006), os quais aparentam corresponder respectivamente ao sistema feudal – que centrava sua economia na produção agrícola –, e ao antigo nomadismo das sociedades primitivas. De modo que, no período, podemos retomar a ideia de que o autor denomina “deuses” para significar determinadas correntes ideológicas, pertencentes a períodos específicos da História, cada qual com suas características sociais e econômicas; dando forma, portanto, à uma alegoria de confronto entre as sociedades feudal e nômade nos deuses aos quais alude: “o luxuriante deus da agricultura” e o assassinado “deus dos desertos e pastores”.

De outro modo, já que iniciamos algumas análises da obra de Koestler, e não somente de *Cruzada sem Cruz* (1948), mas destas outras duas, que entram em caráter suplementar, ainda podemos dizer mais. É conhecido que a promessa do Deus Jeová se referia a uma “Terra Prometida” e, levando-se em conta as boas qualidades que uma boa terra poderia ter para os judeus daquela época, certamente que a fertilidade seria um dos maiores dotes – uma terra por onde “corresse leite e mel” (Êxodo 33: 3), etc., mas quando surge semelhante comparação no processo narrativo de Koestler, é evidente que, novamente, estamos diante do fenômeno de “transposição de referenciais” que tratamos de comentar. Em uma das passagens de *O Zero e o*

*Infinito* (2013), quando *Rubashov*, como membro interno do *Partido*, está visitando incognitamente uma célula da “Revolução” no exterior, encontramos a seguinte construção, quando o narrador se refere ao conteúdo das perguntas que o “camarada lá de longe” (modo como as outras personagens se referiam a *Rubashov* no episódio) tinha que responder aos estivadores do porto em que se encontrava: “Queriam saber o desenvolvimento da produção na indústria de metais leves, como crianças curiosas com o tamanho exato das uvas de Canaã” (KOESTLER, 2013, p. 78). De sorte que o que podemos abstrair da cena supracitada se comunica com o trecho de outra narrativa, encontrada no livro de *Números*, onde se lê que Jeová havia instruído Moisés para que enviasse homens a Canaã, para que estes observassem como era a terra, se fértil ou estéril; se nela havia árvores, ou não; e para que tomassem “do fruto da terra”, recolhendo o que lá encontrassem entre a produção como uma amostra que encorajasse o povo a tomar posse de Canaã, ou seja, uma prova da “promessa” (Números 13: 20); pelo que “depois foram até ao vale de Escol, e dali cortaram um ramo de vide com um cacho de uvas, o qual trouxeram dois homens, sobre uma vara; como também das romãs e dos figos” (Números 13: 23). O episódio é – aproveitando o instante – um tanto trágico, se considerarmos que a mentira de dois homens, que “infamaram a terra que tinham espiado, dizendo aos filhos de Israel: A terra, pela qual passamos a espiá-la, é terra que consome os seus moradores; e todo o povo que vimos nela são homens de grande estatura” (Números 13: 32), foi o que condenou Israel a vagar por quarenta anos no Deserto, até que o sangue de toda aquela geração se desfizesse no pó e se apegasse à areia das dunas; excetuando-se Caleb e Josué, que entraram à terra, e Moisés, que apenas a viu; episódio este, aliás, o de Moisés, que também podemos encontrar entre as alegorias de Koestler, ainda em *O Zero e o Infinito*:

Haveria mesmo um objetivo para essa humanidade errante? Essa era uma questão para a qual ele gostaria de ter uma resposta antes que fosse tarde demais. Moisés também não tivera permissão para entrar na terra prometida. Mas foi-lhe permitido vê-la, do alto da montanha, estendida a seus pés. Assim era fácil morrer, com a certeza visível do objetivo alcançado diante dos olhos. Já ele, Nicolas Salmanovitch Rubashov, não fora levado ao alto de uma montanha; e para qualquer ponto que olhasse, via apenas o deserto e a escuridão da noite (KOESTLER, 2013, p. 299).

Semelhante passagem é retirada das páginas finais da referida obra e compreende parte das reflexões que *Rubashov* elabora consigo, em uma espécie de monólogo guiado pelo narrador, segundos antes de ser executado, enquanto caminhava por um corredor do qual “não conseguia ver o final” (KOESTLER, 2013, p. 299), tendo a mira de uma pistola presa às suas costas, poucos metros atrás de si, onde um homem de uniforme a empunhava. Contudo, partindo para a análise da passagem, podemos perceber a existência de uma clara situação distópica na

comparação estabelecida entre a situação de Moisés e a situação de *Rubashov*, pois o lamento deste consiste em não ter conseguido “ver” a sua “terra prometida”, ou seja, “o comunismo real” da forma como fora planejado. De sorte que, se Moisés passou quarenta anos no deserto, sobrevivendo à toda espécie de embaraço e adversidade para finalmente contemplar o desenlace de sua corrida, “a consumação do objetivo perseguido”, “a terra por onde corria leite e mel”, não será deste destino que compartilhará *Rubashov*, que apenas conseguia ver “o deserto e a escuridão da noite” (KOESTLER, 2013, p. 299), caminhando por um simbólico corredor do qual “não conseguia ver o final”, pois o seu final é tão somente a morte, esvaziada de qualquer sentido, uma vez que todos os seus objetivos foram desfeitos e diluídos.

Entretanto, retornando ao “tamanho exato das uvas de Canaã”, e seguindo a concepção de “terra prometida” adotada pela personagem *Rubashov*, temos que as mesmas podem encarnar o fruto, não literalmente de uma terra santificada e banhada pelo derramamento de sangue dos gentios, mas o fruto que provém das condições materiais e políticas de um sistema específico de governo. De forma que, quando um marinheiro belga pergunta a *Rubashov*, o protagonista, como andam as coisas no mundo de “lá”, em uma parte posterior à citada, mas no mesmo episódio, bem podemos saber que se trata do mundo comunista (URSS, mais especificamente), e é a este mundo que o narrador de Koestler chama de “terra prometida”, embora a expressão seja aplicada, mormente, para indicar o inverso, significando mais algo semelhante ao “sonho que falhou” ou à “promessa que se perdeu”. De maneira que o autor, em *O Zero e o Infinito* (2013), dentro de suas reflexões, chega a dizer, através dos lábios de uma personagem anônima, que “a velha guarda está morta” (KOESTLER, 2013, p. 25), no trecho em que descreve como os antigos presidentes da Internacional foram mortos após terem sido julgados como traidores. O que, conseqüentemente, em semelhante passagem da obra, faz-nos perceber um estágio pós-revolução em que esta personagem, imersa no anonimato, apenas rememora, enxergando o tempo *passado* como sendo o período onde a política e as ideias do governo comunista funcionavam, ou pelo menos davam perspectiva de que funcionariam, *solidamente*. Este estágio, ou a suposição deste estágio, contraposto ao atual, onde a revolução fracassara, é recorrente nas três obras que mencionamos; e gera uma espécie de desnorteio nos indivíduos que são caracterizados nos ambientes das mesmas. O dilema destas personagens está pressionado entre o comunismo stalinista, o nazismo e as antigas concepções burguesas; algo que as coloca, enquanto sujeitos, diante de *pontes* quebradiças, que temem seguir e atravessar, e nestas passagens é que, incidentemente, o autor elabora seu mecanismo de comparação, deslocando os referenciais históricos ao se utilizar dos textos religiosos, ao mesmo tempo em

que os esvazia de sua *carga transcendental original*, adequando situações de uma narrativa anterior, à sua própria obra. “Lembra-se de uma passagem da Bíblia, quando as tribos no deserto começam a bradar: escolhamos um líder e retornemos aos antros de perdição do Egito?” (KOESTLER, 2013, p. 263) é o que encontraremos em outro dos trechos de *O Zero e o Infinito*; fragmento este que constrói um intertexto com o instante em que “todos os filhos de Israel murmuraram contra Moisés e contra Arão; e toda a congregação lhes disse: Quem dera tivéssemos morrido na terra do Egito! Ou, mesmo neste deserto!” (Números 14: 2), vindo, posteriormente, a dizer “uns aos outros: Constituíamos um líder, e voltamos ao Egito” (Números 14: 4).

O autor, contudo, embora aparentemente se volte contra a esquerda de seu tempo, não demonstra compreender que o capitalismo seja a saída; o que o coloca em uma situação crítica, desmaiando suas personagens e as fazendo desvairar em delírios de indecisão. Tais indecisões, por conseguinte, perpassam o âmbito do individual e do coletivo. Ou seja, os indivíduos contrapõem seus anseios pessoais, suas próprias escolhas à coletividade, o que os coloca em um novo dilema, acerca das decisões que têm que tomar; escolhas que os beneficiariam e salvariam das tensões nas quais se encontram imersos, mas que, conseqüentemente, trariam grave peso aos demais indivíduos da sociedade à qual pertencem. *Spartacus*, em *Os Gladiadores* (2006), por exemplo, como líder do movimento e da revolução dos escravos, oscila entre tomar a liderança – e seguir para a constituição do “Estado Solar”, uma espécie de cidadela com princípios comunistas –, e fugir do movimento e da horda de escravos rebeldes que formam a revolução; sua fuga implicaria a tomada de uma direção pessoal, de escolhas próprias, onde os outros indivíduos não se correlacionariam com seu futuro; e isto se dá concomitantemente à descrença em tal futuro coletivo, que nos é apresentado com a ausência de algo que o regule, ou seja, de uma ordem.

O dilema se repete com *Peter Slavek*, de *Cruzada sem Cruz* (1948). *Peter* chega a perder o movimento das pernas por não conseguir decidir entre seguir *Odette* à América ou se alistar na armada do país ao qual pertence o Consulado em *Neutrália*. Constantemente, como verificamos ser de hábito das três personagens centrais dos três romances precedentes, *Peter* questiona suas razões para se impelir no combate e acabar se fazendo matar, até concluir que a morte é sua saída – ou não, pois já lhe é irrelevante –, constatando que a “terra prometida” não existe mais, que o nazismo se propaga ferozmente e que não há caminho de volta; de modo que também os nazistas já têm seu tempo contado. Diga-se de passagem, Koestler escreveu ensaios

em defesa da eutanásia, como é o caso de *Dialogue with Death* (1937), coisa que veio mesmo a realizar juntamente com sua esposa, ao final de sua vida.

Porém, voltando agora às considerações associadas à pesquisa de Eliade (2013), propomos que seria como se Koestler estivesse em uma existência e em um espaço profanos. Em sua obra, aquilo que faz referência aos textos bíblicos, aparece como uma espécie de *pastiche*. De maneira que o autor acaba por se colocar na esfera do “homem não-religioso das sociedades modernas, o qual, por essa razão, sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas” (ELIADE, 2013, p. 19), mas que nem por isso deixa de herdar o que seus antepassados culturais lhe legaram; pois se o Judaísmo é umas das “religiões do livro”, como o Islã e o Cristianismo, é a este livro que recorrerá o autor em numerosos momentos de sua produção; bem como já tratamos e seguiremos a demonstrar.

