

## A RELIGIÃO EM SEU CONTEXTO MATERIAL: algumas considerações a partir de filosofias contemporâneas de lugar<sup>1</sup>

*RELIGION IN ITS MATERIAL CONTEXT:  
some considerations drawn from contemporary philosophies of place*

*Mark Wynn<sup>(\*)</sup>*

### RESUMO

O artigo aborda a relação entre o entendimento filosófico da vida religiosa e a referência a lugar, como categoria espacial com significado antropológico. Após breve exposição de alguns dos principais elementos da filosofia contemporânea acerca do conceito de lugar, aborda-se a questão do espaço sagrado de um ponto de vista epistemológico. Ao final, é feita uma aplicação dessa discussão ao conceito de santidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lugar. Conhecimento religioso. Espaço Sagrado. Santidade

### ABSTRACT

*The article approaches the relationship between the philosophical understanding of religious life and the reference to place, as a spatial category with anthropological meaning. After a brief exposition of some of the main elements of contemporary philosophy of place, the question of sacred space is dealt with from an epistemological point of view. At the end, the discussion is applied to the concept of sanctity.*

**KEYWORDS:** Place. Religious knowledge. Sacred Space. Sanctity

### INTRODUÇÃO

É uma notável característica da filosofia da religião contemporânea que ela tenha mostrado muito pouco interesse pelo significado do “lugar” para nosso

---

<sup>(\*)</sup> Professor Adjunto de Filosofia da Religião da Universidade de Exeter, Reino Unido. Atua nas áreas de Filosofia e Ética. Completou o BA (Filosofia e Teologia) e DPhil na Universidade de Oxford. He has also held appointments at the Australian Catholic University, the University of Glasgow (where he was the Gifford Research Fellow), and King's College, London. Exerceu funções na *Australian Catholic University*, na Universidade de Glasgow (onde era o *Gifford Research Fellow*) e no *King's College*, em Londres. He completed his BA (Philosophy and Theology) and DPhil at Oxford University.

<sup>1</sup> Texto apresentado como uma das conferências principais do III Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião, realizado na Universidade de Brasília entre 2 e 5 de outubro de 2009. Tradução do original em inglês feita por Agnaldo Cuoco Portugal.

entendimento da vida religiosa. Afinal, muitas práticas religiosas são relativas a lugares de modo bastante óbvio, e muitas apreciações sociológicas ou antropológicas dos fenômenos da vida religiosa recorrem sem problemas à relação entre crenças religiosas e as características dos lugares nos quais eles são desenvolvidos.

Por que, então, a filosofia da religião não deu mais atenção a essas questões? Há duas razões gerais, eu sugiro. Em primeiro lugar, a epistemologia da religião tendeu a se concentrar em dois tipos de estratégia para justificar a crença religiosa. Primeiramente, há a estratégia inferencial, na qual a ordem do mundo em algum sentido é tomada como indício de um propósito providencial, ou de um designer transcendente que é a fonte daquela ordem. Argumentos desse tipo realmente fazem alguma referência ao mundo material, mas tipicamente essas referências se dirigem a alguma característica geral ou estrutural do mundo: a sua ordem em algum respeito, ao fato da mudança, ou o que quer que possa ser. E a particularidade dos lugares individuais, portanto, escapa da rede da estrutura analítica que é lançada nesse tipo de abordagem.

Em segundo lugar, filósofos da religião, especialmente na tradição da “Epistemologia Reformada”, têm se interessado pela possibilidade de que Deus possa ser encontrado diretamente na experiência – com a consequência de a crença religiosa possa ser justificada ou “avalizada” ao modo que é justificada nossa crença de que há mesas e cadeiras nesta sala, ou seja, não por meio de um argumento inferencial, mas de modo “básico” ou fundacionalmente. Contudo, esse tipo de abordagem, muito frequentemente, tem recorrido a experiências não-sensórias de Deus (ver, por exemplo, o foco de William Alston no caso da experiência direta de Deus em seu livro *Perceiving God*) e tais experiências simplesmente ultrapassam o mundo material.<sup>2</sup> E quando se diz que Deus é percebido ou reconhecido nos dados supridos por algum outro tipo de experiência, ao invés de ser simplesmente identificado diretamente numa intuição não-sensorial de algum tipo, é com frequência a experiência moral que forma o foco da discussão, ou algum outro tipo de experiência que não parece de modo algum ligado diretamente às características de lugares particulares.

Assim, os tipos de epistemologia que dominaram recentemente a discussão em filosofia da religião não foram muito hospitaleiras à ideia de que o conhecimento do lugar possa figurar de modo importante em nosso conhecimento de Deus. Além disso, os filósofos da religião tenderam a entender

---

<sup>2</sup> William Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991).

a “presença” de Deus no mundo por referência ao conceito de onipresença divina. Certamente a ideia de onipresença é um compromisso profundamente enraizado das principais tradições monoteístas e não estou sugerindo que se deva abrir mão dele. No entanto, sem maior aprofundamento, a ideia de onipresença divina pode nos levar a supor que a relação de Deus com o espaço é fundamentalmente indiferenciada, e que podemos então inferir que lugares individuais não podem ter qualquer importância particular para nosso entendimento de Deus ou relação com Ele.

