

# A CRIMINALIDADE À LUZ DA OBRA DE ERIC VOEGELIN: PROPOSTA DE UM QUARTO PARADIGMA CRIMINOLÓGICO

RECEBIDO EM:	19.9.2024
APROVADO EM:	17.10.2024

**Bruno Amabile Bracco**

 <https://orcid.org/0009-0000-4675-5263>

Universidade de São Paulo

São Paulo, SP, Brasil

E-mail: [brunobracco@gmail.com](mailto:brunobracco@gmail.com)

**Para citar este artigo:** BRACCO, B. A. A criminalidade à luz da obra de Eric Voegelin: proposta de um quarto paradigma criminológico. *Revista Direito Mackenzie*, São Paulo, SP, v. 18, n. 3, e16480, 2024. <http://dx.doi.org/10.5935/2317-2622/direitomackenzie.v18n316480>



• BRUNO AMABILE BRACCO

- **RESUMO:** O presente artigo analisa a questão da criminalidade a partir do pensamento do filósofo e cientista político Eric Voegelin, propondo um quarto paradigma criminológico: o paradigma da ordem por participação. As abordagens criminológicas tradicionais gravitam em torno de três paradigmas: o da passagem ao ato, focado no autor; o da reação social, centrado na coletividade e nas instâncias de controle; e o das inter-relações sociais, que busca justapor os dois anteriores. Na esteira do pensamento de Voegelin, este artigo propõe um olhar que vai além desses paradigmas históricos. O paradigma da ordem por participação encara a criminalidade como uma questão relacionada à cultura e à civilização, mais especificamente à falta de simbolização adequada, por uma civilização, dos valores transcendentais que a estruturam. Esse novo paradigma sugere que o problema da criminalidade pode ser analisado a partir de um campo historicamente negligenciado pelos estudos criminológicos: a investigação sobre a presença ou ausência, em dada sociedade, de uma estrutura simbólica referenciada à transcendência. Argumenta-se que essa perspectiva oferece *insights* valiosos para a compreensão e prevenção da criminalidade, complementando e expandindo as abordagens existentes.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Eric Voegelin; criminalidade; Criminologia; paradigma da ordem por participação; transcendência.

## CRIMINALITY UNDER THE LIGHT OF ERIC VOEGELIN'S WORK: PROPOSAL FOR A FOURTH CRIMINOLOGICAL PARADIGM

- **ABSTRACT:** This article analyzes the issue of criminality from the perspective of philosopher and political scientist Eric Voegelin, proposing a fourth criminological paradigm: the paradigm of order through participation. Traditional criminological approaches revolve around three paradigms: the act of passing to the act, focused on the perpetrator; the social reaction, centered on society and control instances; and social interrelations, which seeks to juxtapose the previous two. In the wake of Voegelin's thought, this article proposes a perspective that goes beyond these historical paradigms. The paradigm of order through participation views criminality as a matter related to culture and civilization, more specifically to the lack of adequate symbolization by a civilization of the transcendent values



that structure it. This new paradigm suggests that the problem of criminality can be analyzed from a field historically neglected by criminological studies: the investigation of the presence or absence, in any given society, of a symbolic structure referenced to transcendence. It is argued that this perspective offers valuable insights for understanding and preventing criminality, complementing and expanding existing approaches.

- **KEYWORDS:** Eric Voegelin; criminality; Criminology; paradigm of order through participation; transcendence.

## 1. Três paradigmas criminológicos: um breve panorama histórico

A análise histórica do pensamento criminológico permite identificar ao menos três grandes *paradigmas*, ou três grandes modos de abordar o fenômeno criminal.

Ao primeiro, Álvaro Pires, remetendo a um conceito próprio às *ciências psi*, deu o nome de *paradigma da passagem ao ato*. Essa abordagem se volta fundamentalmente ao autor de determinado ato criminoso, indagando as razões ou as condicionantes que o levaram a tal atitude. Embora os estudos sob esse paradigma possam variar substancialmente – há, com efeito, grande diferença entre Cesare Lombroso, com suas infames buscas por causas biológico-atávicas que determinariam o comportamento criminoso, abordagens fundadas na psicologia profunda e outras, mais recentes, baseadas em estudos neurofisiológicos –, todos têm em comum o fato de não indagarem, por exemplo, sobre as razões pelas quais certo ato é considerado criminoso, além de não questionarem a existência de camadas populacionais mais vulneráveis às malhas do sistema punitivo. “Como regra geral, confere-se ao crime um caráter ontológico”, escreveu Pires (1993, p. 130), acerca deste paradigma. “O objeto central da criminologia é definido como o estudo do *delinquente* e do comportamento *criminoso* considerado como um fato social bruto” (Pires, 1993, p. 130, grifo nosso). O paradigma da *passagem ao ato*, de tom marcadamente etiológico, alberga em seu seio uma vasta gama de ramificações, mas o foco se mantém no autor do crime e nas razões de seu agir.

Já o segundo paradigma criminológico é chamado de *paradigma da reação social*. Diretamente ligado às chamadas *teorias do etiquetamento* (ou *labeling approach*), o foco abandona o autor de certo delito e passa a dirigir-se às instâncias de controle. Agora, em



vez de questionamentos acerca das razões pelas quais determinado sujeito praticou um dado crime, as questões formuladas se alteram radicalmente. Indagam-se, por exemplo, os motivos pelos quais certos atos são considerados criminosos e outros não (o que se faz, porém, não em busca de eventuais fundamentos ontológicos do crime, mas com vistas a desnudar as dinâmicas de poder por trás da eleição de condutas criminosas); as razões por que determinados grupos são mais suscetíveis às malhas punitivas do que outros; os fundamentos da preferência do sistema jurídico-penal por penas aflictivas; os efeitos de tais penas sobre aqueles que as sofrem etc. A partir desse paradigma, abriu-se o vasto caminho da *crítica criminológica*, e mesmo o da *crítica radical* de viés marxista (Sá, 2011, p. 235-239).

Álvaro Pires, Françoise Digneffe, Christian Debuyst (estes dois últimos, criminólogos da chamada *Escola de Louvain*) e, no Brasil, Alvin de Sá - para citarmos apenas alguns nomes recentes de relevo na Criminologia - comungaram de idêntico anseio por um *terceiro paradigma*, que pudesse harmonicamente justapor as tensões dos dois vistos até aqui. Deu-se a essa terceira via o nome de *paradigma das inter-relações sociais*. “O objeto da Criminologia”, escreveu Sá (2001, p. 257),

[...] integraria o comportamento problemático, a situação problemática, sem que recorra à ideia de crime como um fato social bruto, bem como integraria o sistema penal, o processo de construção do crime e de reação social perante o mesmo, sem que recorra a uma concepção construtivista fechada desse sistema (Sá, 2011, p. 257).

Esse olhar não ignora o interesse científico no criminoso e nas razões pelas quais cometeu determinado ato (primeiro paradigma) nem ignora a importância de estudarem-se os complexos processos de seleção, rotulação, vitimização e estigmatização (segundo paradigma), mas procura compor harmonicamente a diversidade histórica de abordagens criminológicas, não se fechando a qualquer dos paradigmas anteriores - que de certa forma se tornam, sob o paradigma das inter-relações sociais, abordagens parciais sobre o multifacetado campo de estudos criminológicos.

Na análise desses três paradigmas, podemos perceber uma evolução. Sob o *paradigma da passagem ao ato*, a Criminologia encontrava seu nascimento como ciência; sob o *paradigma da reação social*, a Criminologia voltava seu foco para áreas vastamente ignoradas até então, pavimentando o caminho para estudos que mais e mais tomariam a

academia, sobretudo na linha da crítica; e, por fim, o *paradigma das inter-relações sociais* buscava fazer jus aos méritos dos anteriores, compondo-os harmonicamente para se construir uma ciência criminológica de maior amplitude ontológica e epistêmica.

O campo de estudos criminológicos é, porém, complexamente multifacetado. A proposta do presente artigo é argumentar que, para além dos três paradigmas vistos até aqui, existem ainda campos aos quais a Criminologia pouco ou nada se volta – campos estes que, não obstante, mereceriam atenção para uma compreensão ainda mais abrangente do fenômeno criminal, em seus múltiplos aspectos. Com base no pensamento de Eric Voegelin, torna-se possível encarar temas criminológicos a partir de perspectiva que vai além dos três grandes paradigmas históricos, sendo possível pensar-se em um *quarto paradigma criminológico*: o *paradigma da ordem por participação*, a ser apresentado no curso do presente artigo.

## 2. Eric Voegelin: em busca da ordem

Eric Voegelin foi um filósofo e cientista político alemão relativamente pouco conhecido, mas cuja importância não deve ser negligenciada: Hannah Arendt e Thomas Mann com ele muito dialogaram, e Hans Kelsen, seu orientador, dedicou um livro inteiro a discutir algumas de suas ideias fundamentais. Não obstante a volumosa e original produção intelectual, Voegelin permaneceu largamente ignorado não só pelo grande público, como também pela academia, e sua redescoberta recente se deve, é certo, a círculos conservadores – embora o próprio autor recusasse com firmeza tal rótulo.

Castro Henriques, ressaltando a importância do pensamento de Voegelin no contexto do século XX, escreveu estas importantes linhas:

O trabalho de Eric Voegelin certamente tem um lugar central na recuperação da teoria política levada a efeito no século XX por muitas vozes. Devemos colocá-lo ao lado de filósofos como Franz Rosenzweig, Henri Bergson e Emmanuel Lévinas. Podemos compará-lo a teóricos da história como Oswald Spengler e Arnold Toynbee. Ele evoca analistas da revolta moderna como Hannah Arendt e Albert Camus. Simpatizava com aqueles que redescobriram o papel do mito em civilizações pré-filosóficas (Henry Frankfort, Mircea Eliade, Wilhelm Jaeger). Ele conhecia as epistemologias das dimensões tácitas da ciência (Michael Polanyi, Bernard Lonergan) (Henriques, 2020, p. 108, tradução nossa).



