



# RESSONÂNCIA E ESPIRITUALIDADE COMO DESIGNADOR DO NÃO RELIGIOSO: UMA ANÁLISE CONCEITUAL DA BUSCA POR SIGNIFICADO NA PERSPECTIVA DE HARTMUT ROSA

*Resonance and spirituality as a designator of the non-religious: a conceptual analysis of the search for meaning in Hartmut Rosa's perspective*

Nestor Pinto de Figueiredo Junior<sup>1</sup>  
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)  
DOI: 10.29327/256659.15.3-20

## RESUMO:

O objetivo do artigo é considerar a adequação dos termos *ressonância* e espiritualidade para descrever fenômenos associados ao não religioso. Partindo da teoria da aceleração social de Hartmut Rosa, o texto explora as afinidades eletivas entre ambos os conceitos, ao mesmo tempo em que discute a ideia de uma espiritualidade “não religiosa”. Na primeira seção, apresenta-se a teoria da aceleração social e seus efeitos alienantes na vida moderna, contrapostos pela possibilidade de *ressonância* como uma resposta existencial positiva. A segunda seção aborda a proposta de uma espiritualidade “não religiosa”, especialmente no contexto dos “sem religião” e daqueles que se identificam como “espirituais, mas não religiosos”. A última seção estabelece uma comparação conceitual entre *ressonância* e espiritualidade, questionando a pertinência do termo espiritualidade para designar experiências não religiosas. Conclui-se que *ressonância* seria um conceito mais apropriado para nomear essa busca de sentido em um contexto não religioso, pois evita a poluição simbólica que ocorre com o uso do termo espiritualidade.

**Palavras-chave:** Aceleração Social; Espiritualidade “não religiosa”; Hartmut Rosa; *Ressonância*.

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências das Religiões (PPGCR) e mestre em Letras (PPGL) pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Atualmente, desenvolve pesquisa de mestrado em Sociologia (PPGS) na mesma instituição. E-mail: [mgs3000@hotmail.com](mailto:mgs3000@hotmail.com)

## INTRODUÇÃO

Após quase um quarto de vigência do presente século, já é possível observar empiricamente uma característica que se sobressai no conjunto das profundas e generalizadas transformações no ambiente social: a velocidade com que tais mudanças acontecem em *descompasso* com a nossa limitada capacidade de processamento e reação, sobretudo diante de um gigantesco número de informações e estímulos. Essa ideia de percepção de tempo mais acelerado como variável sociológica na modernidade (tardia) é a base da teoria da aceleração social do filósofo e sociólogo alemão Hartmut Rosa (2019a; 2022)<sup>2</sup>, conceituada em termos de maior oferta de ações por menor unidades de tempo disponível para realizá-las.

Nesse sentido, observa-se cada vez mais uma elevadíssima demanda de atividades em diferentes espaços da vida social, teorizada a partir de três dimensões: a aceleração da técnica (*inovação*); a aceleração da mudança social (*contração*) e a aceleração do ritmo da vida (*escassez de tempo*), que de forma interdependente e autopropulsora contribuiriam para um processo inflacionário das ações ante à limitação temporal. Uma das consequências dessa aceleração constante (*estabilização dinâmica*) que nos interessa aqui é a obsolescência de modelos de identidade socialmente relevantes como as instituições, isto é, a ideia de perda da “identificação com espaços, com parceiros de comunicação fixos, com grupos de referência e com as coisas”, que passariam a assumir um caráter temporalmente limitado e contingente em nossa época. Nesse contexto, “o sujeito é forçado a distanciar-se ou emancipar-se deles de modo que possa suportar uma mudança (voluntária ou obrigatória) sem a perda do eu” (Rosa, 2019a, p. 207).

A partir dessa perspectiva sociológica, propomos uma análise conceitual entre duas formas contemporâneas de designação de um fenômeno não religioso: o conceito de

---

<sup>2</sup> Publicado originalmente em 2005 com o título *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, foi traduzido como *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade* (2019a); enquanto *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, de 2013, foi traduzido como *Alienação e aceleração: por uma teoria crítica da temporalidade tarso-moderna* (2022).

*ressonância*, alocado na teoria da aceleração social (Rosa, 2019a)<sup>3</sup>, e o de espiritualidade “não religiosa”, marcada por tendências associadas a uma experiência não tradicional/institucionalizada, especialmente no que diz respeito à busca de significado e conexão em um mundo em rápida transformação, observada no contexto de correntes emergentes da assim chamada espiritualidade “secular”, “laica” ou “ateias” (Corbí, 1996; 2007; Comte-Sponville, 2007; Solomon, 2003; Ferry, 2012; Harris, 2015).

O *insight* para esse trabalho vem das *afinidades eletivas* (Weber, 1904; 1905)<sup>4</sup> entre ambas as propostas em sua tentativa de contrabalançarem a sensação de perda de controle em uma sociedade acelerada. No entanto, enquanto o conceito de *ressonância* é nativo de contexto não religioso (sociológico), a espiritualidade é uma dimensão vista como própria das formas religiosas estabelecidas. A questão que queremos discutir, contudo, não é valorativa, mas conceitual. Não estamos interessados em saber se tal espiritualidade, entendida por alguns como religiosidade alternativa, contramajoritária ou nova expressão religiosa (MacDonald, 2005; Hanegraaff, 2005; Fox, 1990; Toniol; Mossière; Monnot, 2024) seria ou não relevante, por exemplo, na área de saúde; ou se os benefícios dessa interação seriam apenas efeitos placebo. O objetivo deste artigo é antes dar um passo atrás e discutir, com base nessa comparação, a viabilidade de ambos os conceitos designando o não religioso.

O argumento inicial e óbvio é basicamente este: se alguma coisa deve ser “não religiosa”, então essa coisa não deveria ser nomeada por um termo (espiritualidade) religioso (Droogers, 1983; Wakefield, 1983; Fahlberg; Fahlberg, 1991; Wuthnow, 1998; Hill *et al*, 2000; Hill; Pargament, 2003; Pargament, 1999; Hufford; Bucklin, 2006; Koenig, 2007;

---

<sup>3</sup> Em *Resonanz. Eine soziologie der weltbeziehung* [Ressonância: uma sociologia da relação com o mundo] (2016), Rosa apresenta uma formulação desse conceito. No entanto, para o presente artigo, recorreremos apenas à tradução (2019a) de 2005, onde a ideia aparece sintetizada no prefácio do autor. Existe uma versão para o francês (2018b); inglês (2019b) e espanhol (2019c). Contudo, ainda não há tradução em língua portuguesa para esta obra.

<sup>4</sup> Max Weber empregou o termo *afinidades eletivas* em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (publicado em duas partes em 1904-1905), inspirado na obra de J. W. von Goethe (*As afinidades eletivas*, 1998 [1809]). No contexto weberiano, o conceito descreve a relação de convergência entre crenças religiosas e estruturas econômicas. Aqui, o termo é utilizado de forma ampliada para discutir a convergência conceitual entre ressonância e espiritualidade na busca por significado em um contexto não religioso.

2012), ou pelo menos assim considerado, posto que assumiria uma nuvem de conotações indissociáveis desse campo semântico de origem, poluindo simbolicamente a caracterização do não religioso. A expressão soa como uma contradição em si, pois ou é espiritualidade, e, portanto, uma condição religiosa amplamente reconhecida e aceita, inclusive e sobretudo pelo senso comum (Amerman, 2013; Zinnbauer *et al*, 1997), ou é algo não religioso, e, portanto, diferente da espiritualidade. Para complicar ainda mais: se não temos consenso nem sobre o que religião é, como poderemos afirmar o que não seria religioso?<sup>5</sup>

É dentro desse quadro conceitual problemático que pretendemos alcançar nossos objetivos, considerando na primeira seção um resumo da teoria da aceleração social, que resultaria na alienação (entendida como patologia), porém enfatizando a ideia de uma reação positiva a este processo altamente dinâmico da modernidade (tardia), ou o que Rosa chama de *ressonância*. Na segunda seção, tratamos da espiritualidade “não religiosa”, sobretudo no contexto dos “sem religião” (espirituais, mas não religiosos). Na última seção, estabelecemos a comparação conceitual propriamente dita, discutindo o uso de ambos os termos caracterizando atitudes não religiosas. Em conclusão, sugerimos que o termo *ressonância* seria mais adequado para o que se pretende nomear quando assumimos uma expressão problemática na melhor das hipóteses, e um equívoco na pior.

## A ACELERAÇÃO SOCIAL E OS TIPOS DE *RESSONÂNCIA* EM HARTMUT ROSA

Hartmut Rosa é um filósofo e sociólogo alemão conhecido por suas contribuições para a teoria social, com a principal teorização girando em torno dos conceitos de *aceleração social* (2019a; 2022); *ressonância* (2016; 2019a) e *indisponibilidade* (2019d)<sup>6</sup>, utilizados para analisar a influência de tais processos em experiências individuais e sociais da modernidade

---

<sup>5</sup> Reconhecendo a definição de religião como uma questão em si mesma, o professor de filosofia da religião Sebastian Gäb (2024, p. 116), afirma que “qualquer conceito de espiritualidade não religiosa só é válido conforme a definição de religião que pressupõe, afinal, ser não religioso a marca definidora desse tipo de espiritualidade”. (A tradução deste e de todos os outros trechos em língua estrangeira, quando não informado, é de nossa autoria).