É como se presenciássemos a existência de dois mundos: um sagrado e outro profano. Poderíamos colocar a narrativa de Koestler, *Cruzada sem Cruz* (1948), no segundo, e os textos aos quais ela se reporta, no primeiro. O que resultaria no esvaziamento do sagrado dos textos retirados da Bíblia. Neste ponto, podemos nos perguntar sobre a real existência desta sacralidade nos textos bíblicos, uma vez que os mesmos também se preenchem de acontecimentos históricos. Ora, se o sagrado pode habitar momentaneamente na “chama de fogo dentro de uma sarça” (Êxodo 3: 4), ou se pode descer a uma mula e fazê-la falar (Números, 22: 28), o que tornaria a Bíblia e os seus textos, enquanto livro – um objeto material –, diferente de uma pedra? Enquanto livro de papel, trata-se de um objeto profano, mas é a *hierofania* que a *transporta* para o lugar do sagrado, possibilitando a experiência de *transcender*; quando tais textos são lidos em um contexto litúrgico, ou ainda, *em espírito*, como dizem os evangélicos, é que se manifesta sua sacralidade; até porque, para nós, o que interessa é a “experiência humana” frente ao sagrado. De modo que a situação do sagrado e do profano estaria na equivalência da poesia para com a linguagem cotidiana, documental, ou não-poética, bem conforme nos aponta Eliade (2013), pois se a religião transporta seu espaço, e os seus objetos, para outra realidade, tida como superior, ou ainda, a realidade que *de fato é real*, por meio da *transcendência* e da *hierofania*, a isto poderíamos correlacionar o *efeito de estranhamento* criado pela arte e a “experiência” da poesia em seus receptores e produtores, ou seja, a “experiência humana” frente ao poético. Desta forma, o que visualizamos seria uma espécie de “rotura”, como também é apontado por Eliade; e seria esta observável não somente no espaço onde vive o homem religioso, mas igualmente na percepção da duração temporal deste homem.

Tal rotura constituiria uma heterogeneidade semelhante à observada entre os textos religiosos/sagrados e os textos não-religiosos/profanos, como se observássemos, do ponto de vista do homem religioso apresentado por Eliade, desníveis no mundo, entre locais e objetos consagrados ao divino, por meio dos quais se pode *transcender* e se *religar* aos deuses; ao que a contraparte de tais locais estaria presente nas regiões não-consagradas, profanas, que não servem de acesso ao sagrado e que, para isso, devem ser colonizadas, ou, na pior das hipóteses, evitadas: são as regiões amaldiçoadas e as casas mal assombradas onde não podemos entrar.

Segundo Eliade (2013), “para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é *real*, que existe *realmente* – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca” (ELIADE, 2013, p. 25), pois este “resto” não é ordenado pelas determinações, padrões e leis do espaço sacralizado, onde houve a ereção de um templo que santificou, ordenou e criou, na forma de uma cosmogonia, o local do sagrado. Por meio de uma *hierofania*, segundo Eliade, o que ocorre é um evento de fundação, a criação de um “centro”, ou “ponto fixo”; de modo que o local do evento de fundação se estabelece como centro de tudo, do mundo e da totalidade do que foi criado: e isto até mesmo justifica a crença medieval no modelo geocêntrico de Ptolomeu. Por consequência, essa diferenciação dos locais, do sagrado e do profano, revela-nos precisamente um dos mecanismos de *transcendência*, pois os locais sagrados funcionam como pontes ascendentes, que ligam os homens aos seus deuses: a pedra sobre a qual Jacó verteu azeite em Haran (Gênesis, 28: 12-19); a Arca da Aliança, o Templo de Meca e os umbrais das igrejas que, para os religiosos, denotam o local da passagem da Terra para os Céus. Entretanto, como os modernos que se submetiam, ou não, ao coletivo e às ideias conjugadas como o ideal – o plano a ser seguido –, também a *transcendência* do homem religioso, em seu respectivo local, o lugar que se consagrou pela manifestação do divino, só pode ser obtida por meio da obediência de determinados preceitos, de determinadas ordens; ou seja, não se trata de uma escolha individual – a ereção de um templo –, e muito menos humana, ou coletiva, pois o local do sagrado é, e somente pode ser, revelado, “o que significa que os homens não são livres de escolher o terreno sagrado, e que não fazem nada mais do que procurá-lo e descobri-lo com a ajuda de sinais misteriosos” (ELIADE, 2013, p. 31). De modo que, enquanto uma sociedade dessacralizada moderna obedece à ordem regente, coletivamente, respeitando a padrões, predeterminações, sistemas e normas que foram supostamente – e muito supostamente – estabelecidos pelo próprio coletivo: padrões constitucionais da nação, leis, a *Declaração dos Direitos do Homem*; por outro lado, uma sociedade sacralizada age no sentido de – não nos cabendo agora julgar o

quanto supostamente se estabeleceram tais normas – apenas buscar aquilo que foi dado, não pelos homens, ou por cartas constitucionais, mas pelos deuses. Em outras palavras, “não devemos acreditar que se trata de um trabalho humano, que é graças ao seu esforço que o homem consegue consagrar um espaço. Na realidade, o ritual pelo qual o homem constrói um espaço sagrado é eficiente à medida que ele reproduz a obra dos deuses” (ELIADE, 2013, p. 32).

Desse ângulo, ambas as sociedades têm mecanismos muito semelhantes. Pois enquanto os religiosos, por meio da repetição do ato divino da criação, santificam a terra ao modo da criação dos deuses, esperando pela “revelação” destes, atuando coletivamente na prática e nos rituais religiosos; os não-religiosos modernos atuam sob determinações humanas provenientes do próprio coletivo – portanto, não reveladas –, ou da classe dominante, sob uma linha de controle estatal à base do Panóptico mencionado por Bauman (2001). Eliade (2013) nos dá um exemplo de consagração do espaço ao fazer menção aos *Achilpa*, uma tribo *Arunta* existente na Austrália; sua divindade, *Numbakula*, criou, do tronco de uma árvore de goma, todo o território e a estrutura social da tribo, vindo depois a ungir o tronco com sangue, subindo por ele novamente em direção do firmamento; em consequência disso, os *Achilpa* carregam o poste consigo e, sendo nômades, escolhem o próximo destino, a próxima meta e objetivo, de acordo com a inclinação que *Numbakula* aponta para ser seguida. O poste é o centro da aldeia, e não somente desta, mas é o que ordena o mundo, a cosmogonia estabelecida por Deus para dirigir o mundo. “Se o poste se quebra, é a catástrofe; é de certa maneira o fim do mundo, a regressão ao Caos” (ELIADE, 2013, p. 35). Semelhantemente, também os hebreus carregavam uma arca, que guardava as Tábuas da Lei, ou seja, “a ordem”, que fora construída conforme as especificações de Jeová, dadas a Moisés, enquanto os hebreus atravessavam o deserto, seguindo a uma nuvem durante o dia e a uma coluna de fogo durante a noite.

Neste ponto, podemos considerar que Eliade (2013), por um lado, demonstra a existência de um mundo homogêneo, pautado pela racionalização, geométrico e dessacralizado, em contraposição ao espaço heterogêneo construído pelo sagrado e pelos homens religiosos; acrescentamos, porém, que, relativamente, também o mundo profano não deve ser tão homogêneo quanto se pensa; basta que observemos as fronteiras criadas pelos homens para o início de tal suposição, embora isso possa partir para outro campo de discussão: o da alteridade e da noção de identidade e pertencimento, ainda podemos, no entanto, comentar que também o homem profano constrói estátuas, pinturas de seus mártires ideológicos, políticos e históricos.

Segundo Eliade, algumas características do espaço sagrado se demonstram no espaço profano; semelhantemente, o oposto.

De certa forma, colocamos em jogo questões que rondam sobre a conquista do espaço e de como os homens enxergam esta conquista, ou seja, a experiência que tomam para si, tanto o homem religioso, quanto o não-religioso. E quando falamos “não-religioso” é principalmente aos modernos a quem nos dirigimos. Tais espaços podem ser considerados como objetivos a serem alcançados; objetivos, sendo eles definidos pela coletividade, pela classe dominante, ou pela revelação dos deuses. E neste ponto, podemos dizer que também a revelação dos deuses seria uma espécie de decisão do coletivo, ou, novamente, da classe dominante; poderíamos, inclusive, entrar nas considerações de Lewis (1917) sobre a materialidade dos fatores que motivam o *transe* e a *transcendência*; entretanto, para o que pretendemos desenvolver, isso não é de interesse. O que analisamos, por enquanto, é a similaridade entre tais espaços, o sagrado e o profano; de início, temos que a relação é muito estreita, uma vez que tudo o quanto é sagrado, antes de tudo, foi profano. Segundo Eliade (2013), na experiência do espaço profano:

Ainda intervêm valores que, de algum modo, lembram a não homogeneidade específica da experiência religiosa do espaço. Existem, por exemplo, locais privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros: a paisagem natal ou o sítio dos primeiros amores, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira visitada na juventude. Todos esses locais guardam, mesmo para o homem mais francamente não-religioso, uma qualidade excepcional, “única”: são os “lugares sagrados” do seu universo privado, como se neles um ser não-religioso tivesse tido a revelação de uma *outra* realidade, diferente daquela de que participa em sua existência cotidiana (ELIADE, 2013, p. 28).

E entre tais exemplos, retomamos o que expusemos anteriormente acerca dos quadros, pinturas, estátuas, esculturas e monumentos de significado histórico e ideológico, mas não-religioso, ou transcendental. Ao que também acrescentamos mais considerações. Pois de um certo modo, também o homem não-religioso elege seus centros e pontos fixos no espaço; as capitais de seus países; os centros de suas cidades se carregam de importância por ordenarem a noção de direcionamento dos homens, assim como as cidades santas e os santuários se posicionam no centro do mundo para os religiosos. Em que nível ou constância isso se dá, é outra questão. Contudo, seguimos, e afirmamos que também teorias científicas e sociais, bem como correntes e convicções políticas, do mesmo modo, podem igualmente funcionar como “centros” e “pontos fixos” para o homem não-religioso: elas são aquilo que ordena a realidade do indivíduo, ou da sociedade, revelando a perspectiva de um futuro perfeito; perfeição que somente poderá ser alcançada com a obediência de padrões e determinações detalhadamente explicitadas por uma corrente ideológica; no caso do comunismo, a obtenção de uma sociedade

sem classes, mas que, no entanto, só poderia se concretizar com a união dos trabalhadores, a extinção dos mecanismos exploratórios, do liberalismo, etc.

Se, observando do radical da palavra, a religião “religa” os homens a Deus, a um ideal de perfeição *transcendental* supremo, à vida eterna, livre de dores e em infinita comunhão com a divindade; semelhantemente, podemos dizer que o comunismo – e não somente o comunismo – religa os homens a um ideal de sociedade. Segundo Eliade, “é graças ao poste que os *Achilpa* acreditam poder comunicar-se com o domínio celeste” (ELIADE, 2013, p. 36); ou seja, é graças ao objeto sagrado, veículo e passagem para a comunhão com os deuses, objeto que encarna também as convicções da coletividade em si, que estes homens conseguem se ligar àquilo que lhes é de ideal, o objetivo; de igual modo, assim a Bíblia é, para o crente, vivificada pela *hierofania*, consagrada, sendo o único meio pelo qual os religiosos acreditam ser válida a sua leitura; outras religiões do livro também seguem tal preceito, e o Islã, enquanto uma destas, chega a afirmar que somente o Corão original é o verdadeiro, pois que foi somente aquele o único a ser factualmente revelado ao profeta Maomé. Contudo, em nova comparação com o mundo profano, ainda podemos abordar, inclusive, a experiência do indivíduo não-religioso com as suas convicções políticas; pois se a fé é o que justifica e consagra a realidade de um texto bíblico, é à luz da dialética histórica, da realidade da luta de classes e do combate à serpente do capitalismo que o marxista validará a crença e a defesa de suas convicções.

