

A criminalidade à luz da obra de Eric Voegelin: um olhar para além dos três paradigmas criminológicos

Criminality in the light of Eric Voegelin's work: a look beyond the three criminological paradigms

Bruno Amabile Bracco

Doutor e Mestre em Direito Penal e Criminologia pela Universidade de São Paulo

Abstract: This article aims to analyze the issue of criminality from the perspective of philosopher and political scientist Eric Voegelin. Criminological approaches tend to revolve around two paradigms: the first approach focuses primarily on the author of a particular criminal act, inquiring into the reasons or conditions that led to such behavior, and the second approach shifts its focus to society and its control instances. A third criminological approach, seeking to juxtapose the previous two, has been termed the 'social interrelations paradigm'. However, in the wake of Voegelin's thought, it is possible to discern a yet different approach, which involves a renewed perspective that does not focus on the individual, the collective, or control instances, but instead follows the Platonic concept of *metaxy*, considering criminality as a matter related to culture and civilization, or more precisely, to the lack of adequate symbolization by a civilization of the transcendent values that structure it. It is suggested that it is possible to analyze the problem of criminality from a field historically neglected by criminological studies, from Lombroso to the so-called Critical Criminology: the investigation of the presence or absence, in any given society, of a symbolic structure referenced to transcendence.

Keywords: Eric Voegelin; Criminality; Criminology; Metaxy; Transcendence.

Resumo: O presente artigo pretende analisar a questão da criminalidade a partir do pensamento do filósofo e cientista político Eric Voegelin. As abordagens criminológicas tendem a gravitar em torno de dois paradigmas: o da passagem ao ato, focado no autor, e o da reação social, focado na coletividade e nas instâncias de controle. Uma terceira abordagem criminológica, que procura justapor complexamente as anteriores, foi chamado de paradigma das inter-relações sociais. Na esteira do pensamento de Voegelin, porém, é possível lançar um olhar para além dos três paradigmas históricos. Trata-se de um olhar renovado sobre o problema da criminalidade, que não se prende ao sujeito, à coletividade ou às instâncias de controle, mas, na esteira do conceito platônico de *metaxy*, encara a criminalidade como uma questão relacionada à cultura e à civilização, ou, mais propriamente, à falta de simbolização adequada, por uma civilização, dos valores transcendentais que a estruturam. Sugere-se que é possível analisar o problema da criminalidade a partir de um campo negligenciado historicamente pelos estudos criminológicos, de Lombroso à Crítica radical: a investigação sobre a presença ou ausência, em dada sociedade, de uma estrutura simbólica referenciada à transcendência.

Palavras-chave: Eric Voegelin; Criminalidade; Criminologia; Metaxy; Transcendência.

I. 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*. Esta abordagem se volta fundamentalmente ao *autor* de um determinado ato criminoso, indagando as razões ou as condicionantes que o levaram a tal atitude. Embora os estudos sob este paradigma possam variar substancialmente – há, com efeito, uma 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, 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”.¹ 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 determinados 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 deste paradigma, abriu-se o vasto caminho da *crítica criminológica*, e mesmo o da *crítica radical* de viés marxista.²

Álvaro Pires, Françoise Digneffe, Christian Debuyst (estes dois últimos, criminólogos da chamada *Escola de Louvain*) e, no Brasil, Alvino de Sá – para citarmos apenas alguns nomes recentes de relevo na Criminologia – comungaram de um idêntico anseio por um *terceiro paradigma*, que pudesse harmonicamente justapor as tensões dos dois vistos até aqui. Deu-se a esta terceira via o nome de *paradigma das inter-relações sociais*. “O objeto da Criminologia”, escreveu Sá, “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”.³ Este olhar

¹ PIRES, Alvaro. *La criminologie et ses objets paradoxaux : réflexions épistémologiques sur un nouveau paradigme*. In: **Revue Déviance et Société**, 17(2), 1993, p. 130.

² SÁ, Alvino Augusto de. **Criminologia Clínica e Execução Penal**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011, pp. 235-239.

³ *Idem*. *Ibid.*, p. 257.

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 uma perspectiva que vai além dos três grandes paradigmas históricos.

II. 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 sua 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).⁴

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

⁴ HENRIQUES, Mendo Castro. *Eric Voegelin's History of political ideas. The bones of contention of the political animal*. In: *RUDN Journal of Philosophy*. Vol. 24, n. 01, 2020 (pp. 99-112), p. 108.