<sup>6</sup> Em alemão, *unverfügbarkeit*. Em inglês, foi traduzido (Rosa, 2020a) como *uncontrollability* (incontrolabilidade), e em espanhol como *indisponibilidade* (Rosa, 2020b). Ainda não há tradução conhecida para o português.

tardia. É considerado um dos principais representantes da nova teoria crítica em sentido amplo, herdeira da Escola de Frankfurt (Peters, 2023), especialmente a partir de Honneth e seu grupo (Tziminadis, 2017), a quem o autor atribui sua “iniciação”, embora ao mesmo tempo se associando em certos aspectos aos mais antigos como Adorno ou Marcuse (Schiermer, 2019). Para ele, a aceleração social seria uma característica central da sociedade contemporânea, influenciada pela rápida mudança tecnológica, globalização e crescente ênfase na eficiência.

Esse processo afetaria a relação das pessoas com o mundo ao seu redor, levando a uma sensação de alienação e desconexão, enfatizando-se a importância do ritmo social e como as pessoas lidam com diferentes velocidades de mudança em várias esferas de suas vidas. Em contraponto, o autor propõe a ideia de *ressonância*, uma resposta positiva a essa aceleração, isto é, a capacidade de alguém se envolver significativamente com o mundo ao seu redor. O argumento é que a *ressonância* seria essencial para contrabalançar a alienação (uma patologia) causada pelo processo aceleratório. Por outro lado, encontrar *ressonância* não significaria necessariamente desacelerar tudo, mas encontrar um equilíbrio entre a adaptação às mudanças e a preservação do que é significativo por meio dessa conexão mais profunda com o mundo e consigo mesmo.

A tese da aceleração social, grosso modo, questiona a lógica subjacente a esse processo e explora como a promessa de ganho de tempo pode, na realidade, levar a uma perda de tempo e à falta de aproveitamento do presente. A aceleração da vida, nesse sentido, não resultaria apenas da aceleração técnica, mas também da aceleração do próprio ritmo da vida e das mudanças que alguém deve acompanhar para não ser deixado para trás. O argumento é que a interação complexa entre estas formas de aceleração – a técnica, a vida cotidiana e as mudanças sociais e culturais – seria responsável pela criação de uma escassez de tempo na sociedade contemporânea. Essa escassez de tempo então seria percebida como uma crise social, levando ao sentimento paradoxal de que, apesar da aceleração aparente, nada essencial estaria realmente mudando.

Além disso, tais estruturas temporais não estariam limitadas a contextos institucionais específicos, mas permeariam todos os aspectos da vida social, com os atores

individuais enfrentando três níveis de perspectivas temporais: o cotidiano, a vida como um todo e o tempo de sua época, os quais estariam interligados exigindo um constante reajuste. Neste ponto, introduz-se a ideia de um quarto nível temporal, o “sacro”, que seria uma maneira de reconciliar a discrepância entre o tempo da vida e o tempo do mundo, fornecendo uma estrutura narrativa para as ações e transformações culturais (Rosa, 2019a). Portanto, para o autor, a análise das estruturas temporais pode oferecer uma lente única para entender a formação cultural e estrutural de uma época, permitindo que os diagnósticos do presente sejam verdadeiramente diagnósticos do tempo.

De certa forma, trata-se de uma análise da economia do tempo da modernidade tardia em que a aceleração social estaria ultrapassando um ponto crítico, tornando difícil manter a integração e a sincronização social pretendidos pelo projeto da modernidade<sup>7</sup>, que por sua vez, estaria sobretudo sob o signo da aceleração de processos e acontecimentos, sendo este um princípio básico da sociedade moderna, podendo ter efeitos positivos, mas também desafios significativos, como a *dessincronização* entre essas diferentes perspectivas temporais. Tal descompasso também pode ocorrer entre modelos institucionalizados e perspectivas individuais, levando a uma ruptura entre os horizontes de tempo que guiam os atores. Além disso, pode haver uma incongruência entre subsistemas sociais ou sistemas funcionais, como a economia, a ciência e a técnica, e o direito e a política [e também o religioso, podemos acrescentar], o que levaria a uma falta de sincronização e controle político e jurídico das transformações sociais.

Diante disso, diagnósticos contemporâneos da temporalidade frequentemente convergem para a ideia de uma ruptura na modernidade, ocasionando uma nova definição da época atual como segunda modernidade, modernidade reflexiva, modernidade liberal estendida, modernidade tardia ou até mesmo pós-modernidade. Nesse sentido, por exemplo, sugere-se que o novo na globalização não estaria tanto nos processos em si, mas na velocidade em que ocorrem (Rosa, 2019a). Para este autor, a aceleração traz consigo

---

<sup>7</sup> A hipótese heurística norteadora do autor é a suposição de que “a aceleração social constitutiva da modernidade ultrapassa um ponto crítico na modernidade tardia, além do qual não se pode mais preservar a ambição de sincronização da sociedade como um todo e da integração social (Rosa, 2019a, p. 42).

uma sincronização global sem precedentes, mas também intensifica fenômenos de *dessincronização* interna na sociedade global.

É importante ressaltar que a “esperança de uma vida autodeterminada em um mundo trazido ao alcance” representa desde o século XVIII uma *promessa fundante* da modernidade, a qual foi comprometida por esse processo de aceleração social discutido por Rosa, tendo em vista que enquanto projeto normativo e político, a modernidade se dispunha “a libertar-se de diretrizes autoritárias e tradicionais, por um lado, e da escassez e limitações naturais, por outro, de modo a realizar uma condução autodeterminada da vida: nem Igreja nem rei” (Rosa, 2019a, p. XXIV). Além disso, as condições dadas pela natureza não deveriam determinar o como viver, tão somente fôssemos capazes de decidirmos independentemente da natureza. Assim, crescimento e aumento de opções “foram motivados e legitimados em relação a esse objetivo, além da própria concepção moderna de *autenticidade*” (Rosa, 2019a, p. XXIV).

Portanto, o ocorrer do aumento servira ao ganho de espaço livre para a ação, de modo que se pudesse perseguir um projeto próprio de vida. Contudo, na modernidade tardia, observa-se o contrário, com o “completo abandono e a reversão dessa relação: o projeto de vida serve ao objetivo de acompanhar o jogo de aumento, de permanecer ou tornar-se competitivo”. Individual e coletivamente, fantasias de dar forma à vida, e as energias nelas investidas, se direcionam, cada vez com mais intensidade, “à manutenção da capacidade de aumento”. A promessa fundante da Modernidade é quebrada com isso, e “pela imposição da lógica de aumento exaure-se a margem de ação da autonomia, individual e política” (Rosa, 2019a, p. XXV).

Nesse diagnóstico, o processo de aceleração identificado seria tanto um sintoma quanto uma consequência da circunstância de serem as sociedades modernas “capazes de se estabilizar apenas dinamicamente, de serem sistemática e estruturalmente dispostas a crescer, transformar-se e acelerar-se sempre mais para poder conservar sua estrutura e estabilidade” (Rosa, 2019, p. X). Disso decorre a principal patologia de nosso tempo, qual seja, a alienação, agora compreendida também como “insuficiência relacional” (Rosa, 2019, p. XXXVII), dizendo respeito, sobretudo, a um modo relacional no qual sujeito e mundo se

colocam um ante o outro intrinsecamente desconectados, podendo ocorrer nas dimensões *social, material* ou *existencial*.

A contraparte positiva dessa não-relação seria o que o autor convencionou chamar de *ressonância*, ou um conceito-contraste (contra-conceito) em relação à alienação enquanto patologia, isto é, como o seu outro. Entretanto, para Rosa, “nem todos os sujeitos adoecem na modernidade tardia”, que também abrigaria três modelos alternativos (e problemáticos) de condução da vida: como substituto para o moderno ideal de autonomia emerge o *ideal do surfista* (sempre à espera das melhores ondas), porém sem a promessa da velha autonomia e sem *ressonância*; o *errante*, aquele que não consegue “manter-se em cima” e põe-se sob o perigo de ser arremessado para lá e para cá pelo vento e as ondas, “que já não consegue controlar, planejar e direcionar seu destino e sua vida, mas que também não consegue criar para si ‘espaços de *ressonância*’”; ou alguém que, ao contrário, busca ganhar estabilidade, orientação e perspectiva a partir de um *ancoramento transcendental*, isto é, adotar uma identidade religiosa ou política mais ou menos fundamentalista (Rosa, 2019a, p. XXVII).