• BRUNO AMABILE BRACCO

A obra de Voegelin atravessa diversos campos, como o da análise simbólica ou da filosofia da consciência. No entanto, seu principal centro de atenção, ou ao menos aquele que mais interesse tem despertado no público, gravita em torno das aproximações entre a história e uma filosofia da ordem, aproximações estas que encontraram sua melhor expressão nos volumes daquela que tem sido considerada sua obra magna: *Ordem e história*. Seu texto, longe de limitar-se a uma explanação superficial de fatos históricos, analisa profundamente as ideias políticas centrais em diversas culturas e em diferentes períodos, intercalando considerações relativas a seus outros campos de interesse, como a simbólica e a consciência. Ao final, o conjunto da produção intelectual de Voegelin fornece panorama inquestionavelmente original da experiência humana no mundo, caracterizada, em sua visão, pela maior ou menor capacidade de exprimir uma ordem universal (Voegelin, 2001, p. 43, tradução nossa).<sup>1</sup>

Fundamentalmente, Voegelin concebe a posição do ser humano no universo como *intermediária*, seguindo o conceito platônico de *metaxy*. O termo, derivado do grego, refere-se a um estado intermediário ou “entre-meio”, indicando a posição do ser humano entre o mundano e o transcendente. “A existência tem a estrutura do entremeio, da *metaxy* platônica”, [escreveu:]

[...] e se há algo de constante na história humana é a linguagem de tensão entre vida e morte, imortalidade e mortalidade, perfeição e imperfeição, temporal e eterno, *entre ordem e desordem*, verdade e inverdade, sentido e falta de sentido da existência; entre o amor de Deus e o amor-próprio, alma aberta e alma fechada; entre as virtudes de abertura à fonte do ser, como fé, amor e esperança, e os vícios do fechamento, como *hybris* e revolta (Voegelin, 1990, p. 119, grifo nosso).

Cabe ao ser humano, nesse contexto, *participar* da transcendência, trazendo ao mundo concreto a verdade e a ordem cuja fonte última está – e nisso Voegelin é profundamente platônico – no mundo suprassensível.

N<sup>o</sup> *Banquete* (211B5-212a7), Platão apresenta-nos esta esclarecedora fala de Diotima de Mantineia a Sócrates:

1 Mencione-se que, embora tenhamos preferido a versão original, em inglês, para as referências e citações, todos os volumes de *Order and history* foram publicados, em língua portuguesa, pelas *Edições Loyola*, sob o título *Ordem e história*. Adicionalmente, muitas outras obras do autor têm sido publicadas no Brasil pela *É Realizações*.



Eis aqui, caro Sócrates, disse a Estrangeira de Mantineia, o ponto da vida no qual, mais do que em qualquer outro, vale a pena viver para o homem: contemplar a Beleza em si mesma. Desde quando a possas ver, não a julgarás segundo a medida de objetos preciosos, de belas vestes, da beleza de adolescentes e de jovens ou segundo a beleza que ora te deixa abalado, a ti e a muitos outros, de sorte a querer sempre vê-la e estar junto dela, sem comer nem beber, mas somente contemplá-la e fazer-lhe companhia. Que devemos pensar então se fosse dado a alguém intuir o próprio Belo, inteligível, puro, sem mistura; em lugar do belo revestido de carnes humanas, de cores, de mil outras vaidades mortais, contemplar a beleza divina na unicidade da sua forma? Pensas que deve ser uma vida miserável a de quem dirige seu olhar lá para o alto, do homem que, com o órgão próprio, contempla essa Beleza e junto dela faz sua morada? Não percebes, continuou ela, que a esse homem, enquanto tem o olhar voltado para o alto, vendo como se deve ver o Belo, será dado produzir não fantasmas de virtude, pois ele não está em contato com um fantasma, mas virtude verdadeira, pois está em contato com o Verdadeiro? E a esse homem que produz a virtude real e a alimenta não acontece tomar-se amigo de Deus? A ele, mais do que a qualquer outro é dado tornar-se imortal (Cf. Reale, 2004, p. 353-354.)

Em Platão, “o próprio Belo” remete ao mundo das Ideias. No universo transcendente das Ideias, encontram-se os fundamentos da ordem da existência universal. De outro lado, há a vida terrena: vida de multiplicidades, de conflitos, de dualidades etc. Uma regra, então, aplica-se tanto ao ser humano individual quanto à sociedade em seu todo: o que neles há de verdadeiramente virtuoso – “virtude real”, e não “fantasma de virtude” – mede-se pelo nível de correspondência e de manifestação da ordem universal, da beleza eterna, da justiça perene etc. Quanto mais o homem e a sociedade se tornam *pontes* (Voegelin, 2000b, p. 359) para a expressão concreta e imanente de verdades transcendentais, mais haverá ordem e harmonia, seja na alma individual, seja na sociedade em seu todo. A realização máxima do ser humano é a vida do espírito ou *nous* – a “parte mais divina (*to theiotion*) do homem” (Voegelin, 2000a, p. 256, grifo nosso) pela qual participa da transcendência.

No pensamento de Voegelin, enfim, o ser humano se vê numa posição intermediária entre forças opostas. A *ordem do ser*, de caráter objetivo e universal, não é uma realidade a ser construída forçosamente nem a manifestação de alguma convicção pessoal sobre o bem e o mal; antes, trata-se de realidade a ser *descoberta* pelo ser humano, por meio de sua capacidade noética (isto é: advinda do espírito ou *nous*) de abertura à transcendência: “A descoberta da transcendência, da ordem espiritual e intelectual [...],

não é uma questão de ‘opinião subjetiva’” (Voegelin, 2000a, p. 256). A sociedade será tanto mais ordenada quanto mais o ser humano, abrindo-se à transcendência, ordena-se a si mesmo e torna-se capaz de manifestar a ordem no mundo. A desordem, por sua vez, pode ser encarada como *tendência à dissolução*, revelando-se sempre que a ordem objetiva não encontra veículos próprios – das estruturas linguístico-simbólicas às políticas – para manifestar-se.

Voegelin não crê, assim, em ordenações impostas violentamente nem defende ímpetos reacionários que pretendem simplesmente reconstruir já superados *cosmions* (voltaremos ao termo adiante). O que defende é uma atitude *filosófica* – no sentido clássico, especialmente platônico, do termo – de *abertura à transcendência*, levando o ser humano a tomar consciência da ordem do ser, assumindo a missão, deste ponto em diante, de transmiti-la aos demais (Voegelin, 2000a, p. 257).

Podemos pensar, como exemplos de abertura transcendente à ordem, no próprio Platão – e a filosofia platônica, que tanto inspira Voegelin, pode ser caracterizada como anseio pela ordem do Uno em oposição à dissolução da Diade, conforme visto brevemente acima (Cf., por exemplo, Reale, 2004) –, bem como, no contexto extremo-oriental, em Lao-Tse, cujas palavras no *Tao Te Ching* também veiculam, por estrutura linguístico-simbólica diversa, a ordem universal: em ambos os casos, foram autores que não apenas *revelaram*, no âmbito linguístico e simbólico, aspectos da ordem universal descobertos a partir das próprias experiências noéticas, como também almejavam transformações políticas e sociais a partir da ordem revelada (vide diálogos platônicos como a *República* ou as *Leis*, bem como capítulos do próprio *Tao Te Ching* sobre a ordem sociopolítica), ainda que visassem primordialmente à ordenação da consciência humana (Federici, 2011, p. 143-147).

Quando a ordem revelada se fixa como *axis mundi* – como o eixo central de um mundo, frequentemente simbolizado por uma construção (como na *Caaba* islâmica), por uma árvore repleta de significado (como no Éden bíblico) ou ainda, no contexto especificamente cristão, pelo madeiro da cruz – em torno do qual uma sociedade se estrutura harmonicamente, tem-se aquilo a que Voegelin chama *cosmion*. O *cosmion* é “[...] um pequeno mundo de ordem [...], um escudo contra a desordem e a decadência [e o reflexo] de uma ordem mais ampla e mais alta que implica a necessidade de subordinar a vontade humana à realidade transcendente” (Federici, 2011, p. 193.). O *cosmion*, diz ainda Voegelin, estrutura-se a partir de “uma simbolização adequada da verdade sobre a ordem do ser da qual a ordem da sociedade é uma parte” (Voegelin, 2001, p. 19, tradução nossa).



Todo *cosmion* está necessariamente, contudo, posto a meio caminho entre a ordem e a desordem, razão pela qual o “escudo contra a decadência” não se verá imune aos riscos da dissolução. Qualquer *cosmion* histórico cedo ou tarde sucumbe – e, avançando a dissolução, cria-se o indesejável cenário em que as forças rebeldes da desordem se verão confrontadas pelas forças brutais de um reacionarismo já ignorante do verdadeiro centro que supõe defender. Nesse sentido, podemos desde logo perceber que, na perspectiva voegeliniana, um mundo violentamente dividido entre as forças do “progressismo” e as forças do “reacionarismo” pode ser encarado como um mundo em dissolução. Na órbita criminológica, um mundo em que o recrudescimento da criminalidade divide o cenário seja, à direita, com apelos por respostas penais brutais, seja, à esquerda, com propostas que tendem a desresponsabilizar o criminoso, também revela sinais da própria jornada entrópica de afastamento do ser.