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 um panorama inquestionavelmente original da experiência humana no mundo, caracterizada, em sua visão, pela maior ou menor capacidade de exprimir uma ordem universal.⁵

Fundamentalmente, Voegelin concebe a posição do ser humano no universo como *intermediária*, seguindo o conceito platônico de *metaxy*. “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”.⁶

N’O *Banquete*, Platão apresenta-nos esta esclarecedora fala de Diotima de Mantineia a Sócrates:

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.⁷

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

⁵ VOEGELIN, Eric. **Order and History**: Vol. 1. Israel and Revelation. Colombia, Mo.: University of Missouri Press, 2001, p. 43. 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*.

⁶ *Idem*. *Equivalences of Experience and Symbolization in History*. In: **The Collected Works of Eric Voegelin**. Vol. 12 (Published Essays, 1966-1985). Baton Rouge: Louisiana State University Press (pp. 115-133), p. 119. Destacamos.

⁷ PLATÃO. **O Banquete**, 211B5 – 212a7. V. REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. Trad. Marcelo Perine. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 353-354.

universal, da beleza eterna, da justiça perene etc. Quanto mais o homem e a sociedade se tornam *pontes*⁸ para a expressão concreta e imanente de verdades transcendentais, mais haverá ordem e harmonia, seja na alma individual, seja na sociedade em seu todo.

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 de abertura à transcendência: “A descoberta da transcendência, da ordem espiritual e intelectual..., não é uma questão de ‘opinião subjetiva’”.⁹ 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 uma *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.¹⁰

Podemos pensar, como exemplos de abertura transcendente à ordem, no próprio Platão – e a filosofia platônica, que tanto inspira Voegelin, pode ser caracterizada como um anseio pela ordem do Uno em oposição à dissolução da Díade, conforme visto brevemente acima¹¹ –, bem como, no contexto extremo-oriental, em Lao-Tsé, 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, como também almejaram 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.¹²

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”.¹³ O *cosmion*, diz ainda Voegelin, estrutura-se a partir de “uma

⁸ A este respeito, um *símbolo* é, etimologicamente – *sym-ballein* –, um traço de união entre realidades separadas, e o *pontífex* também exprime, em sua etimologia, a mesma ideia.

⁹ VOEGELIN, Eric. **Order and History**: Vol. 2. The World of the Polis. Colombia, Mo.: University of Missouri Press, 2000, p. 256.

¹⁰ *Idem. Ibid.*, p. 257.

¹¹ Cf., p. ex., REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**, *op. cit.*

¹² Cf. FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin: a restauração da ordem**. Trad. Elpidio M. Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 143-147.

¹³ *Idem. Ibid.*, p. 193.

simbolização adequada da verdade sobre a ordem do ser da qual a ordem da sociedade é uma parte”.¹⁴

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. Neste 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 com apelos por respostas penais brutais também revela sinais de sua própria jornada entrópica de afastamento do ser.

III. 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.

Voegelin, neste passo, encontra Solzhenitsyn. “Solzhenitsyn, como Voegelin, identificou a desordem espiritual espalhada na vida ocidental e americana”, escreve Federici. “Para ele, assim como para Voegelin, desordens sociais tais como crime, uso de drogas, altas taxas de divórcio e um materialismo desenfreado refletiam a alienação do homem em relação à transcendência”.¹⁵ A posição voegeliniana é no sentido de que, quando determinada sociedade rompe largamente o acesso àquele universo *Para Além*, ou 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, 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 seus próprios anseios, como o fim último da existência. “Toda sociedade”, escreveu, “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”.¹⁶ Quando deixa de participar da ordem do ser, deixando também de vislumbrar o fundamento de sua ordem temporal, o *cosmion* caminha para sua dissolução entrópica.

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-Tsé, mas podemos, nos passos de Voegelin, citar ainda os impérios mesopotâmicos, a misteriosa simbólica egípcia ou, é claro,

¹⁴ VOGELIN, Eric. **Order and History**: Vol. 1: Israel and Revelation, *op. cit.*, p. 19.

¹⁵ FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin: a restauração da ordem**, *op. cit.*, p. 49.

¹⁶ VOGELIN, Eric. **Order and History**: Vol. 2. The World of the Polis, *op. cit.*, p. 68.

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 voegeliniano se mostra frequentemente crítico à dogmática institucional. No entanto, enquanto o espírito original presente nas revelações primordiais se mantiver vivo, subsiste o *cosmion*, ainda que se veja frequentemente acossado por ímpetos destrutivos.

