

A MODERNIDADE COMO PROJETO MORAL PSICOPOLÍTICO: O CULTO AO DESENVOLVIMENTO COMO REDENÇÃO NO CAPITALISMO

 <https://doi.org/10.56238/arev7n4-254>

Data de submissão: 23/03/2025

Data de publicação: 23/04/2025

Andreia Duarte Alves

Doutora em Psicologia e Professora do Departamento de Psicologia Social da Unesp/Assis

José Sterza Justo

Livre Docente em Psicologia e Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Sociedade da Unesp/Assis

RESUMO

A modernidade, com suas bases ontológicas e epistemológicas, buscou criar uma sólida sustentação moral para legitimar a acumulação primitiva de capital, transformando práticas antes condenáveis (usura, exploração, genocídio colonial) em virtudes necessárias ao "progresso". Ao analisar a transição da moralidade feudal — que condenava a acumulação — para a moralidade capitalista, o artigo demonstra como a modernidade operou uma inversão de valores, justificando a violência como etapa civilizatória. A partir de Marx, Weber e pensadores decoloniais, discute-se como a racionalidade moderna sacralizou o desenvolvimento, tornando-o um totem religioso (Benjamin) que redime a culpa pela exploração. A modernidade atuou no plano psicopolítico para sustentar a exploração capitalista, devendo ser compreendida, portanto, não apenas como um período histórico marcado por profundas transformações econômicas, políticas e sociais, mas por dispositivos psicopolíticos que permitiram moralizar práticas de espoliação, pauperização, de extermínio e até genocídios.

Palavras-chave: Modernidade. Psicopolítica. Crítica ao Desenvolvimento. Moralidade.

1 INTRODUÇÃO

A relação entre colonização, capitalismo e modernidade tem sido tema de importantes discussões na Psicologia Social brasileira e latino-americana, especialmente, por ter moldado as concepções contemporâneas sobre desenvolvimento e progresso. A modernidade, surgida como um projeto ontológico e epistemológico, não apenas redefiniu a natureza das relações sociais e econômicas em todo o ocidente, mas também impôs uma nova moralidade que legitimou dinâmicas de exploração e de extermínio de culturas e povos considerados "selvagens" ou "primitivos". Este artigo propõe discutir como essas dinâmicas se entrelaçam, estabelecendo um pacto social que perpetua desigualdades e justifica a exploração capitalista.

Com isso, buscaremos, a partir de uma perspectiva psicopolítica, problematizar o papel da modernidade na construção de uma narrativa ética que sustenta o mito do desenvolvimento como um imperativo moral. Para isso, serão analisados os fundamentos históricos e teóricos que sustentam essa relação, destacando as transformações na ética e na moralidade que foram fundamentais para a ascensão do capitalismo e que permanecem sustentando-o até a atualidade. A análise se concentrará em compreender como a dimensão psicológica foi fundamental para legitimar um modo de produção baseado na usura e na exploração, consideradas, até aquele momento histórico, práticas imorais.

O conceito de desenvolvimento é apresentado neste artigo como uma construção discursiva que, centrada na ideia de crescimento, melhoria e aperfeiçoamento, não apenas promove a superioridade e hegemonia dos padrões ocidentais, mas também inferioriza, desqualifica e marginaliza práticas que resistem aos ímpetos desenvolvimentistas, consideradas como sendo empecilhos ou atrasos aos avanços de civilização. A "humanidade" como algo homogêneo e universal, irmanada por um destino comum, orientado pelo progresso, foi alicerçada numa perspectiva ortopédica sustentada numa dicotomia que classifica, hierarquiza e opõe "moderno" ao "primitivo", "civilizado" ao "selvagem". A universalidade do sujeito moderno sustenta não apenas a ideia de uma única trajetória válida para a humanidade, mas também serve para ocultar as relações de poder que relativizam tabus morais do ocidente, justificando o expansionismo europeu e o modo de produção capitalista. Assim, a modernidade é analisada como um fenômeno que não se limita a um período histórico, cultural e político, mas que crava dogmatismos universais, modelando mentalidades e subjetividades em conformidade com os ideários capitalistas, liberais e burgueses nascentes, reverberando imperativos éticos e morais que fundamentam as relações políticas e econômicas contemporâneas.