Por fim, suspeito que há também uma razão menos filosófica para negligenciar a categoria de lugar na filosofia da religião recente. Se estamos pensando nessas questões de um ponto de vista cristão, então nossa perspectiva pode bem estar condicionada pela tradição cristã particular dentro da qual nos posicionamos. Muitos dos autores mais influentes em filosofia da religião em anos recentes pertenceram à tradição reformada e essa tradição é famosa por se envolver menos em práticas religiosas baseadas em lugar que, por exemplo, a tradição católica. De uma perspectiva católica, a peregrinação, por exemplo, é uma forma fortemente enfatizada e perfeitamente legítima de prática religiosa – e a peregrinação é muito obviamente um tipo de prática relativa a lugar. De modo mais amplo, eu diria que o compromisso católico com a concepção sacramental do mundo é, para colocar a tese um tanto imprecisamente, mais receptivo à ideia de que “lugar” tem um papel importante a desempenhar na vida e no pensamento religiosos do que quaisquer outras formas de crença não-sacramentais.

Em todo caso, já falei o bastante do contexto intelectual e social da desconsideração do lugar na filosofia da religião recente. De modo mais importante, podemos perguntar: o que seria uma abordagem que fosse sensível a essa questão? Como podemos fazer? De que fontes ela poderia ser extraída?

## CONHECIMENTO DE LUGAR

Um ponto de partida óbvio seria a crescente bibliografia acerca de “filosofia do lugar”. Trabalhos centrais nessa bibliografia incluem o texto de Gastón Bachelard *A Poética do Espaço* (1958), a *Produção do Espaço* (1991) de Henri Lefebvre e *Voltando ao Lugar: rumo a um entendimento renovado do mundo localizado* (1993). Podemos também mencionar um livro escrito num modo mais analítico: *Lugar e Experiência: uma Topografia Filosófica* (1999). Também de algum

interesse é o ensaio de Katya Mandoki “Sítios de densidade simbólica: uma abordagem relativista do lugar experimentado”, publicado em uma coletânea de 1998 sobre filosofia do lugar.<sup>3</sup>

Um tema recorrente nessa bibliografia é a tese de que o conhecimento do lugar, em casos normais, não deve ser entendido como uma forma de conhecimento inferencial e tampouco é um caso de conhecimento observacional simples. Assim, a bibliografia pode nos levar a supor que abordagens padrão de epistemologia da religião tendem a trabalhar com uma tipologia indevidamente restrita de tipos de conhecimento: além do tipo de conhecimento que é obtido, se este é obtido, nas provas teístas tradicionais, e além do tipo de conhecimento envolvido nas representações de tipo padrão da experiência religiosa (que entende esta como basicamente uma questão de simplesmente “olhar” para um objeto divino, ou “olhar” para um conjunto de fenômenos mundanos e reconhecer não inferencialmente que eles têm sua fonte em Deus), há outro tipo de conhecimento, que não é inferencial, que do mesmo modo não é apenas uma questão de observação, pois dele se dá conta numa relação incorporada, executada e engajada em algum contexto material. A vida ordinária está cheia de exemplos de conhecimento assim – e pode ser que a própria presença comum desse conhecimento nos impeça de reconhecê-lo mais facilmente.

É famosa a observação de Aristóteles de que a pessoa de virtude é aquela que pode regular seus sentimentos adequadamente – e isso implica “ter esses sentimentos na hora exata, sobre as coisas certas, sobre as pessoas certas, pela finalidade certa e do modo certo”.<sup>4</sup> Poderíamos acrescentar que a pessoa de virtude é também a que tem esses sentimentos no lugar certo, pois a adequação dos sentimentos pode ser avaliada nesses termos também. De modo mais geral, para saber como agir e como sentir num dado caso, é importante estar consciente de próprio contexto material, ou do “lugar” no qual se encontra. Isso não é desimportante, pois o significado de um dado comportamento corpóreo vai variar dependendo do contexto material: um e mesmo comportamento corpóreo pode ser contado como ações muito diferentes, dependendo do contexto. Num exem-

---

<sup>3</sup> Ver G. Bachelard, *The Poetics of Space*, tr. M. Jolas (Boston, MA: Beacon Press, 1969; primeira edição em francês em 1958); H. Lefebvre, *The Production of Space*, tr. D. Nicholson-Smith (Oxford: Blackwell, 1991; edição francesa: 1974); J. Malpas, *Place and Experience: A Philosophical Topography* (Cambridge: Cambridge UP, 1999); and K. Mandoki, ‘Sites of Symbolic Density: A Relativistic Approach to Experienced Place’, in A. Light and J. Smith, eds, *Philosophy and Geography III: Philosophies of Place* (New York: Rowman & Littlefield, 1998), pp. 73-95.