Além disso, o conceito de *ressonância* formaria, ao lado da indiferença e repulsão, os três modos basais de relação com o mundo. Trata-se, portanto, de uma resposta do humano ao mundo onde ele é ser. Devemos observar que *ressonância* não “diz respeito a um estado emocional, e sim a um modo relacional”, no qual sujeito e mundo “colocam-se numa relação responsiva”. Nos termos desse autor, *ressonância* diz respeito a um modo de relação com o mundo no qual sujeito e mundo ‘alcançam-se’ mutuamente, “de tal modo que uma relação responsiva, que produza efeitos transformativos, pois que *liquefaz* as já dadas relações do mundo, *emerja*”. Além disso, em relações de *ressonância*, “os sujeitos são tocados (afetados) por um *outro*, o qual os refere e lhes *diz* algo, ao mesmo tempo que respondem (emocional e fisicamente) e, com isso, experienciam-se como *autoeficazes*” (Rosa, 2019a, p. XL, grifo original). Ao menos para sujeitos modernos, “a experiência religiosa, a experiência estética e a experiência da natureza possuem, exemplarmente, um significado central” nessa direção (Rosa, 2019a, p. XXXI).



Ainda segundo Rosa, “na natureza, na arte, na religião, e também no trato com coisas específicas – como no processo de trabalho ou em contextos sacrais de ação –, os seres humanos buscam e realizam experiências de ressonância” (Rosa, 2019a, p. XXXII). Disto se deriva a tese segundo a qual o conceito de *reconhecimento* (Honneth, 2003) cobriria apenas parte das relações de *ressonância* possíveis, a saber, a dimensão social dos encontros com o mundo. Para Rosa, “o conceito de ressonância não apenas amplia o conceito de reconhecimento em direção ao âmbito da intersubjetividade, mas modifica também o conceito do fundamento da relação humana (bem-sucedida) com o mundo” (Rosa, 2019a, XXXVI).

Assim, também “no amor (íntimo e paternal), na amizade, bem como na ação política democrática”, os sujeitos modernos encetam experiências de *ressonância* se dispendo ao encontro “de uma maneira não instrumental”, a qual se predispõe sobre uma relação responsiva, isto é, “que se dá em um mútuo alcançar do outro lado, que desdobra um efeito transformador em ambos os lados, ou pelo menos pode desdobrar” (Rosa, 2019a, p. XXXIII).

Tais relações são referidas como *ressonância social* ou *horizontal*, pois se encetam, em princípio, entre duas entidades equivalentes ou similares. Quando indivíduos entram em contato com algo que “se lhes dirige e envolve sua existência como um todo”, ocorreria também em todas as culturas, algo como “eixos de *ressonância vertical* ou *existencial*, os quais tocam os sujeitos com uma ‘abrangência’ cultural e ritualmente definida (Rosa, 2019a, p. XXXIII). Na cultura moderna modelada no Ocidente, as *esferas da religiosidade*, mas também da *arte*, da *natureza* e da *história* estabeleceriam uma tal forma de relação. Completando essa tipologia” da *ressonância*, o autor ainda apresenta, apesar da surpresa que isso possa causar “do ponto de vista da imagem de mundo científico-racionalista, para a qual a capacidade de responsividade é exclusiva dos atores humanos”, relações de *ressonância* que também podem ser desenvolvidas com objetos e artefatos. A tais relações ele se refere como *ressonância material* ou *diagonal* (Rosa, 2019a, p. XXXIV).

Por fim, o conceito de *ressonância* intenciona “não apenas pôr à disposição da crítica social conceitos de negação, dignos de sua criticidade, como o fazem as concepções de alienação ou reificação”, mas sobretudo opor a essas concepções ao menos “o vago

contorno de algo positivo, que seja suficientemente aberto para fazer jus à incontornável pluralidade das substantivas concepções éticas e culturais de bem”, implicando apenas que as pessoas “buscam e necessitam de relações de ressonância com o mundo” (Rosa, 2019a, p. XLII). Existe também uma diferenciação a ser feita entre as *experiências de ressonância* (eventos continuamente momentâneos e contingentes), *eixos de ressonância* (onde tais experiências são realizadas) e *esferas de ressonância* (zonas de experiência coletiva), por um lado, e *ressonância enquanto atitude disposicional* (atitude sensível à *ressonância*), por outro.

Segundo o autor, na cultura ocidental moderna “a ópera ou festivais de rock” podem constituir *eixos* para muitas pessoas”, enquanto outros podem buscá-los em “trilhas pelas montanhas, na floresta ou na horta”, ou ainda “na missa ou no culto”, na medida em que “arte, natureza e religião constituem características esferas de ressonância (vertical ou existencial) na modernidade” (Rosa, 2016, p. 435-515, *apud* Rosa, 2019a, p. XLII). Tendo apresentado de forma resumida a tese da aceleração social e da *ressonância* (como o outro da alienação enquanto patologia), cumpre agora tratar de um tipo de espiritualidade contemporânea, supostamente não religiosa, que se desenharia também como uma resposta positiva em um mundo acelerado.

## **A IDEIA DE UMA ESPIRITUALIDADE PARA ALÉM DO RELIGIOSO**

O tema da espiritualidade dentro da modernidade (tardia) passa em boa medida pelas discussões envolvendo a teoria multifacetada da secularização (Weber, 1904; 1905; Durkheim, 1912; Berger, 1985; Wilson, 1966; 1982; Bruce, 2002; 2011; Casanova, 1994), o fenômeno da Nova Era como religiosidade alternativa (Hanegraaff, 1996; 2005; Heelas, 1996; Heelas; Woodhead, 2005; Guerriero, 2006) e, mais recentemente, o debate sobre os “sem religião” (Woodhead, 2016; Senra, 2022), também conhecidos pela expressão “espiritual, mas não religioso” (SBNR, em inglês) (Fuller, 2001; Ammerman, 2013). É dentro desse horizonte de eventos que localizamos a espiritualidade “não religiosa”, um conceito que vem ganhando adesão sobretudo no século XXI, mas que não tem recebido na mesma

proporção a devida atenção no contexto da pesquisa de interesse científico (Calvani, 2014; Leite; Stern; Guerriero, 2021).

Esse debate envolvendo formas religiosas, modernidade e secularização estaria mais vivo do que nunca “desde que a teoria da secularização, outrora o orgulhoso carro-chefe teórico da sociologia da religião, enfrentou tempestades” (Houtman; Aupers, 2007, p. 305), como ilustra a revisão feita por um de seus principais articuladores: “a suposição de que vivemos num mundo secularizado é falsa. O mundo hoje (...) é tão furiosamente religioso como sempre foi e, em alguns lugares, mais do que nunca” (Berger, 1999, p. 2). Considerando tal perspectiva, estaríamos testemunhando nos últimos cinquenta anos o surgimento daquilo que Ernst Troeltsch (1992) “denominaria de ‘religião mística’, agora conhecida como ‘espiritualidade’”. Nesse contexto, além da secularização, também estaria ocorrendo uma “verdadeira virada espiritual” ante o declínio evidente da “religião organizada” (Watts; Houtman, 2023, p. 261).

É ilustrativo que alguns autores (Houtman; Aupers e Watts) utilizem a expressão “virada espiritual” nos títulos de seus artigos, sugerindo uma guinada para formas de conexões alternativas. Contudo, explicada em termos de destradicionalização, isto é, da perda do domínio de formas tradicionais governando a vida social, essa “espiritualidade pós-cristã” não significaria o desaparecimento da religiosidade, mas antes uma realocação do “sagrado” (Houtman; Aupers, 2007). Um dos casos mais emblemáticos tem sido o movimento Nova Era, especialmente o de segunda geração (1980-1990), uma manifestação da sociedade de consumo pós-moderna por excelência, com foco direcionado para uma espiritualidade alternativa a partir do indivíduo e não da sociedade, mas que procura afastar-se do rótulo “Nova Era”, muito identificado com a primeira geração (1950-1970) e suas associações indesejadas.

Também aqui, a tentativa de substituição por um termo como espiritualidade seria uma estratégia de adaptação e assimilação, e não de rejeição e confronto, objetivando assegurar o status desse movimento mais amplo como uma ala espiritual, ou propriamente uma espiritualidade pós-moderna como religião ou sacralização do eu. Hanegraaff, de quem tiramos essas constatações, ainda nos lembra (em parte concordando com Rosa) que as

dinâmicas sociais da pós-modernidade teriam favorecido essa guinada do tradicional/institucional, ante os desafios impostos pela modernidade, para uma espiritualidade alternativa, baseada em revelações por meio de experiência religiosa pessoal. Portanto, a ênfase na virtude suprema da liberdade individual, especialmente no ocidente, estaria na base de sustentação dessa religiosidade/espiritualidade do eu (Hanegraaff, 2005, p. 8014-8028) ou do coração (Watts, 2020).

O impacto dessa “virada espiritual”, em grande medida encarnada na Nova Era, foi decisivo para o surgimento de pessoas interessadas em afirmar uma espiritualidade (na prática sempre indistinta da religiosidade) sem aderir a qualquer compromisso com formas religiosas tradicionais. Trata-se do fenômeno dos “sem religião”, também conhecidos como “espirituais, mas não religiosos”. Um paradoxo que logo suscita a pergunta: o que tal frase significaria exatamente? Na psicologia, Wixwat e Saucier afirmaram a necessidade de primeiro definir tanto “espiritual” quanto “religioso”.