A partir disso, entendemos que o culto ao desenvolvimento, promessa fundamental do capitalismo, ritualiza o pacto social estabelecido pela modernidade e moralizam o abuso, a espoliação

e o extermínio daqueles considerados como “homo sacer” (Agamben, 2004), que podem ser sacrificados em nome do processo civilizatório/desenvolvimentista.

2 AO QUE CHAMAMOS MODERNIDADE

A modernidade começa a se delinear aproximadamente no início do século XVI, na Europa. Progressivamente, assumiu contornos mais definidos, acelerando seu ritmo e fortalecendo-se como modelo hegemônico sobre outros povos e regiões do planeta. Os indícios de que amplas e significativas mudanças estariam ocorrendo na economia, na política, na organização social, na cultura, nas subjetividades e em outras esferas acabam por sacolejar toda a estrutura do mundo medieval europeu ao ponto de colocá-lo, praticamente, abaixo. A sensação inicial de um pequeno abalo sísmico, fazendo tremer o sólido chão do antigo regime, se converteria, com o advento da modernidade, numa sensação de que “tudo que é sólido e estável se desmancha no ar, tudo que era sagrado é profanado” (Marx; Engels, 1848/2005, p. 43). De um leve tremor, se transformou em um grande terremoto que haveria de desmanchar as estruturas medievais, sob a promessa de construção de um novo mundo, a saber, que não se restringiria apenas ao mundo europeu, mas que pretendia se expandir para outros mundos existentes na terra. O terremoto moderno, com seu epicentro na Europa, atingiria terras longínquas, tais como as do continente americano, africano e parte do asiático.

Berman (1986) divide a modernidade em três fases distintas. A primeira, que situa entre os séculos XVI e final do século XVII, corresponde às sensações iniciais de que, ao modo de um tsunami, mudanças profundas e radicais estariam começando a ser experimentadas; a segunda, que ele chama de modernismo, abrangendo cronologicamente o século XIX, corresponderia a um período revolucionário, marcado por grandes embates contra as estruturas do antigo regime, tendo como principal marco a Revolução Francesa, e a terceira, a partir do início do século XX, que ele chama de modernização, correspondendo a um período de expansão e assentamento de seu projeto civilizacional, praticamente em todo mundo. Nesse momento, a modernidade finca seus novos sólidos no lugar daqueles antigos que havia destruído. Dentre eles, estão o capitalismo e a burguesia, no plano econômico, as clássicas instituições modernas, tais como a escolas, hospitais, prisões, manicômios, empresas, fábricas, a família nuclear burguesa, sindicatos, grupalizações e organizações diversas, funcionalizadas dentro de uma lógica disciplinar, muito bem identificada por Foucault (2005). No plano da subjetividade, Freud (1930/2010) foi muito hábil ao identificar a neurose, sobretudo a neurose obsessiva, como cimentação subjetiva ou psicológica, de dois princípios básicos desse assentamento da modernidade: ordem e progresso, tal como está expresso no lema da bandeira brasileira.

Ao longo de todo esse período, do século XVI aos dias atuais, o projeto da modernidade assumiu múltiplas formas, ensaiou várias direções, reinventou-se em crises e contradições, gerando interpretações divergentes a ponto de alguns autores negarem sua existência enquanto categoria pura e bradarem que “jamais fomos modernos” (Latour, 2019), enquanto outros a consideram como um projeto inacabado (Habermas, 2017), ou declaram seu colapso ante a fragmentação pós-moderna ou decretam seu fim ou esgotamento (Harvey, 1998). Outros, ainda, recusaram a ideia de modernidade como narrativa única ou universal, defendendo a existência de múltiplas modernidades que revelariam como culturas não-ocidentais teriam reinterpretado o projeto moderno, produzindo configurações híbridas com vistas a subverter o projeto eurocêntrico (Eisenstadt, 2001). Temos, ademais, aqueles que a denunciaram como mito civilizatório eurocêntrico, sustentado pela colonialidade e pela hierarquia centro-periferia, produtor de *altericídios* e indissociável do modo de produção capitalista (Dussel, 2005).