<sup>4</sup> *Ética a Nicômaco*, Livro II.

plo relativamente trivial, minha aplicação de tinta numa parede contará como um tipo de ação e terá um tipo de significado normativo quando estou em casa em minha sala de estar, e será outro tipo de ação com outro significado se estou pichando com tinta os muros de um prédio público (dado que não fui convidado a fazê-lo pelas autoridades relevantes!). Assim, quando percorremos o mundo, estamos o tempo todo fazendo juízos sobre o significado dos lugares nos quais nos encontramos e ajustando nossos comportamentos de acordo com isso. Não há modo mais básico de se orientar no mundo de um ponto de vista prático e afetivo do que esse. E o tipo de discernimento que guia nossos comportamentos aqui é muito frequentemente independente de qualquer inferência. Geralmente, eu não olho em volta num espaço, reúno dados e me ponho a inferir qual o significado que o espaço possa ter. Esse tipo de abordagem inferencial deve muito provavelmente surgir quando uma pessoa é removida de seu contexto cultural normal, e precisa raciocinar em vista de certas percepções que seriam diretamente evidentes de outro modo. (Se meu próprio modo de agir aqui no Brasil parecer inapropriado de algum modo, espero que vocês atribuam minhas falhas a algum defeito de competência intercultural!) Também é verdadeiro que o tipo de discernimento que é relevante aqui não é geralmente produzido ao olhar ou ver uma cena de modo neutro. O tipo de entendimento que informa a ação e que surge aqui, na medida em que é percebido em algum tipo de observação, está incrustado numa estruturação apropriada do campo perceptual, de modo que a certos itens nesse campo é dado um grau de importância, enquanto outros ficam na periferia de nossa consciência.

Muito da bibliografia recente sobre o significado cognitivo da experiência emocional se preocupou com as características desse tipo de entendimento. Suponha que eu veja um grande cachorro correndo na minha direção com os dentes arreganhados. Se minhas faculdades estão funcionando de modo apropriado, não precisarei confiar em qualquer inferência explícita da forma: “esse cachorro é grande e suas presas, fortes; em breve ele estará em cima de mim; se ele enfiar seus dentes em minha carne, experimentarei um grau de desconforto; é melhor que eu saia daqui ou tome alguma outra ação autoprotetora”. Meu conhecimento acerca do que fazer aqui tampouco está enraizado em alguma percepção neutra da cena. Ao invés disso, à medida que vejo a aproximação do cachorro, é provável que eu sinta medo e esse medo não é apenas uma questão de registrar a cena de forma neutra, ou pensar com meus botões “esse cachorro é perigoso”, e então experimentar alguma dor aguda como resultado. Em

outras palavras, o medo nesse caso não deve ser construído apenas como um pensamento adicionado de um sentimento que é consequência do pensamento, onde o pensamento é entendido como um tipo de sensação induzida pelo pensamento. Ao invés, o medo que eu sinto é geralmente o modo primário de meu reconhecimento de que estou em risco e que devo responder a ele de modo apropriado. Igualmente, meu medo não é uma experiência puramente interior, ou uma experiência de frio na barriga, por exemplo. Diferente disso, dou-me conta do meu medo numa certa organização do campo perceptual – que dá destaque ao cachorro e suas ações e atribui uma importância secundária à cor do chão de linóleo sobre o qual estou. E em casos comuns, meu medo também envolve alguma consciência, não normalmente uma consciência focal da tensão dos meus músculos à medida que meu corpo se prepara para a ação. Temos aqui, então, um tipo integrado de intencionalidade, que envolve algum cômputo das demandas da situação e da qual se dá conta numa certa ordem do campo perceptual e um estado correlativo de sentimento e de excitação corpórea. Poderíamos falar razoavelmente aqui do meu conhecimento dos perigos que esse cachorro representa e saber o que deve ser feito em vista disso. Porém, esse tipo de conhecimento é, claramente, não de um tipo que se apresenta em discussões comuns em epistemologia da religião: ele não é inferencial e não é meramente observacional. Ao invés disso, é uma apreciação das demandas práticas de um contexto material particular que está em um corpo material, é orientada para a ação e está infundida por um afeto.

É claro que o exemplo do cachorro é bastante dramático. Quando nos movimentamos no mundo de um ponto de vista prático, e avaliamos quais comportamentos são congruentes com um dado lugar, não estamos geralmente sujeitos a tais extremos de emoção! No entanto, podemos razoavelmente dizer mesmo assim, que o tipo de conhecimento que surge aqui geralmente não é inferencial nem observacional. Ao invés disso, é engajado, ligado a uma disposição prática do corpo e a um conjunto correlativo de sentimentos emotivos dirigidos ao mundo.

Poder-se-ia dizer: é certo que há um conhecimento assim, e que esse tipo de conhecimento não tem sido de grande interesse para os filósofos da religião, mas por que supor que um conhecimento assim tenha qualquer relevância para a filosofia da religião? Vamos abordar essa questão voltando-nos para um pouco da bibliografia fenomenológica sobre a experiência do espaço sagrado.

## O CONHECIMENTO DO ESPAÇO SAGRADO

Essa bibliografia tende a se unir em torno do pensamento de que há, em termos gerais, três modos pelos quais lugares particulares adquirem significado religioso. Esses três tipos de significado tendem a ser recorrentes entre as tradições de fé, segundo os fenomenólogos do espaço sagrado.<sup>5</sup> Em primeiro lugar, de modo não-surpreendente, lugares podem ser tidos como importantes religiosamente por causa de suas histórias. Talvez um lugar seja importante pelo aconteceu ali na vida de um santo ou pessoa sagrada, ou por causa de algum evento miraculoso que aconteceu ali alguma vez. Ou talvez um sítio adquira um significado histórico especial porque é agora o lugar onde certas relíquias são preservadas – aqui é a história das relíquias que tem importância em primeiro lugar e em consequência o sítio como o lugar onde essas relíquias estão guardadas no presente.

