

SOCIOLOGIA DO ATEISMO

Sociology of atheism

Fernando Mezadri¹

RESUMO

O presente artigo propõe a apresentação de elementos conceituais e pistas interpretativas em vista da tematização do ateísmo enquanto fenômeno para investigações sociológicas. O ateísmo se refere à negação da existência de Deus e se aplica aos indivíduos sem a crença em alguma divindade. Tendo os clássicos da sociologia como referência, o objetivo do texto é o de oferecer um modo de interpretação de alguns textos dos sociólogos clássicos em vista da extração de indícios que levem a explicações do ateísmo enquanto um tipo de fenômeno da irreligiosidade humana. Estes teóricos não explicaram o comportamento ateuista, mas, quando observados seus escritos sobre a religião, permite-se a detecção de indícios à formulação de uma Sociologia do Ateísmo. A metodologia adotada no artigo é bibliográfica e interpretativa e as contribuições obtidas com este estudo apontam para o entendimento de que, mesmo não tratando do ateísmo propriamente dito, os clássicos da sociologia – ao abordarem a religião como janela compreensiva da modernidade –, deixaram uma possibilidade para estudo da descrença e outros tipos de irreligiosidade, que, na atualidade atua como uma faceta para o entendimento do indivíduo e suas relações na contemporaneidade.

Palavras-Chaves: Ateísmo; Sociologia; Clássicos da Sociologia.

ABSTRACT

The present article proposes the presentation of conceptual elements and interpretative clues in view of the theme of atheism as a phenomenon for sociological investigations. Atheism refers to the denial of the existence of God and applies to individuals without a belief in any deity. With the sociology classics as a reference, the aim of the text is to offer a way of interpreting some texts by classical sociologists in order to extract evidence that leads to explanations of the phenomenon of atheism as a type of human irreligiosity. These theorists did not explain atheistic behavior, but when they look at their writings on religion, they allow the detection of evidence for the formulation of a Sociology of Atheism. The methodology adopted in the article is bibliographic and interpretative and the contributions obtained from this study point to the understanding that, even without addressing atheism itself, the classics of sociology - when approaching religion as a comprehensive window of modernity - left a possibility for the study of disbelief and other types of irreligiosity, which nowadays acts as a facet for the understanding of the individual and his relations in contemporary times.

KEYWORDS: Atheism; Sociology; Classics of Sociology.

¹ Doutor e mestre e Sociologia Política (UFSC). Licenciado em Filosofia (UNIFEPE). Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (IFSC). E-mail: mezadri@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

Ao se observar ao longo da tradição dos estudos sociológicos, em especial aqueles relacionados aos pais fundadores dessa ciência, notadamente recai uma atenção especial sobre o tema da religião, quer seja enquanto objeto, quer seja enquanto meio para compreensão de certos aspectos dos indivíduos e das suas relações sociais na sociedade moderna. Nessa perspectiva, entende-se que, para a construção desse subcampo da sociologia, não se pode ignorar o fato de a religião ter estado “no centro das investigações teóricas e históricas na formação da sociologia” (MARIANO, 2013, p. 233). Por esse motivo, acredita-se que, por este mesmo caminho, ainda sejam possíveis novas interpretações em vista da compreensão do ateísmo como um traço específico da irreligiosidade humana, sobretudo na contemporaneidade.

Por que a proposição de uma sociologia do ateísmo? Para que esta ciência possa também cercar de maneira conceitual, teórica e explicativa, essa complexa estrutura de ação individual, doutrinária e ideológico-social que é o ateísmo; e sob o qual, designam-se aqueles que com ele se identificam, isto é, os ateístas (RIEZU, 1989). Além disso, pensar uma sociologia do ateísmo, significa avançar em explicações e compreensões de fenômenos sociais que tenham natureza irreligiosa, sobretudo os comportamentos humanos. Entretanto, não é o caso desse artigo fazer uma abrangência de tamanha envergadura. Por este raciocínio, seria ainda mais adequada uma sociologia do fenômeno “ateísta enquanto uma forma de irreligiosidade” considerando ser mais abrangente (SMITH, 2013, p. 454. Tradução nossa)². Para o presente texto, privilegia-se o valor heurístico³ contido na formulação deste conceito que novamente enfatizamos como sociologia do ateísmo.

Uma hipótese levantada para este trabalho é a de que, como um subproduto, ou uma outra faceta dos estudos da religião, já se pode ver a constituição de uma espécie de protossociologia do ateísmo, ou ainda, uma sociologia da irreligião, presente em algumas das teses de Auguste Comte (1798-1857), Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917) e

² “The fact that social scientists are increasingly taking interest in the nonreligious, and in various forms of irreligion, including atheism [...]”.

³ Atribuir um valor heurístico, para os fins a que se destina este artigo, significa compreender que a expressão “sociologia do ateísmo” fornece um valor de um “achado” ou uma diretriz para determinados tipos de estudos, em especial, aqueles promovidos por pesquisadores em sociologia, sociologia da religião, cientistas sociais, cientistas da religião.

Max Weber (1864-1920), destacados como os clássicos da sociologia a serem tratados neste artigo, mas, com maior acento na sociologia da religião presente no pensamento weberiano.

Importa constar, que, como nenhum destes teóricos clássicos fez algum exercício sociológico de explicação do ateísmo ou daquilo que seja um comportamento ateu propriamente dito, adotou-se como ponto de partida investigativo alguns textos que tomaram a religião como fenômeno para a explicação da modernidade. Ou seja, entender o fenômeno da irreligiosidade do tipo ateu, através de fenômenos relacionados à crença religiosa. Para esta finalidade foi preciso se servir de um percurso cronológico sobre o ateísmo no Ocidente guiado pelo trabalho historiográfico do francês Georges Minois (1946-) contido na obra *História do Ateísmo* (2014).

Ainda do ponto de vista metodológico, adotou-se um exercício interpretativo para guiar este artigo a partir das seguintes fontes bibliográficas: 1) *Curso de Filosofia Positiva* ([1830]1978); 2) *A ideologia Alemã* ([1845]2015) e a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ([1843]2010), 3) *As Formas Elementares da Vida Religiosa* ([1912]1996); 4) *Economia e Sociedade* ([1909; 1914] 2000), *Ciência e Política: Duas Vocações* ([1919]2004) e *Considerações Intermediárias* ([1915] 1982)⁴. Os critérios adotados para a leitura situaram-se numa interpretação das abordagens sobre a religião nelas contidas, na tentativa de extração de indícios que apontassem para o entendimento do ateísmo de maneira ampla ou, que indicassem para comportamentos individuais ou de grupos ligados à descrença humana.