Mas, voltando ao outro lado, ao sagrado, ainda conforme Eliade (2013), “uma vez perdido o contato com o *transcendente*, a existência do mundo já não é possível – e os *Achilpa* deixam-se morrer” (ELIADE, 2013, p. 36), no caso da perda ou da quebra do poste sagrado. Com isso, conseqüentemente, temos que a cosmogonia é destruída, logo, a ordem que prevalecia sobre o Caos e conduzia a vida da coletividade é dissolvida no espaço, novamente entregue ao profano, que não é mais real; o universo, o cosmos que era a “réplica do Universo exemplar criado e habitado pelos deuses” (ELIADE, 2013, p. 36) não mais se repte e o que existia, deixa de existir. Disto concluimos que, se o universo dos religiosos é criado por revelações sobrenaturais, o universo dos modernos, submetidos à ciência e às suas ideologias, é criado por racionalizações; e mais: perdido o contato com a ordem, com a Grande Ideia, também estes não-religiosos estão fadados ao pessimismo e à degenerescência dos *Achilpa*. Ora, neste ponto, chegamos novamente a Koestler, pois também *Peter Slavek*, como as demais personagens de Koestler: *Rubashov* e *Spartacus*, irão se deixar morrer por terem perdido suas convicções ideológicas, a Grande Ideia. “O homem religioso só pode viver implantado na realidade absoluta” (ELIADE, 2013, p. 52) nos dirá Eliade; e o homem não-religioso,

juntamente com as personagens de Koestler, conforme afirmamos no capítulo anterior, só pode viver na Modernidade Sólida, com suas respectivas convicções.

Já entendemos que, pautando-nos em Eliade (2013), o homem religioso estabelece o ordenamento do espaço pela construção de centros e pontos fixos. O que, entretanto, não quer dizer que as religiões venham a estabelecer um único ponto no espaço para consagrarem à passagem do mundo inferior aos céus, pois o centro está em toda parte onde se manifestar o sagrado. Está na casa deste homem, em seu templo e em sua cidade, ou melhor, na cidade santa. O centro está no local onde se manifestou a *hierofania*; onde a “rotura” se abriu para dar comunicação com os deuses, quebrando a homogeneidade do espaço, e formando o que Eliade nomeou de *Axis mundi*, um pico, ou ainda, uma coluna que se eleva “para cima” desde os interiores da Terra, estando situada no centro do mundo. “É o que proclama a tradição israelita: a Palestina, sendo a região mais elevada, não foi submersa pelo Dilúvio” (ELIADE, 2013, p. 39). Este “simbolismo”, apontado por Eliade, evidencia-se inclusive materialmente na composição arquitetônica dos templos. Tomando o Templo de Jerusalém como exemplo – o que se nos evidenciará muito elucidativo posteriormente –, temos que o mesmo, segundo “o peregrino islandês Nicolau de Thvera, que visitara Jerusalém no século XVIII, escreveu acerca do Santo Sepulcro: ‘é ali o meio do Mundo; ali, no dia do solstício de verão, a luz do Sol cai perpendicularmente do Céu’” (ELIADE, 2013, p. 40). Tais templos guardam similaridade com montanhas, que são tratadas como “cósmicas”, “o local do elo”, da *transcendência*, por onde se pode subir e obter a revelação dos deuses, como Dante Alighieri faz em sua *Comédia*, subindo pelo Purgatório, após ter descido ao Inferno e então galgando à mais elevada esfera do Paraíso, percorrendo o *Axis Mundi*. As igrejas e os templos, por esta questão *transcendental*, tendem a se elevar do solo, construindo-se em lugares tidos como altos e centrais, muitos dos quais, em determinadas culturas, guardam os nomes de montes, como os templos dos babilônicos, que se chamavam: “‘Monte da Casa’, ‘Casa do Monte de todas as terras’, ‘Monte das Tempestades’, ‘Ligação entre o Céu e a Terra’, etc.” (ELIADE, 2013, p. 41). Dentre os hebreus, voltando ao Templo de Jerusalém, observamos que o rochedo deste “penetrava profundamente o *Tehôm*, o equivalente hebraico de *apsû*. E tal como na Babilônia, havia a ‘Porta de Apsû’, o rochedo do templo de Jerusalém tapava a boca de *Tehôm*” (ELIADE, 2013, p. 41); ou seja, ambos os templos tapavam a boca da serpente, ou do dragão, a representação do Caos existente no espaço que precedera à Criação, ao que o centro desta criação se revela no centro da Terra, ou seja, tudo o que foi criado no Universo parte e tem seu início na Terra, mais especificamente no “umbigo da Terra”: no templo e na cidade que abrigam o templo:

Jerusalém. Desse modo, não só os templos, como a Terra Santa, são vistos como eternos, pois sempre estiveram presentes, mais do que no mundo, enquanto estruturas de pedra, mas na sabedoria e no pensamento de Deus, pois foi este quem instruiu os homens a construí-lo, segundo seu plano, afirma-nos Eliade; Jeová passou de Davi até Salomão as exatas medidas, o material e o ordenamento de cada estrutura, assim como fizera com a Arca da Aliança – o Deus cristão está sempre passando as exatas dimensões de suas criações; e os homens, conforme nos aponta Eliade, podem até mesmo corromper tais objetos, e a própria cidade santa, mas nunca poderão corromper o que está no pensamento de Deus, que é eterno. “O mundo foi criado a começar por Sion” (ELIADE, 2013, p. 44) e este mundo se repetirá simbolicamente na construção do Templo e da cidade; para Flávio José, conforme ainda cita Eliade, “o pátio figurava o Mar (quer dizer, as regiões inferiores), o santuário representava a Terra, e o Santo dos Santos, o Céu” (ELIADE, 2013, p. 42). De igual forma, a construção da cidade e sua consagração é uma repetição do ato criador divino; Eliade nos dirá que se Deus teve de quebrar a cabeça do Leviatã, ou derrotar um monstro primordial para construir o Universo, também o homem lhe seguirá, efetuando-o por meio de sacrifícios, ou guerras santas, pois se instalar em algum lugar é “uma decisão vital, tanto para a comunidade como para o indivíduo; trata-se de assumir a criação do ‘mundo’ que se escolheu habitar. É preciso imitar a obra dos deuses, pois, a cosmogonia” (ELIADE, 2013, p. 49). Sendo assim, o templo e também a cidade significam a reiteração do ato divino; as guerras travadas para defender o templo e a Terra Santa estão para o ato de defesa do que foi criado, como se tal luta personificasse a resistência à destruição da ordem e à implementação do Caos, ou seja, a derrubada do Templo e o saque da cidade por nações inimigas, as quais, justamente por se encontrarem fora da cosmogonia, fora do centro, são tidas, muitas vezes, como “as forças das trevas”, o “Caos”, os “demônios”, etc.

Sendo assim, quando no Salmo de número 137, o salmista nos diz “Se eu me esquecer de Ti, Ó Jerusalém, que minha mão direita perca sua destreza” (Salmos 137: 5), é sob tais considerações que tratamos de elencar, entre outras, que devemos observar o clamor feito ao nome da cidade. Para um religioso hebreu, Jerusalém não pode ser trocada, como fazem os não-religiosos com suas casas e cidades, conforme a necessidade ou melhoria que encontrem, vindo a somar os prós e contras para efetuarem a mudança, diz-nos Eliade (2013). Jerusalém é por onde se fala com Jeová e esquecê-la é perder a comunhão com o Criador, trazer de volta o Caos e viver em um mundo de Trevas; para o hebreu, habitar no território de Jerusalém é tomar o encargo de conservá-lo e “renová-lo. Não se muda de ânimo leve de morada, porque não é fácil abandonar seu ‘mundo’. ‘A habitação não é um objeto, uma máquina para habitar’; é o Universo

que o homem construiu para si, imitando a criação exemplar dos deuses, a cosmogonia” (ELIADE, 2013, p. 54). O que retoma uma de nossas ideias: a Jerusalém habitada é o modelo da Jerusalém Celeste, aquela que os homens, por meio da revelação, esforçaram-se para recriar; e seu templo é a réplica do Templo Celestial. Nas palavras de Eliade, ela “foi criada por Deus ao mesmo tempo que o Paraíso, portanto *in aeternum*. A cidade [...], reprodução aproximativa do modelo transcendente: podia ser maculada pelo homem, mas seu modelo era incorruptível” (ELIADE, 2013, p. 57). Jerusalém é um centro para o salmista, um ponto fixo, assentada “sobre a boca do Caos”. E, no entanto, não será desta Jerusalém que tratará Koestler em *Cruzada sem Cruz* (1948). A voz que desata palavras estranhas sob a audição dos próprios ouvidos de *Peter Slavek*, “as palavras sombrias e ameaçadoras de um salmo: *Que minha mão direita esqueça a si mesma, se eu te esquecer jamais, oh! Jerusalém*” (KOESTLER, 1948, p. 124) não é a mesma voz que falaria, por exemplo, ao salmista, ou então ao homem religioso. Embora, o que Koestler faça seja uma citação retirada do livro de Salmos, o conteúdo que “habita” em tais palavras não é, ou seja, a Jerusalém de Koestler não é a mesma do Salmo 137, porque também o contexto foi alterado.

Será no capítulo denominado “Passado”, imerso em febre e já acamado, que *Peter*, recordará de Jerusalém. Precisamente na quarta parte do “Passado”, com a perna direita esvaziada de seus movimentos, acordará sobressaltado por um sonho. Sonhara que corria às pressas na direção de uma catarata, além da qual se encontrava com *Odette* – a garota com quem se envolvera –, e que trajava uma espécie de túnica, presa ao corpo por uma espécie de broche atado ao pescoço; “aproximou-se, ardendo de desejo e de alegria, mas o broche se transformou, tornou-se a bandeirinha que êle apanhara na praia, e ao estender o braço para pegá-la, foi atingido pelo fio de uma espada” (KOESTLER, 1948, p. 124). No decorrer de tal sonho, *Peter* murmurara “as palavras sombrias” do Salmo 137. Mas sua Jerusalém estaria, como dissemos, em outro contexto. Seria o coelho que tentara impedir de ser cozinhado, no tempo de sua infância; o jarro de flores com o qual também sonhara e representava a culpa que sentia pela morte da mãe; *Ossie*, seu camarada que fora preso em um dos atos do *Partido*, e o próprio *Movimento*. Ou melhor, Jerusalém, para *Peter*, se relacionaria a todos os atos que cometera durante a vida, fundamentalmente aqueles que se ligavam às causas do *Movimento*. Contudo, já dissemos anteriormente, que tais atos haviam se desdobrado sob transposições do inconsciente de *Peter*; transposições que mascaravam a culpa de ter concretizado, mesmo que involuntariamente, o desejo de ferir o irmão mais novo, de inutilizá-lo como um brinquedo quebrado, para que os pais o jogassem fora; transposições “como ornamentos pendurados numa

árvore de Natal” (KOESTLER, 1948, p. 207). Algo que, na mesma página que se citou agora, poderá nos fazer sugerir o que denominaríamos “complexo de Caim”, ou ainda, “complexo da culpa de Caim”, pois o desejo fratricida de *Peter* colocaria seu irmão na posição de Abel. E *Sônia* confirmaria isso ao lhe dizer: “Contemple os seus vinte e três anos, [...] Que têm sido, se não uma corrida desvairada para a expiação? Dir-se-ia que pesa sobre você a velha maldição: será um fugitivo e um vagabundo sobre a terra...” (KOESTLER, 1948, p. 207), a mesma maldição pronunciada a Caim: “Um fugitivo e um vagabundo serás tu pelo mundo” (Gênesis 4: 12).