Dentre as heterogeneidades que configuraram as concepções sobre a modernidade em diferentes épocas e lugares, cabe destacar as especificidades que marcaram a imposição das bases ontológicas e epistemológicas modernas às colônias da América, África, Ásia Meridional e Oceania. A modernidade se alicerça em um projeto identitário, que centraliza o sujeito moderno europeu masculino na posição hegemônica de “eu”, cujo outro é marcado como “diferença” a ser corrigida ou dominada. Essa marcação ontológica, sustentada na centralidade identitária, deu ares de legitimidade ao projeto colonialista europeu, de invasão e dominação de outros povos e continentes, conduzido, inicialmente, sob a força e a violência, que se prolongou e se perpetuou sob o imperativo da modernização e do progresso.

3 MODERNIZAÇÃO, MITO DO PROGRESSO E CULTO AO DESENVOLVIMENTO

Cabe uma diferenciação conceitual mais profunda sobre "modernidade", e "modernização". Norbert Lechner (1990) entende a modernidade como uma racionalidade normativa (democracia e direitos humanos, por exemplo), enquanto a modernização corresponderia a uma racionalidade técnico-instrumental (cálculos de custo/benefício manifestado na eficácia, produtividade, competitividade etc.). Uma só pode ser compreendida a partir da outra. Por isso, o conceito de "modernidade" não é suficiente para compreender as especificidades desse modo de sociabilidade, mesmo dentro da Europa. Segundo Denis Castilho (2011, p. 129), a “modernização é um projeto da modernidade feito a partir de uma ideologia desenvolvimentista, do progresso e da racionalidade”.

Os modernos, encantados com as produções da ciência e da tecnologia, cravaram profundamente a crença no advento de uma “terra prometida” capaz de solucionar grandes males da

humanidade: escassez, miséria, fome, doenças incuráveis, epidemias devastadoras, opressões de regimes tirânicos, devastações produzidas por fenômenos naturais, dentre outros. O ser humano se descobre como sujeito, ou seja, como aquele capaz de transformar a si mesmo e transformar seu mundo. De criatura (de Deus) passa a se representar como seu próprio criador, com o poder de controlar seu destino, agir sobre o tempo e ser o grande ator da história.

Foucault (2013) afirma que a grande obsessão a partir do século XVI (podemos dizer, dos modernos) foi o controle do tempo. Tratava-se de conseguir guiar o tempo, forjar a história, de construir o futuro, de fazer a humanidade caminhar no sentido do aperfeiçoamento do mundo, idealizado como um paraíso. Fosse pela via do capitalismo e do liberalismo ou pela via do socialismo ou do comunismo presumia-se uma progressão na linha do tempo, reta e certeira, passo a passo, cuja linha de chegada final seria a felicidade plena.

Progresso e desenvolvimento foram duas noções, interdependentes, que surgiram embrenhadas no curso da vida e da sociedade modernas. Adorno (1992), argumenta que a noção de progresso surge, historicamente, embrenhada na vida social, na luta do ser humano em busca da superação de percalços, dificuldades e obstáculos à expansão, reprodução e prolongamento da vida. Enfim, uma luta contra o tempo vivido como um destino inexorável, imposto pela natureza ou pela vontade de Deus. Na caminhada rumo a um futuro prodigioso justificava-se todo o tipo de enfrentamento, desde o enfrentamento com as adversidades da natureza, quanto com os próprios seres humanos, sociedades e culturas outras que pudessem se interpor ao que se entendia como sendo conquistas, avanços rumo a melhorias, ou seja, como sendo o progresso, um dos principais valores cultivados pela modernidade.

A noção de progresso é uma das grandes guias da modernidade que serve como racionalização dos seus violentos embates destrutivos. A natureza foi um dos seus grandes alvos. O senso comum foi outro. Para os propósitos da modernidade, capitaneada pelo capitalismo, era necessário explorar o máximo possível os recursos da natureza, extraír dela as matérias-primas para o avanço industrial e para a produção em massa de bens de consumo, mais para atender à voracidade do capital do que às demandas das pessoas.

Sob o ímpeto da revolução industrial e da força das tecnologias criadas em ritmo acelerado, a ação humana sobre a natureza se aprofunda e se amplia consideravelmente com obras de engenharia literalmente capazes de remover montanhas, domar fortes correntezas de rios, edificar barragens, formar grandes lagos, prospectar minérios nas profundezas do solo, extraír petróleo em camadas geológicas muito distantes da superfície, e assim por diante. Para tanto, justificava-se a derrubada de florestas, a produção agrícola em larga escala, alterações dos cursos e dos fluxos das águas dos rios,

escavações gigantescas na terra em busca de minerais preciosos, dentre tantas ações extremamente agressivas e destrutivas sobre a natureza.