Ora, é nesta perspectiva que se constitui umas das contribuições do presente artigo para o campo sociológico, a saber: o apontamento de caminhos teóricos e visões interpretativas contributivas para a formulação – mesmo que ainda preliminar - de uma sociologia do ateísmo tendo os clássicos como referência. Ademais, se servindo de uma nomenclatura estabelecida por Thomas Merton (1970), a constituição de uma sociologia do ateísmo enquadra-se em um tipo de construção teórico-conceitual de médio alcance, pois se refere a uma teoria intermediária que poder ser utilizada tanto na conceituação como na explicação do ateísmo como um fenômeno social propriamente dito.

2. O ESTUDO DOS CLÁSSICOS

⁴ É um texto em que Max Weber trata de um amplo campo chamado de Sociologia da Religião. Neste artigo, o referido texto do sociólogo alemão, está situado dentro de “Rejeições Religiosas do mundo e suas direções” contido na obra *Ensaio de Sociologia* (1982).

Em “A importância dos Clássicos”, Alexander (1999) esclarece o *status* privilegiado dos clássicos da sociologia em relação aos textos contemporâneos, visto que a relevância daqueles está na capacidade neles contida de integrarem-se a um corpo discursivo teórico. Os chamados “clássicos” permitem tanto a inserção quanto a discussão de questões gerais na construção do discurso. Jeffrey Alexander (1999) sustenta que o cientista social necessita dos clássicos para exprimir suas ambições sistemáticas e explorar ausências e presenças neles contidas.

Nessa toada, entende-se como tarefa da sociologia produzir explicação sobre determinados aspectos da vida social moderna, nesse caso, sobre o fenômeno do ateísmo. Para esse feito, ancorar-se na sociologia clássica significa explorar o que esses teóricos ainda têm a dizer sobre problemas modernos e seus desdobramentos na contemporaneidade, caso contrário, não seriam clássicos⁵.

Sabemos das críticas contidas nas visões positivistas “quanto ao apego da sociologia aos seus autores de fundação” (SELL, 2015, p. 155) e a sinalização de imaturidade científica. Contudo, neste artigo, privilegia-se os defensores da atualidade dos clássicos em função de razões históricas, teóricas e hermenêuticas que são derivadas de suas produções. Bobbio (2000), por exemplo, refere-se aos clássicos como intérpretes únicos e autênticos de seu próprio tempo e também como instrumentos necessários para constantes interpretações e reinterpretações, haja vista a constituição de modelos, tipos-ideias e categorias mentais que se formaram em torno de suas teorias.

Cientes de que as ideias dos pais fundadores da sociologia já se tornaram amplamente retomadas, desenvolvidas e ampliadas por outros autores e, por conseguinte, dando formação a diferentes correntes de pensamento, tais como: positivismo, funcionalismo, estrutural-funcionalista, teoria sistêmica, teoria compreensiva, fenomenológica, materialistas e marxistas em diferentes segmentos, entre outras; para os fins a que se destina este artigo, nos detivemos nos pais fundadores da sociologia. Salienta-se que em todos eles optou-se por recortes analíticos

⁵ Além dos clássicos, sugere-se o apoio em pesquisas sobre a temática do ateísmo que já abriram caminhos compreensivos coerentes para o assunto. Algumas abordagens contemporâneas para o ateísmo, consultar: MEZADRI, Fernando. Um estranho entre nós – perspectivas teóricas para um estudo sociológico do ateísmo na sociedade brasileira. In: Estudos de Religião, São Paulo, vol. 30, n° 3, p. 63-87, set./dez. 2016. e MEZADRI, Fernando. O ateísmo virtual e sua agenda de demandas. Revista de Estudios Sociales Contemporâneos n° 18, In: IMESC-IDEHESI/CONICET, Universidad Nacional De Cuyo, n. 18, p. 133-151, jun. 2018.

derivados, tanto de abordagens que porventura fizeram sobre o ateísmo de algum modo mais explícito, ou, de como compreendiam a religião, esta, com muito mais evidência.

2.1 O ATEÍSMO SISTÊMICO NO POSITIVISMO DE AUGUSTE COMTE

Inserido num sistema de pensamento que retoma “a questão da descrença do ponto que foi deixada pela filosofia iluminista” (MINOIS, 2014, p. 605), Auguste Comte ([1830]1978) alimenta, com suas ideias, um denso cabedal de teorias que formam um “ateísmo sistêmico”. Sistêmico, porque, do ponto de vista epistemológico, tem-se a sistematização de um pensamento que visa uma justificativa metodológica para o ateísmo. São incluídos nesse holismo metodológico, filósofos como Georg Hegel (1770-1831) e Ludwig Feuerbach (1804-1872), passando por fases do pensamento de Karl Marx (1818-1883); mas, sem deixar de fora contribuições oriundas do campo da antropologia, do historicismo, da psicologia social, da biologia, da psicanálise, ente outras. São sistematizações explicativas organizadas a partir dessas diferentes epistemologias que – dentro de uma visão do positivista da ciência -, fornecem segurança para um pensamento ateu (MINOIS, 2014).

O positivismo, na perspectiva comteana insere-se na linhagem do ateísmo historicista, ou seja, coloca o estágio positivo ou científico como última etapa para o desenvolvimento das sociedades modernas. Propõe uma ruptura com as explicações religiosas e metafísicas. Neste aspecto, caberia à metodologia científica, baseada na observação e experimentação (primado do objeto) dar explicação a todos os fenômenos, incluindo àqueles relacionados à física social. Entretanto, nesta noção primeira daquilo que mais tarde receberia o nome de sociologia, não se pode ainda afirmar a existência de uma física social (sociologia) do ateísmo explicitamente formulada, por exemplo, ou de uma sistematização epistemológica sobre a irreligiosidade humana propriamente dita, já que o positivismo, ao fim e ao cabo, visava uma transcendência da humanidade.

Comte pretendia ir além de um ateísmo, pois considerava que sua existência – o ateísmo -, se alimentava necessariamente de um tipo de realidade que pretendia negar (MINOIS, 2014). O desejo comteano e do próprio positivismo derivado desse pensador, não residia na negação do estágio religioso da humanidade, mas na sua ultrapassagem, haja vista ser um elemento de transitoriedade. Em De Lubac (2011), Auguste Comte encarava o ateísmo como uma querela verbal que não aplicava a si mesmo, enquanto conjunto de doutrinas ou

outras sistematizações. Entendia que o único elemento que o ligava ao ateísmo era o ao fato de ele também não crer em Deus.

Nos estudos realizados pelo historiador Georges Minois (2014, p. 601), constata-se que:

o paradoxo de fundar uma religião atea atinge seu ápice com Auguste Comte, pai da religião da humanidade, concebida distinta de seus membros: a humanidade é o “Grande ser”, o “Novo ser supremo”, ao qual são incorporados apenas os indivíduos dignos dele.