Voegelin, claro, não se esquivava 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.¹⁷ 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 simbólica 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”.¹⁸ 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 um 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.

É neste 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,¹⁹ 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 em que esta se enfraquece. Podemos destacar algumas oposições marcantes entre Gnosticismo e

¹⁷ 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. a respeito, DOUGLASS, Bruce. *A Diminished Gospel: a critique of Voegelin's interpretation of Christianity*. In: MCKNIGHT, Stephen. *Eric Voegelin's Search for Order in History*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1978.

¹⁸ VOEGELIN, Eric. *Science, Politics, and Gnosticism*. In: *The Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 5 (Modernity without Restraint). Columbia and London: University of Missouri Press, 2000, p. 310.

¹⁹ Cf. JONAS, Hans. *The Gnostic Religion*. Boston: Bacon Press, 1958.

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 apenas poderá ser redimida por uma intervenção divina direta, para o Gnosticismo o mundo concreto, dada a sua natureza má, é comparável a uma prisão odiosa ou a um “lugar alienígena para o qual o homem se desviou”,²⁰ restando a fuga do mundo (como defendiam os cátaros, por exemplo) ou a “salvação” do mundo imanente pelo esforço humano (como fazem as ideologias de fundo gnóstico).

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*.²¹ “A verdade gnóstica produzida livremente pelos pensadores gnósticos originais”, escreveu, “agora foi canalizada para a verdade da ordem pública na existência imanente”.²² 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”.²³

Analisando a história do Ocidente cristão, Voegelin aponta que, enquanto o Cristianismo se manteve forte em sua missão de alicerçar um *cosmion* de raízes transcendentais, 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.

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. “A gnose apresenta várias formas”, escreveu Galvão de Sousa. “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’”.²⁴

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 neste 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

²⁰ VÖGELIN, Eric. *Science, Politics, and Gnosticism*, op. cit., pp. 297-298.

²¹ VÖGELIN, Eric. *Reflexões autobiográficas*. Trad. Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2007, p. 107.

²² *Idem*. *The New Science of Politics*. In: *The Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 5 (Modernity without Restraint). Columbia and London: University of Missouri Press, 2000, p. 240.

²³ *Idem*. *Science, Politics, and Gnosticism*, op. cit., p. 298.

²⁴ GALVÃO DE SOUSA, José Pedro. *Apresentação*. In: VÖGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*. 2ª ed. Trad. José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 8.

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, “serviu de modelo simbólico para futuros pensadores como Turgot, Comte, Hegel, Marx e movimentos totalitários de massa como o nacional-socialismo e o comunismo”.²⁵ Nas palavras do próprio Voegelin: “Joaquim de Fiore criou o agregado de símbolos que dominaria a autointerpretação dos movimentos políticos modernos em geral”.²⁶

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:

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.²⁷

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

²⁵ FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin: a restauração da ordem**, *op. cit.*, p. 102.

²⁶ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**, *op. cit.*, p. 238.

²⁷ ECCCEL, Daiane. *Eric Voegelin e o gnosticismo: da estreita relação entre religião, política e os regimes totalitários*. In: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 18, n. 2, p. 47.

marginal. Se, porém, não houver uma *restauração da ordem* da nossa sociedade a partir de novas experiências originais 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, mas passe 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”, Voegelin dá o nome de *anamnese*, ou processo de *recordação*.²⁸ 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, dentro da 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.²⁹

IV. Desordem e criminalidade

Num *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.³⁰

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 do mundo ocidental está, em última análise, na *experiência originária da transcendência*, seja a da filosofia clássica ou, especialmente, a do Cristianismo.

Presente e honrado tal fundamento aglutinador transcendente, tem-se, repise-se, o *cosmion*. Num *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

²⁸ FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin: a restauração da ordem**, *op. cit.*, p. 31.

²⁹ *Idem. Ibid.*, p. 169. Porém, a dificuldade da *anamnese* é de tal monta, contudo, que 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. Cf. VOEGELIN, Eric. **Order and History**: Vol. 3. Plato and Aristotle. Colombia, Mo.: University of Missouri Press, 2000, p. 93.