Enquanto, “junto aos rios da Babilônia se assentaram e choraram os judeus do salmista, lembrando-se de Sião, pendurando suas harpas nos salgueiros, que há no meio de Babilônia; porquanto tinham sido levados cativos por aqueles que agora lhes pediam uma canção; aqueles que lhes destruíram, mas pediam: Cantai-nos um dos cânticos de Sião” (paráfrase do salmo 137: 1-3), *Peter* está acamado em *Neutrália*; com sua Jerusalém esvaziada de um sentido *transcendente*, bem como do sentido histórico que possuíam as palavras recortadas do salmo. Suas palavras estão ocas; primeiro porque o tempo do exílio nas terras de Babilônia não é mais rememorado; muito embora pudéssemos afirmar que exista uma semelhança: *Peter* em *Neutrália*, e os judeus em seu respectivo exílio, tal analogia, no entanto, não se estabelece com precisão, pois o exílio de *Peter* está no Caos e é solitário, de modo que a massa de fugitivos da guerra não compõe uma unidade que se guie, ou ainda confie na existência de um “ponto fixo”, ou ordem. E, em segundo lugar, porque é justamente esta ordem, sob a bandeira do *Movimento*, que está desenganada por um indivíduo descrente e fraturado. *Peter* não nos parece capaz de dizer: “Proletários de todos os países, uni-vos!” (MARX, K; ENGELS, F, p. 58, 2003). E tão pouco: “O SENHOR dos Exércitos está conosco; o Deus de Jacó é o nosso refúgio” (Salmos, 46: 11), pois as duas ordens, a sagrada e a profana, foram diluídas do horizonte.

Enquanto os judeus se lamentam junto aos rios da Babilônia; pedindo para que Jeová lhes tire a destreza dos braços e cole suas línguas ao paladar, caso se esqueçam da cidade santa, o lugar consagrado à comunhão com Deus, e o local onde, para estes religiosos, encontra-se o centro do Mundo. E ao que também clamam para que o SENHOR se lembre dos filhos de Edom no dia de Jerusalém, e proclamem que a Filha de Babilônia irá ser assolada, com seus filhos arrebatados, de cabeças rachadas sobre as pedras: “Descobri-a, descobri-a até aos seus alicerces” (Salmos 137: 7), conforme nos salmos, e “arrasa-a, arrasa-a, até os seus alicerces...” (KOESTLER, 1948, p. 132), conforme recortado em *Cruzada sem Cruz* (1948). Não será esta a postura que observaremos em *Peter*; para esta personagem não há uma ordem sagrada, e nem

mesmo a profana. E se de um lado (no Salmo 137: 7), presenciamos uma relação, um diálogo de baixo para cima, no intuito de solicitar a intervenção divina daquele que tem o poder que *transcende* o humano; por outro lado (em *Cruzada sem Cruz*), encontramos inanição. “Não havia, naquela guerra, trombetas para fazer cair as muralhas e durante a batalha o sol não parava” (KOESTLER, 1948, p. 197) nos dirá *Peter*, porque o sagrado está derrocado, e “a grande visão se consumira” (KOESTLER, 1948, p. 196), também afirmará ele, porque também a Idade da Razão se precipitara no espaço. Não há como confiar em um Deus que intervenha, sem o qual a existência coletiva e individual não possa ser pensada, como também não há como hastear a bandeira da *Causa* e confiar nos sistemas constituídos pelos homens não-religiosos da Modernidade Sólida. De modo que, podemos concluir que, na concepção de Koestler, ambas as realidades estariam “consumidas”, ou seja, nem o religioso e nem o não-religioso seriam confiáveis.

Ainda poderíamos dizer, no que concerne ao recorte do salmo elaborado por Koestler, que o mesmo aparenta fazer parte de um processo de racionalização textual. Eliade (2013) nos falará a respeito de fenômeno similar, quando trata da “deterioração dos valores religiosos da Natureza” (ELIADE, 2013, p. 126); tomando por exemplo a utilização de lagos na decoração dos jardins dos letrados chineses do principiar do século XVII; Eliade os descreve como lagos que abrigavam, em seu centro, pequenos rochedos com árvores, casas, flores e pessoas em miniatura. Elementos estes que figuravam há séculos no simbolismo sagrado Taoísta, pois para estes religiosos, o lago de água perfumada representava o mar, e o rochedo, “a Montanha no meio do Mar [que] simbolizava as ilhas dos Bem-aventurados, espécie de Paraíso onde viviam os imortais taoístas” (ELIADE, 2013, p. 127). De forma que o que era moda para os letrados do século XVII na China, constituía, para os religiosos, um mundo separado, implantado em suas casas para ser o local da meditação, do misticismo, do acesso às grutas de passagem estreita, ou seja, da *transcendência*. Local que representava ainda uma concepção religiosa mais antiga, pois “‘era o lugar santo’, imemorial, onde na China, todas as primaveras, rapazes e moças se encontravam para entoar cantos rituais alternados e para jogos amorosos” (ELIADE, 2013, p. 128); local, entretanto, transformado em “objeto de arte” para os letrados, uma “emoção estética”, conforme nos diz Eliade. Poderíamos, portanto, dizer que a “*hierofania* do lago” é esvaziada – total ou parcialmente – de seu conteúdo religioso, bem como de seu contexto. Semelhantemente, ainda de acordo com Eliade, também as *hierofania* do Sol e da Lua, em um momento ou outro, passam por esta dessacralização:

A assimilação *Sol e inteligência* chegou a tal ponto que as teologias solares e sincretistas da Antiguidade se transformaram em filosofias nacionalistas: O *Sol* é proclamado a inteligência do Mundo, e Macróbio identifica no Sol todos os deuses do mundo greco-oriental, de Apolo e Júpiter até Osíris, Hórus e Adônis (Saturnais, I, caps. 17-23). No tratado *Sobre o Sol Rei*, do Imperador Juliano, assim como no *Hino do Sol*, de Proclo, as hierofania solares dão lugar a ideias e a religiosidade desaparece quase completamente na sequência desse longo processo de racionalização (ELIADE, 2013, p. 131).

De igual modo, em se tratando de Jerusalém e dos textos bíblicos, enquanto observados do viés da experiência do homem religioso, e como objetos sagrados revelados por um mecanismo de *hierofania*, concluímos que também Koestler efetua tal processo de racionalização e dessacralização dos textos que recorta da Bíblia Sagrada. O “deus furioso e ciumento” (KOESTLER, 1948, p. 198) de *Peter Slavek* não tem nada de *ganz andere*. “Fale-me outra vez de Jerusalém’, [lhe dirá *Sônia*] ‘O coelho?’ [Perguntará *Peter*]. ‘Não’, ‘Quero referir-me a essa outra Jerusalém que você se acusa de ter desertado, por causa de Odette...’” (KOESTLER, 1948, p. 132); de sorte que sua Jerusalém não está no centro e nem no topo do Mundo. Ele, o “deus furioso e ciumento”, coincidentemente, os mesmos adjetivos – exceto por divergências tradutórias – que se atribuem ao Jeová da Bíblia, não está nos Céus, ou nos lugares altos, está no inconsciente e se manifesta sorratamente nos sonhos da personagem. E isto acontece porque, de certa forma, Koestler vive em um mundo de espaço relativamente “homogêneo” e profano, pautado pela razão. De modo que sua Jerusalém, caso desconsideremos a transposição da culpa do fratricídio para a culpa de ter abandonado a luta pela *Causa* e pelo *Movimento*, numa espécie de sublimação, e assim somente enxerguemos este último motivo, a *Causa* e o horror de tê-la traído, ainda assim, encontramos, pois, o oposto da Jerusalém Sagrada, visto que a Jerusalém de *Peter* não lhe dá perspectiva de fuga, solução ou futuro diante do perigo. *Andrew*, o piloto desfigurado e mutilado pela guerra é quem dirá a *Peter*: “To die for a perfect cause – what luxury! But you can’t expect to be pampered by the gods to that extent.”<sup>30</sup> (KOESTLER, p. 153, 1944), acentuando que seus deuses não são seres de uma esfera superior, mas ideias, lógica e razão, e, no entanto, dissolvidos, pois conforme as palavras de *Peter*, “está prestes a nascer um novo deus” (KOESTLER, 1948, p. 325).

Algo que é, no entanto, o oposto do que poderiam experimentar os “Judeus Inúteis” de *Cruzada sem Cruz* (1948). Em meio a “quinze vagões de gado, inteiramente fechados pelo lado de fora, com ar morto e abandonado” (KOESTLER, 1948, p. 134), com apenas a locomotiva a

---

<sup>30</sup> “Morrer por uma causa perfeita – que luxo! Mas você não pode esperar ser mimado pelos deuses a essa medida”. Nossa Tradução; pois a tradução de Berenice Xavier deixa escapar alguns detalhes importantes não só à nossa análise, como à estética da obra: “Morrer por uma causa perfeita. Que luxo! Mas a gente se sentiria contente como um cão a que se coça as costas, enquanto eles nos batem” (KOESTLER, 1948, p. 280). Como se observa, a tradução de Berenice não fala em “deuses”.

tossir e a cuspir faíscas adentro da noite, encarcerados no que *Peter* denominou ser um “Trem Misto”, uma quantia de judeus, destinada aos trabalhos forçados, ou ao extermínio (estes eram os “inúteis”), entoava uma sucessão de clamores:

*Que faremos, quando o Messias vier?* E logo um trovão de vozes respondia sobre uma estranha melopéia, no interior dos carros: *Nós nos alegraremos, quando o Messias vier.* Depois a voz perguntou: *Quem dançará para nós, quando o Messias vier?* E a carga invisível do carro cantou: *Davi nosso rei dançará para nós, e nós nos alegraremos quando o Messias vier.* No intervalo, alguém da nossa fila dissera qualquer coisa e um guarda lhe dera um pontapé no ventre, fazendo-o cair e arrastar na queda todos os outros, presos à mesma corda. Quando nos levantávamos com dificuldade, a voz dentro do trem, perguntou: *Quem lerá a Lei quando o Messias vier?* Um dos guardas chefes berrou: “Façam-nos calar, pelo amor de Deus!” e vários guardas atravessaram os trilhos de um salto, bateram as matracas contra as portinholas dos carros e, como não obtivessem resultado, um deles esvaziou o revólver através da grade de ferro de ventilação. Durante um segundo o silêncio reinou no carro, depois ouviram-se gritos e, finalmente, o canto recomeçou ainda mais alto: *Moisés, nosso rabino, lerá a Lei para nós, Davi, nosso rei, dançará para nós e nós nos alegraremos quando o Messias vier* (KOESTLER, 1948, p. 135).

Podemos notar que estes judeus têm mais afinidade com aqueles que se assentavam às margens dos rios da Babilônia do que *Peter*, em *Neutrália*. A espera pelo Messias, ausente do vocabulário de *Peter*, corresponde à reconstrução de um Mundo que foi assolado pelo nazismo e ao reestabelecimento da antiga ordem sob uma nova aliança com Jeová. Pois Ele, o Messias, “julgará entre as nações e resolverá contendas de muitos povos. Eles farão de suas espadas arados, e de suas lanças foices. Uma nação não mais pegará em armas para atacar outra nação, elas jamais tornarão a preparar-se para a guerra” (Isaías 2: 4), e isto porque o Messias traria a Lei para o coração de todos os homens, que se congregariam sob o mesmo centro, o mesmo ponto fixo, ou seja, o mesmo Deus, o Deus de Israel, que “colonizaria todo o mundo”, ordenando o espaço e banindo o Caos, conforme ainda se lê no livro de Isaías: “Virão muitos povos e dirão: ‘Venham, subamos ao monte do Senhor, ao templo do Deus de Jacó, para que ele nos ensine os seus caminhos, e assim andemos em suas veredas’. Pois, a lei sairá de Sião, de Jerusalém virá a palavra do Senhor” (Isaías 2: 3). Ou seja, Jerusalém é vista como o centro do Mundo, de onde Deus falará para todos os homens e para tudo o que criou e, embora tenha sido destruída, se erguerá novamente, justamente porque, enquanto plano de Jeová, não pode ser destruída, com a exceção de sua cópia terrestre, a qual foi tantas vezes profanada pela corrupção de determinados sacerdotes. Corrupção que, a título de nota, era o motivo para que o “sumo-sacerdote”, o único com acesso ao Santo dos Santos, onde se encontrava a Arca, entrasse com uma corda amarrada à cintura, pois se se encontrasse em pecado, seria morto pela ira de Deus, ocasião na qual deveria ser puxado, pela corda, para fora do templo.