Esse tipo de significado é certamente familiar em contextos não-religiosos também. Um exemplo bastante marcante de anos recentes é dado pelo debate que se deu nos Estados Unidos acerca de que tipo de prédio e para que tipo de uso seria apropriado construir no lugar dos ataques de 11 de setembro. Em melhor escala, há exemplos evidentes entre nós, por exemplo, na prática (comum no Reino Unido e talvez no Brasil?) de marcar um local de acidentes de trânsito fatais deixando-se flores no acostamento. Nesses e muitos outros modos, percebemos que lugares guardam o significado de suas histórias, de modo que essas histórias exercem um fascínio ético sobre nós, demandando que nos comportemos quando presentes no sítio de um modo que dê um reconhecimento devido ao que aconteceu ali.

É provável que um tipo de empirista ache que essas práticas tenham uma racionalidade dúbia. Bruce Hood, um professor titular de Psicologia na Universidade de Bristol, no Reino Unido, defendeu que nosso hábito de atribuir o que chamamos de “significado sentimental” para certos objetos, tais como alianças de casamento, ou um ursinho de pelúcia, reflete uma tendência fortemente assentada na mente humana, que é conectada com a propensão dos crentes religiosos de formar crenças supersticiosas.<sup>6</sup> As opiniões vão diferir

<sup>5</sup> Ver por exemplo T. Barrie, *Sacred Place: Myth, Ritual, and Meaning in Architecture* (Boston, MA: Shambhala, 1996) e L. Jones, *The Hermeneutics of Sacred Architecture: Experience, Interpretation, Comparison*, Vol. II, *Hermeneutical Calisthenics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

<sup>6</sup> A apresentação de Hood no Festival de Ciência da Associação Britânica está resumida no jornal *The Australian*, de 6 de setembro de 2006.

nessas questões. Suponha que você descubra que um casaco que você comprou recentemente foi usado por um assassino na hora do crime. Alguns poderiam dizer, no espírito da abordagem do Prof. Hood, que mudar a sua atitude em relação ao casaco com base nessa descoberta é irracional, afinal de contas, após a descoberta, o casaco ainda tem as mesmas propriedades empíricas de cor, textura, etc. Para a maioria de nós, porém, a história do casaco deveria dar forma a nossas atitudes para com ele. E para a maioria de nós, nosso conhecimento da história do casaco não nos levará apenas a julgar abstratamente que nós não deveríamos usá-lo, mas vai entrar na aparência perceptual do casaco, de modo que, muito literalmente, agora o vemos de modo diferente.

Assim, a história de um lugar é um meio pelo qual um sítio pode adquirir um significado religioso especial. Mais obviamente, se sua história envolve eventos que são de significado religioso, então o sítio vai assumir algo daquele significado e conservá-lo, de modo que pode moldar muito propriamente nossas escolhas práticas no presente, quando estamos presentes no lugar. Em segundo lugar, a bibliografia acerca da fenomenologia do espaço sagrado nota que os sítios sagrados frequentemente exibem certas qualidades sensoriais, especialmente qualidades que apresentam um desafio ao corpo em algum aspecto. Por exemplo, pode ser que um sítio sagrado é de algum modo inacessível, quando se encontra numa montanha ou ilha. Na Grã-Bretanha, alguns dos lugares sagrados mais conhecidos têm essa propriedade. Lindisfarne, Iona e Monte Saint Michael estão todos localizados em ilhas. Assim, nenhum deles é o tipo de sítio ao qual se chega de passagem, a caminho de outro lugar. Em cada caso, em circunstâncias normais, chegar ao lugar depende de uma intenção explícita de ir a esse sítio em particular e, em cada caso, um grau de resolução é requerido, uma vez que é necessário deixar, ao menos por um curto período, passagens mais estabelecidas e melhor mantidas. Outros lugares podem apresentar um desafio para o corpo por causa da necessidade de ultrapassar vários obstáculos, ou por causa de sua pouca luz, ou de uma subida. Em todos esses modos, o crente pode ter de se aproximar do lugar sagrado com um grau de seriedade: tais sítios não estão disponíveis para inspeção casual. E em cada caso, o modo como se dão a luz e a escalada e, em geral, a apresentação do sacrifício corpóreo, destinam-se, ao que parece, a despertar no crente uma resposta de atenção focada e reverencial. É claro que o que precisamente significa o escuro ou a subida de um prédio vai variar dependendo da tradição religiosa e dos conceitos que ela provê para essas coisas fazerem sentido. Mas também



é verdade que essas características elementares de nossa experiência podem ter um impacto sobre os sentidos de modo relativamente bruto ou independente de teoria, e o significado de espaço sagrado pode assim ser comunicado, em certa medida, nesses termos. Obviamente, esses vários aspectos do sítio sagrado mostram que ele é, entre outras coisas, um lugar afastado, removido do espaço profano, e que, portanto, requer do crente um conjunto de atitudes e comportamentos diferente dos que são compatíveis com a vida cotidiana.

Essa segunda maneira pela qual os lugares adquirem significado religioso especial é evidentemente diferente da primeira. Na segunda descrição, o que importa é a aparência sensória do lugar aqui e agora. Na primeira descrição, o que interessa é o que aconteceu no lugar no passado. A segunda descrição, mas não a primeira, é consistente com a ideia de que uma réplica de um lugar sagrado contém tanto significado quanto o lugar original.