O saber popular foi eleito como outro inimigo do progresso, exaltado pela modernidade. A racionalidade científica, de índole positivista, se encarregou de desqualificá-lo e de colocar suas verdades no lugar. Conhecimentos populares diversos no campo da agricultura, da saúde, da produção artesanal, dentre outros, foram ferrenhamente combatidos pela ciência. Não apenas práticas e conhecimentos tidos como tradicionais foram desqualificados como também seus produtores passaram a ser considerados como sendo primitivos ou cognitivamente inferiores, inaptos a acessar métodos e utilizar equipamentos tidos como indispensáveis para a produção de conhecimentos e de tecnologias críveis e eficazes.

Berman (1986) toma a obra *Fausto*, de Goethe (primeira parte publicada em 1808 e a segunda em 1832) para ilustrar a sanha de poder, a valorização do conhecimento científico em relação ao popular e o ímpeto destrutivo da modernidade rumo à miragem do progresso e da construção de um mundo perfeito. Nessa conhecida obra de Goethe protagonizada por um personagem (*Fausto*) sedento de um poder absoluto e ilimitado e por Mefistófoles (a figura do diabo que empodera Fausto em troca de sua alma, após a morte), Berman destaca uma cena na qual Fausto não se detém em assassinar um casal de idosos que residia numa área onde ele pretendia edificar uma obra que considerava necessária para o desenvolvimento do lugar. Em nome do progresso justifica-se o uso da violência para remover qualquer tipo de obstáculo.

A ideia de progresso não surgiu na modernidade e nem teve nela uma significação homogênea e uma apreciação tão somente positiva. Porém, se transformou num de seus principais pilares, associada a outras tais como a idealização do novo, contraposta à desvalorização do velho, a da crença em universais comuns a todos e normalizadores da humanidade, distribuída por diferentes povos, sociedades e culturas espalhados pelo planeta, dentre outras. A ideia de revolução, de transformações radicais, de forma pacífica ou pela força das armas e da guerra foi outro sólido pilar da modernidade (Pérez Llody, 2016) que se somava à extrema valorização do novo, à busca incessante de renovação, transformação e do progresso como um “bem universal” capaz de abranger toda a humanidade. Transformações, renovações e revoluções que visavam a criação de uma nova ordem social, econômica, subjetiva e das relações entre povos e nações. Ordem, disciplina e pureza também compunham os ideários da modernidade voltados para a consagração da crença num futuro promissor, mediante um processo de desenvolvimento – outra noção intimamente vinculada à de progresso.

Desenvolvimento e progresso caminharam juntos, na mentalidade moderna, como forças propulsoras de mudanças orientadas teleologicamente. Não se tratava de mudar as coisas para qualquer

direção, mas sim de fazê-la de modo planejado e orientado rumo a um determinado fim, seguindo uma racionalidade técnica e instrumental. A crença moderna, especialmente através da modernização, era a de que se fazia necessário criar, inovar, mudar ou até revolucionar, porém de maneira organizada, planejada, com objetivos e meios claramente programados com o devido auxílio da ciência e da tecnologia.

A noção de desenvolvimento, aliada à de progresso e às demais que constituíram o núcleo fulcral da modernidade, fomentava o convencimento de que o caminho da sociedade e da humanidade, rumo ao futuro, à semelhança dos messianismos religiosos, estava fadado a alcançar um alvo final, qual seria, um estágio último caracterizado pela solução definitiva das agruras do ser humano. Fomentado pela ciência, pela filosofia, pela religião com diferentes versões e propostas de impulsioná-lo, e encravado na subjetividade da pessoa comum, o desenvolvimento era entendido como processo que operava no plano individual e coletivo e em todos os planos da vida: no econômico, social, cultural, cognitivo, afetivo, sexual, emocional e assim por diante.