E, ainda na passagem anterior, observamos que Davi, aquele que levou Israel aos tempos “de ouro” e que foi declarado como o favorito de Deus, “um homem segundo o Seu coração” (1 Samuel 13: 14) é quem dançará para o povo quando o tempo de reestabelecer a ordem chegar: “*Davi nosso rei dançará para nós, e nós nos alegraremos quando o Messias vier*” (KOESTLER, 1948, p. 135). Ora, dentro da visão judaica, Davi é uma espécie de herói bélico, e de sua casa, ou seja, de sua linhagem, proviria o respectivo Messias, pois havia sido a Davi que Jeová dissera: “Porém a tua casa e o teu reino serão firmados para sempre diante de ti; teu trono será firme para sempre” (2 Samuel 7: 16); e Moisés, aquele que “*lerá a lei*”, é justamente o responsável por ter recebido a revelação desta, no Monte Sinai, e tê-la consolidado nas tábuas que se guardaram na Arca, pois “disse o SENHOR a Moisés: Lavra duas tábuas de pedra, como as primeiras; e eu escreverei nas tábuas as mesmas palavras que estavam nas primeiras tábuas, que tu quebraste” (Êxodo 34: 1). Sendo assim, presenciamos a conjugação de duas imagens complementares: o estabelecimento da Lei no universo judaico e a sua supremacia contra o Caos, pois Davi é aquele que derrotou o gigante Goliás da nação inimiga, e sua figura é rememorada verbalmente para assegurar um passado histórico passível de repetição. Fenômeno que poderíamos associar ao que Lewis (1971) nos apresenta acerca dos atos de feitiçaria e bruxaria, nos quais algo precisa ser dito, ou ainda, feito, para que se conjure o ato; é preciso ferir a pedra, tocar as águas com o cajado, etc.... Se muitas culturas possuem mitos de criação, a recitação do mesmo “*implica a reatualização do acontecimento primordial, segue-se daí que aquele para quem se recita o mito é projetado magicamente in illo tempore*” (ELIADE, 2013, p.74). Assim como para os *Judeus Inúteis* é preciso dizer: “Moisés lerá”, “Davi dançará”, etc. para que se consume o esperado: a vinda do Messias, a supremacia de Israel.

O mesmo confronto simbólico, que estabelece a ordem sobre o Caos, aparenta surgir nas páginas subseqüentes de *Cruzada sem Cruz* (1948); ocorrendo precisamente quando os judeus recomeçam a bradar os versos a respeito da volta do Messias; isto, porém, somente após terem cantado uma melodia estranha sobre uma lareira apagada, com um velho rabino a torcer suas suíças, de costas para as cinzas do fogo morto, com crianças batendo os dentes de frio ao seu redor, crianças às quais ensinava o antigo alfabeto, repetindo, conjuntamente, em um mesmo canto, impulsionando a dorsal de seus corpos para frente e para trás, até que “pouco a pouco se aquecem e, de repente, se apercebem de que há na chaminé um belo fogo crepitante, que ninguém acendeu” (KOESTLER, 1948, p. 147), o que, novamente, reafirma a necessidade de se dizer algo correlativo ao “mito de criação” para que se estabeleça a ordem, ou para que algo aconteça de diferente para alterar uma situação negativa para os indivíduos. Contudo, em

continuidade, semelhante confronto, narrado após o referido episódio, tem lugar no momento que antecede a execução destes judeus, enquanto atravessam duas colunas de soldados, que traçavam um corredor entre os vagões e os baús hermeticamente fechados dos furgões, onde deveriam entrar e esperar que o gás os sufocasse, estando então no instante da passagem, da vida para a execução, ou seja, da vida para a morte; eles dizem, voltando-se para trás, na direção de seus companheiros, enquanto somem para dentro dos furgões:

*Com que nos banquetearemos quando o Messias vier? E os que ficavam no carro respondiam cantando: Nós nos banquetearemos com a carne do Behemoth. E o que se encontrava no alto da escada voltava-se então com um ligeiro passo, dançando em direção à porta e desaparecia no carro. Então o seguinte erguia os braços e perguntava: Que beberemos, quando o Messias vier? E os outros cantavam: Beberemos o vinho do monte Carmelo. E nos banquetearemos com a carne do Behemoth. Débora, nossa mãe, sentar-se-á à Côrte. Moisés, nosso rabino, lerá a lei para nós, Davi, nosso, rei, dançará para nós. E nós nos alegraremos, quando o Messias vier (KOESTLER, 1948, p.148).*

Beemot, *Behemoth*, ou Beemote, é a besta-fera descrita no Livro de Jó. Segundo tal livro, sua alimentação se faz por ervas; sua força se concentra nas costas, e o poder, na musculatura da barriga; sua cauda se move rígida como cedro, e os ossos são como barras de bronze; o esqueleto, como armadura de ferro. “Obra-prima dos caminhos de Deus; o que o fez o proveu de sua espada” (Jó 40: 19); nos montes ele sorve o pasto, junto aos animais que descansam no campo; deita-se debaixo do escuro das árvores, escondendo-se na lama; “Eis que um rio transborda, e ele não se apressa, confiando ainda que o Jordão se levante até à sua boca. Podê-lo-iam porventura caçar à vista de seus olhos, ou com laços lhe furar o nariz? ” (Jó 40: 23-24). De sorte que, a mesma fera que aparece nos cantares destes *Judeus Inúteis*, é, ou quase é, a que encontramos na Bíblia, uma vez que podemos agregá-la à simbologia “Messias/reestabelecimento da ordem” na medida em que observamos o que Beemot representa para a experiência religiosa. Ele é a potência da Terra: que é o lugar onde andam e vivem os homens; sua magnificência é a grandeza de tudo o que caminha por este Mundo. Segundo Jorge Luís Borges, em uma análise da tradução da palavra hebraica, o nome da fera derivaria do plural de *b’hemah*, que significaria “besta”, de sorte que dizer Beemot seria o mesmo que dizer “bestas”, pois que seria chamado assim “*por su desafortada grandeza, que siendo un animal vale por muchos*” (BORGES, 1967, p. 18). Sua figura ainda é associada, conforme Borges, à do elefante, ou à do hipopótamo; ambos louvados por sua força e tamanho, sendo que o primeiro, à época da Antiguidade, era comumente utilizado em guerras e em diversas batalhas

por diferentes nações<sup>31</sup>; embora não signifique realmente que Beemot seja um destes animais, visto que nos encontramos diante de uma comparação.

Mas o que nos interessa é que Beemot é justamente a potência da Terra, do Mundo que Jeová criou e depois, ao sexto dia, habitou com toda sorte de bestas-feras, colocando o homem para governá-las, depois do que descansou. Não é o animal vivente que nos importa, mas a sua sacralidade, o “animal sagrado”. Ele é aquele que lutará na “última guerra”, derrotando o Leviatã, que é encarnado na figura da Serpente, ou do Dragão primordial, “a figura do Caos”. Não é mera coincidência que, ainda no Livro de Jó, encontremos também a Serpente; ela está no capítulo subsequente ao qual nos deparamos com Beemot. Conforme se lê no quadragésimo primeiro capítulo de Jó, Leviatã é aquele que não pode ser capturado com anzol, ou ter a língua presa por cordames; seu nariz não pode ser perfurado e sua queixada não se submete a ganchos; sua fala não é descrita como branda, e seu ser não se inclina diante de súplicas; não existe aliança que se possa fazer com a Serpente, à maneira da qual se faz com Jeová; Leviatã é inflexível, a “*cruelíssima serpente de água*” (BORGES, 1967, p. 63), como descreve Borges ao falar de “*El hijo de Leviatán*”: “Fará ele aliança contigo, ou o tomarás tu por servo para sempre? Brincarás com ele, como se fosse um passarinho, ou o prenderás para tuas meninas? ” (Jó 41: 4-5). Sua natureza não pode ser domada, ou capturada, pois se Beemote é a besta-fera terrestre por supremacia, Leviatã impera no Caos disforme das águas marítimas, as mesmas águas primordiais e obscuras sobre as quais pairava o vento impetuoso do espírito de Deus, no momento anterior ao Gênesis, e que foram separadas da porção de terra seca, onde o Templo e a Cidade Santa foram construídos, na terra em que se estabeleceu o centro do Mundo, conforme a cosmogonia, pois está escrito que “a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas” (Gênesis 1: 2). O rabino Emil G. Hirsch *et al.* irá nos dizer, em uma enciclopédia Judaica online de língua inglesa, que “*behemoth is represented as the primeval beast, the king of all the animals of the dry land, while leviathan is the king of all those of the water, both alike unconquerable by man*”<sup>32</sup> (LEVIATHAN AND BEHEMOTH, 2015). De sua terribilidade se diz que de sua boca escorrem “tochas; faíscas de fogo lhe saltam dos dentes. Das suas narinas procede fumaça, como de uma panela fervente, ou de uma grande caldeira. O seu hálito faz incender os carvões; e da sua boca saem chamas. No seu pescoço reside a força; diante dele até a tristeza salta de prazer” (Jó 41: 19-22). Diz-se que na terra não há nada que se lhe compare, e é tido também

---

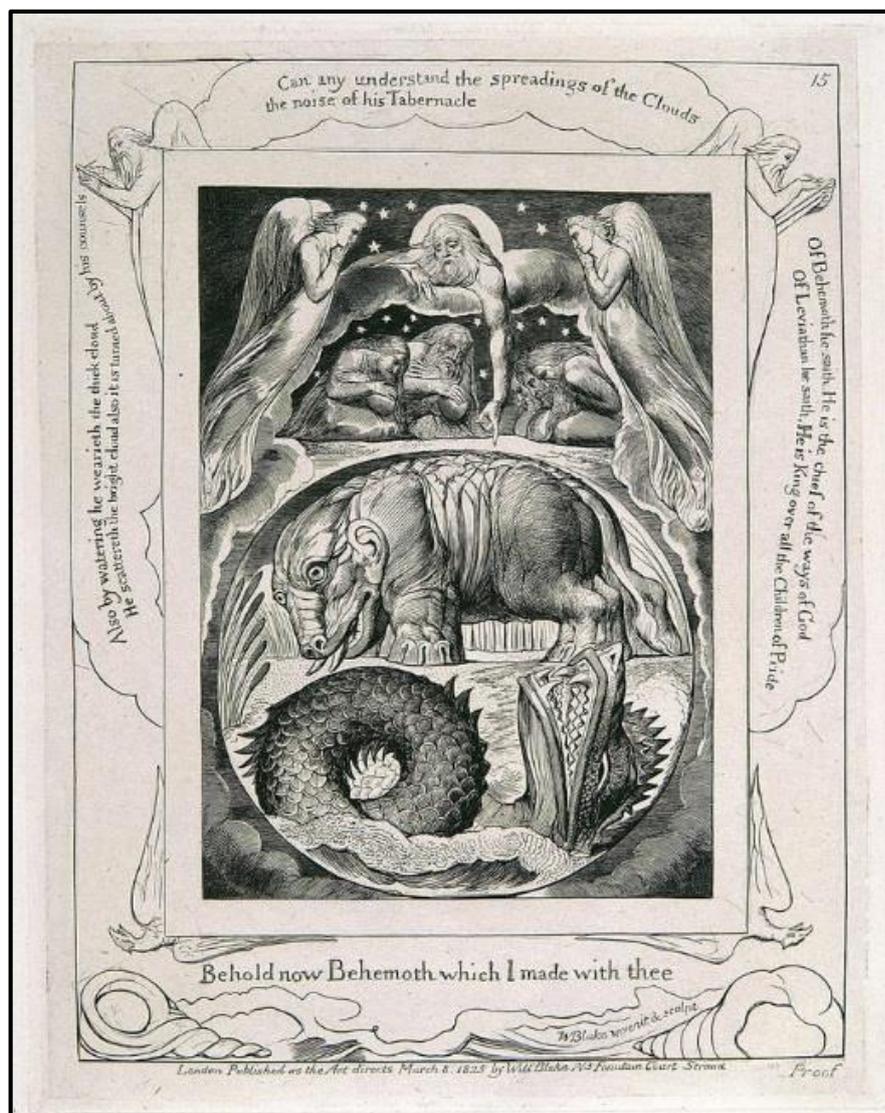
<sup>31</sup> Há até quem diga que Beemot é a descrição do extinto Braquiossauro.