Na interpretação do historiador Geoge Minois (2014) Comte estaciona não em um ateísmo, mas, num agnosticismo, “considerando que o problema da existência de Deus era insolúvel e que, em tais condições, mais valia não falar dele” (MINOIS, 2014, p. 622), e sim, ater-se em substituí-lo pelo “Grande Ser”. Eis o paradoxo instalado: a recusa de Deus concomitante a um aparato de ritos, orações, catecismo e sacramentos presentes no positivismo. Um culto feminino é instalado e a trindade é venerada através daquilo que formaria um sistema religioso, isto é, o Grande Ser (a humanidade), o Grande Meio (o Universo), o Grande Fetiche (o planeta Terra) (LACERDA, 2017).

Seguindo na visão de Lacerda (2017), o positivismo não se configura em um ateísmo. O ateísmo faz uma negação dos deuses, enquanto o positivismo faz uma afirmação ou valorização do ser humano, o que faz com que o positivismo seja um humanismo agnóstico. Visa-se uma emancipação da Teologia e não a sua negação. O positivismo, enquanto posição filosófica, levaria às últimas consequências um dos ideários iluministas que consistia na eliminação da magia e das práticas religiosas como causas explicativas para a diversidade dos fenômenos humanos, sociais e naturais. Em termos iluministas, a religião, se não superada, seria banida definitivamente para a esfera do privado (RAWLS, 2000; HABERMAS, 2007).

2.2 KARL MARX E O MATERIALISMO: DA RELIGIÃO PARA O ATEÍSMO

Em Karl Marx, a religião é interpretada como produto não só dá natureza humana e reflexo de uma situação socioeconômica, mas como ideologia alienante e falsa consciência da realidade que seria superada mediante luta revolucionária (MARIANO, 2013; MINOIS, 2014).

Um exercício frutífero nessa empreitada interpretativa para o encontro de vestígios com vista à formulação de uma sociologia do ateísmo ancorada em algumas proposições do

pensamento deste segundo clássico da sociologia, consiste na divisão entre o jovem e o velho (maduro)⁶ Marx. Disto se deriva uma construção analítica que concorre para o entendimento da irreligiosidade como um fenômeno passível de estudo sociológico. Ao tratar do jovem e velho Marx, não o fazemos à “pessoa de Marx”, mas ao tipo de organização da sua trajetória intelectual⁷. Entretanto, para Barros (2011, p. 231):

é importante distinguir entre a identidade teórica pessoal de Marx (o “Marx autor”) e as opiniões pessoais de Marx, constituintes de sua vida privada. O “ateísmo” desempenhará um papel constituinte – *estruturante* – no sistema teórico de Marx. Não se trata de reconhecer ou não que o indivíduo Marx era ateu na sua vida privada, mas sim que o seu sistema teórico depende deste ateísmo. Este ponto será sempre importante.

Pertence ao jovem Marx, na obra “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” ([1843] 2010), sua posição sobre a religião com um duplo sentido, na verdade, uma dupla função: 1) como instrumento – ilusório -, que impede o reconhecimento do homem em relação a si mesmo e em relação a sua luta com às forças externas que o alienam e 2) como um meio para atribuir sentido ao homem, dada a sua condição de opressão numa realidade social concreta:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o ópio do povo (MARX, [1843], 2010, p. 145. Sublinhado nosso).

Em Marx ([1843]2010), a tese que empurra seu pensamento para o campo da irreligiosidade consiste na premissa de que “o homem faz a religião; a religião não faz o homem. E a religião é, de fato, a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que, ou não se encontrou ainda, ou voltou a perder-se” (MARX, [1843] 2010, p.145). Notadamente, o pensamento é de inspiração materialista e com influência da filosofia de Ludwig Feuerbach.

⁶ Estudiosos do pensamento marxista se referem a dois momentos do pensamento deste pensar no intuito da melhor compreensão da sua obra intelectual. O “jovem Marx” é compreendido em seu contexto de produção mais filosófica com vínculos na chamada Esquerda Hegeliana. O “Marx maduro” está contido no campo dos escritos de natureza economicista e das teses de compreensão e crítica do Capitalismo.

⁷ “Embora seja possível associar, de maneira direta, sua produção intelectual com certos traços de sua trajetória pessoal, Karl Marx, de origem judaica, foi educado no protestantismo, mas, sem convicção, logo tornou-se um ateu, sem passar por crises, ao contrário dos pensadores que perderam a fé numa dolorosa transformação” (MINOIS, 2014, p. 615).

Este, - inserido em um ateísmo antropológico -, concebe Deus como uma realidade exteriorizada resultante de uma projeção da sua própria essência (MINOIS, 2014).

2.2.1 INDÍCIOS PARA UMA PROTOSSOCIOLOGIA DO ATEÍSMO.

A intenção de mobilizar o pensamento de Karl Marx consiste na busca de outro argumento que fundamente uma protossociologia da irreligiosidade ou do ateísmo. Nesse sentido, o ateísmo vai se desenhando como uma realidade mais propícia ao incitamento das massas, à contestação das forças dominantes e à autonomia do pensamento humano quando comparado ao papel que a religião – ao menos na visão de Marx -, engendrava na vida social dos indivíduos no contexto histórico-social de formulação destas teses. Neste cenário, a religião havia se tornado um meio para que indivíduos explorados projetassem sua salvação no além-mundo, realidade esta, inexistente dentro da concepção do materialismo marxista. Complementa-se esta exposição a partir do seguinte excerto da “Ideologia Alemã”, ao asseverar que:

a perspectiva a partir da qual as pessoas se contentam com tais histórias de espíritos é, ela mesma, uma perspectiva religiosa, porque as pessoas situadas nessa perspectiva se tranquilizam com a religião, consideram-na como causa sui (pois “a autoconsciência” e “o homem” são ainda religiosos), em vez de esclarecê-las a partir das condições empíricas e indicar como determinadas condições industriais e de intercâmbio estão necessariamente ligadas a uma determinada forma de sociedade, portanto a uma determinada forma de Estado e, por conseguinte, a uma determinada forma de consciência religiosa (MARX; ENGELS, [1845] 2015, p. 156).