³⁰ Cf., a respeito, CAVANAUGH, William T. *Beyond Secular Parodies*. In: MILLBANK, John; PICKSTOCK, Catherine; WARD, Graham. **Radical Orthodoxy: a new theology**. London and New York: Routledge, 1999. Ainda sobre a ideia de *communitas*, cf. ESPOSITO, Roberto. **Communitas: origem e destino da comunidade**. Belo Horizonte: UFMG, 2022.

marginais, seja sobre a realidade ontologicamente *má* do crime cometido, seja sobre a necessidade de resposta ao seu autor – preferencialmente, dentro de um *cosmion* de bases tradicionais cristãs, uma resposta que procure *reorientar* o criminoso, tornando-o novamente parte da *communitas*. 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 seus próprios interesses egoístas – Voegelin enxerga um traço comum, a que chama *revolta egofânica*. “O termo revolta egofânica”, escreveu, “supõe uma distinção entre essa experiência do ego exuberante e a experiência da constituição teofânica da humanidade”.³¹

Se a humanidade, dentro da estrutura da *metaxy* platônica, põe-se a meio-caminho entre o suprasensível e o sensível, 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.³²

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 seus *próprios* valores e seus *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, uma 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 um centro axiológico e teleológico, bem como da eclosão de uma multiplicidade de anseios egofânicos potencialmente em conflito.

Se não há um *centro*, perde o sentido a ideia de uma *margem*. Atos marginais dentro de um 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

³¹ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, op. cit., p. 107.

³² LUBAC, Henri de. *O Drama do Humanismo Ateu*. Trad. Lyege Ornellas Pires Carvalho. Itapevi, SP: Nebli, 2016, pp. 60-61. 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 SOUSA, José Pedro. *Apresentação*, op. cit., p. 8).

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”³³ resolve-se no pendor pelo último termo 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 há um *cosmion* capaz de preveni-la profundamente. Em verdade, deixa pouco a pouco de haver até mesmo razão filosófica para conceituá-la 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, Vera Malaguti Batista, importante expoente brasileira da vertente crítica da Criminologia.³⁴

V. 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” da salvação imanente do homem e da sociedade pretendida pelo Liberalismo³⁵). 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 partícipe 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 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

³³ VOEGELIN, Eric. *Equivalences of Experience and Symbolization in History*, op. cit., p. 119.

³⁴ BATISTA, Vera Malaguti. **Introdução Crítica à Criminologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Revan, 2011, p. 14.

³⁵ 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, Eric. **The New Science of Politics**, op. cit., pp. 230-231).

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.³⁶ 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”.³⁷ 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.³⁸

Embora não seja este o local para aprofundamentos sobre o tema das religiões comparadas, 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 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 simpáticos personagens literários (pensemos em João Grilo, de *O Auto da Compadecida*, por exemplo) às torturas e aos assassinatos a

³⁶ AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. 14ª ed. São Paulo: Paulus, 1984, p. 130.

³⁷ *FACÇÃO criminosa PCC foi criada em 1993. Folha de S. Paulo*, São Paulo, 14 de mai. 2006. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u121460.shtml>>. Acesso: 13 fev. 2023.

³⁸ VOEGELIN, Eric. **Order and History**: Vol. 1: Israel and Revelation, *op. cit.*, p. 86, onde lemos: “Ahura-Mazda, o deus da sabedoria, era o bom deus da luz, verdade e paz; em sua luta, era oposto pelos poderes maléficos 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 diáde bem-mal. É justamente neste sentido que, por exemplo, o importante psicólogo Carl Gustav Jung, fortemente influenciado por ideias gnósticas, faz referência a *Abraxas*, uma entidade “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, pólipode 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” (JUNG, Carl Gustav. *Sete Sermões aos Mortos*. In: **Memórias, Sonhos, Reflexões**. Org. Anieli Jaffé. Trad. Dora Ferreira da Silva. 13ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, pp. 453-454).

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, percebe-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* – algo profundamente contrastante com a cosmovisão cristã, 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.³⁹

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 estes 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 descaso com a questão carcerária pode ser encarado também, neste panorama, como consequência de um ímpeto brutal e sem qualquer compaixão diante da criminalidade crescente. São, porém, dois lados da mesma moeda, e também 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

³⁹ 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 esta 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. Neste 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: 21 fev. 2023.

evangélicas que, de maneira bastante clara, trazem um constante apelo ao perdão, em lugar do julgamento e da punição.

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, “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”.⁴⁰ No cenário jurídico-penal do Ocidente em geral, e do Brasil em particular, o fechamento reacionário a um dogmatismo frio 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 alguém criminalmente perseguido por instituições duras, dogmáticas e brutais.

VI. Um renovado olhar criminológico

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 a partir de 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 uma perspectiva que, por um lado, busca a *ordem*; e, por outro, busca o fundamento de tal 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*.

Podemos estabelecer que esta 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; **(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.