O *paradigma da ordem por participação*, que será proposto ao fim deste artigo, vai em outra direção. Esse quarto paradigma criminológico, baseado no pensamento de Voegelin, não visa a substituir os paradigmas existentes, mas sim a complementá-los, oferecendo perspectiva adicional e abrangente sobre o fenômeno criminal. Como visto, o paradigma da passagem ao ato foca no indivíduo; o da reação social, na sociedade; e o das inter-relações sociais busca uma integração dos anteriores. Por meio do *paradigma da ordem por participação*, apresentaremos uma proposta que, sem desconsiderar as contribuições dos demais, procura ir além, considerando a relação entre a ordem imanente e a transcendência.

Antes de esmiuçar esse *quarto paradigma*, porém, necessárias ainda algumas considerações adicionais sobre o pensamento de Voegelin.

### 3. Raízes da crise: cristianismo, gnosticismos e descarrilamento

Alexander Solzhenitsyn alcançou fama mundial por suas denúncias sobre as atrocidades perpetradas durante o regime stalinista. No entanto, menos conhecido é por outras de suas acusações, tão importantes quanto aquelas destinadas ao comunismo russo: em discurso proferido em Harvard, Solzhenitsyn procedia a um dolorido inventário de um mundo ocidental em profundíssima crise, embora tal crise se escamoteasse por detrás de uma superfície de benesses materiais.



• BRUNO AMABILE BRACCO

Voegelin, neste passo, encontra Solzhenitsyn. “Solzhenitsyn, como Voegelin, identificou a desordem espiritual espalhada na vida ocidental e americana”, escreve Federici (2011, p. 49). “Para ele, assim como para Voegelin, desordens sociais tais como crime, uso de drogas, altas taxas de divórcio e um materialismo desenfreado refletem a alienação do homem em relação à transcendência” (Federici, 2011, p. 49). A posição voegeliniana é no sentido de que, quando determinada sociedade rompe largamente o acesso àquele universo *para além*, ao campo da transcendência, em que se encontram as raízes axiológicas e teleológicas últimas da existência, tal sociedade deixa de ocupar sua posição no *entremeio*, e a vida deixa de ter a estrutura da *metaxy* platônica.

Rompido o elo com a transcendência e desligado do próprio *nous*, vê-se o ser humano limitado ao mundo material; e, não mais capaz de enxergar um sentido para além do meramente terreno, passa a conceber-se a si mesmo, e aos próprios anseios, como o fim último da existência. “Toda sociedade”, escreveu Voegelin,

[...] é organizada para sua sobrevivência no mundo e, ao mesmo tempo, para sua participação na ordem do ser, cuja origem está no Ser divino transcendente ao mundo; deve lidar com os problemas pragmáticos de sua existência e, ao mesmo tempo, deve buscar a verdade de sua ordem (Voegelin, 2000a, p. 68, tradução nossa).

Quando deixa de participar da ordem do ser, deixando também de vislumbrar o fundamento de sua ordem temporal, o *cosmion* caminha para sua dissolução.

A visão de mundo voegeliniana é aberta o suficiente para localizar símbolos autênticos da transcendência em diversas culturas humanas – e a existência de simbólicas diversas da transcendência indica, com efeito, que o mundo transcendente penetrou o mundo sensível em uma variedade imensa de oportunidades e de formas. Já mencionamos os exemplos de Platão e de Lao-Tse, mas podemos, nos passos de Voegelin, citar ainda os impérios mesopotâmicos, a misteriosa simbólica egípcia ou, é claro, a revelação a Israel – esta última, de grande valor didático, na medida em que ainda se trata de uma tradição viva. Percebemos que, a partir de irrupções pontuais da transcendência na imanência – no caso hebreu, a partir, por exemplo, das revelações de Javé a Moisés narradas longamente no Êxodo –, nasce uma riquíssima tradição de raízes espirituais. A simples existência de instituições humanas e de dogmas rígidos não indica, para Voegelin, que a sociedade permanece em ligação com a transcendência; aliás, o pensamento voegelianiano se mostra frequentemente crítico à dogmática institucional. No entanto,



enquanto o espírito original presente nas revelações primordiais se mantém vivo, subsiste o *cosmion*, ainda que se veja frequentemente acossado por ímpetos destrutivos.

Voegelin, claro, não se esquiva de analisar a principal tradição ocidental: o cristianismo. O caso cristão é, contudo, peculiar sob diversos aspectos. Por um lado, há um traço destacado de excepcionalidade, na medida em que não se trata de mera revelação transcendente a pessoas particulares: no cristianismo, é a transcendência mesma que se corporifica.<sup>2</sup> Por outro lado, Voegelin diagnostica que não há, no cristianismo, uma simbologia natural vasta que facilmente ligue o mundo terreno ao transcendente – por exemplo, há religiões (especialmente as “antigas religiões cosmológicas míticas”) em que o sol, a lua ou as árvores são símbolos diretos que apontam a certo aspecto da transcendência, enquanto no cristianismo tem-se uma simbologia muito mais específica. Disso resulta que um cristianismo vivo tende a depender da fé, um “fio [...] muito fino [e] nada tangível [decorrendo que a vivência cristã verdadeira se torna bastante dificultosa – pois o homem deve manter sua fé] pela força de sua alma [mas] nem todos os homens são capazes de tamanha resistência espiritual” (Voegelin, 2000c, p. 310, tradução nossa). Na visão voegeliniana, é relativamente fácil ao cristão perder seu laço – baseado fundamentalmente na frágil fé – com a transcendência, transferindo seus anseios ao mundo puramente material.

Claro que esse diagnóstico sobre a fragilidade da fé deve ser matizado e contextualizado. No curso da Idade Média, por exemplo, vigorava a crença em uma Terra estática, acima da qual estavam os Céus e, abaixo, o Inferno. Com a revolução copernicana e com o desenvolvimento do sistema físico newtoniano, aquela cosmovisão medieval profundamente simbólica deixava de sustentar-se, o que minava um dos pilares da vivência cristã integral. Para além do simbolismo cósmico, a força de uma filosofia humanista, com impulso na Renascença e destacado aumento de vigor no Iluminismo, abalava novos pilares da cosmovisão cristã antes imperante. Daí que a constatação voegeliniana sobre a relativa insuficiência da simbólica cristã passa a fazer especial sentido num contexto ocidental em que, das concepções cósmicas às filosóficas, já se rompia o elo com a transcendência – mostrando-se a fé insuficiente para reconstituir o elo em rompimento.

2 Necessário mencionar, contudo, que críticos de Voegelin frequentemente o acusam de negligenciar a historicidade da revelação cristã, marcada, em especial, pelo fato de o *Logos fazer-se carne*. Entre tais críticos, podemos mencionar Bruce Douglass e Gerhart Niemeyer (Cf. Douglass, 1978).

É nesse cenário que se deve compreender um dos termos mais importantes da construção teórica de Eric Voegelin: o gnosticismo. Baseando-se em obras como a de Hans Jonas (1958), Voegelin sustenta que o gnosticismo, existente desde os primórdios do cristianismo, sempre se apresentou, por assim dizer, como a “contraparte” ou como o adversário por excelência da cosmovisão cristã – um adversário que, por séculos, se manteve à margem de uma cristandade dominante, mas que ganha força à medida que esta se enfraquece. Podemos destacar algumas oposições marcantes entre gnosticismo e cristianismo: (i) se para o cristianismo a existência terrena deve estar orientada pela transcendência, sendo que a vida humana torna-se digna de ser vivida na medida em que *participa* da vida divina, para o gnosticismo há uma ruptura absoluta entre as ordens humana e divina; (ii) se para o cristianismo há uma ordem humana que reflete a ordem divina, para o gnosticismo o mundo terreno é, por sua natureza mesma, desordenado e mau; (iii) se para o cristianismo a vida terrena poderá ser redimida por uma intervenção divina direta, para o gnosticismo o mundo concreto, dada a sua natureza intrinsecamente má, é comparável a uma prisão odiosa ou a um “[...] lugar alienígena para o qual o homem se desviou” (Voegelin, 2000c, p. 297-298, tradução nossa), restando a fuga do mundo, como defendiam os cátaros, por exemplo.

Mas, segundo o pensamento de Voegelin, o gnosticismo não se limita a um anelo por libertação de um mundo intrinsecamente mau. Em sua visão, um desdobramento do ideal gnóstico é um olhar humano desejoso de, *por suas próprias forças e sem referência à transcendência, redimir este mundo mau* (Voegelin, 2007, p. 107). “A verdade gnóstica produzida livremente pelos pensadores gnósticos originais [escreveu] agora foi canalizada para a verdade da ordem pública na existência imanente” (Voegelin, 2000d, p. 240, tradução nossa). Na atitude gnóstica, como diz ainda em *Science, politics, and gnosticism*, “[...] reconhecemos a construção de uma fórmula para a salvação do próprio homem e para a salvação do mundo, assim como a prontidão do gnóstico de apresentar-se como profeta portador do conhecimento salvífico da humanidade” (Voegelin, 2000c, p. 298, tradução nossa). Ideologias de fundo gnóstico, para Voegelin, buscam a “salvação” do mundo imanente pelo esforço humano.<sup>3</sup>

3 Deve-se dizer que esse aparece como um ponto criticado com alguma frequência da obra de Voegelin. Com efeito, sendo o gnosticismo propriamente dito marcado pela recusa ao mundo terreno, é contraintuitivo afirmar-se – como faz Voegelin – que ideologias de fundo gnóstico buscam justamente a salvação do mundo material. Ainda assim, trata-se de um pensamento absolutamente central na obra voegeliniana, que o autor trata de defender e justificar por diversos meios – e não nos caberia, neste curto artigo, tomar posição ou explorar profundamente o debate, sendo suficiente esta breve menção à problemática.