Infere-se a partir do exposto que – sob circunstâncias ateístas -, emergiriam condições favoráveis para efetivação de um tipo de projeto ideológico-político de base marxista, do que em um terreno religioso, dado ao fato de Marx “considerar a religião como uma realidade superestrutural dotada de pouca autonomia em relação à base material da vida social” (WILLAIME, 2012, p. 19). Na visão deste sociólogo da religião francês, a religião era usada “como suporte para poderes instituídos e muitos sermões e discursos religiosos incitaram os operários a se contentar com o que tinham” (WILLAIME, 2012, p. 17). Todavia, o olhar filosófico de Marx sobre a religião compromete interpretações mais aprofundadas ou distintas sobre o papel que a religião possa desempenhar na vida social dos grupos sociais. Isto é, a visão míope de Marx ao tomar a religião enquanto realidade pouco autônoma, por exemplo, destituída de consistência enquanto fenômeno social observável, tal qual já havia feito com o sistema

político, reduziria a religião a condição de efeito ou de veículo para os agentes sociopolíticos (WILLAIME, 2012) e não de uma unidade autônoma a ser compreendida.

Desta reflexão, abrimos uma senda para as contribuições de Collin Campbell (1971), quando circunscreve neste universo de transformações sociais pelo qual passava as relações sociais no século XIX, as condições para a formação de uma sociologia da irreligiosidade contidas nas chamadas camadas populares da Europa que emergiam ao final do século XVIII e início do XIX. Uma massa de pessoas, envolta a uma descrença, romperia com o cimento religioso que até então, servia para manutenção da ordem do social. No período de Marx, pressupõe-se que as condições histórico-sociais, inclusive aquelas ligadas ao avanço da secularização, ainda não haviam sido suficientes para tamanha ruptura do amálgama religioso. Foi preciso realizar a *fórceps* a incitação das massas à descrença.

Acredita-se que grande parte das atenções sobre o descontentamento com a religião associado à tradição marxista, muito mais do que na obra marxiana⁸, seja tributada ao marxismo-leninista originário da antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) como “os verdadeiros negadores de Deus, à moda clássica e positiva” (MINOIS, 2014, p. 681). Estes se valeram, até às últimas consequências, dos postulados contidos no chamado ateísmo materialista. Com Vladimir Lênin (1870-1924), “a luta contra a religião e a favor do ateísmo entra na fase prática e ocupa um lugar muito mais importante na ideologia” (MINOIS, 2014, p. 617).

Diferente de Marx, que ainda via um papel otimista na religião, ao menos por representar um refúgio à criatura oprimida, Lênin via a “religião como nociva no plano social e totalmente anticientífica” (MINOIS, 2014, p. 617). No marxismo leninista, ocorre o acoplamento rígido entre marxismo propriamente dito, o materialismo, a hostilidade às religiões e o ateísmo científico e militante. Em termos leninistas propriamente ditos, temos que:

O operário consciente moderno, formado pela grande indústria fabril e esclarecido pela vida urbana, repele com desprezo os preconceitos religiosos [...]. O proletariado moderno põe-se ao lado do socialismo, que se vale da ciência na luta contra o nevoeiro religioso e liberta os operários da fé na vida após a morte por meio de sua arregimentação para uma verdadeira luta por uma vida terrena melhor. (LÊNIN, 1909, s/p).

⁸ A distinção entre linhagem marxista e obra marxiana é tributada aos pensadores chamados de revisionistas marxistas, em especial ao filósofo Georg Lukács (1885 -1971). Marxiano diz respeito ao corpo mais ampliado da obra de Marx, enquanto marxista, se refere uma restrição do seu pensamento ao viés economicista de sua explicação da sociedade e das relações dos indivíduos entre si.

Como já expresse anteriormente e associado a este excerto do texto de Lênin, percebe-se um diálogo com o argumento de Colin Campbell quando argumentou sobre o envolvimento de uma massa de pessoas estimuladas pela descrença e seus efeitos impactantes para a ruptura de estruturas religiosas ainda operando como mantenedoras da ordem social no contexto sócio-político do final do século XVIII e por todo o século XIX.

Nesse sistema ateuista – em tela -, que se origina no materialismo filosófico, passando pelo marxismo, com sua chegada ao ateísmo científico leninista, percebemos um modelo “jacobino” de hostilidade à religião, densamente derivado do pensamento iluminista. Na ótica de Mariano (2013), tanto Karl Marx quanto Auguste Comte estão na linha do projeto deste projeto intelectual francês e das suas posições quanto ao livre pensamento, anticlericalismo e posições antirreligiosas. Adjunto a esse pensamento, está um ideal de secularização radical da sociedade.

O ponto nevrálgico do materialismo iluminista consiste na afirmativa da existência de uma única realidade, a matéria, dotada de movimento e cujas diferenças e combinações dão conta de todos os aspectos do universo, inerte, vivo, pensante”. [...] Da parte daquele que se intitula materialista, há a “recusa da ideia de transcendência dos valores, toda ideia de divindade e o desejo de desmistificar o fenômeno religioso, atribuído à impostura sacerdotal (MINOIS, 2014, p. 477-8).

Ambos os pensadores vistos até aqui estão no lastro direto do iluminismo francês. Estes, fizeram de suas argumentações, construções muito mais filosóficas do que sociológicas, o que lhes garantiram elaborações teóricas mais explícitas quanto à possibilidade de um tipo de organização das relações sociais se configurar também sob a trama da tessitura da irreligiosidade.

Em Auguste Comte e Karl Marx, permanece-se na linha sucessória do iluminismo francês. Para o pai do positivismo, o objetivo de superação da religião leva consigo a superação do próprio ateísmo. Efeito disso, é o alcance da vivência humana em estágio superior de consciência. Em Marx, a religião, em tensão constante com a política, permite a elaboração de críticas sobre o aspecto alienante imputada pela religião à consciência humano e às ações coletivas.

2.3 O IMPULSO DA SOCIOLOGIA NASCENTE EM ÉMILE DURKHEIM

Em relação ao terceiro clássico da nossa seleção, existe um elemento fundacional que faz com que este francês, *per se*, abra uma estrada marcadamente sociológica para estudos

investigativos sobre a irreligiosidade, mesmo que ainda sem evidências explícitas em seus escritos, para apontamentos que levem à compressão de uma atitude ateuísta individual ateuísta de fato.

Com Durkheim, dado o contexto da sociologia nascente, as condições epistemológicas mostram-se favoráveis para procedimentos mais analíticos sobre a sociedade. Apoiado em Minois (2014), argumenta-se que o caminho estabelecido pelo sociólogo francês pode sustentar tantos pressupostos ateuístas quanto religiosos para o entendimento de um problema compartilhado entre muitos pesquisadores da área das ciências sociais, a saber: o homem primitivo era ateu ou religioso? A interpretação para essa pergunta pode ser feita em duas direções: a primeira, contida na própria ciência da sociologia e a segunda, na obra “As formas elementares da vida religiosa” publicada em 1912.