<sup>32</sup> “Beemot é representado como a besta primitiva, o rei de todos os animais da terra seca, enquanto Leviatã é o rei de todas as criaturas da água, ambos igualmente incontestáveis pelo homem”. Nossa Tradução.

como o “rei sobre todos os filhos da soberba” (Jó 41: 34); de sorte que não há quem o possa destruir entre os homens, pois se “alguém lhe tocar com a espada, essa não poderá penetrar, nem lança, dardo ou flecha. Ele considera o ferro como palha, e o cobre como pau podre. A seta não o fará fugir; as pedras das fundas se lhe tornam em restolho” (Jó 41: 26-28); e seu couro é tão rijo que as lanças não o perfuram, porque rasteja “sobre coisas pontiagudas como na lama” (Jó 41: 30). E, por fim, “levantando-se ele, tremem os valentes” (Jó 41: 25).

E apesar de toda esta imponente “maligna”, não é Leviatã, mas Beemot quem foi provido com a espada de Deus. E em um futuro incerto, no final dos tempos: o tempo da ressurreição, segundo a literatura messiânica judaica, ambos travarão um combate titânico, do qual, embora a segunda das feras saia vitoriosa, ou seja, “o titã da terra seca”, sobre a serpente marinha, também Beemot morrerá em combate.

Figura 2 – Deus mostra Beemot e Leviatã a Jó – Ilustração de William Blake.



(NORTON, 1875, p. 65)

Segundo o rabino Josef Blaha (2013), a figura de tais monstros poderia, diga-se de passagem, ter sido retirada da mitologia babilônica, onde o combate de ambos refaria o duelo travado entre *Marduk* e o monstro marinho *Tiamat*, de forma que “Marduk criara o Cosmos com o corpo retalhado de Tiamat, e criara o homem com o sangue do demônio Kingu, principal aliado de Tiamat” (ELIADE, 2013, p.70). Entretanto, considerando apenas a situação primordial do cosmos no momento do Gênesis judaico, ainda segundo Blaha, seria de se supor que no princípio havia o abismo, sobre o qual pairava Deus, e o abismo era a negatividade, que Jeová teve que transformar em algo positivo, e se Leviatã “*symbolizes the primordial abyss and negativity, then in the messianic time the pious ones shall make a banquet of it. R. Johanan says that at the time of the resurrection a banquet will be given by God to the righteous, at which the flesh of the leviathan will be served*”<sup>33</sup> (BLAHA, 2013, p. 261). A Enciclopédia Judaica que consultamos anteriormente parece ir mais longe, ou pelo menos descreve outros detalhes acerca das feras; segundo a mesma, de acordo com as interpretações e do estudo das lacunas bíblicas, denominado *Midrash*, Deus teria produzido, no momento da Criação, um Leviatã macho e uma Leviatã fêmea, “*but lest in multiplying the species should destroy the world, He slew the female, reserving her flesh for the banquet that will be given to the righteous on the advent of the Messiah*”<sup>34</sup> (LEVIATHAN AND BEHEMOTH, 2015). De modo que ambas as fontes confirmam que haverá um banquete servido com a carne do Caos, embora a narrativa de Koestler indique que a carne de Beemot é a que de fato será servida, pois “*nos banquetaremos com a carne do Behemoth*” (KOESTLER, 1948, p.148), e não a do Leviatã; situação que nos daria oportunidade para extrapolar duas possibilidades acerca da divergência; a primeira delas consideraria que o autor bebeu de uma fonte do estudo místico diferente, ou que a reelaborou, ou ainda, não interpretou bem as escrituras pelas quais passou, podendo ainda ter vindo a saber oralmente da narrativa do embate, parcialmente, etc.; ao que a segunda das hipóteses extrapoladas por nós, considera que o mito pode ter sido relido, ou ainda, recontado, por um viés cristianizado, uma vez que o ato de se alimentar do corpo daquele que derrotou o “mal”, colocaria Beemot à semelhança de Jesus Cristo, pois enquanto comiam os discípulos, “Jesus tomou o pão e, abençoando-o, o partiu e o deu aos discípulos, dizendo: Tomai, comei; isto é o meu corpo” (Mateus 26: 26). Não obstante, o que podemos abstrair, sendo a carne de Leviatã, ou a de Beemot, é que semelhante refeição, reiterando o já dito, simboliza o marco do

---

<sup>33</sup> “Simboliza o abismo primitivo e a negatividade então, no tempo messiânico, os pios farão um banquete dele. R. Johanan diz que, no momento da ressurreição, um banquete será dado por Deus para os justos, no qual a carne do Leviatã será servida”. Nossa Tradução.

<sup>34</sup> “Mas para que a multiplicação da espécie não destruísse o Mundo, Ele feriu a fêmea, reservando sua carne para o banquete que será dado aos justos no advento do Messias”. Nossa Tradução.

reestabelecimento da ordem, e a derrota do Inimigo que ameaçava destruir a Criação, e entre as obras da Criação, a Terra Santa e o Templo construído em Jerusalém; vitória essa, conjurada pela vinda do Messias esperado; bem conforme cantam os *Judeus Inúteis* no momento de sua execução.

Mas se voltarmos a Eliade (2013), antes de fecharmos nossa discussão sobre a simbologia demonstrada do “reestabelecimento da ordem” presente na morte de tais monstros primordiais, encontraremos a oportunidade de analisar a situação destes *Judeus Inúteis*, descritos por *Peter Slavek*, dentro da heterogeneidade que Eliade propôs não somente em relação ao “espaço”, mas também no que diz respeito ao “tempo”. Para o homem religioso, o tempo profano se quebraria, atravessado pela sucessão dos intervalos do Tempo Sagrado que o permeiam; ou ainda, a época das festividades quebraria o tempo normal e linear, pois este tempo de “reafirmação da cosmogonia” prevaleceria sobre o tempo “privado de significado religioso”, ou seja, o tempo profano. De forma que, tais tempos possuiriam, pois, conforme Eliade, qualidades distintas, uma vez que “o tempo *sagrado é por sua própria natureza reversível*” (ELIADE, 2013, p. 63), no sentido de que é constantemente, a cada repetição do rito festivo – o Natal, por exemplo – tornado presente novamente; de modo que observamos o inverso do tempo profano, que é irremediavelmente percorrido a cada segundo. Dizendo de outro modo: “o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível. De certo ponto de vista, poder-se-ia dizer que o Tempo sagrado não ‘flui’, que não constitui uma ‘duração’ irreversível” (ELIADE, 2013, p. 64). Trata-se de um tempo inesgotável e imutável, retomando a cada ponto do ciclo, o mesmo ponto que percorreu há séculos atrás, desfazendo qualquer degeneração física ou espiritual que possa ter sucedido aos homens; e não somente o ponto que esteve há séculos atrás, mas o ponto primitivo, o ponto de origem: “*assim como era no princípio; agora e sempre, e pelos séculos dos séculos, Amém*” nos dirá o trecho de uma oração Cristã. Destarte, poderíamos dizer se tratar de um tempo “trans-humano”, totalmente diferente de uma “quebra de rotina, ou do tempo de descanso do homem não-religioso”; o Tempo sagrado é “um tempo primordial, santificado pelos deuses e suscetível de tornar-se presente pela festa” (ELIADE, 2013, p. 65); além do que resgata a noção de uma época antes da qual não se havia ainda disparado a contagem do tempo, embora Eliade nos afirme que, em relação às religiões mais antigas, o Cristianismo inova ao reclamar pela historicidade do Cristo.

É sob esta condição de renascimento ritual, que descrevemos, que esperam os judeus dos “Trens Mistos”, pois a Jerusalém que aguardam é uma Jerusalém que retornará pela ocasião da volta do Messias; assim como o rei Davi, Moisés, o primeiro rabino, e os demais membros

que participaram da primitiva Aliança com Jeová no Deserto, que também voltarão, ou, pelo menos, aquilo que representam para a construção da ordem, mais uma vez, estará de volta; uma grande batalha terá que ser travada, e sacrifícios serão exigidos, mas “os escolhidos”, a despeito da morte e da dor, serão glorificados no que a literatura própria denomina de “O Dia do SENHOR”. E, retomando as exposições de Eliade (2013), ainda nos pode ser útil a apresentação que o historiador faz de algumas concepções religiosas de tempo, essencialmente no tocante ao templo de Jerusalém, pois o próprio Eliade aponta para uma correspondência entre as palavras “templo” e “tempo”; Porém, antes que comentemos isso, é preciso dizer que, conforme Eliade, muitas línguas aborígenes norte-americanas, por exemplo, utilizam o termo “Mundo” no sentido de “Ano”, vindo a expressar que a “Terra”, ou seja, o “Mundo”, passou quando no encerramento de um ciclo, ou ainda, quando no “Ano-Novo”, de forma que o Cosmos é “concebido como uma unidade viva que nasce, se desenvolve e se extingue no último dia do Ano, para renascer no dia do Ano-Novo. Veremos que esse renascimento é um nascimento, e que o Cosmos renasce todos os anos, porque, a cada Ano-Novo, o Tempo começa *ab initio*” (ELIADE, 2013, p. 67), ou seja, quando tudo era perfeito, do início. Muitos templos tratam de expressar em sua construção o simbolismo temporal que expusemos, pois também foi demonstrado que o Templo é a imagem do Mundo, *imago mundi*, conforme Eliade. De modo que, no templo de Jerusalém, para Eliade:

Segundo Flávio José (*Ant. Jud.* III, 7, 7), os doze pães que se encontravam sobre a mesa significavam os doze meses do Ano e o candelabro de setenta braços representava os decanos (quer dizer, a divisão zodiacal dos sete planetas em dezenas). O Templo era um *imago mundi*: situando-se no “Centro do Mundo”, em Jerusalém, santificava não somente o Cosmos como um todo, mas também a “vida” cósmica, ou seja, o Tempo (ELIADE, 2013, p. 68).