Ao analisar a história do Ocidente cristão, Voegelin aponta que, enquanto o cristianismo se manteve forte em sua missão de alicerçar um *cosmion* de raízes transcendentas, ideias gnósticas sempre permaneceram à margem – jamais de todo abolidas, mas também jamais capazes de destruir as fortalezas de uma sociedade profundamente cristã. No entanto, com o gradual esfacelamento do cristianismo – o enfraquecimento da convicção da posição humana no universo, a perda do sentido da simbólica, o surgimento de filosofias humanistas etc. –, criava-se o terreno para que o gnosticismo, com suas múltiplas vertentes, enfim passasse a imperar.

“A gnose apresenta várias formas”, escreveu Galvão de Sousa (1982, p. 81).

Em sua modalidade predominantemente intelectual, procura penetrar especulativamente no mistério da criação e da existência. Tal é a gnose especulativa de Schelling e do sistema hegeliano. A gnose volitiva, voltada para a ação e estabelecendo o primado da *praxis*, destina-se a redimir o homem e a sociedade. É o caso de Comte, Marx, Lenin e Hitler, “ativistas revolucionários” (Galvão de Sousa, 1982, p. 81).

Como exemplos de manifestações gnósticas imanentizadas em tempos recentes, Voegelin aponta uma série de ideologias, como o positivismo, o nazifascismo, o liberalismo, o marxismo, o progressismo tecnológico etc.

Embora frequentemente combatentes entre si (pensemos, por exemplo, nos embates entre ideias liberais e neomarxistas), são ideologias que comungam de similares auspícios por *modificar substancialmente a ordem da realidade*, visando, em última análise, a um mundo futuro de plena felicidade: trazem, cada qual à sua maneira, uma promessa de salvação imanente do mundo. É nesse sentido que Voegelin entende que todas essas ideologias, que partem de um mesmo tronco gnóstico, caracterizam-se pela pretensão de *imanentizar o eschaton cristão*; ou seja: se, na escatologia cristã, a redenção do mundo apenas se dará por uma ação decisiva da transcendência sobre a imanência, as ideologias de fundo gnóstico pretendem, *pela força do próprio ser humano*, redimir a existência no plano puramente imanente ou mundano, construindo um *paraíso terreno* sem referência à transcendência.

Voegelin chama especial atenção a um autor que lhe parece fundamental para que as ideologias de fundo gnósticos pudessem prosperar: trata-se de Joaquim de Fiore, ou Joaquim de Flora, teólogo místico do século XII. Em seu pensamento de matriz cristã, a humanidade passara pela Era do Pai, marcada pela lei, e pela Era do Filho, marcada

pela redenção. O futuro reservava, porém, a mais gloriosa das três eras: seria a Era do Espírito Santo, marcada pela fraternidade, pela paz universal etc. Aponta que, ao trazer para o cenário da história humana convencional a promessa escatológica da redenção, Joaquim de Fiore imanentizava o *eschaton*, fornecendo as bases para as ideologias que surgiriam posteriormente, trazendo novas promessas de uma plenitude no plano puramente horizontal. “A divisão que Joaquim faz da história em três épocas, em que a terceira e final época representa o fim e a realização da história”, escreveu Federici (2011, p. 102), “[...] serviu de modelo simbólico para futuros pensadores como Turgot, Comte, Hegel, Marx e movimentos totalitários de massa como o nacional-socialismo e o comunismo” (Federici, 2011, p. 102). Nas palavras do próprio Voegelin: “Joaquim de Fiore criou o agregado de símbolos que dominaria a autointerpretação dos movimentos políticos modernos em geral” (Voegelin, 2000d, p. 238, tradução nossa).

Um panorama esquemático dessa transição da estrutura histórica tripartite, de Joaquim de Fiore para ideólogos como Turgot, Comte, Hegel e Marx, foi muito bem apresentado por Eccel (2016, p. 47):

Para Voegelin, a espera da era do Espírito Santo como terceira fase teve tamanha influência na tradição de pensamento ocidental que Joaquim de Fiori foi apenas o primeiro a profetizar uma terceira era como símbolo de consumação, pois “o símbolo das três fases está presente em um grande número de ideias gnósticas”. Para tanto, basta observar a divisão tradicional da história elaborada por Biondo, que concebe a Idade Antiga, Medieval e Moderna, sendo a moderna a mais desenvolvida e melhor delas. Disso, seguiu-se Comte e Turgot e a evolução dos tipos de conhecimento do teológico, na Idade Antiga, passando pelo metafísico, na Idade Média, e atingindo seu ápice com o cientificismo, na Idade Moderna. Há ainda a filosofia da história de Hegel, que concebia o período despótico, no qual havia liberdade apenas para um, a era da aristocracia, na qual somente alguns eram livres, e, finalmente, o período no qual todos seriam livres. Disso, em parte teria resultado Marx e o comunismo, formado pela primeira fase composta por um comunismo de tipo primitivo, para, então, passar a uma sociedade burguesa e chegar, por fim, à fase do comunismo formado por uma sociedade sem classes (Eccel, 2016, p. 47).

Cada uma dessas ideologias conceituadas por Voegelin como gnósticas constitui um tipo de *descarrilamento* da cosmovisão cristã. Isso significa, por um lado, que são ideologias que *apenas poderiam ter nascido no seio de uma sociedade de raízes cristãs*; por outro lado, são ideologias que, na trilha gnóstica, *subvertem a cosmovisão cristã em um ou*



*mais aspectos*. É possível entrever uma sugestão de que, à sociedade ocidental de nossos tempos, necessário seria abrir-se novamente à experiência originária em que se baseia a filosofia clássica e a revelação cristã, para que se pudesse forjar novamente um *cosmion* harmônico, em que ideologias gnósticas voltariam a ter espaço meramente marginal. Se, porém, não houver uma *restauração da ordem* a partir de novas experiências originárias de transcendência, e a partir de uma estrutura simbólica capaz de favorecê-las, a tendência é que, mais e mais, deixe de ver-se o ser humano como partícipe de uma realidade transcendente que lhe é superior, passando a procurar tão somente *dentro de si* – em seus impulsos, suas inclinações, seus desejos muito pessoais, seus pensamentos próprios – a fonte de uma esperada felicidade não apenas pessoal, mas também coletiva.

Ao processo de “[...] redespertar a consciência ocidental para as experiências de ordem que são a própria substância da civilização” (Federici, 2011, p. 31), Voegelin dá o nome de *anamnese*, ou processo de *recordação*. Voegelin admite, porém, que a *anamnese* não é uma tarefa simples. Não se trata, afinal, de simploriamente e à força procurar reviver um passado já superado – e aqui está mais uma razão bastante clara pela qual se recusava o rótulo de *conservador* ou *reacionário* –, mas sim de promover, na realidade presente, estruturas simbólicas capazes de permitir reencenações atuais da *experiência originária* que se encontra na base do nosso *cosmion* hoje em dissolução. Sua proposta não é, portanto, dogmaticamente fechada, mas procura, pelo contrário, possibilitar uma reabertura à fonte transcendente de significado (Federici, 2011, p. 169).<sup>4</sup>

#### 4. Desordem e criminalidade

Em um *cosmion*, há uma adequada simbolização da transcendência, forjando um sentido aglutinador para a vida imanente: eis a *communitas*, uma verdadeira *comunidade*, no sentido etimológico do termo. Talvez, de fato, não haja tradição espiritual em que tal ideia se apresente de forma mais bem acabada do que o cristianismo, que tem na *comunhão* seu sacramento central: a diversidade do tecido social, com as infinitas diferenças entre as pessoas, torna-se sacramentalmente *una*, na medida em que, *por participação*, toda aquela multiplicidade encontra seu fundamento último e único na simplicidade absoluta da transcendência.<sup>5</sup>

4 A dificuldade da *anamnese* é, contudo, enorme: Voegelin admite que, em casos como o da muito corrupta Atenas retratada no *Górgias* de Platão, pode haver sociedades de tal modo rompidas com a ordem transcendente que, nelas, já não pode haver esperança de restauração (Voegelin, 2000b, p. 93).

5 Cf., a respeito, Cavanaugh (1999). Ainda sobre a ideia de *communitas*, veja Esposito (2022).

Na Criminologia, as chamadas *Escolas do Consenso* também se referem a algum sentido aglutinador que permita e fundamente o consenso social. Deve estar claro, contudo, que a abordagem de Eric Voegelin vai muito além - literalmente *para além* - de consensos meramente sociais e políticos, ou mesmo de consensos forjados por sentimentos religiosos comuns que aglutinam pequenos grupos. Afinal, para Voegelin o fundamento aglutinador de qualquer cultura está, em última análise, na *experiência originária da transcendência* e em sua adequada simbolização.

Presente e honrado tal fundamento aglutinador transcendente, tem-se, repise-se, o *cosmion*. Em um *cosmion*, muito mais do que em qualquer realidade social referida pelas *Escolas do Consenso* criminológicas, o crime será, sem qualquer dúvida, realidade *marginal*. Não pairarão dúvidas, senão marginais, seja sobre a realidade ontologicamente *má* do crime cometido, seja sobre a necessidade de resposta ao seu autor - preferencialmente, em um *cosmion* de bases tradicionais cristãs, uma resposta que procure *reorientar* o criminoso, tornando-o novamente parte da *communitas* (em oposição às respostas brutais de que o reacionário tende a querer lançar mão). De qualquer forma, assim como acontece com o crime, a necessidade de respostas tenderá a ser, também, marginal. No todo, é a existência em si do *cosmion* o fator preponderante para a prevenção da criminalidade.