No entanto, “para definir religioso, é preciso definir religião” (Wixwat; Saucier, 2021, p. 121). Embora necessária, não podemos aqui entrar nessa segunda e mais intrincada questão.<sup>8</sup> Por outro lado, precisamos considerar o primeiro termo da equação, ainda que bem conscientes de que essa autoidentificação é igualmente controversa, na medida em que vários autores afirmam um enraizamento do religioso como expressão direta da divindade no que muitos chamam de espiritualidade *sem religião* (Taylor, 2002; Ribeiro; Campos, 2014).

Ademais, entre aqueles que se autodenominam ‘espirituais, mas não religiosos’, existiria “um compromisso duradouro com o individualismo religioso, que valoriza a liberdade individual, a autenticidade pessoal e a experiência transcendental”. No entanto, essa espiritualidade (ou religiosidade mística), nunca poderia escapar totalmente da racionalização e da rotinização, posto que a busca por uma espiritualidade não mediada institucionalmente, também sinalizaria “uma tradição religiosa mística reconhecível e

---

<sup>8</sup> Vários autores nas ciências sociais e da religião, por exemplo, têm debatido a questão definicional de religião sem chegar a um bom termo de consensualidade para fins científicos. Recentemente, Figueiredo (2022; 2023) considerou criticamente esse problema propondo um modelo, a partir do conceito de hipertexto, em que demonstra uma consistente convergência definicional ao considerar cerca de 80 definições de religião, propostas por diversos autores em diferentes épocas e áreas do conhecimento.

duradoura”, cuja característica-chave é exatamente “negar seu status como tradição”. Portanto, é no anti-institucionalismo que reside os traços definidores dessa espiritualidade enquanto “religião mística” (Watts; Houtman, 2023, p. 263; 275).

Sabemos que a literatura sobre a ideia de espiritualidade é vastíssima, compreendendo diversas áreas. Mas de um ponto de vista sociológico, da mesma forma que religião, a espiritualidade será vista como um substrato social em seus antecedentes e manifestações e, conseqüentemente, devendo ser estudada olhando para seus processos subjacentes de estruturação (Steensland; Kucinskas; Sun, 2022). Contudo, mesmo considerando esse viés, Linda Woodhead nos adverte sobre a necessidade de observar o que chama de “teosfera da espiritualidade moderna”, uma variável merecedora de atenção por si só, tendo em vista que não deveríamos estudar a espiritualidade sem deixar de “considerar o Espírito e os espíritos, Deus ou deuses”, sugerindo nessa direção quatro abordagens diferentes do divino dentro da espiritualidade ocidental moderna (Woodhead, 2022, p. 49).

Seja como for, essa vinculação direta entre espiritualidade e formas religiosas como temos observado até aqui não é consensual. A espiritualidade como uma dimensão própria da expressão religiosa é um tema em disputa especialmente quando se faz a intersecção com a medicina (Paley, 2015; 2017).

Enquanto a maior parte dos autores fora dessa área usa o termo como sinônimo de uma religiosidade ou faces de uma mesma moeda (Fuller, 2001; Hanegraaff, 1999, Guerriero, 2024), há uma tendência maior em favor da distinção no ambiente médico (Dyson *et al.*, 1997; Baldacchino; Draper, 2001; Miner-Williams, 2006; Fisher, 2011). Tomemos então como ponto de partida o verbete para a *Encyclopaedia of Religion*: “espiritualidade é a preocupação dos seres humanos com suas relações adequadas com o cosmos”. Também pode ser “interpretada como uma orientação para o “espiritual”, em distinção do “exclusivamente material” (MacDonald, 2005, p. 8718).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Etimologicamente, o termo vem do latim *spiritus* que quer dizer “respiração” ou “sopro” (Freitas, 2016), sendo biologicamente associada à condição para a vida humana, mas também num sentido sobre-humano (“o sopro da vida”). Nesse último caso, seria a parte humana imaterial (espírito) em oposição à material (corpo), uma dicotomia universal largamente utilizada e intuitivamente assimilada.

Seguindo essa perspectiva terminológica, um compilado de definições encontradas na literatura de psicologia, identificou alvos heterogêneos de conexão espiritual, incluindo a própria essência ou eu interior, um senso de significado ou propósito ou integridade, uma força maior de algum tipo, ou o que é considerado sagrado (Harris; Howell; Spurgeon, 2018). Wixwat; Saucier (2021) corroboram esse entendimento ao reconhecerem que tanto a espiritualidade quanto a religiosidade estão associadas a significado, valores e o sagrado. Contudo, ser espiritual, mas não religioso, seria, por um lado, enfatizar as várias formas de conexão pessoal e subjetiva com algo metafísico e, por outro, minimizar crenças e rituais institucionalizados.

Além disso, a análise conceitual de conteúdos heterogêneos associados ao fator Espiritualidade Subjetiva de Saucier (2000; 2013), demonstrou a espiritualidade tendendo para a unidade com o transcendente, e como conectando-se com um mundo pluralista de espíritos (não apenas deuses, mas também anjos, demônios, almas desencarnadas, fantasmas, ancestrais, objetos e forças imbuídas de poder mágico). A conclusão de ambos os autores é de que compreensões do que significa ser “espiritual, mas não religioso” deveriam estar atentas “ao potencial viés cultural”, uma vez que “espiritualidade moderna”, distinta da religiosidade tradicional que se manifesta em populações ocidentais, poderia ser uma representação pobre da espiritualidade fora desse contexto cultural.

Compreensões de experiências “associadas ao sobrenatural, ou quaisquer outras conexões com fontes de sacralidade ou valor supremo que os humanos rotulam como 'espiritual', seriam melhor fundamentadas nas mais amplas perspectivas transculturais” (Wixwat; Saucier, 2021, p. 123). A partir desse debate, observa-se com clareza que a espiritualidade dele derivada seria algo muito difícil de separar da religiosidade. Isso não quer dizer que não seja tentado, como observamos na área de saúde.

Contudo, quando autores relevantes de vários espectros da literatura relacionada passam a usar esse conceito para designar o *não religioso*, em propostas como espiritualidade “laica”, “secularizadas”, “não religiosa” e até mesmo “ateias” (Corbí, 2010; 2014; Comte-Sponville, 2007; Solomon, 2003; Ferry, 2012; Harris, 2015)<sup>10</sup>, então temos um

---

<sup>10</sup> Para Gäb (2024), o que une alguns desses autores e outros como Dworkin (2013) e Hägglund (2019) seria a

problema metateórico relevante. Precisamos refletir e discutir com mais rigor, por exemplo, a adequação ou não desse uso na metalinguagem de disciplinas científicas e suas implicações; a razão disso estar ocorrendo e se haveria alternativas menos problemáticas.

Se admitirmos que o conceito de espiritualidade, de fato, seria tão vago e impreciso a ponto de qualquer definição lograr êxito (Droogers, 1983; Oman, 2013), então não podemos prescindir dessa questão. No entanto, o debate mais recente parece focar em instâncias teoricamente periféricas, sem enfrentar a questão conceitual aqui sugerida, a despeito do “choque epistemológico” que a ideia de uma espiritualidade “não religiosa” necessitaria (Calvani, 2014). Devemos prontamente questionar por que razão apreciar a beleza e o mistério da existência, por exemplo, através de formas poéticas e artísticas, ou ainda, reagir à totalidade da existência (Gäb, 2024), seria uma coisa necessariamente espiritual? O que justificaria o nome “espiritual” para tal atitude? Por que a busca de sentido como uma característica ontológica humana de transcender os próprios limites, no sentido de responder às questões fundamentais da vida, desvinculada de qualquer crença sobre-humana, deveria ser chamada de “espiritual”?<sup>11</sup>

Robert Solomon (2003), por exemplo, oferece uma proposta de espiritualidade cética, que dispensa o sobrenatural focando no “aqui-e-agora”, ou seja, uma espiritualidade que pode ser vivida de forma reflexiva e em harmonia com a ciência. André Comte-Sponville (2007), de forma contraintuitiva, defende uma espiritualidade ateia, baseada na imanência e na contemplação da imensidade do universo, sugerindo que isso seria uma forma de acessar o mistério do ser, e que não dependeria de crenças religiosas, mas de uma abertura ao universal. Este autor, surpreendentemente, afirma: “Os ateus não têm menos espírito que os outros. Por que se interessariam menos pela vida espiritual?” (2007, p. 10). Obviamente, e de um ponto de vista cientificamente estabelecido, uma vez que uma

---

intenção de desenvolver um conceito significativo de espiritualidade “não religiosa” que, ao mesmo tempo, preserve elementos importantes da espiritualidade religiosa tradicional e seja compatível com uma cosmologia naturalista ou ateuista.

<sup>11</sup> Filosoficamente, isto aparece na definição de espiritualidade de Doris Reisinger (2024, p. 23) como “arte de criar significado na vida”. Obviamente, alguém pode ter ou não uma perspectiva religiosa nesse caso, mas a questão não está aqui. O problema é ao mesmo tempo chamar de espiritualidade ambos os vieses de tal “arte”, mesmo admitindo que esse termo impõe sérias dificuldades definicionais em função do seu legado terminológico, ou como entendemos, a assinatura religiosa indelével que o inviabiliza para designar fenômenos não religiosos.

disciplina tenha tal pretensão, devemos perguntar: em que sentido exatamente teríamos um espírito? Metafórico? Postulado? Onde se localizaria essa parte de nosso ser?