É importante notar que algumas tradições cristãs são céticas quanto à ideia de qualquer distinção clara entre “sagrado” e “profano”. Essas tradições tendem a supor que Deus se tornou presente em nossas *relações sociais cotidianas*, especialmente quando essas relações são informadas por ideais de amor e justiça.<sup>7</sup> De fato, a construção de lugares sagrados que tenho apresentado não precisa ser patentemente oposta a essa ideia. O que ela parece requerer é a ideia de que no lugar sagrado podemos encontrar certos valores que não são facilmente encontráveis em outros lugares. Mas ela não requer que digamos que esses valores pertencem apenas ao espaço sagrado e não tem nada a ver com o modo como nos comportamos no mundo em outros contextos. Pode ser, por exemplo, que o compromisso com a vida ética ou algum conjunto de práticas cotidianas esteja fundado num sentimento de natureza das coisas que estava inicialmente ou muito fortemente revelado num sítio sagrado. Desse modo, os valores do sítio sagrado podem infundir nossa apreciação do mundo de modo mais amplo, e nesse sentido, o sítio sagrado não precisa estar numa relação fortemente antitética com o espaço “profano”.

Por fim, a bibliografia acerca de espaço sagrado sugere que lugares adquirem significado religioso especial quando são considerados como estando em algum sentido no “centro” do mundo, ou quando se pensa que eles representam um microcosmo do mundo. Aqui, a ideia parece ser de que o lugar

<sup>7</sup> Ver a distinção de Harold Turner entre a igreja como *domus dei* e como *domus ecclesiae*, em *From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship* (The Hague: Mouton Publishers, 1979).

sagrado tem uma função representativa: ele representa a natureza da realidade mais amplamente, de modo que quando nos sintonizamos adequadamente ao sítio, chegamos desse modo a um sentimento de significação não apenas do sítio, mas da condição humana e da finalidade humana, definidas mais amplamente. Evidentemente, essa abordagem também tem a tendência de subverter qualquer distinção ultra-sensível entre espaço sagrado e espaço profano. Novamente, há claros análogos seculares desse tipo de ideia. Se revirmos nosso passado, a maioria de nós vai achar que nosso sentimento do significado maior de nossas vidas está ligado à nossa relação com certos lugares. É quando nesses lugares nos sentimos mais “em casa” no mundo, que nos sentimos mais “nós mesmos” e, dada a oportunidade, é a esses lugares que vamos retornar se queremos reforçar nosso senso de direção geral de nossas vidas.

Essas três descrições do sentido sagrado de determinados lugares podem claramente informar umas às outras. Meu conhecimento da história de um lugar por se inserir no modo como ele aparece para mim, de modo que fenomenologicamente ele tome um novo significado para mim. E a terceira descrição pode facilmente possibilitar um modo de estabelecer o sentido das duas primeiras: um lugar pode vir a assumir um significado representativo para mim por causa de sua história, ou por causa de suas qualidades sensoriais.

## REUNINDO AS DESCRIÇÕES

Chegamos a essa discussão da fenomenologia do lugar sagrado porque estávamos nos perguntando como o tipo de conhecimento que é característico do lugar pode ser relacionado com o conhecimento religioso. Repassando as três descrições que acabamos de discutir, podemos ver agora como o conhecimento relativo a lugar, percebido numa ordenação relevante do campo perceptual, etc., pode de fato assumir uma importância religiosa. Mais obviamente, o segundo dos modelos que descrevi parece depender do tipo de conhecimento relativo a lugar que eu estava descrevendo anteriormente no texto. Dizer que o sentido de um sítio é relativo ao tipo de desafio que ele impõe ao corpo ou notar que um lugar é estruturado de modo a extrair certo tipo de apropriação corpórea é ao menos implicar que o tipo de conhecimento de sentidos relativos a lugar que surge aqui não é fundamentalmente inferencial ou meramente observacional, mas percebido em nossa relação ativa, corpórea e engajada com o sítio. O tipo de conhecimento que é relevante aqui é o tipo que é percebido

numa organização apropriada do campo perceptual, junto com um posicionamento correlativo do corpo e um conjunto correlativo de sentimentos emocionais. Quando o crente reage diante de um santuário com um senso de quieto maravilhamento, por exemplo, essa apreensão do sentido do lugar está entrelaçada num certo conjunto de sentimentos, certa posição expressiva do corpo e certa organização do campo perceptual.

Assim, encontramos um modo de ligar o tipo de conhecimento que eu sugeri ser distintivo do conhecimento de lugar e o tipo de conhecimento que é relevante em contextos religiosos. No entanto, um crítico poderia ainda reclamar que esse tipo de conhecimento religioso, o conhecimento do sítio sagrado, é no fim das contas um tipo muito específico de conhecimento religioso, importante talvez em sociedades tradicionais, mas não de qualquer grande significado para as ideias e práticas do crente contemporâneo, que vive num meio urbano e que apenas ocasionalmente, se é que alguma vez, tem qualquer contato com “sítios sagrados”.