Quando o *cosmion* principia a desfazer-se, a sociedade deixa de ter um *centro* aglutinador; em seu lugar, multiplicam-se incontáveis novos centros, cada qual se apresentando como portador da verdade. Nasce, claro, disputas ideológicas por predominância e por poder; e, no âmbito individual, também cada pessoa é convidada a submeter-se a determinada ideologia ou a fazer de si mesma seu próprio centro - em qualquer dos casos, sem qualquer referência à transcendência. Em todo este cenário - de ideologias gnósticas lutando por poder e de indivíduos insubmissos, buscando os próprios interesses egoístas - Voegelin enxerga um traço comum, a que chama *revolta egofânica*. “O termo revolta egofânica [...] supõe uma distinção entre essa experiência do ego exuberante e a experiência da constituição teofânica da humanidade” (Voegelin, 2007, p. 107, tradução nossa).

Se a humanidade, na estrutura da *metaxy* platônica, põe-se a meio caminho entre o suprassensível e o sensível (ou entre o transcendente e o imanente), a revolta egofânica pressupõe o rompimento com a transcendência. Na simbólica de ideologias tidas por Voegelin como gnósticas, podemos pensar, por um lado, na iluminista Estátua da Liberdade, que parece atualizar o mito prometeico do roubo do fogo dos deuses; e, por



outro lado, na foice da iconografia marxista, também frequentemente relacionada não apenas à morte, mas, sobretudo, a uma *ruptura* entre o *acima* e o *abaixo*. Não sem razão, Ludwig Feuerbach - talvez o filósofo de maior influência sobre Marx - defendia a ideia de que a crença em Deus *alienava* a humanidade de seu próprio valor, reivindicando a divindade, assim, para o ser humano mesmo (Lubac, 2016, p. 60-61).<sup>6</sup>

Esfacelado o *cosmion*, os *descarrilamentos* tomam o mundo. Agora, sem um fundamento transcendente que aglutine a *communitas*, a raiz axiológica e teleológica da civilização mesma se perde; em seu lugar, os mais diversos centros, sejam ideológicos ou meramente pessoais, apresentam os *próprios* valores e *próprios* fins. Se na *teofania* todos os anseios humanos se voltam à transcendência, na *egofania* predominam os anseios por autogratificação pessoal ou grupal. Alguns consensos podem manter-se por circunstâncias sociais, políticas ou microrreligiosas fortuitas, mas passa a haver uma constante tendência à dissolução e ao conflito. Da mesma forma, certa concordância sobre atos morais e imorais pode sobreviver por tempo menor ou maior, mas haverá uma constante tendência ao mais absoluto relativismo moral - consequência lógica da perda de centro axiológico e teleológico, bem como da eclosão de multiplicidade de anseios egofânicos potencialmente em conflito.

Se não há um *centro*, perde o sentido a ideia de uma *marginem*. Atos marginais em contexto tradicional deixam de sê-lo num contexto predominantemente gnóstico. Se não se concebe uma correspondência entre o mundo transcendente e a ordem imanente, qualquer ordem imanente pode ser relativizada. Lembremos que, no breve histórico dos paradigmas criminológicos que fazíamos nas primeiras linhas, mencionávamos o *paradigma da reação social*, de acordo com o qual não existe um fundamento ontológico do crime nem há preocupação em analisarem-se as motivações do ato criminoso: tudo, naquele paradigma, se volta ao sistema social, econômico e jurídico, às escolhas políticas, às rotulações levadas a efeitos por aqueles com poder para tanto. É um paradigma apenas possível num mundo já profundamente *descarrilado*.

Cria-se o cenário, enfim, em que, filosoficamente, já não há razão profunda para a distinção ontológica entre um ato *ordeiro* e um ato *desordeiro*. A tensão inevitável entre “[...] ordem e desordem, verdade e inverdade, sentido e falta de sentido da existência” (Voegelin, 1990, p. 119, tradução nossa) resolve-se no pendor pelo último termo

6 José Pedro Galvão de Sousa, na *Apresentação* à edição brasileira de *A nova ciência da política*, escrevia: “O marxismo é também imanentista, e aliás Marx, unindo a dialética de Hegel ao materialismo de Feuerbach, transpõe para a Matéria o que Hegel afirmava da Ideia” (Galvão de Souza, 1982, p. 8).

• BRUNO AMABILE BRACCO

de cada um desses pares de opostos. A criminalidade pode ser contida por conjunturas externas específicas (economia próspera, igualdade social, forte repressão etc.), mas já sem um *cosmion* capaz de preveni-la profundamente. Em verdade, deixa pouco a pouco de haver até mesmo razão filosófica para conceituar a criminalidade como tal e para distinguir linguisticamente um “crime” de outro ato qualquer, uma vez que, se se fala em “crime” ou “criminalidade”, tais signos linguísticos passam a justificar-se apenas como criações jurídicas em alguma medida (ou mesmo absolutamente) arbitrárias. “A criminalidade não é ontológica”, como declarou, sucinta e diretamente, Batista (2011, p. 14), importante expoente brasileira da vertente crítica da Criminologia.

## 5. Uma ilustração brasileira

Como visto, a cosmovisão gnóstica se baseia em uma ruptura entre as ordens da transcendência (reino dos universais, do eterno e da fixidez) e da imanência (reino do mutável, do entrópico e da fluidez). De um mesmo tronco gnóstico, surgem tanto ideologias segundo as quais a existência imaterial é um mal irremediável (aqui, temos os exemplos de movimentos espirituais tais como o maniqueísmo e o catarismo) quanto ideologias segundo as quais a desordem do mundo pode ser redimida por esforços humanos, sobretudo no campo político (é o caso, como visto, de movimentos tão díspares quanto o liberalismo e o comunismo, ressaltando Voegelin que o comunismo pode ser compreendido como o aperfeiçoamento e a “[...] expressão mais radical” (Voegelin, 2000c, p. 230-231, tradução nossa) da salvação imanente do homem e da sociedade pretendida pelo liberalismo<sup>7</sup>). Galvão de Sousa referia-se, como visto, a uma *gnose intelectual* (primeiro caso) e a uma *gnose volitiva* (segundo caso). Em qualquer hipótese, não há uma ordem imanente a ser defendida ou preservada na medida em que participe da transcendência. Na cosmovisão gnóstica, a ordem natural é intrinsecamente criticável e relativizável, o que torna o gnosticismo especialmente próximo ao relativismo moral.

Embora Voegelin mantenha seu foco predominante nas relações entre o gnosticismo e ideologias desejosas de transformações radicais no mundo, há um outro traço gnóstico bastante relevante que, em uma abordagem criminológica, precisa ser

7 É o que lemos neste importante trecho: “No mais, não se pode negar a consistência imanente e a honestidade na transição do liberalismo para o comunismo; se o liberalismo é compreendido como a salvação imanente do homem e da sociedade, o comunismo é certamente sua expressão mais radical; é uma evolução já antecipada por John Stuart Mill, em sua fé no advento último do comunismo para a humanidade” (Voegelin, 2000c, p. 230-231, tradução nossa).

destacado, ainda que apareça apenas lateralmente na obra voegeliniana: trata-se da ambivalência, ou mesmo equivalência, entre o *bem* e o *mal* na teia da existência terrena. De forma decididamente contrária à concepção de Agostinho, de acordo com a qual o *mal* é mera *privação do bem* (doutrina da *privatio boni*), nos sistemas gnósticos a existência mundana se caracteriza não apenas pela mistura entre bem e mal, mas, mais do que isso, por uma relação de *complementariedade* entre bem e mal, sendo que cada um desses polos não é visto como hierárquica ou qualitativamente superior ao outro (Agostinho, 1984, p. 130). Em última análise, dada a equivalência entre tais termos, pouco ou nenhum fundamento filosófico há na eventual predileção por um ou por outro.

Passando à realidade brasileira, é muito interessante, do ponto de vista simbólico, que uma de nossas principais facções criminosas adote, desde sua origem, o *yin-yang* taoísta como um de seus emblemas: a conhecida imagem de duas figuras, comumente identificadas a peixes ou carpas – outro emblema da facção –, uma negra e outra branca, entrelaçadas, como se dançassem. Na visão da facção, o símbolo, evidentemente destacado de seu contexto religioso tradicional, faz referência a “[...] uma maneira de equilibrar o bem e o mal com sabedoria” (Facção..., 2023). Novamente, uma colocação que escancara uma cosmovisão relativista – um novíssimo desdobramento de uma antiquíssima ideia que remonta, segundo Voegelin, ao menos à dualidade Ahura-Mazda/Ahriman do zoroastrismo, e que encontraria no gnosticismo terreno fértil para prosperar.<sup>8</sup>

Embora não seja este o local para aprofundamentos sobre qualquer tradição religiosa, é possível deixar assentado que, no contexto taoísta, há uma marcada diferença entre polos *complementares* – como feminino e masculino, passividade e atividade, terra e Céu, quantidade e qualidade etc. – e polos meramente *opostos*, entre si combatentes – como verdade e inverdade, harmonia e desarmonia, ordem e desordem ou, claro, bem e mal. Quando, porém, a simbólica taoísta é apropriada por uma cosmovisão de fundo

8 Segundo Voegelin (2001, p. 86, tradução nossa): “Ahura-Mazda, o deus da sabedoria, era o bom deus da luz, verdade e paz; em sua luta, era oposto pelos poderes maléficis da escuridão, mentira e discórdia, concentrados em Ahriman”. Veja-se que tal cosmovisão, em que dois deuses igualmente poderosos, um bom e um mau, disputam poder, é diretamente contrastante em relação à cosmovisão cristã, em que, como visto, o mal é apenas ausência. Ora: se há deuses igualmente poderosos, um bom e um mau, pressupõe-se logicamente que, acima deles, deve haver um Deus originário, que dá origem à diade bem-mal. É justamente nesse sentido que, por exemplo, encontramos em textos gnósticos referências a *Abraxas*, uma entidade – escreve C. G. Jung (2006, p. 453-454) – “[...] ainda mais indefinível que Deus e o Diabo: [...] Abraxas gera a verdade e a mentira, o Bem e o Mal, a luz e as trevas, na mesma palavra e no mesmo ato. Por isso é Abraxas terrível. É magnífico como o leão no momento em que ataca a vítima. Bonito como um dia de primavera... É o monstro das profundezas, pólipio de mil tentáculos, nó emaranhado de serpentes aladas, frenesi... É o santo e seu traidor. É a mais brilhante luz do dia e a mais negra noite de loucura”.