Como “nova ciência ambiciosa, que também toma a religião como objeto de estudo” (MINOIS, 2014, p. 587), a sociologia constitui a religião como objeto de estudos da ciência, que não visa substituí-la ou superá-la em algum estágio progressivo da história – como pensava Comte e Marx -, mas, exclusivamente, explicá-la. Aspectos do comportamento humano passariam sob o crivo explicativo da sociologia e, junto dele, os comportamentos relacionados à fé dos indivíduos. Não obstante, Durkheim se ocupou do estudo científico da religião e não da fé religiosa.

Sobre as interpretações de “As formas elementares da vida religiosa” ([1912]2000), apresenta-se uma abordagem sociológica sobre a condição de vida primitiva da humanidade.

Atentemos para a definição de religião contida na obra, como a ordem de coisas que ultrapassa o alcance de nosso entendimento; o sobrenatural é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível. A religião seria, portanto, uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, de maneira mais geral ao pensamento claro (DURKHEIM, [1912] 2000, p. 5).

E quando, ao delinear categorias definidoras da religião, entre elas, está a existência de uma divindade, Durkheim evidencia a divisão do mundo em “dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano” (DURKHEIM, [1912] 2000, p. 19). Esses dois mundos não são apenas concebidos como separados, mas como hostis e rivais um do outro. “Os dois gêneros não podem aproximar-se e conservar ao mesmo tempo sua natureza própria” (DURKHEIM, [1912] 2000, p. 23-24). Para o fundador da sociologia, a religião cumpria a função de dar ao corpo coletivo uma unidade. A religião é reflexo, uma

imagem da sociedade (DURKHEIM, [1912] 2000). Nesses termos, ao se mostrar como a alma da sociedade, exerce um papel fundamental para a sua coesão.

2.3.1 A HIPÓTESE DE UMA SOCIEDADE PRIMITIVA ATEÍSTA

Nesse *approch* sobre as sociedades primitivas, em Durkheim, alega-se conter os componentes necessários para a religião. Entre vários desses componentes, a distinção entre o sagrado e o profano são as fundamentais. Dada a condição originária das sociedades apresentarem constituintes favoráveis à religião, interpreta-se que uma sociedade primeiramente ateu seria pouco provável, na concepção de Émile Durkheim. Diante deste cenário, caberíamos operar a hipótese de condições originárias para a existência do animismo entre os povos primitivos e não religiosos. Se assim o fosse, dentro da lógica criada por Durkheim, a sociedade moderna – ao contrário do que afirmara acerca da religião – a sociedade moderna seria engendrada em seus elementos fundantes, a partir do reflexo de uma realidade anímica ou irreligiosa. A hipótese desenvolvida aqui consiste necessariamente numa inversão do pressuposto durkheimiano.

Do ponto de vista estritamente metodológico, no que tange à produção da ciência, as reflexões desse sociólogo inspiram a elaboração de uma hipótese de como seria uma sociedade constituída por ateus ou por organizações sociais formadas por não crentes ou irreligiosos. A partir de Durkheim, surge outra questão: quais seriam os elementos unificadores das sociedades, caso seus indivíduos assumissem uma identidade situada no domínio do profano? Esta questão permanece de fundo neste trecho do artigo considerando estarmos coerentes com a proposta do subtítulo que visa pensar na hipótese de uma sociedade ateu em sua forma originária.

Como apontam Hervieu-Léger e Willaime (2009, p. 198), uma tensão atravessa a sociologia da religião de Durkheim:

Sociedades modernas, governadas pela racionalidade científica e pela divisão do trabalho, são sociedades definitivamente laicizadas. Elas marcam o termo de um processo de eliminação progressiva da religião, que se confunde com a própria história da humanidade.

Atualmente, a religião abarca cada vez menos as dimensões da vida dos indivíduos em determinadas sociedades.

Ela, na origem se estendia a tudo – tudo o que era social era religioso [...]. Depois, pouco a pouco as funções políticas, econômicas, científicas, se libertam da função religiosa, constituem-se à parte, e entoam um caráter temporal cada vez mais explícito (HERVIEU-LÉGER e WILLAIME, 2009, p. 198).

Isto é, a sociologia durkheimiana aponta para uma reflexão sobre as origens da sociedade moderna e para a manutenção de um elemento aglutinador de toda a ordem social. A variável explicativa para a coesão social estava na religião. Contudo, com o processo de separação das demais funções sociais em relação à religião, os limites entre o sagrado e o profano, o religioso e o irreligioso, o teísta e o ateu, parecem não ficar tão claros em nossa época. Mesmo que no século XIX essa separação, associada ao desenvolvimento da racionalidade científica, tivesse acelerado o processo de secularização (MINOIS, 2014), acredita-se que, mesmo na sociologia durkheimiana, haveriam limitações quanto à utilização de suas abordagens teóricas e conceituais para justificar algum estudo melhor, fundamentado sobre o comportamento ateu nas sociedades modernas e contemporâneas. Qualquer estudo sociológico nesta direção mostrar-se-ia frutífero e revelador.

Em termos simples: Durkheim colocou a religião como fundamento da sociedade e não a descrença ou a irreligião. Nesta perspectiva, para um avanço mais produtivo do ponto de vista da investigação sociológica em relação à hipótese de uma sociedade primitiva ateu (e não religiosa), seja necessário enxergar comportamentos e vivências humanas consideradas irreligiosas. Em termos durkheimianos, comportamentos chamados de profanos. Ora, com base nisso, tomá-los como fenômenos empiricamente observáveis (ateísmo prático) para assim, liberar o olhar da famigerada visão, até então filosófica ou intelectualista da irreligiosidade ateu (ateísmo teórico).

2.4 UMA INTERPRETAÇÃO PARA O ATEÍSMO NUM VIÉS DA TEORIA WEBERIANA

Max Weber proporciona-nos um amplo exercício de reflexão sobre a existência de condições favoráveis para o ateísmo tendo como base uma vereda interpretativa a partir da complexidade de parte de sua obra intelectual. Para sistematizá-las, um raciocínio é seguido a

partir de três conceitos: a) a autonomização das esferas de valor, b) o desencantamento⁹ do mundo e c) o problema da teodiceia.

2.4.1 A DIFERENCIAÇÃO DAS ESFERAS SOCIAIS

O conceito de diferenciação e autonomização das esferas sociais de valor é uma das teses centrais de Weber ([1915]1982) e contribuem para a consolidação de uma teoria sobre a modernidade (SCHLUCHTER, 2014). Contidas nas chamadas “Considerações Intermediárias”,¹⁰ as esferas de valor se emancipam em: religiosa, econômica, política, erótica, estética e intelectual. Essas esferas não seriam outra coisa senão formas de diferenciações sociais do processo de racionalização ocidental, existindo entre elas, além de afinidades, tensões e conflitos, principalmente envolvendo “as fundamentações axiológicas religiosas” (PIERUCCI, 2013, p. 142) em relação às demais.