Já concretamente, pensando na sociedade ocidental em geral, e brasileira em particular, trata-se de uma perspectiva: **(i)** cujo centro se encontra sobretudo na revelação e na experiência original da filosofia clássica e da cristandade; **(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

⁴⁰ FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin: a restauração da ordem**, *op. cit.*, p. 156.

concebe na ordem por participação o principal fator de prevenção criminal.

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.⁴¹ O que Voegelin positivamente faz, contudo, é diagnosticar o fato histórico indubitável de que, no Ocidente em geral – e naturalmente estendemos o raciocínio à realidade brasileira, por razões históricas especialmente fortes –, as raízes tradicionais preponderantes remontam à filosofia clássica e, claro, ainda mais ao Cristianismo: embora seja possível a constituição de um pequeno *cosmion* circunscrito, por exemplo, a algumas tribos cujo centro se fixa em determinada revelação xamânica particular, ou a algum grupo cuja tradição tenha matrizes africanas, as bases tradicionais ocidentais são essencialmente clássicas e, sobretudo, cristãs. Como escreveu o próprio Voegelin, “a sociedade ocidental recebeu sua forma histórica por meio do Cristianismo”.⁴²

Claro que muito há a se desenvolver sobre as possíveis implicações do olhar voegeliniano na Criminologia e em temas afetos ao sistema penal, 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, sobre pontos específicos: nosso objetivo não é outro senão apresentar a possibilidade do aproveitamento da obra de Voegelin para novas reflexões nessas áreas. Algumas concepções voegelinianas, destacadamente aquelas que giram em torno do Gnosticismo e 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 do complexo fenômeno criminal.

Para Voegelin, com efeito, não há ordem política verdadeira sem referência à transcendência. É o que lemos nestas esclarecedoras linhas:

A vida das pessoas em comunidade política 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.⁴³

De forma geral, podemos afirmar que a principal contribuição potencial de Eric Voegelin para a

⁴¹ Ainda que Voegelin admita ter o Cristianismo significado uma “diferenciação decisiva” na história humana. Cf. VOEGELIN, Eric. *Carta a Alfred Schütz*. Apud SANDOZ, Elliz. *Introdução*. In: VOEGELIN, Eric. **Ordem e História**: Vol. 5. Em Busca da Ordem. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2010, p. 28. O trecho de que é frase foi retirada é bastante esclarecedor de importantes aspectos do pensamento voegeliniano: “E agora, respondendo à sua pergunta decisiva: a teoria só é possível no interior da estrutura da cristandade? É óbvio que não. A filosofia grega é pré-cristã; logo, pode-se filosofar perfeitamente bem como um platônico ou um aristotélico. Filosofar me parece ser, essencialmente, interpretar experiências de transcendência; essas experiências, como fato histórico, existiram independentemente da cristandade, e não há dúvida de que também hoje é igualmente possível filosofar ser a cristandade. Mas a resposta básica e inequívoca tem de ser ressalvada num ponto essencial. Há graus de diferenciação das experiências. Eu assumiria como um princípio do filosofar que o filósofo em de incluir em sua interpretação as experiências e de diferenciação ao máximo. [...] Ora, com a cristandade, uma diferenciação decisiva ocorreu”.

⁴² VOEGELIN, Eric. **Order and History**: Vol. 2. The World of the Polis, *op. cit.*, p. 90.

⁴³ VOEGELIN, Eric. **The Political Religions**. In: **The Collected Works of Eric Voegelin**. Vol. 5 (Modernity without Restraint). Columbia and London: University of Missouri Press, 2000, p. 70.

Criminologia está em sua atenção ao fato de que, no mundo concreto, toda ordem verdadeira apenas pode existir dentro de um *cosmion* simbolicamente partícipe e reflexivo da ordem do ser; do contrário, somente poderá haver *desordem* ou *falsas emulações de ordem*, frequentemente rígidas, ditatoriais e, no limite, totalitárias. Não apenas “um pequeno mundo de ordem” e “um escudo contra a desordem e a decadência”,⁴⁴ o *cosmion* se mostra, na perspectiva criminológica, um alicerce central da prevenção criminal.⁴⁵ 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”.⁴⁶

“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”.⁴⁷ Em última análise, portanto, Eric Voegelin traz um apelo pela reconstrução de uma estrutura simbólica referenciada à transcendência, possibilitando que a ordem social – e a consequente prevenção criminal – se insira, por participação, na verdade sobre a ordem do ser.