• BRUNO AMABILE BRACCO

gnóstico, as sutilezas hermenêuticas são deixadas de lado, passando-se a defender o postulado relativista da equivalência entre bem e mal. No discurso da facção, não parece haver dúvidas de que, nas entrelinhas, se oculta um anseio por um equilíbrio entre ordem e caos, atos pacíficos e atos criminosos, preservação da vida e atentados contra a vida etc.

O que se escancara no discurso da facção se faz ver, também, noutros contextos brasileiros, embora de maneiras muito mais sutis. Muito se diz – verdadeiro lugar-comum – sobre a corrupção endêmica brasileira, que se espalha por todo o corpo social, nos mais diversos níveis. E não é só: a experiência concreta demonstra, no povo brasileiro, não apenas grandes doses de receptividade e amabilidade, mas, paradoxalmente, também um forte pendor à “malandragem”, ao ganho fácil, aos pequenos ilícitos que se encaram com complacência e humor – outro lugar-comum retratado em poéticas letras de samba ou charmosas personagens fictícias.

Claro que estamos diante de um espectro vastíssimo que vai de simpáticas personagens literárias (pensemos em João Grilo, de *O auto da compadecida*, por exemplo) às torturas e aos assassinatos a sangue-frio de membros de facções. Contudo, todo esse vasto espectro pode ser encarado como nascente de uma mesma fonte gnóstica – pois é própria ao gnosticismo essa mescla, em maior ou menor medida, entre bem e mal, ordem e desordem etc. Não se trata, perceba-se, de dizer que a existência de doses de bem e de mal no mundo seja por si indicativa de uma visão de mundo gnóstica: bem e mal, afinal, fazem parte da experiência concreta. Uma marca distintiva do gnosticismo como visão de mundo é, sim, o *incentivo concomitante à ordem e à desordem, ao bem e ao mal, por serem, ambos, realidades constituintes originais da existência* – algo profundamente contrastante com a cosmovisão cristã (e, poderíamos dizer, de qualquer cosmovisão tradicional), marcada por uma árdua e constante *luta contra o mal*, que nada é senão uma luta do *ser* contra o *não ser*, ainda que nem sempre bem-sucedida.

No mais, também encontram muitas ideologias de fundo gnóstico – especialmente liberalismo e comunismo, com suas respectivas variáveis e evoluções – terreno fértil para prosperar no Brasil. A adesão formal de muitos a uma miríade de denominações cristãs, embora seja um fato relevante e em alguma medida capaz de manter uma relativa ordem social, parece distante de permitir a constituição de um *cosmion* no sentido voegeliniano. A exemplo do que ocorre no mundo ocidental contemporâneo em seu todo, ausente um verdadeiro e profundo amálgama de ordem transcendente capaz de manter teleológica e moralmente unida a teia social pela constituição de uma



*communitas*, os laços de fraternidade e solidariedade serão necessariamente frágeis e conjunturais. Diversos centros egofânicos – tão incontáveis quanto a massa de pessoas com interesses egocentrados ou de ideologias pautadas nos mais diversos valores e fins – dão as cartas numa sociedade marcada por uma fragmentação inevitavelmente criminógena e brutal.<sup>9</sup>

Mas se, por um lado, a preponderância de uma visão de mundo profundamente relativista e gnóstica é marca de um mundo em dissolução, também o é a resposta mais comum, vinda especialmente de grupos conservadores. Pois esses recorrem, com frequência, a um fortíssimo apelo punitivo com ares ditatoriais, ressoando lemas tão conhecidos quanto odiosos, como o infame “bandido bom é bandido morto”. O desca-so com a questão carcerária pode ser encarado também, nesse panorama, como consequência de um ímpeto brutal e sem qualquer compaixão diante da criminalidade crescente. São, porém, dois lados da mesma moeda, e o recurso a um punitivismo bruto e frio é marca de um mundo em dissolução, na medida em que ignorante – destacadamente num contexto cristão – do apelo à misericórdia pulsante desde o centro de sua própria tradição, enfaticamente veiculado em passagens evangélicas que, de maneira bastante clara, trazem um constante apelo ao perdão, em lugar do julgamento e da punição. O reacionário – muitas vezes alegadamente cristão – se faz, com grande frequência, mero eco morto da experiência cristã original.

9 Os números brasileiros são, de fato, preocupantes. No recente ano de 2020, foram levantados dados globais sobre mortes violentas, resultantes de *crimes violentos*. O Brasil, com um índice de 23,7 mortes por 100 mil habitantes, embora mostrasse evolução desde 2017 (ano em que contabilizou o terrível número de 36,9 mortes por 100 mil habitantes), teve ainda um desempenho pior do que a grande maioria dos países africanos e latino-americanos – para não mencionar, é claro, países europeus e norte-americanos. Já em números absolutos, o Brasil segue liderando o *ranking*. Entre os países menos violentos, diversos têm uma população rica e uma desigualdade social pequena: Suíça, Japão, Holanda, Áustria, Dinamarca etc. Evidentemente, a prosperidade material e a igualdade social são fatores que levam à redução da criminalidade. Sob essa perspectiva – verdadeiro lugar-comum que, não obstante, expressa uma verdade facilmente verificável –, é possível concluir que a pobreza e a desigualdade brasileiras favorecem a proliferação de crimes violentos. Nesse ponto, as abordagens criminológicas de cunho sociológico – muito relacionadas ao *paradigma da reação social*, especialmente na linha da *crítica* ou da *crítica radical* – têm inegável razão e indiscutível valor. Mas, na mencionada pesquisa, alguns dados chamam a atenção. Verificamos que, em algumas regiões do mundo, países ao menos tão pobres quanto o Brasil apresentam índices *substancialmente menores* de mortes violentas. É o caso, por exemplo, da Tailândia (2,2/100 mil), das Filipinas (6,6/100 mil) e da Índia (3,6/100 mil). O caso indiano merece especial atenção: país de proporções continentais como o Brasil – o que torna a comparação mais precisa –, seu índice de mortes violentas corresponde a apenas cerca de 15% do índice brasileiro, a despeito de ser um país consideravelmente mais miserável do que o nosso. Não parece absurdo aventar a hipótese de que, muito mais do que o Brasil, na Índia e em outros países do sudeste asiático ainda sobrevivem *cosmions* razoavelmente coesos (podemos pensar, por exemplo, no respeito sagrado às *vacas* no espaço público indiano, fato que, pitoresco a nossos olhos, revela uma sociedade em que a simbólica referenciada à transcendência se escancara). Os dados aqui mencionados podem ser consultados pelo *website* da Small Arms Survey: <https://www.smallarmssurvey.org/database/global-violent-deaths-gvd>. Acesso em: 21 fev. 2023.

Voegelin, de fato, recusava-se a ser rotulado de *conservador* ou *reacionário* por ver ali apenas mais duas ideologias ou dois outros ismos: o conservadorismo e o reacionarismo. Isso significava para Voegelin, fundamentalmente, que a tendência reacionária ou conservadora era esquecer – tanto quanto as ideologias progressistas – a experiência de abertura à transcendência que jazia na origem de qualquer tradição verdadeira. Assim, reacionários e conservadores tendem, em sua visão, a apegar-se a dogmatismos frios, esvaziados do espírito original que se encontrava na nascente da tradição.

O conservador, diz Federici (2011, p. 156), “afirmará a verdade da sabedoria arcaica que foi reificada em dogma ou tradição como solução à desordem [...]. Ensinar e institucionalizar dogmas reificados torna-se o projeto social do conservadorismo”. No cenário jurídico-penal do Ocidente em geral, e do Brasil em particular, o fechamento reacionário a um dogmatismo frio – que em nada recorda a dimensão mística e contemplativa da experiência cristã originária – se faz ver, de fato, em anseios punitivos que, baseando-se em moralismos simplórios, esquecem completamente as mais basilares lições cristãs sobre misericórdia e amor, bem como esquecem que a história do próprio Cristo é, em importante medida, a história de um réu perseguido por instituições duras, dogmáticas e brutais.

## 6. Um renovado olhar criminológico: o *paradigma da ordem por participação*

Vimos, nas primeiras páginas, três paradigmas criminológicos de enorme importância na história da Criminologia: o da *passagem ao ato*, o da *reação social* e o das *inter-relações sociais*.

É possível, contudo, a partir das ideias de Eric Voegelin, encarar temas criminológicos desde uma perspectiva que, a toda evidência, vai além dos três paradigmas históricos – uma perspectiva que, embora *não negue* os paradigmas históricos, revela-se, de fato, como um olhar verdadeiramente *distinto* sobre o complexo tema da criminalidade. Trata-se de perspectiva que, por um lado, busca a *ordem*; e, por outro, busca o fundamento de tal ordem no plano suprassensível ou transcendente: não se trata, afinal, de uma ordem que baste a si mesma ou que encontre na pura imanência seus alicerces, mas sim de uma *ordem imanente participativa – ou reflexiva – de uma ordem transcendente*. A esse novo paradigma podemos chamar, portanto, *paradigma da ordem por participação*.