Ainda podemos observar que o simbolismo expresso na construção do Templo de Jerusalém é o mesmo encontrado no Altar do Fogo indiano, onde “os trezentos e sessenta tijolos de acabamento correspondem às trezentas e sessenta noites do ano, e os trezentos e sessenta tijolos *yajusmâti* aos trezentos e sessenta dias (*Shatapatha Brâhmana*, X, 5, 4, 10 etc.) ” (ELIADE, 2013, p. 68). Algo que assevera a afirmação de que, a cada festa, a cada ciclo e a cada rito, o Mundo se renova e reencontra a “santidade original” de quando ainda não era corrompido, “tal como quando saiu das mãos do Criador” (ELIADE, 2013, p. 69), tal como era no Jardim do Éden, ou como quando Jeová, durante o dia, “ia adiante deles, numa coluna de nuvem, para guiá-los no caminho e, de noite, numa coluna de fogo, para iluminá-los” (Êxodo 13: 21). Em síntese, é nisto que, aparentemente, esperam os judeus dos quais nos fala *Peter Slavek*. Acentue-se o advérbio: “aparentemente”, pois se de um lado temos uma espécie de

atualização da cosmogonia por meio da vinda do Messias e da batalha entre os dois monstros primordiais; e devemos novamente nos lembrar que estes monstros provavelmente fizeram parte da mitologia babilônia, na qual durante a performance da cerimônia denominada *akîtu*, recitava-se o “Poema da Criação”, *Enuma elish*, no qual se dizia: “Que ele [Marduk/Beemot] possa continuar a vencer Tiamat [Leviatã] e abreviar seus dias! ” (ELIADE, 2013, p. 70), o que simbolizava o estabelecimento da ordem (leia-se “Cosmos”, de modo que a “Cosmogonia” é a afirmação da ordem) sobre o Caos. Por outro lado, contudo, temos que todas estas nossas reflexões acerca da experiência religiosa dos *Judeus Inúteis* estão submetidas a uma ficção, a um relato; o que novamente submete os textos sagrados a um processo de racionalização, pois tudo o que se disse sobre os *Judeus Inúteis* foi dito com base no relato de uma personagem, e não no sentido de alcançar o “trans-humano”. Não pudemos precisar se os trechos usados por Koestler, ou seja, as canções entoadas pelos *Judeus Inúteis* descritos por *Peter*, fazem parte de uma liturgia judaica, ou não, mas a situação em que o autor coloca estes judeus é ligeiramente diferente da de *Peter*, pois enquanto *Peter* vive no tempo da história, os judeus vivem no tempo do *sagrado*. Entretanto, em uma esfera mais ampla, verificamos que ambos se submetem ao tempo que Koestler condiciona às suas personagens. *Peter* está fadado à morte, assim como os judeus que, embora clamem pelo reestabelecimento do mundo como era *ab initio*, *ab ovo*, não o obterão, visto que serão executados; e não há mundo que possa ser reconstruído, dado o pessimismo do autor e de sua criação, *Peter*, para o qual não há Deus que possa vir em socorro, seja este Deus uma racionalização, uma ideologia, ou uma entidade sagrada – já demasiadamente desacreditada.

“Quando o Messias vier” (KOESTLER, 1948, p. 135) diziam os judeus de *Cruzada sem Cruz* (1948). E, segundo o que refletimos e com o que crescemos de Eliade (2013), tais palavras surgiriam, principalmente, entre os religiosos, repetidas quando da necessidade de proteger o cosmos em que vivem, bem como os objetos constituintes deste: sejam as plantações, ou a cidade, na iminência de um saque, ou durante uma guerra, ou no perfazer de uma grande viagem, como os *Achipla* que citamos, mencionados também por Eliade, justamente porque a evocação de tais palavras é o mesmo que rogar pela presença de Deus, o “Ordenador do Cosmos”. Os homens as repetem em “múltiplas ocasiões: para fecundar uma matriz estéril, para curar (tanto as doenças do corpo como as do espírito), a fim de se prepararem para a guerra, e também na ocasião da morte ou para incitar a inspiração poética” (ELIADE, 2013, p. 74). No entanto, não é, novamente, o caso de *Peter* e também não é sob esta base *transcendental* que se erguerá a narrativa de Koestler, na qual os *Judeus Inúteis* dos quais falamos são meramente

personagens submetidas ao relato de outra personagem. Mas, se para os *Judeus Inúteis*, evocar a imagem de um Davi que dança, como o rei Davi que “ia bailando e saltando diante do Senhor” (2 Samuel 6: 16) ao trazer de volta a Arca da Aliança para Jerusalém – “Davi, nosso, rei, dançará para nós” (KOESTLER, 1948, p.148) é o que *Peter* diz que lhe foi traduzido, posteriormente, do que entoavam os cantares dos vagões –, é porque, indefinidamente, enquanto religiosos, desejam reproduzir o mesmo tempo primordial de seus “antepassados”, o tempo onde havia força e proximidade com o Deus, um tempo “santificado pela presença divina, e pode-se dizer que o desejo de viver na *presença divina* e num *mundo perfeito* (porque recém-nascido) corresponde à nostalgia de uma situação paradisíaca” (ELIADE, 2013, p. 82). Moisés, Davi e as outras figuras citadas nas passagens anteriores são “Heróis civilizadores” (ELIADE, 2013, p. 84), alçados da esfera humana pelo que representam; são os “líderes”, ausentes do tempo e do espaço de *Peter*. Para este, no entanto, muito aquém do sagrado, o relato do que presenciara é, no máximo, uma tentativa de causar pena ao interlocutor, ou de, tão somente, efetuar o registro. Mas, e quanto à afeição de Koestler pela excentricidade mencionada de início? Pelo que observamos, suas explicações e considerações no que concerne a este campo, constantemente nos apareceram como racionalizações, geometria e ciência<sup>35</sup> – mesmo sua excentricidade e seu suposto misticismo aspiram à ciência, ou ainda, à pseudociência.

O que temos demonstrado até o momento é como os textos religiosos aparecem em seu *local* e como estes, transplantados por citações diretas, indiretas, ou paráfrases, aparecem na narrativa de Koestler, ou seja, em uma “literatura profana”. Demonstramos também que no lugar de uma “transcendência” que *transforme* o tempo e o espaço das personagens imersas, não somente em *Cruzada sem cruz* (1948), como em outras obras do autor, o que temos é uma perspectiva pessimista, onde nem os líderes ideológicos e nem os deuses podem recuperar o mundo e salvá-lo do Caos. Não devemos esquecer, ou melhor: devemos nos lembrar, nesse instante, da afirmação que brevemente enunciámos no principiar deste capítulo, ou seja, a suposição de que “não há apenas uma forma de transcendência” e de que fatores “não-religiosos”, ou seja, a “ausência de um Deus”, não seria impedimento para que verificássemos o fenômeno.

“A tensão dissonante é um objetivo das artes modernas em geral” (FRIEDRICH, 1978, p. 15) é o que nos irá dizer Hugo Friedrich ao se referir à lírica europeia do século XX; pois neste ponto introdutório de sua obra, *Estrutura da lírica moderna* (1978), o autor nos comentará acerca da “obscuridade” e da não pretensão de entendimento comunicadas pela poesia da época,

---

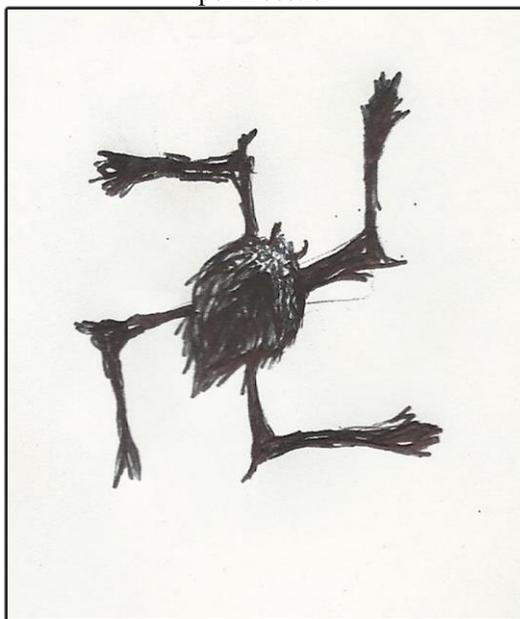
<sup>35</sup> Ver Figura 1: *Paradox of the Ego Spiral*, esquema geométrico do inconsciente de Koestler.

o que causaria no leitor os sentimentos de “fascinação” e “inquietação”. Fato que, coincidentemente, beira uma similaridade com o sagrado. Ora, pois, conforme Friedrich (1978) a poesia não só deseja ter autossuficiência, como também deforma a realidade, não tratando descritivamente dos objetos. Ela os conduz “ao âmbito do não familiar, torna-os estranhos, deforma-os” (FRIEDRICH, 1978, p. 16); de forma que as definições normais, ou seja, a cosmogonia, ou ainda, as orientações ordinárias do universo dos homens comuns: “as distinções entre o belo e o feio, entre a proximidade e a distância, entre a luz e a sombra, entre a dor e a alegria, entre a terra e o céu” (FRIEDRICH, 1978, p.17) são transformadas – ou melhor, são “sentidas”, “observadas” e “transformadas”, como nos expõe Friedrich; ponto este em que enxergamos a similaridade, mais uma vez, entre poesia e religião: ambas distorcem a realidade na performance do ato criador e, embora existam divergências na natureza de ambas, não vem a ser de nosso interesse que nos delonguemos nessas diferenças. Entretanto, já nos ocupando um pouco da questão, delimitando esta poesia à poesia moderna, como delimita Friedrich, já poderemos indicar um interessante ponto de divergência. Deixando de lado a pressa de apontar o suposto não-dogmatismo da poesia e o terrífico e assolador dogmatismo das religiões, encontramos a oportunidade de observar, novamente, o embate entre o indivíduo e a coletividade. Em outras palavras, o embate entre o indivíduo, afigurado na pessoa do poeta moderno que não mais fala à sociedade, e que não pode mais ser como Homero, por exemplo, e as religiões, que não podem existir, senão em coletividade. Para Friedrich, até o princípio do século XIX, e em partes posteriores do século subsequente, “a poesia achava-se no âmbito da ressonância da sociedade, era esperada como um quadro idealizante de assuntos ou de situações costumeiras” (FRIEDRICH, 1978, p. 20), o que corrobora a ideia de divergência precedentemente apresentada. E, continuando, ainda em conformidade com Friedrich, a não ressonância do poeta na sociedade moderna, ou ainda, segundo o termo do próprio pensador, a “dissonância”, teria bases na oposição feita pela poesia “a uma sociedade preocupada com a segurança econômica da vida” (FRIEDRICH, 1978, p. 20), tornando-se um “lamento pela decifração científica do universo e pela generalizada ausência de poesia” (FRIEDRICH, 1978, p. 20).

Certamente o trabalho de Koestler não pertence ao gênero lírico, e também não podemos dizer que ele “pretenda não ser entendido”. Sua obra, substancialmente e talvez inteiramente, constitui-se de textos em prosa, uma vez que o autor não possui poesias publicadas, até o ponto em que pudemos verificar, e sua própria autobiografia aponte para o juízo pessoal de sua inaptidão para a poesia – em *Arrow in the Blue* (2005). Todavia, se há algo que transporta

Koestler para esta mesma esfera de poetas dissonantes, ou melhor, para perto desta, é a sua manifesta inconformidade com as estruturas sociais e ideológicas de seu tempo, palpável, como observamos, nos percursos elaborados pelas personagens de suas narrativas – percursos aos quais tratamos de nos abeirar, muito mais do que à forma e à tipologia textual em si. É como se a narrativa de Koestler, como a lírica de que fala Friedrich (1978) também se desenvolvesse como uma “linguagem de um sofrimento que gira em torno de si mesmo, que não mais aspira à salvação alguma, mas sim à palavra rica de matizes” (FRIEDRICH, 1978, p. 20); situação na qual “a palavra rica de matizes” se equipararia às imagens criadas pela prosa do autor e ao seu constante trabalho com o inconsciente de *Peter* e demais personagens, em outras obras supramencionadas durante nossa discussão; a partir de onde desembocamos no conceito de “transcendência vazia” – ou também: *transcendência em dissonâncias* – elaborado por Friedrich. Todas as imagens criadas por Koestler, desde a cruz retorcida, o símbolo nazista – tal como nos esforçamos para reproduzir na seguinte imagem, que se recorta da passagem: “Ostentava ali, sôbre o seu fundo vermelho, desenhado no meio de um espêsso círculo negro, a sua forma de cruz com os braços deslocados, semelhante a uma aranha” (KOESTLER, 1948, p. 39):

Figura 3. Representação da suástica descrita por Koestler



(NOSSA IMAGEM)

Prosseguindo – conforme final do parágrafo anterior –, até a descrição do navio, *Leviatã*, que partia à *América*, são imagens que surgem como que para nos apontar um posicionamento negativo em relação à sociedade. De modo que as reflexões extraídas de Friedrich (1978), por

nós aqui utilizadas, correlacionam-se mais com as imagens evocadas textualmente, do que com a forma ou gênero textual a que pertencem. O mundo de Koestler, como o dos *Achilpa* de Eliade (2013), e como o dos líricos apontados por Friedrich, é um mundo “onde não se pode mais viver”, por assim dizer – analogia que, entre outras coisas, como já apontado, excetua as divergências do estilo e da forma.