O terceiro modelo de lugar sagrado que eu distingui fornece um modo de responder a esse desafio. Notei anteriormente que as descrições filosóficas comuns da experiência religiosa tendem a proceder como se Deus se apresentasse como um item particular da experiência e encontrado como nós encontramos mesas e cadeiras, embora Deus seja revelado, quando experienciado diretamente, num tipo de experiência não-sensória. Essa abordagem da epistemologia da experiência religiosa está ligada, eu sugiro, a certa concepção de Deus – a concepção de Deus como um tipo de indivíduo transcendente. Mas, é claro, grandes partes da tradição teológica expressaram um grau de reserva, para não dizer mais, acerca dessa concepção de Deus. Tomás de Aquino, por exemplo, é famoso por representar Deus como uma existência subsistente – o que é dizer que Deus não deve ser concebido como uma coisa particular, que pode ser classificada por um gênero. Essa tradição bem estabelecida pode ser relacionada à antiga tradição teológica do discurso sobre Deus e especificamente da segunda pessoa da trindade, como o Logos, onde o Logos é agente de Deus na criação. Falar de Deus nesses termos é dizer que Deus é o sentido que infunde todas as coisas, que explica e é simplesmente, sendo o significado último da ordem material. Um pouco dessa perspectiva transparece também nos escritos de pastores cristãos contemporâneos. Considere, por exemplo, a observação de João Paulo II de que “Na encarnação do Filho de Deus...

o Todo se acha escondido na parte”<sup>8</sup> De modo parecido, Rowan Williams, outro pregador cristão com formação filosófica, escreveu que o discurso sobre Deus “é estruturalmente mais parecido com falar de uma ‘rede de pescar’ para o entendimento de objetos particulares do que falar dos próprios objetos particulares”.<sup>9</sup> Vemos aqui novamente uma preocupação com associar nossa concepção de Deus com “o Todo”, ou com alguma “rede” em termos da qual coisas individuais devem ser entendidas, ao invés de pensar em Deus como simplesmente outro indivíduo.

Assim, temos potencialmente aqui uma diferença em epistemologia da religião e uma diferença correlativa acerca do conceito de Deus. Em uma visão, Deus deve ser concebido como um indivíduo transcendente, que é encontrado na experiência, bastante ao modo como encontramos mesas e cadeiras, com a devida exceção feita à imaterialidade daquele objeto. Na outra visão, Deus deve ser entendido como um tipo de significado, que infunde o mundo; nessa perspectiva, Deus é o sentido do “Todo”, e deve, portanto, ser conhecido, pelo menos às vezes, podemos supor, pela apreensão do sentido particular de contextos materiais, no caso desses contextos terem um significado representativo, porque indicam ou incorporam o sentido do contexto mais amplo, que é o cosmo ou a ordem criada em sua inteireza. A primeira dessas abordagens emerge naturalmente na concepção padrão da presença divina como onipresença. Como um indivíduo não material deve estar presente na criação? Por meio de seu poder causal, uma vez que esse poder se estende a todos os lugares, de modo que Deus assim concebido tem o conhecimento de todos os lugares. A segunda abordagem, por outro lado, se aproxima muito mais diretamente da ideia de que nossa relação com lugares particulares pode ser religiosamente importante, porque tais lugares podem apresentar um microcosmo do “Todo”.

Essas duas perspectivas não estão diretamente opostas uma à outra. Não é difícil imaginar alguém querendo afirmar ambas: talvez Deus seja uma inteligência transcendente e, nesse sentido, um indivíduo, e talvez Deus seja comumente conhecido assim inclusive sacramentalmente, ou seja, por meio de nossa relação com lugares e pessoas particulares. No entanto, ao mesmo tempo em que não há oposição lógica estrita entre essas duas “imagens”, também é verdade que elas tendem a empurrar nosso pensamento em direções bastante diferentes.

---

<sup>8</sup> João Paulo II, *Fides et Ratio*, seção 12.

<sup>9</sup> Rowan Williams, “Religious Realism”: On Not Quite Agreeing with Don Cupitt’, *Modern Theology* I (1984), p. 15.

O leitor/ouvinte já deve ter notado o modo pelo qual estou propondo que se use o terceiro dos nossos modelos de espaço sagrado para responder à questão que acabei de colocar: como pode o tipo de conhecimento que é característico dos sítios sagrados ser relevante para uma discussão da natureza do conhecimento religioso definido mais amplamente? Permita-me tentar uma resposta e desenvolvê-la um pouco mais agora.

De acordo como o terceiro de nossos modelos do sítio sagrado, um sítio pode adquirir um sentido religioso especial quando tem um significado representativo – quando representa a natureza das coisas em geral. Podemos alinhar essa ideia com certa tradição de pensar o conceito de Deus – a tradição que pensou o conceito de Deus não tanto como um indivíduo, mas como um sentido que infunde a soma das coisas. Combinando esses dois temas, um tirado da bibliografia acerca dos sítios sagrados e o outro da tradição teológica, podemos dizer que um sítio pode adquirir significado especial quando seu sentido localizado, relativo ao lugar, reflete um sentido mais amplo que infunde a soma das coisas, uma vez que aquele tipo de sentido seja contado como divino. Temos aqui um modelo de experiência religiosa bastante diferente do que tendeu a dominar a bibliografia da filosofia analítica da religião, que tipicamente tem pensado a experiência de Deus em termos de um encontro com um indivíduo transcendente. Ao invés disso, podemos dizer que reconhecemos o divino entendido com um sentido impregnante, que se estende para “o Todo” – ou como uma “rede” supra-individual que nos permite atribuir um sentido às coisas individuais – quando nós vemos não-inferencialmente aquele sentido incorporado representativamente num sentido localizado relativo ao lugar. E, por sua vez, aquele sentido localizado relativo a lugar é apreendido, podemos dizer, numa apropriação do sítio relevante, apropriação esta que é incorporada, engajada, orientadora da ação e infundida de sentimento.