Podemos estabelecer que essa perspectiva criminológica de bases voegelinianas caracteriza-se fundamentalmente: (i) pela busca de uma ordem estável ou um *cosmion* capaz de amalgamar profundamente a sociedade pela participação na transcendência; (ii) pela preservação ou pelo reavivamento da ordem constituída a partir de uma revelação transcendente; (iii) pela preservação ou pela realocação do ser humano e da sociedade humana em sua posição no *entremeio* (*metaxy* platônica), isto é, em sua posição *entre* a transcendência e a imanência; e (iv) pelo postulado de que a criminalidade, em especial se exponencial, é, primordialmente, reflexo da desordem ou da ruptura entre a imanência e a transcendência. De maneira mais concreta, pensando na sociedade ocidental em geral, e brasileira em particular, trata-se de um paradigma: (i) cujo centro se encontra sobretudo na revelação e na experiência noética original da filosofia clássica e da cristandade<sup>10</sup>; (ii) que demanda, por consequência, a preservação ou o reavivamento da ordem constituída a partir da revelação e da experiência original clássica e cristã; (iii) que visa à constituição de uma sociedade ordenada pela participação em referência à transcendência; e (iv) que concebe na ordem por participação o principal fator de prevenção criminal.

E se concordarmos em buscar aplicações do pensamento voegeliano ao campo específico do sistema penal – ainda que se trate de um simples exercício, pois Voegelin disso não se ocupou –, poderemos afirmar sobre este *paradigma da ordem por participação*:

(i) no que toca à *ontologia do ato criminoso*: trata-se de um paradigma que se distancia tanto do paradigma da passagem ao ato quanto do paradigma da reação social. Para o último, não há fundamentação ontológica do crime, que tende a ser visto como simples rotulação das instâncias de controle; o paradigma da passagem ao ato, de seu turno, embora parta do pressuposto de que crimes são atos ontologicamente maus, pouco diz sobre a fundamentação para tal asserção. Já no paradigma da ordem por participação, deve-se buscar a fundamentação ontológica de qualquer ato considerado criminoso à *luz da transcendência*: todo crime tipificado deve corresponder a

10 Note-se bem que, na esteira do pensamento de Voegelin, não se trata propriamente de defender uma ordem baseada na filosofia clássica e no cristianismo por serem estes intrinsecamente superiores a outras tradições, fundadas em formas absolutamente diversas de revelação ou contato entre imanência e transcendência. O que Voegelin positivamente faz, contudo, é diagnosticar o fato histórico de que, no Ocidente em geral – e naturalmente estendemos o raciocínio à realidade brasileira –, as raízes tradicionais preponderantes remontam, de maneira geral, à filosofia clássica e, claro, ainda mais ao cristianismo: como escreveu o próprio Voegelin (2000a, p. 90, tradução nossa), “a sociedade ocidental recebeu sua forma histórica por meio do Cristianismo”. Isso não exclui a possibilidade de constituição de *cosmions* que girem em torno de determinada revelação xamânica particular, ou da revelação maometana, ou ainda tendo por base tradições de matriz africanas.

• BRUNO AMABILE BRACCO

um ato ontologicamente mau (embora nem todo mau ato deva ser criminalizado); e a definição do que seja um mau ato há de dar-se, como visto, em referência à transcendência, na medida em que revelada (o que faz deste paradigma decididamente contrário ao relativismo moral, opondo-se, neste ponto particular, ao *paradigma da reação social*). O relativismo moral, na visão voegeliniana, tem fundo gnóstico e corresponde à destruição da ordem e da verdade inscritas na alma humana (Voegelin, 2000c, p. 221-223).

(ii) no que toca às *respostas ao ato criminoso*: o paradigma da ordem por participação distancia-se da reação social (muitas vezes tendente ao abolicionismo penal) e da passagem ao ato (de forte viés punitivista, calcado na repressão ou prevenção, e por vezes tendente a abordagens médico-psiquiátricas). Na ordem por participação, a *punição aflitiva, embora possível, deve ser encarada como resposta excepcional*, dando-se preferência a abordagens efetivamente reintegrativas e restaurativas. Se, para Voegelin, a sociedade se apresenta como campo de força em que se contrapõem a ordem e a desordem, a resposta a um ato criminoso deve ser um meio de restaurar a ordem perturbada pelo ato criminoso – não só ordem social, mas fundamentalmente ordem na própria alma, ambas a serem restauradas por meio da participação na ordem do ser. A *justiça restaurativa* torna-se bom exemplo de caminho a ser seguido, ao menos idealmente,<sup>11</sup> bem como outros caminhos ligados a práticas religiosas meditativas ou contemplativas, a processos psicoterapêuticos, ao trabalho comunitário, a encontros dialógicos ou à arte – em suma, caminhos cujo fim é a reordenação de almas. Quanto às punições aflitivas, embora possam ter seu lugar, devem ser vistas primordialmente como sintomáticas de um mundo em dissolução que, incapaz de manter a ordem verdadeira, impõe, à força, simulacros artificiais de ordem – ainda que se admita que tal recurso possa ser necessário em determinadas circunstâncias.<sup>12</sup> Nesse ponto, diga-se, o paradigma da ordem por participação alinha-se ao paradigma das inter-relações sociais, especialmente no que toca às concepções de Alvino de Sá sobre a *reintegração social*: nas palavras do autor, quando o criminoso “[...] experiencia que suas vivências paradoxais são compreendidas como partes integrantes de um mesmo todo [...], ele também se percebe como fazendo parte desse todo, dentro de um processo profundamente criativo” (Sá, 2011, p. 325), do qual

- 11 Nos *círculos restaurativos*, por exemplo, vítima, ofensor e comunidade se reúnem para dialogar sobre o crime e suas consequências, buscando uma forma de reparação que restaure não apenas o dano material, mas também o tecido social e a ordem em si. Esse processo pode refletir a ideia voegeliniana de participação na ordem transcendente, pois busca reintegrar o ofensor à comunidade e restaurar a harmonia social, não por meio de punição, mas de um reconhecimento compartilhado da ordem moral que foi violada e precisa ser restabelecida.
- 12 E, se atualmente respostas não primordialmente aflitivas nos pareçam utópicas ou excessivamente ingênuas (e talvez de fato o sejam em nossos tempos), tal se deve provavelmente ao estágio de dissolução em que nos encontramos, como sociedade.





participam e desfrutam igualmente todas as pessoas. “Isto é reintegração social. Reintegração entre pessoas. Reintegração dentro de cada pessoa” (Sá, 2011, p. 325); e, por fim, (iii) de maneira central, trata-se de um paradigma que – distanciando-se neste ponto dos três paradigmas vistos anteriormente – vê na constituição de um *cosmion* o principal fator de prevenção criminal: acima de tudo, a verdadeira prevenção criminal não se dá pela construção sistematizada de códigos, doutrinas e jurisprudências numa ou noutra direção, nem mesmo pelo aprimoramento das instâncias de controle; dá-se, antes, por uma profunda *anamnese* e, portanto, pela *re-ligação* entre civilização imanente e realidade transcendente, em virtude da qual o corpo social passa a gravitar em torno de um consenso central, de fundamentação *su-prassensível* e alicerçada na experiência original da transcendência, acerca do bem, da virtude e da verdadeira ordem.<sup>13</sup>

## 7. Paradigma da ordem por participação: considerações finais

Certamente, muito há ainda a desenvolver sobre as múltiplas possíveis implicações práticas do olhar voegeliniano na Criminologia e em temas afetos ao sistema penal – ou seja: ainda há muito a desenvolver acerca deste *paradigma da ordem por participação*, o que, porém, fugiria aos limites deste artigo, cujas linhas servem de mera apresentação de uma nova perspectiva criminológica possível e, talvez, de convite a desenvolvimentos e aprofundamentos futuros. Nosso objetivo não é outro senão apresentar, de forma ampla, a possibilidade do aproveitamento da obra de Voegelin para novas reflexões – mais concretas e específicas – nessas áreas.

Olhando à frente, tendo como aporte teórico-metodológico a leitura crítica da obra de Voegelin e o paradigma da ordem por participação, futuros estudos poderiam,

13 Deve-se enfatizar que o paradigma da ordem por participação não traz em si qualquer sugestão teocrática, como uma leitura ligeira pode fazer supor. Pelo contrário: Voegelin se refere, em seus muitos textos, a um conceito mais profundo de participação na transcendência – uma *participation mystique* –, que pode ser experienciada de diversas formas, não necessariamente religiosas no sentido institucional: Platão ou Aristóteles são frequentemente mencionados como exemplos de indivíduos que se puseram efetivamente como *pontes* entre a imanência e a transcendência, a partir de uma abordagem filosófica. Voegelin reconhece a pluralidade de experiências humanas, sem privilegiar qualquer tradição religiosa específica – ainda que não se possa negar a posição de destaque, no Ocidente, do cristianismo, como fato histórico. A *participação* a que se faz referência diz respeito a um engajamento consciente com realidades existenciais que vão além do puramente imanente, e a conexão com o *suprassensível* pode dar-se, para muito além da religião institucional (que às vezes pode mesmo *prejudicar* tal conexão), por meio da filosofia, da arte, de experiências comunitárias significativas, de meditações e contemplações fora de contextos religiosos, de reflexões profundas sobre a condição humana ou mesmo do simplesmente imponderável e imprevisto (um acidente sério, por exemplo, pode servir de inesperada ponte à transcendência).

por exemplo (e é claro que se trata de meras sugestões não exaustivas): a) explorar empiricamente a relação entre o senso de conexão com uma ordem transcendente (de bases cristãs ou não) e as taxas de criminalidade em diferentes comunidades, seja na atualidade ou em outros contextos históricos; b) no campo das religiões comparadas, investigar teoricamente a concordância entre determinados postulados morais baseados em revelações transcendentais, buscando eventuais substratos ontológicos universais do crime; c) avaliar empiricamente quais respostas ao crime promovem de maneira mais eficaz a ordenação interior e a conexão com a ordem transcendente, tanto nos indivíduos quanto nas comunidades; d) contrastar ordens artificiais impostas por regimes autocráticos (nada raramente baseados em dogmas religiosos) com ordens emergentes de uma autêntica participação na transcendência; ou e) esmiuçar as relações entre o paradigma da ordem por participação e os demais paradigmas criminológicos, apontando pontos de aproximação e de distanciamento.