Referências

- AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. 14ª ed. São Paulo: Paulus, 1984.
- BATISTA, Vera Malaguti. **Introdução Crítica à Criminologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Revan, 2011.
- BRACCO, Bruno Amabile. **Criminologia da Consciência**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2022.
- CAVANAUGH, William T. *Beyond Secular Parodies*. In: MILLBANK, John; PICKSTOCK, Catherine; WARD, Graham. **Radical Orthodoxy: a new theology**. London and New York: Routledge, 1999.
- COMPARATO, Fabio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DOUGLASS, Bruce. *A Diminished Gospel: a critique of Voegelin's interpretation of Christianity*. In: MCKNIGHT, Stephen. **Eric Voegelin's Search for Order in History**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1978.
- ECCEL, Daiane. *Eric Voegelin e o gnosticismo: da estreita relação entre religião, política e os regimes totalitários*. In: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 18, n. 2.
- ELIOT, T. S. **Notas para uma definição de cultura**. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ESPOSITO, Roberto. **Communitas: origem e destino da comunidade**. Belo Horizonte: UFMG, 2022.
- FACÇÃO criminosa PCC foi criada em 1993. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 14 de mai. 2006. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u121460.shtml>>. Acesso: 13 fev. 2023.
- FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin: a restauração da ordem**. Trad. Elpídio M. Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011.
- GALVÃO DE SOUSA, José Pedro. *Apresentação*. In: VOEGELIN, Eric. **A Nova Ciência da Política**. 2ª ed. Trad. José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 8.
- HENRIQUES, Mendo Castro. *Eric Voegelin's History of political ideas. The bones of contention of the political animal*. In: **RUDN Journal of Philosophy**. Vol. 24, n. 01, 2020 (pp. 99-112).
- JONAS, Hans. **The Gnostic Religion**. Boston: Bacon Press, 1958.
- JUNG, Carl Gustav. “Sete Sermões aos Mortos”. In: **Memórias, Sonhos, Reflexões**. Org. Aniela Jaffé. Trad. Dora Ferreira da Silva. 13ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

⁴⁴ VOEGELIN, Eric. **Order and History**: Vol. 1: Israel and Revelation, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁵ Os números anteriormente apresentados sobre crimes violentos praticados em países como a Índia e o Brasil são bastante elucidativos a esse respeito.

⁴⁶ VOEGELIN, Eric. **Order and History**: Vol. 3. Plato and Aristotle. Colombia, Mo.: University of Missouri Press, 2000, p. 141.

⁴⁷ FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin: a restauração da ordem**, *op. cit.*, p. 108.

- LUBAC, Henri de. **O Drama do Humanismo Ateu**. Trad. Lyege Ornellas Pires Carvalho. Itapevi: Nebli, 2016, pp. 60-61.
- PIRES, Alvaro. *La criminologie et ses objets paradoxaux : réflexions épistémologiques sur un nouveau paradigme*. In: **Revue Déviance et Société**, 17(2), 1993.
- REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. Trad. Marcelo Perine. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- SÁ, Alvino Augusto de. **Criminologia Clínica e Execução Penal**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.
- VOEGELIN, Eric. *Equivalences of Experience and Symbolization in History*. In: **The Collected Works of Eric Voegelin**. Vol. 12 (Published Essays, 1966-1985). Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.
- _____. **History of Political Ideas**: Vol. 2. The Middle Ages to Aquinas. Columbia: University of Missouri Press, 1998.
- _____. **Order and History**: Vol. 1: Israel and Revelation. Colombia, Mo.: University of Missouri Press, 2001.
- _____. **Order and History**: Vol. 2: The World of the Polis. Colombia, Mo.: University of Missouri Press, 2000.
- _____. **Order and History**: Vol. 3: Plato and Aristotle. Colombia, Mo.: University of Missouri Press, 2000.
- _____. **Ordem e História**: Vol. 5. Em Busca da Ordem. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. **Science, Politics, and Gnosticism**. In: **The Collected Works of Eric Voegelin**. Vol. 5 (Modernity without Restraint). Columbia and London: University of Missouri Press, 2000.
- _____. **The New Science of Politics**. In: **The Collected Works of Eric Voegelin**. Vol. 5 (Modernity without Restraint). Columbia and London: University of Missouri Press, 2000.
- _____. **The Political Religions**. In: **The Collected Works of Eric Voegelin**. Vol. 5 (Modernity without Restraint). Columbia and London: University of Missouri Press, 2000.
- _____. **Reflexões Autobiográficas**. Trad. Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2007.