Voltando, e, no entanto, indo mais além, à “palavra rica de matizes”; podemos contemplar os textos religiosos recortados por Koestler, ou ainda, parafraseados durante o seu processo de narração, como artificios, ou antes “enfeites” em um ritual de profanação da tradição religiosa que, ao mesmo tempo, em tal ritual, mesclam-se com considerações de cunho existencial e psicológico: de todos os lados, científica ou religiosamente falando, apontando para a falência, bem como à ausência dos antigos valores, ou qualquer relação “harmônica” que poderia se ter estabelecido no passado; em vez disso, o Caos; e também a conclusão de que “life was a chaos, and to embark on a reasonable career in the midst of chaos was madness<sup>36</sup>” (KOESTLER, 2005, p. 155), conforme se lê em *Arrow in the Blue* (2005). Koestler é, assim, enquanto escritor, uma criatura que denominará o navio que conduz à *América* com o nome da tenebrosa serpente marítima – o *Leviatã*, de quem já dissemos algo a respeito –, o que poderia significar o seu não contentamento e a desconfiança para com as políticas econômicas de direita; ao que, porém, ao mesmo tempo, nos enunciará que “Marxism dialectics is a method which enables an idiot to sound extremely clever<sup>37</sup>” (KOESTLER, 2005, p. 188), novamente em *Arrow in the Blue* (2005); situação que assevera a afirmativa de que o autor rejeita, de certo modo, o próprio mundo em que vive, juntamente com os valores e “escolhas” que este mundo lhe fornece.

---

<sup>36</sup> “A vida era um caos, e embarcar em uma carreira razoável no meio do caos era loucura”. Nossa Tradução.

<sup>37</sup> “A dialética marxista é um método que capacita um idiota a parecer extremamente inteligente”. Nossa tradução.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante estes dois anos de pesquisa, desde que conhecemos Arthur Koestler até a presente data, pudemos travar contato com uma relativa quantidade de materiais a respeito da obra e da vida do autor. De todos estes, entre os expostos por nós, o mais sensato e equilibrado parece ter sido o de Orwell (1946), ou seja, seu ensaio “Arthur Koestler”. Isto porque a figura do autor ao qual nos dedicamos, no fechamento destes dois anos, de certo modo, revelou-se dúbia e controversa. Controversa e dúbia, justamente, por tudo aquilo que podemos lançar como crítica a seu respeito; e, controversa e dúbia, precisamente, por tudo aquilo que podemos lançar como elogio a seu respeito. Orwell, dentre os que trataram de Koestler, aparenta ter pesado, de melhor forma, o louvável e o deplorável na vida e, principalmente, na obra do autor. Seu comportamento para com as mulheres, sejam quais sejam as justificativas de Judt (2010) para as críticas de Cesarani (1999), certamente é deplorável; contudo, deixando sua vida de lado, e nos dedicando à obra literária, bem como o fez Orwell, também nos parece lamentável que tenha elaborado a ideia de que as revoluções se invalidem por questões individuais, pelo menos ao seu tempo; entretanto, talvez, à nossa época, este pensamento seja mais aplicável, uma vez que acatemos como acertadas as considerações de Bauman (2001).

Dizer estas coisas soa como uma nota de lamento. E, antes que elaboremos o porquê deste provável lamento, cabe que também nos questionemos a respeito de nossa autoridade para condenar ou “endeusar” um autor. Ser humano deve ser uma coisa controversa, afinal; e se nos propomos a analisar academicamente um autor, acreditamos que seja mais adequado que o façamos através de sua produção intelectual, e não somente por meio de questões biográficas, como se jogássemos conversa no orelhão da esquina, coisa que, aliás, de certo modo, parece ter feito Judt (2010) ao se prolongar demasiadamente na discussão que travou com Cesarani (1999) a respeito do caráter de Koestler.

Desse modo, se alguns pesquisadores aparentam ter escorregado na tarefa de relacionar a obra do autor à sua biografia, ou se, mesmo não se propondo a esta relação, não nos revelaram substancialidade nas análises em separado da literatura ou da biografia, acreditamos que fomos capazes de alcançar, relativamente, as tarefas às quais nos propusemos durante nossa jornada. Isso porque – excluindo-se a tradução que elaboramos de *Arrival and Departure* (1944) e as análises do percurso tradutório<sup>38</sup> – nosso trabalho se desenvolveu sob um eixo triplo de

---

<sup>38</sup> Estas análises foram apresentadas à comunidade acadêmica por duas vezes; primeiramente no XI Congresso Brasileiro de Linguística Aplicada (XI CBLA), como uma comunicação oral intitulada: “Primeiras reflexões sobre tradução em um romance de Arthur Koestler, *Arrival and Departure*: do inglês para o português”, em julho de

pesquisa. Primeiramente nos introduzimos à vida do autor, e até à alguns detalhes, por assim dizer, mais “coloridos” de sua autobiografia, ao que, enquanto desenvolvíamos reflexões sobre o período literário e histórico no qual enquadrámos Koestler e também elencávamos nossas considerações sobre o fenômeno da *transcendência* e da “não-transcendência” em sua obra, correlacionamos, paulatinamente, as similaridades e pontos de contato da vida de Koestler à sua produção literária, demonstrando, por exemplo, o funcionamento de algumas de suas ideias, como o *Paradox of the Ego Spiral*, em suas respectivas obras.

E se acreditamos que fomos capazes de alcançar, *relativamente*, as tarefas às quais nos propusemos durante o perfazer de nossa pesquisa, proferimos “*relativamente*” justamente em razão das perspectivas e abordagens que ainda podem se desdobrar do presente estudo, o que assinala, na verdade, para uma incompletude de nossa atual investigação frente à diversidade de objetos e indagações que ainda podem ser apreciados no campo da crítica literária a respeito de Arthur Koestler; ou seja, ainda resta muito o que fazer. De outro modo, caso queiramos abordar e retomar aquela preocupação de Koestler para com as similaridades entre a Ciência e a Religião, que mencionamos no começo desta, podemos considerar que, até certo ponto, as duas sempre estiveram à caça da Verdade – e talvez esta seja a principal analogia a ser traçada entre ambas. Entretanto, também cremos que os métodos para alcançar a verdade são diferentes nesta e naquela. A Religião exige fé, a crença em fatos que não precisam ser provados, e nem contrariados, etc., mas também a Ciência parece exigir fé, contudo, uma fé diferente, e que se pauta por métodos e demais mecanismos de confirmação, que podem muito bem desdizer o que já se disse antes, ao contrário da Religião, que estabelece um dogma.

Nisto, no que diz respeito à *fé da ciência*, é possível que algum dia tenhamos que desdizer o que agora afirmamos; e, quando esta hora chegar, acreditamos que teremos que nos lembrar desta *relatividade* de conclusão mencionada por nós. Nossas novas abordagens de Koestler, sejam elas de contradição, ou adição, provavelmente resultarão em novos projetos de pesquisa; projetos que enquadrem o autor mais profundamente, literária ou historicamente; tratando mais da forma e de sua narrativa, talvez; projetos que, quem sabe, venham a considerar mesmo a tradução que se suprimiu deste volume. O que fica, por fim, é a conclusão de que ainda há muito o que se fazer quando o assunto é Arthur Koestler.

---

2015, provavelmente ainda a ser publicada entre os anais do evento em março de 2016, e como “Efeitos de tradução no romance *Arrival and Departure* de Arthur Koestler: do inglês para o português”, também como comunicação oral na VIII Semana de Letras & VII Encontro Nacional Linguagem História e Cultura -VIII SL & VII ENALHC, da UNEMAT, realizado em Cáceres/MT.

## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001;
- BLAHA, Josef. **Reflections on Jewish Mysticism**. Checoslováquia: Praha, 2013;
- BORGES, Jorge Luís. **El Libro de los Seres Imaginarios**. Buenos Aires: Kier, 1967;
- DO-IT-YOURSELF, MR. BEAN. Direção: John Birkin. Produção: Sue Vertue, 1994. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=q\\_mPpcLM8Bw](https://www.youtube.com/watch?v=q_mPpcLM8Bw)>. Acesso em: 28/07/2015;
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2013;
- FERREIRA, Mário, S. **Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais**. São Paulo: Matese, 1964;
- FRIEDRICH, Hugo. **Estrutura da lírica moderna (da metade do século XIX a meados do século XX)**. São Paulo: Duas Cidades, 1978;
- JUDT, Tony. *Arthur Koestler, o intelectual exemplar*, In: JUDT, Tony. **Reflexões sobre um século esquecido**. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2010;
- ROSENFELD, Anatol, (1967), “Introdução”, in GUINSBURG, J. *et al.* (orgs.), **Entre dois mundos**, São Paulo: Perspectiva, 5 – 28;
- KOESTLER, Arthur. **Arrival and departure**. US: Macmillan Company, 1944;
- \_\_\_\_\_. **Arrow in the Blue**. London: Vintage, 2005;
- \_\_\_\_\_. **Cruzada sem cruz**. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948;
- \_\_\_\_\_. **Chegada e partida**. São Paulo: Editora Germinal, 2000;
- \_\_\_\_\_. **Os Gladiadores**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006;
- \_\_\_\_\_. **O Zero e o Infinito**. Barueri, SP: Amarylis, 2013;
- KRAUSZ, Luis Sérgio. **Passagens: literatura judaico-alemã entre gueto e metrópole**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012;
- LEVIATHAN AND BEHEMOTH. In: *Jewish Encyclopedia* Disponível em: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9841-leviathan-and-behemoth>>. Acesso em: 27/10/2015;
- LEWIS, Ioan, F. **Êxtase religioso**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971;

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2003; Disponível em: <[http://www.pstu.org.br/sites/default/files/biblioteca/marx\\_engels\\_manifesto.pdf](http://www.pstu.org.br/sites/default/files/biblioteca/marx_engels_manifesto.pdf)>. Acesso em 22/12/2015;

NORTON, Charles Eliot. **William Blake's Illustrations of the Book of Job, with a descriptive letterpress and a sketch of the artist's life and works**. Boston: James R. Osgood and Company, 1875;

ORWELL, George. *Wells, Hitler e o Estado mundial*. In: PIZA, Daniel (Org.). **Dentro da baleia e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005;

ORWELL, George. **Arthur Koestler**. Disponível em: <<https://ebooks.adelaide.edu.au/o/orwell/george/o79e/part21.html>>. Acesso em: 07/07/2015;

SAIANI, Cláudio. **A flecha e o azul: redescobrimo Artur Koestler**. Disponível em: <<http://www.nilsonjosemachado.net/grupos-de-estudo/seed-1sem-2008/>>. Acesso em: 04/01/2015;