De forma geral, pode-se afirmar que algumas concepções voegelinianas, destacadamente aquelas que giram em torno da necessidade da constituição simbólica de um *cosmion* partícipe da transcendência para a construção de verdadeira ordem, mostram-se especialmente úteis para uma melhor compreensão da complexa questão criminal e para reflexões sobre as melhores respostas para esse problema. Diz Voegelin (2000e, p. 70, tradução nossa):

A vida das pessoas em comunidade [...] não pode ser definida como uma realidade profana, em que a preocupação apenas gira em torno de questões legais e da organização do poder. Uma comunidade também é o campo da ordem religiosa, e o conhecimento da realidade política será incompleto em relação a um ponto decisivo, em primeiro lugar, se não leva em consideração as forças religiosas inerentes à sociedade e os símbolos através dos quais tais forças se expressam; ou, em segundo lugar, se inclui as forças religiosas, mas não as reconhece como tais e as interpreta sob categorias não religiosas. Os seres humanos vivem em comunidade política com a integridade de seu ser, desde os traços físicos até os religiosos e espirituais.

Podemos afirmar que a principal contribuição potencial de Eric Voegelin para os estudos em campos relacionados à Criminologia está em sua atenção ao fato de que, no mundo concreto, toda ordem verdadeira apenas pode existir em um *cosmion* simbolicamente partícipe e reflexivo da ordem do ser; do contrário, somente poderá haver *desordem* ou *falsas emulações de ordem*, frequentemente rígidas e, no limite, totalitárias.



Não apenas “[...] um pequeno mundo de ordem [e] um escudo contra a desordem e a decadência” (Voegelin, 2001, p. 19), o *cosmion* se mostra, na perspectiva criminológica aqui adotada, um alicerce central da prevenção criminal.<sup>14</sup> E, num *cosmion* ordenado, o sistema penal em seu todo também se ordenará: como se lê no terceiro volume de *Order and history*, as leis penais “[...] cuidarão de si mesmas uma vez que as almas dos legisladores estiverem em boa ordem” (Voegelin, 2000b, p. 141, tradução nossa).

Para Voegelin, [sintetiza Federici], a história se faz quando seres humanos concretos, que estão engajados numa comunidade política, participam da luta dramática pela ordem. A resistência existencial à desordem nessa comunidade e o descobrimento correspondente da ordem na alma é a própria essência da existência histórica (Federici, 2011, p. 108).

É inegável que a perspectiva voegeliniana enfrenta desafios significativos num contexto ocidental cada vez mais secular - desafios que o próprio Voegelin, em seu tempo, já confrontava. A dificuldade da *anamnese* é de fato enorme, e o próprio Voegelin admitia que pode haver sociedades de tal modo rompidas com a transcendência que, nelas, a restauração da ordem verdadeira já se mostra impossível (Voegelin, 2000b, p. 93). Se é esse o caso do Ocidente contemporâneo ou não, não nos cabe afirmar. Seja como for, a visão voegeliniana permanece como uma luz de esperança e como um contraponto valioso às abordagens estritamente materialistas da ciência corrente.

Na seara das questões criminais, o estudo de Voegelin sugere que a ordem verdadeira e, conseqüentemente, a prevenção criminal não podem ser dissociadas de uma compreensão mais profunda da condição humana, enraizada em realidade que transcende o meramente imanente. A ordem social e a conseqüente prevenção criminal devem inserir-se, por participação, na verdade sobre a ordem do ser: é fundamentalmente nessas linhas que se pode erigir, no campo criminológico, o aqui proposto *paradigma da ordem por participação*. Essa abordagem não apenas oferece uma nova lente para entender questões ligadas à criminalidade, mas também convida a reflexões mais profundas sobre o papel da transcendência na construção de sociedades verdadeiramente ordenadas, na acepção que Voegelin confere ao termo. O presente artigo, nesse sentido, pretende ser um ponto de partida.

14 Os números anteriormente apresentados sobre crimes violentos praticados em países como a Índia e o Brasil são bastante elucidativos a esse respeito.

• BRUNO AMABILE BRACCO

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. *Confissões*. 14. ed. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.
- BATISTA, V. M. *Introdução crítica à criminologia brasileira*. Rio de Janeiro: Revan, 2011.
- CAVANAUGH, W. T. Beyond secular parodies. In: MILLBANK, J.; PICKSTOCK, C.; WARD, G. *Radical orthodoxy: a new theology*. London and New York: Routledge, 1999.
- COMPARATO, F. K. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DOUGLASS, B. A diminished gospel: a critique of Voegelin's interpretation of christianity. In: MCKNIGHT, S. *Eric Voegelin's search for order in history*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1978.
- ECCEL, D. Eric Voegelin e o gnosticismo: da estreita relação entre religião, política e os regimes totalitários. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 18, n. 2, 2016.
- ELIOT, T. S. *Notas para uma definição de cultura*. Tradução Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ESPOSITO, R. *Communitas: origem e destino da comunidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2022.
- FACÇÃO criminosa PCC foi criada em 1993. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 14 maio 2006. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u121460.shtml>. Acesso em: 13 fev. 2023.
- FEDERICI, M. P. *Eric Voegelin: a restauração da ordem*. Tradução Elpídio M. Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011.
- GALVÃO DE SOUSA, J. P. Apresentação. In: VOEGELIN, E. *A nova ciência da política*. 2. ed. Tradução José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 8.
- HENRIQUES, M. C. Eric Voegelin's history of political ideas. The bones of contention of the political animal. *RUDN Journal of Philosophy*, v. 24, n. 1, p. 99-112, 2020.
- JONAS, H. *The gnostic religion*. Boston: Bacon Press, 1958.
- JUNG, C. G. Sete sermões aos mortos. In: JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*. 13. ed. Tradução Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- LUBAC, H. de. *O drama do humanismo ateu*. Tradução Lyege Ornellas Pires Carvalho. Itapevi: Nebli, 2016. p. 60-61.
- PIRES, A. La criminologie et ses objets paradoxaux: réflexions épistémologiques sur un nouveau paradigme. *Revue Déviance et Société*, v. 17, n. 2, 1993.
- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. 2. ed. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2004.
- SÁ, A. A. de. *Criminologia clínica e execução penal*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.



VOEGELIN, E. Equivalences of experience and symbolization in history. In: VOEGELIN, E. *The collected works of Eric Voegelin*. (Published Essays, 1966-1985). Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990. v. 12.

VOEGELIN, E. *History of political ideas: the middle ages to Aquinas*. Columbia: University of Missouri Press, 1998. v. 2.

VOEGELIN, E. *Order and history: Israel and revelation*. Columbia, Mo.: University of Missouri Press, 2001. v. 1.

VOEGELIN, E. *Order and history: the world of the polis*. Columbia, Mo.: University of Missouri Press, 2000a. v. 2

VOEGELIN, E. *Order and History: Plato and Aristotle*. Columbia, Mo.: University of Missouri Press, 2000b. v. 3.

VOEGELIN, E. *Ordem e história: em busca da ordem*. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2010. v. 5.

VOEGELIN, E. Science, politics, and gnosticism. In: VOEGELIN, E. *The collected works of Eric Voegelin: modernity without restraint*. Columbia and London: University of Missouri Press, 2000c. v. 5.

VOEGELIN, E. The new science of politics. In: VOEGELIN, E. *The collected works of Eric Voegelin: modernity without restraint*. Columbia and London: University of Missouri Press, 2000d. v. 5.

VOEGELIN, E. The political religions. In: VOEGELIN, E. *The collected works of Eric Voegelin: modernity without restraint*. Columbia and London: University of Missouri Press, 2000e. v. 5.

VOEGELIN, E. *Reflexões autobiográficas*. Tradução Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2007.

### **Bruno Amabile Bracco**

Mestre (2012) e doutor (2016) em Direito Penal e Criminologia pela Universidade de São Paulo. Autor dos livros *Carl Jung e o Direito Penal* (2013) e *Criminologia da consciência* (2022), além de diversos artigos e capítulos de livros. Graduado em Direito pela Universidade de São Paulo. Defensor público do Estado de São Paulo desde 2013. Professor da Pós-Graduação em Criminologia da Escola da Defensoria Pública do Estado de São Paulo (Edepe). Periodista de revistas nacionais e internacionais. Foi coordenador do Núcleo Especializado de Situação Carcerária da Defensoria Pública do Estado de São Paulo. Foi professor da Universidade de Mogi das Cruzes. Foi membro suplente da Diretoria do IBCCrim 2015-2016 e coordenador regional do Laboratório de Ciências Criminais do IBCCrim. Foi coordenador do Grupo de Diálogo Universidade-Cárcere-Comunidade (GDUCC) e Grupo de Estudos sobre Temas de Criminologia (GETCrim), ambos vinculados à Faculdade de Direito da USP.

Universidade de São Paulo

São Paulo, SP, Brasil

E-mail: [brunobracco@gmail.com](mailto:brunobracco@gmail.com)



• BRUNO AMABILE BRACCO

### **Equipe editorial**

*Editor Acadêmico* Felipe Chiarello de Souza Pinto

*Editor Executivo* Marco Antonio Loschiavo Leme de Barros

### **Produção editorial**

*Coordenação Editorial* Andréia Ferreira Cominetti

*Preparação de texto* Mônica de Aguiar Rocha

*Diagramação* Libro Comunicação

*Revisão* Vera Ayres

*Estagiária editorial* Isabelle Callegari Lopes