Portanto, a primeira coisa nessa discussão sobre espiritualidade que devemos considerar é a ideia de espírito como uma coisa dada em nós. Por outro lado, numa perspectiva religiosa, não haveria qualquer problema aqui. Marià Corbí, proponente da espiritualidade “laica”, contudo, passou a reconhecer o termo espiritualidade como inadequado nessa equação, razão pela qual sugere a substituição por “qualidade humana profunda” (Corbí; Costa, 2022). Corretamente, o autor afirma que o termo espiritualidade fala do que se refere aos espíritos e, portanto, evitar esse termo seria evitar as dificuldades que ele apresenta, consciente ou inconscientemente. E uma delas, defendemos, é designar o não religioso por um termo essencialmente religioso.

## **AFINIDADES ELETIVAS E DISFASIA CONCEITUAL**

Nesta terceira e última seção, vamos consolidar nossa comparação entre *ressonância* e espiritualidade como designadoras do não religioso a partir de suas afinidades eletivas mais evidentes, sugerindo para o segundo caso a ocorrência de uma *disfasia conceitual*.<sup>12</sup> De forma geral, a literatura sobre espiritualidade parece convergir em torno de pelo menos três características fundamentais que podem dialogar diretamente com o conceito de *ressonância* como resposta positiva à aceleração social na modernidade tardia: 1) tal espiritualidade seria uma busca de sentido para além de estruturas institucionalizadas, as quais estariam muito aquém desse contexto socialmente dinâmico; 2) operaria e se construiria em parte como algo “não religioso”, sendo, portanto, mais amplo, e 3) beneficiaria a saúde do indivíduo submetido a diversas patologias resultantes desse processo teorizado por Rosa.

---

<sup>12</sup> Disfasia, um termo originado na neurologia e na psicologia, refere-se a distúrbios de linguagem e é caracterizada como uma forma de afasia parcial, onde há comprometimento da fala, mas não uma perda total da habilidade linguística. No contexto clínico, a disfasia pode afetar a capacidade de formar frases coerentes, compreender palavras ou expressar-se de maneira clara e lógica. No contexto deste trabalho, “disfasia conceitual” sugere a ideia de uma “falha de comunicação” conceitual, na qual termos ou ideias se mostram inadequados ou insuficientes para representar ou comunicar adequadamente um fenômeno.



Viktor Frankl, por exemplo, conhecido pela logoterapia e análise existencial, tem sido uma recorrente citação para fundamentar a espiritualidade como busca de sentido de vida, com o ser humano se deparando tanto com respostas religiosas, quanto com outras ‘opções’ ou ‘fontes’ de sentido alheias às tradições religiosas, tais como a natureza, a arte, a filosofia, comunidade de fraternidade (Esperandio, 2020). Assim, enquanto dimensão humana orientada para a produção de sentido e propósito, ou capacidade de autotranscendência para enfrentar dor e sofrimento, criar valores e encontrar significado para situações existenciais (Frankl, 2015), essa espiritualidade, tomada em parte como não religiosa, convergiria com a ideia de *ressonância* enquanto conexão mais profunda com o mundo e consigo mesmo.

Tal compreensão é reforçada a partir do que se entende por espiritualidade no mundo da saúde, como nos informa Puchalski *et al.* (2014, p. 646), isto é, como sendo um aspecto dinâmico e intrínseco da humanidade através do qual “as pessoas buscam o significado último, propósito, e transcendência, e experimentam a relação com o eu, a família, os outros, a comunidade, a sociedade, a natureza e o significativo ou sagrado”, ou como em Rosa, por meio de uma estrutura temporal “sacra”. Temos aqui exatamente alguns dos eixos de *ressonância* vertical ou existencial de Rosa, que permitiriam, nesse caso, uma resincronização entre estruturas temporais.

Outro caminho de aproximação pode ser trilhado por meio da nova categoria dos “sem-religião”, que passou a chamar a atenção de estudiosos a partir de levantamentos de caráter censitário no início do século XXI, interessados numa possível mudança na dinâmica social-religiosa. No entanto, apesar do termo, não se trataria necessariamente de um grupo homogeneamente irreligioso, mas antes avesso à religiosidade institucionalizada (Martins Filho, 2022), ou ainda, pessoas autointituladas de “buscadores” religiosos ou espirituais constituindo um movimento difuso (Senra *et al.*, 2022). De qualquer forma, tratar-se-ia de uma categoria controvertida cujo conceito ainda é muito instável, além de estar associada a processos da modernidade (racionalização, diferenciação funcional, secularização) que também teriam contribuído para esse tipo de religiosidade resiliente ou espiritualidade difusa, conotada como não religiosa e interpretada como deslocamento e recomposição do sagrado (Rodrigues; Moniz; Pinto, 2023).

Também nesse contexto, ocorreria uma “ritualização da vida, onde experiências como a arte, o turismo e as viagens passam a ser entendidos como formas de contato com o sagrado”. Além disso, essa busca pode ser efetivada por meio de uma “experiência de contato com a natureza e com a paisagem, como no caso de peregrinações e vivências em comunidades alternativas com foco no bem-estar e na relação com o meio ambiente” (Senra *et al.*, 2022, p. 311). Noutros termos: espaços (eixos e esferas) onde a experiência de *ressonância* poderia ocorrer, segundo Rosa, quando se escaparia da alienação patológica enquanto insuficiência relacional, provocada por um processo de aceleração social cada vez mais dinâmica e “consumidora” de tempo.

Outro ponto interessante e marcante de contanto com o conceito de *ressonância* parece estar na ideia de uma espiritualidade “não religiosa” como benfeitora da saúde de forma “holística”, tendo em vista que a *ressonância* também é vista como “remédio” (Rosa, 2018a). Em geral, afirma-se a tese de que a dimensão espiritual ajudaria a reduzir o estresse, levando à aquisição de hábitos mais saudáveis, oferecendo conforto em momentos difíceis, isto é, beneficiando a saúde física e mental. Porém, no sentido de uma espiritualidade mais ampliada (não religiosa), teria o potencial de desenvolver conexões mais significativas, seja entre pessoas consigo mesma ou com uma alteridade, a exemplo de indivíduos, natureza, transcendência, etc. (Esperandio, Souza, 2023). Assim, um novo espaço nessa direção deveria ser criado e assimilado para superar o modelo biomédico, que teria um olhar fragmentado sobre o ser humano, ao focar apenas no aspecto biológico da doença, tornando-se essencial que a medicina se abra cada vez mais ao âmbito espiritual do indivíduo (Lemos, Reimer, 2020).

Nesse caso, e a partir de Rosa, busca-se um terreno com eixos (espaços adequados para tais experiências) e esferas (zonas de experiências coletivas) propícios à afetação e equilíbrio entre pacientes (em geral pessoas em cuidados paliativos) e sua alteridade (realidade vivida que se impõe, familiares, etc.), possibilitado em grande parte pela inevitável desaceleração do tempo em ambiente hospitalar e afins. Não é difícil perceber a homologia conceitual nesse contexto. Ademais, fica claro que o próprio Hartmut Rosa afirma essa relação ao tratar da *ressonância* que ocorreria na esfera religiosa, embora não utilize em nenhum momento o termo espiritualidade (Rosa, 2019a). Portanto, enquanto relação

responsiva ou o outro de uma alienação patológica, seja na natureza, arte ou religiosidade, que são segundo este autor, características esferas de *ressonância*, os seres humanos buscariam e realizariam tais “encontros” consigo mesmo e com a alteridade.

Esta afinidade pode ser derivada a partir de diversos textos aqui referenciados, em que se discute uma busca na atualidade por sentido de vida, principalmente ao observarmos o tema da alteridade como expressão de uma espiritualidade “não religiosa” na arte moderna e contemporânea, em que também se observa a existência de uma relação entre arte, espiritualidade e alteridade na produção de diversos artistas (Cordovil, 2022). Ou ainda: a compreensão de que o fenômeno dos “sem religião” e sua busca “espiritual” seria expressão do crescimento contínuo e acelerado das ciências e tecnologias, com graves consequências para todos os níveis da vida coletiva e dos indivíduos, e com a implantação das sociedades de inovação e de mudança contínua (Corbí; Costa, 2022), ou aceleração dinâmica, nos termos de Rosa.

A ideia de uma espiritualidade “não religiosa” é acolhida principalmente por aqueles que precisam fazer a distinção entre espiritualidade e religiosidade, posto que seria uma condição sem a qual não se poderia sequer conceber a espiritualidade designando alguma coisa não religiosa. Porém, como foi verificado na literatura, o termo espiritualidade carrega uma forte conotação religiosa, associada historicamente a práticas, crenças e experiências dentro de tradições religiosas. Quando se tenta aplicar espiritualidade a contextos não religiosos, uma associação residual pode ser vista como forma de poluição simbólica que assume consciente ou não compromissos religiosos indelévelis.