Foi a partir dessas tensões entre a esfera religiosa com o mundo e suas correspondentes ordens e condutas de vida, que se abriu espaço para um crescente processo de diferenciação das esferas, na mesma medida em que foram ganhando formas distintas, passando a operarem dentro de suas leis ou legalidades próprias. Ora, “quanto mais o pensamento racional se desliga da religião, tornando-se mais autônomo com relação a ela, maior será tensão, com o resultado de que, ao final, essas tensões serão insuperáveis” (SCHLUCHTER, 2014, p. 45). Como efeito, o “aumento do racionalismo na ciência empírica, [...] leva a religião, cada vez mais, do reino racional para o irracional [...]” (WEBER, [1915]1982, p. 401). Por esse motivo, ganha destaque a esfera intelectual como ponte analítica para o entendimento das maiores tensões com a “esfera da salvação religiosa”, que, em última instância, dão forma à “disparidade que existe entre as visões das concepções religiosas e científica do mundo” (SCHLUCHTER, 2014, p. 45).

⁹ Trabalhar com essa noção, implica a compreensão do que seja “encantamento”. O encantamento ou magicização do mundo, antes de mais nada, refere-se ao “mundo como um jardim mágico, em relação ao qual, no relacionamento com o além-mundo, utiliza-se a coerção e a manipulação” (SCHLUCHTER, 2014, p. 39). E como um ser de natureza simbólica que é, o homem cria significados e estabelece uma forma própria de pensar e agir em relação a esse círculo simbólico elaborado. Portanto, é nisso que consiste o reino do pensamento mágico e religioso (SCHLUCHTER, 2014).

¹⁰ Encontrado também com o título “Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções”, trata-se de um grande parêntesis que Max Weber faz entre os “Escritos sobre a China e a Índia” quando escreve sobre as Religiões Mundiais.

Quanto à esfera intelectual, expõe Weber, é aquela que encerra a maior tensão com a esfera religiosa. Em ambas as esferas há racionalidade e intelectualismo¹¹, porém, argumenta o autor que “não há nenhuma religião coerente, funcionando como força vital, que não seja compelida, em algum ponto, a exigir [...] o sacrifício do intelecto” (WEBER, [1915]1982, p. 402-03). Consequentemente, isso atinge as formas de condução da vida, considerando que, para Schluchter (2014, p. 50), “Weber era da opinião de que isso criava um enorme problema existencial para o homem moderno”, já que significava ter a vida inteiramente conduzida por livre escolha.

A intelectualização e racionalização seriam aquelas que dariam a prova de que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos dominar tudo, por meio da previsão. Equivale isso a despojar de magia o mundo (WEBER, [1919] 2004, p. 30).

Tal tarefa “destaca-se com clareza sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal” (WEBER, [1915]1982, p. 401). Por isso, entender o desencantamento pela via da ciência é compreender como esta reduz o mundo a um cosmos de leis naturais, destituindo todo e qualquer sentido que possa haver para além dos mecanismos causais. Nessa perspectiva, avancemos para o desencantamento como segunda chave conceitual de compreensão dos indícios para uma sociologia do ateísmo inspirada na teoria weberiana.

2.4.2 O DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Estudos realizados por Pierucci (2013), Sell (2013) e Schluchter (2014) mostram que o conceito de desencantamento do mundo, noção também central na visão de Weber sobre a modernidade (SCHLUCHTER, 2014), ocorre mediante dois processos histórico-sociais: um gerado pela religião e o outro pela ciência. Para Weber ([1919]2004, p. 96),

Aquele grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, que começara com os profetas do antigo judaísmo e, em associação com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de busca de salvação como superstição e sacrilégio, chegou aqui a sua conclusão.

¹¹ Ao se reportar a Weber, argumenta Sell (2014) a existência da racionalidade (intelectualismo) contida na religião, quando da introdução do componente ético como meio de salvação em detrimento da magia.

A ideia geral conjurada pela noção de desencantamento, em ambos os processos, é a de que o mundo é regido por forças mágicas (ocultas) e, mediante a “desmagificação” (SELL, 2013), são eliminadas. Ora, o mesmo processo histórico que eliminara os meios mágicos usados como busca da salvação e que desembocou no protestantismo ascético opera concomitantemente através da ciência. Ou seja, ambos os processos de desencantamento se fundamentam na racionalização como fator de eliminação dos meios mágicos. Todavia, o desencantamento pela religião não é tema desta argumentação, detenhamo-nos na sequência sobre o desencantamento pela ciência.

O conceito fundante do desencantamento é a noção de desmagificação. Pierucci (2013), após um aprofundado estudo da obra de Weber, constata dezessete passagens¹² contendo o sintagma “desencantamento”, mas, na visão de Sell (2013), ocorre um “exagero” interpretativo no exercício de Pierucci (2013), ao delegar dois significados distintos para dois processos (pela ciência e pela religião) diferentes de desencantamento. É como se houvesse dois significados, já que estariam tratando de dois conceitos diferentes. Na visão de Sell (2013, p. 234; 242), “o processo de desencantamento do mundo, em Weber, possui duas vias (dimensões), mas não dois significados”, pois a base do conceito – a desmagificação –, é a mesma. Nas duas dimensões para o conceito, temos: a) a retirada da magia como meio de salvação e b) a retirada da magia como forma de manipulação dos poderes ocultos no mundo; e, por efeito, leva-se a perda do seu sentido. Em Schulchter (2014, p. 46), “para o conhecimento empírico racional, não existe nem magia, nem milagres. Mais ainda: ele repele a questão do sentido como tal”.

Na desmagificação do mundo “aquele operado pelo domínio crescente do pensamento empírico-causal, cujas raízes encontram-se no pensamento helênico e cujo desenlace acontece nos albos da idade moderna” (SELL, 2013, p. 241), Max Weber enfatiza a ciência moderna como propulsora do desencantamento. Considerada autônoma em sua legalidade própria, a ciência “reivindica o monopólio da observação legítima do mundo (SELL, 2013, p. 240). Em suma, o desencantamento científico é a ideia de que, em vez de ser regido por forças ocultas, o mundo é regido por forças naturais que podem ser decodificadas pela ciência e controladas pela técnica. E isso faz com o que o sentido inerente ao mundo (intra-mundano) seja questionado (SELL, 2013).