Para chegar ainda mais perto de nossa questão, esse tipo de reconhecimento de sentidos relativo a lugar é uma característica muito presente na vida humana. Entendemos um sentido relativo a lugar quando nos damos conta de como nos conduzir num lugar específico, ou quando apreendemos o modo como o lugar dá forma ao significado que vai se ligar aos vários comportamentos, ao constituí-los como certas ações. É por essa razão, eu sugiro, que nossa teoria sobre os lugares sagrados tem um significado mais amplo. Não são apenas os sítios explicitamente sagrados, do tipo que estão marcados pelas tradições religiosas, que nos trazem um conhecimento de sentidos relativos a

lugar. Esse tipo de conhecimento é uma característica fortemente presente de nosso relacionamento com o mundo. E esse conhecimento é sempre capaz, ao menos em princípio, de se abrir para um conhecimento de Deus, quando é atribuído a um sentido relativo a lugar esse significado representativo mais amplo. Assim, o modelo que temos explorado não precisa implicar algum tipo de tendência contrária ao pensamento Reformado, por exemplo. Pode ser que senso de significado das coisas de uma pessoa seja mediado pela relação delas com os lugares que são bem diferentes dos sítios descritos na bibliografia acerca do espaço sagrado. O que importa, eu sugiro, não é tanto que o lugar deveria ter as qualidades particulares descritas naquela bibliografia – de que deveria ser inacessível ou associada a eventos na vida de um santo, ou algo do tipo. O que importa, mais fundamentalmente, é que o lugar deva ser o tipo de lugar no qual nos sentimos “em casa”, quando nos sentimos “nós mesmos”, quando nos percebemos ligados àquilo que realmente conta na vida humana. Tais lugares, que podem ou não ser lugares sagrados no sentido estrito, podem fornecer um janela para o sentido da soma das coisas e, dessa maneira, levar a uma pessoa algum sentido da natureza do Logos.

A tese que tenho delineado pode ser expressa concisamente, usando um vocabulário que em grande parte caiu em desuso, dizendo que em nossa relação com determinados lugares podemos encontrar um *genius loci*, no qual esse *genius* é o sentido do lugar. Essa maneira de falar pode soar um tanto assustadora ou especulativa, mas, novamente, o que está envolvido é um fato fortemente familiar da vida cotidiana. E podemos dizer que Deus pode também ser concebido como um *genius loci*, com a diferença de que um significado divino corresponde a um lugar particularmente abrangente, ou seja um *locus* que é o mundo, ou a ordem criada em sua inteireza. Assim, em resumo, podemos dizer que ao encontrar um *genius loci* localizado, podemos encontrar também um sentido divino ou um *genius mundi*, na medida em que nós reconhecemos não-inferencialmente esse sentido divino ao reconhecer o sentido localizado relativo a lugar. Aqui também a ideia de tal relação não é uma questão simplesmente de especulação teórica, mas corresponde a um fato de experiência familiar. Para a maioria de nós, há lugares que trazem esse tipo de significado representativo, lugares que resumem para nós o significado de nossa história de vida. Não surpreendentemente, eles são frequentemente os lugares de nossa infância – pois nosso senso do mundo foi primeiro estabelecido ali e uma vez estabelecido, tal senso das coisas está apto a dar forma ao significado que encontramos nos lugares e

situações dali em diante. É por essa razão sem dúvida que os lugares da infância trazem com tanta frequência uma forte ressonância emocional.

## CONHECIMENTO DE LUGAR E VIDA SANTA

Essa perspectiva acerca do caráter relativo a lugar de pelo menos algum conhecimento religioso resulta numa perspectiva relativa a lugar acerca da natureza da vida espiritual, ou da natureza da santidade. O santo, podemos dizer, é a pessoa que pode se dar conta de sentidos localizados relativos a lugar e que, ao mesmo tempo, é sensível a um sentido particularmente amplo e circundante. Na prática, é possível que haja uma relação dialógica aqui: nosso senso de sentidos localizados relativos a lugar pode ajudar a dar forma ao nosso senso da soma das coisas, mas ao mesmo tempo, nosso senso do sentido do nosso contexto último pode ajudar a dar forma ao senso que podemos encontrar em contextos localizados. Mais uma vez, esse tipo de relação é familiar em contextos seculares comuns. Contextos estão aninhados uns nos outros e o senso que associamos com contextos de maior alcance pode interagir com o senso que encontramos em contextos mais imediatos. Mencionando um exemplo bem simples, meu senso de como deveria me comportar quando numa praia em Devon pode ser relativo não apenas ao meu senso do que caracteriza essa praia – sua história, suas qualidades sensoriais, por exemplo – mas também ao meu entendimento do contexto mais amplo no qual está situada essa praia, sendo que esse contexto pode incluir, por exemplo, o fato de que é apenas aqui que certa variedade de conchas pode ser encontrada, de modo que a coleta de tais criaturas termina por ser inapropriada dado esse contexto mais amplo.