Mesmo quando utilizado em um contexto não religioso, o termo evoca imagens, emoções e significados que são fundamentalmente religiosos. Portanto, não havendo essa diferenciação claramente estabelecida em termos conceituais, isto é, o que é religião (religiosidade dela derivando) e espiritualidade, falar de uma espiritualidade “não religiosa” permaneceria disfásico em relação à metalinguagem científica objetivada em várias áreas do conhecimento, sendo este um problema importante a ser endereçado. Para evitar a poluição simbólica no uso do termo espiritualidade, devemos considerar alternativas que não carreguem conotações religiosas. Sugerimos o termo *ressonância* como uma alternativa

útil, na medida em que procura descrever formas de conexão e sentido que não são necessariamente religiosas, mas ainda assim profundas e significativas. Ademais, o uso do termo espiritualidade em contextos não religiosos pode causar desconforto ou confusão para quem deseja dissociar suas práticas de qualquer conotação religiosa.

Mas, se por um lado, a persistência dessas conotações ao implicarem numa forma de poluição simbólica mantém disfásico o termo espiritualidade para designar experiências não religiosas, por outro lado, o termo *ressonância* permite associações tanto com formações religiosas tradicionais e também desinstitucionalizadas (espiritualidades), caracterizando uma *ressonância vertical* de tipo religiosa; quanto com associações não religiosas, caracterizando uma *ressonância vertical* de tipo *não* religiosa, a exemplo das relações estéticas (sensibilidade artística e existencial) e éticas (princípios morais), podendo estabelecer igualmente associações próprias da *ressonância horizontal* (social), na relação com o outro e *diagonal* (material), na relação com objetos. Esse esquema, contudo, ainda dependeria do que se entende por religião. Mas a espiritualidade enquanto epifenômeno da religiosidade não apresentaria problema algum nesse caso. As questões estariam implicadas apenas em seu uso para caracterizar *o não religioso*.<sup>13</sup>

Além disso, dificilmente se imaginaria uma agenda da espiritualidade “não religiosa” assumindo a dimensão material do ser humano (*ressonância diagonal*) ou social (*ressonância horizontal*). Logo, fica evidente que o único lugar possível, considerando essa teoria, seria na esfera religiosa (*ressonância vertical*). Nesse sentido, o discurso sobre a suposta espiritualidade não religiosa em ambientes médicos e afins, por exemplo, pode significar apenas uma inconfessável e disfarçada estratégia religiosa de poder e ocupação de certos espaços até então inacessíveis, como afirmam Sloan (2006), Sullivan (2014) e Paley

---

<sup>13</sup> Apesar de Matthis Glatzel (2024) reconhecer o conceito de *ressonância* abrangendo tanto formas de “espiritualidade popular” (religiosa) quanto formas de “não-espiritualidade extra religiosa” (fora da religiosidade), ele insiste no conceito de espiritualidade nomeando o não religioso, baseado sobretudo na distinção em termos de negação do caráter institucional da religiosidade. No entanto, trata-se de uma diferenciação frágil ou mesmo falsa dicotomia (Guerrero, 2024), uma vez que assume implicitamente o caráter não institucional da religiosidade.

(2015), ou até mesmo a instituição de novas formas religiosas em espaços públicos, ferindo o princípio da laicidade do Estado (Giumbelli; Toniol, 2017; 2020).<sup>14</sup>

Portanto, o conceito de *ressonância* poderia ser uma opção muito mais ampla e rica do que o de espiritualidade (não religiosa), pois enquanto *ressonância* vertical, o termo escaparia do centro de gravidade das formas religiosas tradicionais, assim como daquelas desinstitucionalizadas, (religiosidades alternativas ou genéricas). Mas isso não seria exatamente o que a espiritualidade (não religiosa) reivindica? Sim. O problema é que o conceito de espiritualidade não consegue escapar dessa força gravitacional, permanecendo disfásico para caracterizar coisas não religiosas. A diferença é análoga à relação entre os conceitos de *documentos digitalizados* (originalmente físicos) e *nato-digitais* (originalmente digitais): enquanto a espiritualidade (religiosidade) segue um processo de “digitalização” de coisas não religiosas; a *ressonância* seria “nato-digitalmente” não religiosa, sendo essa uma vantagem “competitiva” importante. A consequência de “digitalizar” o não religioso é que a natureza religiosa original não pode deixar de existir no final desse processo.

Então por que insistir no uso da expressão espiritualidade “não religiosa”? O que torna esse adjetivo preferido pode ser exatamente suas conotações com a prática religiosa, arrastando consigo uma vasta matriz de associações religiosas (Paley, 2015) presentes em seu “DNA”.<sup>15</sup> A *ressonância* possui outra vantagem: trata-se de uma proposta originalmente pensada como “remédio” para patologias sociais da modernidade tardia. No contexto da medicina, nem mesmo precisaríamos usar o termo “saúde”, pois seria redundante falar em “*ressonância* e saúde”. No entanto, restaria saber se os defensores dessa espiritualidade estariam dispostos a renunciarem ao uso de seu termo predileto por um tão sociologicamente estranho e, principalmente, não religioso.

---

<sup>14</sup> Mesmo não objetivado aqui, os NMRs (Novos Movimentos Religiosos) são uma parte integrante e importante dessa discussão, especialmente quando temos articulações mais recentes como o “transhumanismo religioso”, a exemplo do Mormon Transhumanist Association, cujos ensinamentos sobre progresso individual e social humano em direção à divindade conectam-se às ideias transhumanistas sobre o uso de tecnologia para melhorar e aprimorar a condição humana, havendo uma junção entre ciência, tecnologia e religiosidade institucionalizada na direção desses objetivos. Ver, por exemplo, Lemasters (2024) e também o site desse movimento ([www.transfigurism.org](http://www.transfigurism.org)).

<sup>15</sup> Devemos também considerar que certos autores ao escreverem para um público mais amplo ignoram conscientemente ou não as discussões acadêmicas especializadas sobre essa temática em diversas áreas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão da espiritualidade nomeando o não religioso passa sobretudo pela discussão sobre os “sem religião”. Contudo, esse rótulo constituiria antes apenas uma nova forma religiosa e, nesse caso, “espiritual, mas não religioso” e “sem religião” seriam categorias problemáticas, tratando-se na sociedade ocidental de um fenômeno difuso, composto por indivíduos insatisfeitos com a cultura e formas religiosas predominantes, em busca de alternativas (Hannegraaff, 2005), mas que endossariam uma religiosidade genérica (sem a “marca” de uma grife institucionalizada), e com ela, todos os compromissos religiosos subjacentes. Nessa direção, o problema da autoidentificação como “sem religião” é particularmente relevante, na medida em que alguém esteja assumindo um projeto axiológico religioso no final das contas, embora imaginando estar dentro de um que se esperaria não religioso, e no qual se estaria vivenciando uma suposta realidade não religiosa.

Assim, mesmo que determinados grupos sociais queiram negar ou se distanciarem desses compromissos, eles efetivamente podem estar endossando uma religiosidade com essa adesão. Além disso, essa *criptorreligiosidade* pode impactar decisões políticas que definem uma sociedade, mudando configurações de poder, por exemplo, em favor de grupos de interesse. Giumbelli e Toniol (2020), nesse sentido, considerando o antropólogo Peter van der Veer (2013), questionam o caráter a-histórico do termo (espiritualidade) no debate, como se não houvesse nada de político (e de poder) ou como algo fora do tempo. Portanto, a diferenciação a partir do designativo de um ou outro comportamento (religioso e não religioso) é uma necessidade do fazer acadêmico, com implicações sociais evidentes.

Também devemos questionar por que razão ter um propósito de vida ou transcender qualquer coisa precisaria ser considerado espiritual? Não se trataria apenas de uma sensibilidade, uma estética existencial, método ou estratégia para viver uma vida boa? Além disso, parece haver uma inclinação para aceitarmos a ideia de espiritualidade como algo dado, uma vez que se trata de dogma plenamente aceito por diversas expressões religiosas, não havendo qualquer dúvida de que, para começar, teríamos de fato algo como um *espírito* (nesse caso, diferente daquele conceito de *respiração* ou *sopro*), uma parte do ser humano que não seria material. Dessa forma, a chamada espiritualidade “não religiosa”, a partir de

uma busca existencial, que pode ou não ser religiosa, acaba mantendo os interessados nessa conversa conectados às formas religiosas tradicionais e institucionalizadas, sobretudo pela impossibilidade de se evitar a poluição simbólica do termo espiritualidade na expressão espiritualidade “não religiosa”.

Como observado, há uma forte convergência entre autores de diversas disciplinas (sociologia, psicologia, ciência da religião, filosofia, teologia, etc.) em torno do conceito espiritualidade como sinônimo de religiosidade, embora de um tipo diferente, uma forma “genérica” em oposição às já institucionalizadas e mundialmente estabelecidas. E se por um lado até o momento não há convergência sobre o que seria espiritualidade exatamente; por outro, haveria um consenso minimamente estabelecido em torno da natureza religiosa desse termo. No tocante à questão que colocamos aqui, isso já seria suficiente para inviabilizar um conceito derivado da espiritualidade designando algo não religioso.