¹² Aprofundamentos podem ser realizados em PIERUCCI, Antônio Flávio. O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

Nesse lastro, em função da reivindicação dessa legitimidade sobre a observação e predição casuística do mundo, a zona de tensão entre as esferas ficam mantidas. Contudo, é com a esfera religiosa que o conflito fica maior, em razão de a ciência retirar o sentido do mundo. Desdobram-se, deste conflito, questões atuais, envolvendo ciência e religião, sobre quais delas é a portadora legítima da explicação sobre os fenômenos que envolvem o ser humano e a ordem do mundo.

A religião, assim como a ciência, imputa sistemas complexos para o entendimento do mundo e do homem. Eis o ponto de tensão, a meu ver: a ciência explica racionalmente o mundo, mas não é sua tarefa atribuir sentido algum; a religião, por seu turno, não está impedida de dar um sentido para o mundo, mas não é sua tarefa explicar os fenômenos da ordem do mundo e do homem. A ciência nos diz como o mundo é e não o que é, e assim, “na verdade, obriga a religião a abandonar a sua pretensão de nos propor o racional. Assim, acuada, ela tem de se conformar em nos oferecer o irracional [...]” (PIERUCCI, 2013, p. 144). Por isso, ao tentar explicar o mundo, a religião conflita com a vocação científica.

Para Weber, “o destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo desencantamento do mundo, levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes” (WEBER, [1919]2004, p. 51). Todo empreendimento da racionalidade científica para alcançar “o verdadeiro Ser” será um insucesso e infelicidade plena. Mesmo assim, asseveram Schluchter (2014) e Sell (2013), o desencantamento pela ciência não priva a religião de sua existência, tampouco a submete ou a supera e, além disso, não impede que os indivíduos atribuam sentidos subjetivos ao mundo.

O processo do desencantamento interfere nas “formas de como os indivíduos conduzem sua vida intramundana de caráter racional” (SCHLUCHTER, 2014, p. 48). Ao final das contas, diante do mundo desencantado, sem mais os elos mágicos e destituído de todo o sentido, segundo Weber, cada indivíduo deve prestar contas a si mesmo a respeito do sentido último do seu agir e não mais se sustentar em “representações metafísicas da existência cujas teodiceias elaboravam respostas para a irracionalidade do mundo” (SELL, 2013, p. 253). Esse é um elemento de guinada na reflexão para que demos acento em indícios, para explicação do ateísmo a partir deste recorte da teoria weberiana, a saber: a conduta de vida intramundana e a atribuição de sentido.

A autonomização da esfera da ciência e o desencantamento que a acompanha não produzem, por si mesmas, o fenômeno do ateísmo. Esse raciocínio mecânico seria muito

estranho a Max Weber que não pensa os processos sociais como resultados de forças estruturais que atuam independente dos indivíduos. Esses dois fenômenos são condições estruturais, mas sozinhos não bastam. Assim, para ancorarmos sua reflexão na esfera da ação, precisamos passar ao problema da teodiceia, quer dizer, do problema do sentido último da existência.

2.4.3 O PROBLEMA DA TEODICÉIA

O célebre problema da teodiceia é apresentado por Weber ([1909; 1914] 2000, p. 351), em “Política e Sociedade” quando se refere à concepção de um deus único, supramundano, universal. Ante o ponto de vista, surge a pergunta: “como o poder aumentado ao infinito de semelhante deus pode ser compatível com o fato da imperfeição do mundo que ele criou e governa?” É um problema relacionado às causas determinantes do desenvolvimento do religioso e da necessidade de salvação. É um problema que coloca em relação: Deus, a ordem do mundo e os homens.

O que se mostra para Weber é a incompatibilidade da providência divina com a injustiça e imperfeição da ordem social. Existem os privilegiados e os não privilegiados pela providência. Nesse entendimento, o problema da teodiceia consiste no encontro de uma solução para uma inquietação gerada da relação conflituosa e nada simétrica entre Deus, o mundo e os homens. O problema “consiste na questão mesma de como pode um poder, considerado como onipotente e bom, ter criado um mundo irracional, de sofrimento imerecido, de injustiças impunes, de estupidez sem esperança” (WEBER, [1915]1982, p. 146).

Uma solução racional para esse infortúnio humano no mundo é dada através da lógica dualista comum nas éticas de redenção. O elemento dual é justamente a relação entre o sofrimento no mundo e a salvação para o além-mundo.

A substância da salvação no “além” pode referir-se mais à liberdade dos sofrimentos físicos, psíquicos ou sociais da existência terrestre ou mais a liberação do desassossego e da transitoriedade da vida, sem sentido, da vida como tal, ou mais a liberação da inevitável imperfeição pessoal, seja esta concebida mais como mácula crônica ou como inclinação aguda ao pecado ou, de modo mais espiritual, como anátema que prende os homens na mais obscura confusão da ignorância terrestre (WEBER, [1909; 1914] 2000, p. 357).

A teodiceia trata do problema do sofrimento humano no mundo e, conseqüentemente, uma solução racional é dada pelas religiões quando colocam esperança pela salvação. É a

imputação do problema do sentido metafísico da realidade imanente (a natureza e o homem), sobre certo aspecto. Mas, ele é formulado a partir de um problema bem concreto: do dilema entre os privilegiados e afortunados e os imerecidos e sofredores (WEBER, [1915]1982; 2000).

A teodiceia do privilégio, primeiro, foi das camadas dos privilegiados que encontram na religião uma maneira de confirmar a escolha divina (providência) a sua posição afortunada e merecedora. Mas, os menos privilegiados vão se indagar: “por que nós somos desprivilegiados?”. Esse problema é o motor racional das religiões para a elaboração de respostas a esse dilema e a essa angústia ante o mal absoluto. As religiões da salvação, como a exemplo do Cristianismo, dirão que a recompensa estará no pós-morte.

Não obstante, o que fazer diante do sentido “seguro” para o sofrimento humano proposto pela teodiceia religiosa quando nos deparamos com o processo desencantamento que eliminou os meios mágicos tanto para salvação quanto para o controle dos poderes do mundo? Incapaz de conceder a responsabilidade à poderes extramundanos e também incapaz de ela mesma (a ciência) dar um sentido ao sofrimento (o mal, a angústia) humano; os indivíduos – diante se veriam na responsabilidade de eles próprios atribuírem o sentido que desejarem.