Assim, o santo é como o resto de nós ao captar sentidos relativos a lugar, mas o santo se distingue ao responder a um conjunto de sentidos que derivam de nosso contexto último e ao ser capaz de colocar esses sentidos numa relação apropriada com sentidos localizados relativos a lugar. O santo certamente construirá o sentido do mundo não apenas à luz de sua própria história pessoal, mas também à luz da história da salvação. O fato do santo saber que Deus se encarnou, por exemplo, entrará em seu senso do significado do mundo. Nesse tipo de descrição, a ação de Deus, em relação às pessoas em todo modo, não é fundamentalmente uma questão de Deus nos pressionar. Ao invés disso, aquela ação é disposta no nível do significado. O santo passa a ver que ações são congruentes com o lugar que é o mundo por meio, por

exemplo, da apreciação de histórias sobre o que Deus fez por nós na criação, reconciliação e redenção e por meio da permissão da entrada dessas histórias na aparência das coisas.

Dada essa descrição, deveríamos dizer que a disputa entre crentes e não-crentes não é melhor representada ou, em algum sentido, não é representada apenas, como uma disputa acerca da necessidade de certos argumentos inferenciais, ou da possibilidade e significado epistêmico de certos estados especiais de consciência do tipo que associamos com a ideia de um encontro supra-sensório com Deus. Ao invés disso, essa disputa tem uma referência muito mais prática e intramundana. É uma disputa acerca de quais sentidos devem ser encontrados nos lugares, quais sentidos devem ser relacionados uns com os outros e quais devem ser tomados como fundamentalmente normativos. Um desacordo desse tipo não vai envolver apenas o intelecto discursivo ou apenas alguma faculdade especial de intuição não-sensória. Ao invés disso, a pessoa como um todo será implicada, pois os tipos de sentido que são relevantes aqui requerem para sua identificação um compromisso da pessoa em sua integridade intelectual-prático-afetiva.

## CONCLUSÃO

Comecei esse texto notando que os filósofos da religião dedicaram muito pouco interesse ao caráter relativo ao lugar de muito da prática religiosa. Espero que a discussão que venho desenvolvendo nos permita dar algum sentido filosófico a práticas relativas a lugares tais como a peregrinação. Na perspectiva que tenho explorado, não é necessário atribuir à peregrinação um significado meramente psicológico. Por exemplo, não precisamos supor, como fizeram certos peregrinos anglicanos do século dezanove à Palestina, que o sentido dessa prática consiste em sua capacidade de reavivar nossas imaginações, de modo que podemos, por exemplo, ler as páginas da escritura com uma nova apreciação acerca do que deveria ser a Palestina no tempo de Jesus. (Essa é uma tentativa interessante de combinar uma prática religiosa relativa a lugar com uma determinação em privilegiar a escritura como a fonte fundamental de nosso conhecimento de Deus).<sup>10</sup> Não precisamos tampouco supor que o

---

<sup>10</sup> Para uma discussão das atitudes desses peregrinos, ver Thomas Hummel, 'The Sacramentality of the Holy Land: Two Contrasting Approaches', in David Brown e Ann Loades, eds, *The Sense of the Sacramental: Movement and Measure in Art and Music, Place and Time* (London: SPCK, 1995), p. 78-100.



significado da prática está na raiz “metafísica” no sentido de que ela depende para seu significado da crença de que Deus fez milagres no sítio de peregrinação – mais obviamente, talvez, milagres de cura. Ao invés de pensar no sentido da prática de peregrinação como exaurida por esse tipo de leitura psicológica e metafísica, podemos supor que seu senso é relativo, ao menos em parte, ao passado do sítio, onde o passado exerce uma força prática duradora sobre o presente. Nessa visão, o significado do sítio de peregrinação é mediado não psicologicamente ou metafisicamente, mas por meio da relação espacial que se tem entre o sítio e o corpo do peregrino.

Ao mesmo tempo em que a abordagem que estou explorando pode ajudar, espero, a iluminar práticas religiosas explicitamente relativas a lugar, tais como a peregrinação, meu objetivo mais fundamentalmente foi sugerir que o reconhecimento de significados relativos a lugar não é parte apenas da vida ética e de nossas relações cotidianas com outros seres humanos, mas também de nossas vidas consideradas religiosamente. Nosso conhecimento da história de um lugar e nosso engajamento ativo nas qualidades sensoriais do lugar no presente podem nos ajudar a encontrar o “*genius*” do lugar. E esse encontro pode ter um significado religioso, acima de tudo quando o lugar funciona de modo microcômico. Assim, uma apreciação do significado de práticas explicitamente relativas a lugar deveria nos abrir à possibilidade de que o entendimento religioso está em geral, e não apenas em casos especiais, ligado à consideração de sentidos relativos a lugar. Desse modo, podemos ver com o conhecimento religioso está, por sua natureza, implicado em questões acerca de como nos comportar no mundo e, por sua natureza, está implicado na nossa capacidade emocional de responder ao mundo. De modo pré-reflexivo, a maioria de nós aceitaria que há tais conexões. No entanto, essas verdades acerca do caráter da cognição religiosa de modo algum emergem claramente, sugiro eu, nas abordagens comuns da epistemologia da religião. Essa é uma razão para perseverar e tentar refinar ainda mais o tipo de discussão que desenvolvemos aqui.

*Recebido e aprovado em 01/04/2010*