Em última análise, pouco importaria saber o que é espiritualidade exatamente, bastando saber que, em qualquer dos casos, tratar-se-ia em primeiro lugar de algo essencialmente religioso e que, portanto, não seria adequado em termos de pesquisa científica usar o termo espiritualidade para nomear algo que não pertença ao campo gravitacional das formas religiosas, isto é, o de coisas não religiosas, tendo em vista que esse “não religioso” deve ser, necessariamente, de outra natureza. Essa seria uma boa razão para buscarmos nomenclaturas mais adequadas como estética, ética, cosmovisão e, sugerimos, *ressonância*, todas podendo nomear tanto o religioso quanto o não religioso, diferentemente da disfásica espiritualidade “não religiosa”.

Além disso, o uso do termo *ressonância* (seja vertical, horizontal ou diagonal), poderia tornar mais clara algumas intenções *criptorreligiosas* embarcadas em parte dessa discussão por meio do contraste evidente entre ambos, na medida em que a insistência no uso do termo espiritualidade para designar o não religioso poderia indicar, *prima facie*, uma tácita vontade de manter associações religiosas em ambientes não religiosos de forma subreptícia, sendo o uso da locução “não religioso” apenas mais uma estratégia da religiosidade alternativa ou “genérica”. É certo que para alguns poderia ser uma maneira de conciliar compromissos religiosos inalienáveis com compromissos de uma ciência “desencantadora”,

também inalienáveis, resultando em uma sofisticada forma de *criptorreligiosidade*, afinal, com poder decisório relevante (e preocupante). De toda forma, afirmar a existência de uma espiritualidade “não religiosa” é ao mesmo tempo afirmar uma “não espiritualidade”. Contudo, é possível corrigir tal disfasia por meio de alternativas como o conceito de *ressonância*.

## REFERÊNCIAS

- AMMERMAN, N. T. Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 52, p. 258-278, 2013. DOI: 10.1111/jssr.12024.
- BALDACCHINO, D.; DRAPER, P. Spiritual coping strategies: a review of the nursing research literature. *Journal of Advanced Nursing*, v. 34, n. 6, p. 833–841, 2001. DOI: 10.1046/j.1365-2648.2001.01814.x.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, Peter. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- BRUCE, S. *God is dead: secularization in the West*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2002.
- BRUCE, S. *Secularization: In defence of an unfashionable theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- CASANOVA, J. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- COMTE-SPONVILLE, André. *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- CORBÍ, Marià. *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder, 2007.
- CORBÍ, Marià. *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.
- CORBÍ, Marià. *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996.



CORBÍ, Marià. *Una espiritualidad no religiosa desde de la tradición Cristiana*. *Horizonte*, v. 12, n. 35, p. 688-715, 2014.

CORBÍ, Marià.; COSTA, M. A luz refletida nos sem religião: entrevista com o prof. Marià Corbí. *Caminhos*, v. 20, n. 3, p. 530-544, 2022. DOI: 10.18224/cam.v20i3.12629.

CORDOVIL, D. A alteridade como expressão de uma espiritualidade não religiosa na arte dos séculos XX e XXI. *Caminhos*, v. 20, n. 3, p. 407-425, 2022.

DROOGERS, A. Espiritualidade: o problema da definição. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 23, n. 2, p. 111-128, 1983.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.

DYSON, J.; COBB, M.; FORMAN, D. The meaning of spirituality: a literature review. *Journal of Advanced Nursing*, v. 26, p. 1183–1188, 1997. DOI: 10.1046/j.1365-2648.1997.00446.x.

DWORKIN, R. *Religion without God*. Harvard University Press: Cambridge, MA, 2013.

ESPERANDIO, M. Espiritualidade e saúde: a emergência de um campo de pesquisa interdisciplinar. *Rever*, v. 20, n. 2, p. 7-10, 2020.

ESPERANDIO, M. R. G.; SOUZA, C. F. B. A integração da dimensão espiritual no cuidado em saúde faz sentido? *Interações*, v. 18, n. 02, p. 01-08, 2023.

FAHLBERG, L. L.; FAHLBERG, L. A. Exploring spirituality and consciousness with an expanded science: Beyond the ego with empiricism, phenomenology, and contemplation. *American Journal of Health Promotion*, v. 5, p. 273–281, 1991.

FERRY, Luc. *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

FIGUEIREDO, Nestor. Religião como objeto de ciência: a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma a partir de uma abordagem definicional. 2022. 299 p. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

FIGUEIREDO, Nestor. Religião como objeto científico a partir de uma abordagem definicional. *Reflexão*, v. 48, p. 1-27, 2023.

FISHER, J. The four domains model: connecting spirituality, health and well-being. *Religion*, v. 2, p. 17–28, 2011. DOI: 10.3390/rel2010017.

FOX, M. *A Spirituality named compassion and the healing of the global village, Humpty Dumpty, and Us*. Minneapolis, 1990 [1979].

FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Petrópolis: Vozes, 2015.

FREITAS, M. H. Espiritualidade e saúde: das conexões originais aos esforços de seu resgate na contemporaneidade. *Interações*, v. 11, n. 20, p. 3-8, 2016.

FULLER, R. C. *Spiritual but Not Religious: understanding unchurched America*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GÄB, S. Spirituality without religion. In: GÄB, S.; REISINGER, D. (Hg. /Eds.). *Philosophie der spiritualität / Philosophy of spirituality*. Auflage, zweisprachige Ausgabe. Berlin: Schwabe Verlag GmbH, 2024. p. 115-131.

GIUMBELLI, E.; TONIOL, R. Espiritualidade em perspectiva: debates e aproximações do tema pelas Ciências Sociais. *Religião e Sociedade*, v. 40, n. 3, p. 11-19, 2020.

GIUMBELLI, E.; TONIOL, R. What is spirituality for? New relations between religion, health and public spaces. In: BLANES, R. et al. (orgs.). *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*. 2017. p. 147-167.

GLATZEL, M. On “popular spirituality” from a theory of resonance perspective: an attempt. In: GÄB, S.; REISINGER, D. (Hg. /Eds.). *Philosophie der spiritualität / Philosophy of spirituality*. Auflage, zweisprachige Ausgabe. Berlin: Schwabe Verlag GmbH, 2024. p. 29-44.

GOETHE, J. W. *As afinidades eletivas*. 3. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.

GUERRIERO, S. Nova Era: uma manifestação de fé da contemporaneidade. *Horizonte*, v. 5, n. 9, p. 97-105, 2006.

GUERRIERO, S. A falsa dicotomia religião e espiritualidade: instituição versus experiência individual ou dois lados de uma mesma moeda. *Caminhos*, v. 22, n. 2, p. 295-307, 2024.

HÄGGLUND, M. *This life*. Secular faith and spiritual freedom. Anchor: New York 2019.

HANEGRAAFF, W. Defining religion in spite of history. In: PLATVOET, J. G.; MOLENDIJK, A. L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden and Boston, MA: Brill, 1999. p. 337-378.

HANEGRAAFF, W. New Age Movement. In: JONES, L. *Encyclopedia of Religion*. Vol. 10. New York: Thomson Gale, 2005, p. 6495-6500.

HANEGRAAFF, W. *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill, 1996.

HARRIS, K. A.; HOWELL, D. S.; SPURGEON, D. W. Faith concepts in psychology: Three 30-year definitional content analyses. *Psychology of Religion and Spirituality*, v. 10, p. 1-29, 2018.

HARRIS, Sam. *Despertar: um guia para a espiritualidade sem religião*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

HEELAS, P. *The New Age Movement: religion, culture and society in the age of postmodernity*. Cambridge, MA: Blackwell, 1996.

HEELAS, P.; WOODHEAD, L. *The Spiritual Revolution: why religion is giving way to spirituality*. Malden: Blackwell, 2005.

HILL, P. C. *et al.* Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, v. 30, p. 51-77, 2000.

HILL, P. C.; PARGAMENT, K. I. Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality. *American Psychologist*, v. 58, p. 64-65, 2003.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed 34, 2003.

HOUTMAN, D.; AUPERS, S. The spiritual turn and the decline of tradition: the spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 46, p. 305-320, 2007. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2007.00360.x.

HUFFORD, D. J.; BUCKLIN, M. A. The spirit of spiritual healing in the United States. In: KOSS-CHIOINO, J. D.; HEFNER, P. (Eds.). *Spiritual transformation and healing*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2006. p. 25-42.

KOENIG, H. G. *Medicina, religião e saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

KOENIG, H. G. *Religion, Spirituality and Medicine in Australia: Research and Clinical Practice*. *The Medical Journal of Australia*, v. 186, n. 10, p. S45-46, 2007. DOI: 10.5694/j.1326-5377.2007.tb01039.x.

LEITE, A. L. P.; STERN, F. L.; GUERRIERO, S. Espiritualidade e saúde: polissemia, fragilidades e riscos do conceito. *Horizonte*, v. 19, n. 60, p. 1015-1040, 2021.