Por fim, percebe-se a partir dos conceitos weberianos anteriormente expostos, que existem condições instauradas para o ateísmo como um fenômeno cultural e social. O desencantamento do mundo em si, não é um ateísmo. Não existe mais o “sentido” como um dado presente na cultura, logo, aparece como possível o desenvolvimento de um comportamento irreligioso do tipo ateísta, inclusive de ele próprio configurar-se como um universo de sentido aos indivíduos. São apenas conjecturas. O ateísmo pode aparecer ao indivíduo toda vez que ele se defrontar com o problema da teodiceia, isto é, diante do dilema do mal e do sofrimento humano.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo se propôs a uma abordagem compreensiva do fenômeno do ateísmo a partir da ótica sociológica, sobretudo, amparada pelos seus pensadores clássicos. Entendeu-se que os referidos teóricos ainda possam iluminar novas interpretações em vista da compreensão do ateísmo como um traço específico da irreligiosidade humana. Para este fim, propuseram-se caminhos eliciados pelas obras de Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber e, com diálogos junto a pesquisadores próximos do tempo presente. E como algum dos referidos

autores clássicos não edificou argumentações mais aprofundadas sobre a temática do ateísmo, metodologicamente, nos servimos de uma investigação bibliográfica de suas abordagens sobre religião presentes em seus escritos para que neles enxergássemos uma “protossociologia” do ateísmo.

A hipótese de trabalho ao longo do artigo foi a da existência de pistas para a proposição de uma sociologia do ateísmo. A aposta nesta nomenclatura, além de um valor enunciativo contido em próprios termos (valor heurístico), está na formulação de uma senda conceitual e analítica que possa vir a cercar fenômenos contemporâneos considerados de natureza irreligiosa, entre eles, o comportamento ateu (SMITH, 2013).

Sabe-se que, na forma de uma subárea dentro da sociologia, já opera desde 1960 estudos sistemáticos sobre a religião e sobre comportamentos individuais e coletivos, relativos às crenças humanas, mas, dado um aumento de fenômenos observáveis empiricamente, enquadrado pelos seus especialistas em um campo irreligiosidade ou da descrença, julga-se eficaz a formulação de um caminho na ciência da sociologia que guie explicações deste e outros fenômenos correlatos.

Entre os clássicos citados, Weber e Durkheim foram aqueles que melhor – a nosso ver -, se dedicaram à investigação de fenômenos religiosos e o seu impacto no desenvolvimento de processos sociais específicos da modernidade; marcando assim, definitivamente o território que associa modernidade e religião, além de identificarem esta esfera (campo) constituída de autonomia e legalidade própria. Neste aspecto, Max Weber oferece maior contribuição.

Esse tipo de compreensão produziu grande efeito nas formas de relação nas diferentes instituições do mundo moderno, sejam elas, políticas, econômicas, jurídicas, entre outras. A secularização destas esferas, apresentam-se como o exemplo mais vivo da modernização em curso na sociedade atual (MARIANO, 2013). Efeitos sociais, tanto da perda da ênfase como da perda da função social da religião nas sociedades modernas, passariam a fazer também parte dos estratos sociais mais populares, conduzindo a irreligiosidade do tipo ateu – objeto do nosso interesse – a uma questão de investigação social. Nesse movimento, o ateísmo rompe-se do seu invólucro mental, enquanto atividade teórica de certas camadas de elites intelectuais, para se esparramar no campo da ação e das vivências cotidianas dos indivíduos comuns.

Por sua vez, Comte e Marx, se considerados o contexto de sua trajetória intelectual, ver-se-á a religião como uma realidade necessária para ser superada em vista de uma mudança estrutural para a sociedade. Em Marx, considerando o segundo momento de sua trajetória

intelectual – de crítico das religiões -, compreende-se que a religião ainda é mobilizada como categoria explicativa para compreensão de aspectos relativos às forças ideológicas e políticas de sua época, entretanto, destituída de autonomia enquanto campo investigativo.

Acredita-se que para uma compreensão de aspectos substantivos às transformações da modernidade e, por seu turno, para a formulação de uma sociologia do ateísmo, é mister perceber que, a forma como estes clássicos observaram o fenômeno religioso em seu tempo, afeta na forma como deles os pesquisadores possam se servir para explicação de fenômenos ateístas presentes em nossa época.

Marx e Comte contribuem mais para um pensamento de superação da religião e fundação de uma nova sociedade enquanto Durkheim e Weber justificam a possibilidade de uma organização das relações sociais pautados na descrença ou no ateísmo. Em que pese tais ponderações, vimos que os quatro clássicos ajudam – aos menos na evidenciação -, da irreligiosidade do tipo ateísta como uma categoria analítica para a contemporaneidade, analogamente ao papel que teve a religião para compreensão da modernidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDER, Jeffrey Charles. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (org). **Teoria Social Hoje**. São Paulo, Editora Unesp: 1999, p. 23-89.

BARROS, José D'Assunção. O conceito de alienação do jovem Marx. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 223-245, 2011.

BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política: A filosofia política e as lições dos clássicos**. São Paulo: Campus, 2000.

CAMPBELL, Colin. **Toward a Sociology of Irreligion**. London: Alcuin Academics, ([1971]2013).

COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva**, discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo, discurso sobre o espírito positivo. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

DE LUBAC, Henri. **El drama del humanismo ateo: Prólogo de Valentí Puig**. Madrid, Encuentro, 2011. (Colección: Ensayo).

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, Émile. **Educação e sociologia**. 11 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião**. Tradução de Flávio Beno Siebenachler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HERVIEU-LÉGER, Daniele; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião**: abordagens clássicas. Tradução Ivo Storniolo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

LACERDA, Gustavo Biscaia. **O momento comtiano: república e política no pensamento de Augusto Comte**. Florianópolis. 2010. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Sociologia Política) -Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

LENIN, Vladimir. Socialismo e Religião (Sotsializm i Religia). **Revista Novaia Zhizn** (Nova Vida), n.28, 03 dez. 1905. Disponível em: < <http://www.fishuk.cc/2014/08/religiao.html> >. Acesso em: 23 ago. 2020.

MARIANO, Ricardo. Sociologia da Religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013, p. 231-242.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, Karl. **Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. São Paulo ; Boitempo, 2010.

MERTON, Robert, King. **Sociologia: teoria e estrutura**. Tradução Miguel Mailet, São Paulo: Mestre Jou, 1970.

MINOIS, Georges. **História do Ateísmo**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**. São Paulo: Editora 34, 2013.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Ática, 2000 (Coleção: pensamento social democrata).

RIEZU, Jorge. **Religion Y Sociedad**. Salamanca: San Esteban, 1989.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo**: seis estudos sobre Max Weber. Tradução de Carlos Eduardo Sell. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica**: Marx, Durkheim e Weber. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2015 (Coleção Sociologia).

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das Religiões**. Tradução Lineimar Pereira Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

WEBER, Max. **Ciência e Política. Duas Vocações**. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. vol 1, 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

WEBER, Max. **Rejeições Religiosas do mundo e suas direções**. In: WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Tradução Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC editora, 1982.