LEMASTERS, Ryan. Religious transhumanism as a New Religious Movement: sketching a model of the development of religious transhumanism. *Religions*, v. 15, n. 8, p. 1-11, 2024. DOI: 10.3390/rel15080885

LEMOS, C. T.; REIMER, I. R. Religião, espiritualidade e saúde: apresentação. *Caminhos*, v. 18, n. 1, p. 4-12, 2020.

MACDONALD, M. N. Spirituality. In: JONES, L. *Encyclopedia of Religion*. Vol. 13. New York: Thomson Gale, 2005, p. 8718-8721.

MARTINS FILHO, J. R. F. No embalo da mudança: o amanhã nascerá outra vez! *Caminhos*, v. 20, n. 3, p. 305-308, 2022.

MINER-WILLIAMS, D. Putting a puzzle together: making spirituality meaningful for nursing using an evolving theoretical framework. *Journal of Clinical Nursing*, v. 15, p. 811–821, 2006. DOI: 10.1111/j.1365-2702.2006.01351.x.

OMAN, D. Defining religion and spirituality. In: Paloutzian; R. F.; Park, C. L. (eds.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. 2. ed. New York: The Guilford Press, 2013.

PALEY, J. Spirituality in health care. In: SCHRAMME, T; EDWARDS, S. (org.). *Handbook of the philosophy of medicine*. Dordrecht: Springer, 2017. p. 503-527.

PALEY, J. Why the cognitive science of religion cannot rescue ‘spiritual care’. *Nursing Philosophy*, n. 16, p. 213–225, 2015.

PARGAMENT, K. I. The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No. *International Journal for the Psychology of Religion*, v. 9, p. 12, 1999.

PETERS, G. Da jaula de ferro à roda do hamster (1): notas de uma aula sobre Hartmut Rosa, aceleração social e sofrimento psíquico. *Blog do Labemus*, 2023. [Publicado em 14 de fevereiro de 2023]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2023/02/14/harmutrosaeaceleracaoswocial>

PUCHALSKI, C. *et al.* Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care: Reaching National and International Consensus. *Journal of Palliative Medicine*, v. 17, n. 6, p. 642-656, 2014.

REISINGER, D. Defining spirituality in philosophy: on terminological legacy, the difficulty of a philosophical definition and the advantages of a definition based on “meaning” in the ordinary sense of the word. In: GÄB, S.; REISINGER, D. (Hg. /Eds.). *Philosophie der spiritualität / Philosophy of spirituality*. Auflage, zweisprachige Ausgabe. Berlin: Schwabe Verlag GmbH, 2024. p. 9-27.

RIBEIRO, F. A. S.; CAMPOS, F. V. de O. Senso religioso contemporâneo e os sem religião: uma provocação a partir de Emanuel Lévinas. *Caminhos*, v. 12, n. 2, p. 312-331, 2014.

RODRIGUES, D.; MONIZ, J. B.; PINTO, P. M. Os sem religião: diálogos transatlânticos. *Rever*, v. 23, n. 2, p. 7-11, 2023.

ROSA, Hartmut. *Aceleração e alienação: por uma teoria crítica da temporalidade tardo-moderna*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2019a.

ROSA, Hartmut. *Beschleunigung und Entfremdung*. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit. Belin: Suhrkamp, 2013.

ROSA, Hartmut. *Beschleunigung: die veränderung der zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

ROSA, Hartmut. *Lo indisponible*. Barcelona: Herder Editorial, 2020b.

ROSA, Hartmut. *Remède à l'accélération*. Impressions d'un voyage en Chine et autres textes sur la résonance. Paris: Philosophie Magazine Éditeur, 2018a.

ROSA, Hartmut. *Resonance: a sociology of our relationship to the world*. Cambridge: Polity Press, 2019b.

ROSA, Hartmut. *Résonance: une sociologie de la relation au monde*. Paris: Éditions la Découverte, 2018b.

ROSA, Hartmut. *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz Editores, 2019c.

ROSA, Hartmut. *Resonanz*. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.

ROSA, Hartmut. *The uncontrollability of the world*. Cambridge: Polity Press, 2020a.

ROSA, Hartmut. *Unverfügbarkeit*. Wien: Residenz Verlag, 2019d.

SAUCIER, G. Isms and the structure of social attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 78, p. 366-385, 2000. DOI: 10.1037/0022-3514.78.2.366.

SAUCIER, G. Isms dimensions: toward a more comprehensive and integrative model of belief-system components. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 104, p. 921-939, 2013. DOI: 10.1037/a0031968.

SCHIERMER, B. Aceleração e ressonância: entrevista com Hartmut Rosa. Trad. Alberto Luis Cordeiro de Farias. *Blog do Labemus*, 2019. [Publicado em 8 de abril de 2019]. Disponível

em: <https://blogdolabemus.com/2019/04/08/aceleracao-e-ressonancia-entrevista-com-harmut-rosa-por-bjorn-schiermer>

SENRA, Flávio. A. *et al.* Novos movimentos religiosos e espiritualidades laicas. *Caminhos*, v. 20, n. 3, p. 309-315, 2022.

SENRA, Flávio. Sem religião: um tema para investigação. *Interações*, v. 17, n. 1, p. 8-13, 2022.

SLOAN, R. *Blind faith: the unholy alliance of religion and medicine*. New York: St. Martin's, 2006.

SOLOMON, Robert. *Espiritualidade para céticos: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

STEENSLAND, B.; KUCINSKAS, J.; SUN, A. *Situating spirituality: context, practice, and power*. New York: Oxford University Press, 2022.

SULLIVAN, W. F. *A ministry of presence: chaplaincy, spiritual care, and the law*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

TAYLOR, Charles. *Varieties of religion today: William James revisited*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

TONIOL, R.; MOSSIÈRE, G.; MONNOT, C. Spirituality in debates: Politics, genealogy, and new movements. Introduction. *Social Compass*, v. 70, n. 4, p. 469-480, 2024. DOI: 10.1177/00377686231222326.

TROELTSCH, E. *The social teachings of the Christian churches*. Volume II. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992.

TZIMINADIS, J. L. F. Modernidade dessincronizada: aceleração social, destemporalização e alienação: uma entrevista com Hartmut Rosa. *Estudos de Sociologia*, v.22 n.43 p.365-383, 2017.

VAN DER VEER, P. *The modern spirit of Asia: the spiritual and the secular in China and India*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

WAKEFIELD, G. S. Spirituality. In: WAKEFIELD, G. S. *Westminster dictionary of Christian spirituality*. Philadelphia: Westminster Press, 1983. p. 361-363.

WATTS, G. The religion of the heart: "Spirituality" in late modernity. *American Journal of Cultural Sociology*, v. 10, p. 1-33, 2020. DOI: 10.1057/s41290-020-00106-x.

WATTS, G.; HOUTMAN, D. The spiritual turn and the disenchantment of the world: Max Weber, Peter Berger and the religion–science conflict. *The Sociological Review*, v. 71, n. 1, p. 261-279, 2023. DOI: 10.1177/00380261221096387.

WEBER, Max. Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus. I. Das problem. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, v. XX, 1904, p. 1-54.

WEBER, Max. Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus. II. Die berufsidee des asketischen protestantismus. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, v. XX, 1905, p. 1-110.

WILSON, B. *Religion in secular society: a sociological comment*. Harmondsworth: Penguin Books, 1969 [1966].

WILSON, B. *Religion in sociological perspective*. Oxford, Oxford University Press, 1982.

WIXWAT, M.; SAUCIER, G. Being spiritual but not religious. *Current Opinion in Psychology*, v. 40, p. 121-125, 2021.

WOODHEAD, L. The gods of modern spirituality. In: STEENSLAND, B.; KUCINSKAS, J.; SUN, A. (org.). *Situating spirituality: context, practice, and power*. New York: Oxford University Press, 2022.

WOODHEAD, L. The rise of “no religion” in Britain: The emergence of a new cultural majority. *Journal of the British Academy*, v. 4, p. 245-261, 2016. DOI: 10.85871/jba/004.245.

WUTHNOW, R. *After heaven: spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press, 1998.

ZINNBAUER, B. J. *et al.* Religion and spirituality: unfuzzifying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 36, p. 549-564, 1997. DOI: 10.2307/1387689.

**ABSTRACT:**

The aim of this paper is to examine the appropriateness of the terms resonance and spirituality for describing phenomena associated with the non-religious. Drawing on Hartmut Rosa's theory of social acceleration, the text explores the elective affinities between both concepts while discussing the idea of "non-religious" spirituality. The first section presents the theory of social acceleration and its alienating effects in modern life, contrasted with the possibility of resonance as a positive existential response. The second section addresses the notion of "non-religious spirituality," especially in the context of the "non-religious" and those who identify as "spiritual but not religious." The final section establishes a conceptual comparison between resonance and spirituality, questioning the relevance of spirituality as a term to designate non-religious experiences. The conclusion suggests that resonance would be a more appropriate concept to designate this search for meaning in a non-religious context, as it avoids the symbolic pollution associated with the use of the word spirituality.

**Keywords:** Social Acceleration; "Non-Religious" Spirituality; Hartmut Rosa; Resonance.

Recebido em 31/10/2024.

Aprovado para publicação em 20/11/2024.