A noção de desenvolvimento, à semelhança da de progresso, trazia consigo a marca do tempo, a saber, supunha uma ação do ser humano ou de um sujeito, sobre o tempo, sobre o ritmo e sobre o direcionamento das mudanças teleologicamente orientadas. Predominou, por um certo período e ainda hoje está presente, o entendimento do tempo metaforicamente representado por uma flecha, lançada adiante, ou por uma linha reta fadada a seguir progressivamente um percurso até alcançar seu alvo. Tal percurso poderia ser entendido como linear e progressivo, embora com variações de ritmo ou de velocidade, ou ser entendido como sendo composto por segmentações ou estágios estabelecidos por critérios de mudanças qualitativas. Em qualquer caso, no entanto, prevalecia o entendimento de que os processos de desenvolvimento produziam a evolução, a passagem de estado primitivo ou inferior, para um estado de avanço, de melhorias, aperfeiçoamentos e de elevação a um patamar de superioridade. O darwinismo social é uma expressão dessa crença no evolucionismo aplicado às sociedades.

As promessas da modernidade não tardaram a mostrar seus limites e contradições, a despeito das teleologias desenvolvimentistas e progressistas messiânicas que sinalizavam para uma evolução da humanidade rumo a aperfeiçoamentos, rumo a conquistas de estágios superiores. A primeira guerra mundial trouxe à tona o potencial destrutivo das tecnologias e conflitos políticos acirrados pelas disputas de poder. As desigualdades econômicas entre classes sociais e entre povos e países se acentuaram. A degradação do meio ambiente e as crises climáticas, a fadiga, a violência, a indiferença e a hostilidade, presentes no cenário das metrópoles (Simmel (1903/1973), tidas como grandes símbolos do progresso e da grandiosidade das realizações humanas, a recente derrocada das instituições modernas, sobretudo aquelas criadas para a governança do ser humano universal e do

mundo globalizado, dentre tantos outros malogros do projeto da modernidade, permitem aprofundar as críticas e explorar outras possibilidades de caminhos para a humanidade, não necessariamente na mesma direção. A rigor, desde seu nascimento, a modernidade não deixou de ter seus críticos e céticos. Montaigne é tido como um dos precursores de uma mirada crítica em relação a fenômenos e acontecimentos que se desportaram no bojo da modernidade, em seus primórdios, quando se delineava as bases de seu projeto para a humanidade e para seu mundo. Segundo Gruner (2007, p. 43-44),

Montaigne fora um dos primeiros e, certamente, dos mais virulentos, críticos da colonização de América, e por extensão, do racismo propriamente moderno (e o “racismo”, [...] é também um invento moderno), que emergiu como efeito desse “choque de culturas”. E foi também um dos primeiros em utilizar as sociedades “selvagens” como espelho deformador para os muitos males que percebia nas “civilizadas”.

Por meio de tal espelho deformador, o olhar do europeu passou a não reconhecer em si a violência, a desumanização, a sanha devoradora e destrutiva projetada nos povos nativos da então chamada América, vistos como canibais e selvagens. Mesmo nas versões romantizadas do ‘bom selvagem’, a saber, de seres angelicais, dóceis e ingênuos, vivendo harmoniosamente no convívio com a natureza, acabava sendo preservada a ideia de um não-humano ou a de ser primitivo, rude, atrasado ou pagão que precisava ser tutelado, protegido ou resgatado para o “mundo civilizado”.

4 A CRISE DA MORALIDADE FEUDAL

Antes do advento da modernidade, a moralidade feudal estabelecia uma estrutura de valores que não apenas moldava a vida cotidiana, mas também influenciava os modelos produtivos derivados desse sistema. A visão teocêntrica foi a base tanto para a concepção da realidade (ontologia) quanto para a busca e validação do conhecimento (epistemologia), criando um sistema em que a autoridade religiosa e a tradição exerciam papel central na determinação do que era moralmente correto e verdadeiro.

As relações políticas e econômicas eram permeadas por uma concepção moral que condenava a usura — a prática de cobrar juros sobre empréstimos — e desencorajava a acumulação excessiva de bens materiais. Enquanto a riqueza dos nobres e senhores feudais era justificada como "natural" ou "vontade divina", para os plebeus, a riqueza e o lucro decorrente o comércio ou da usura eram vistos como uma ameaça à harmonia social e espiritual, um pecado contra a ordem divina. Aos servos e plebeus, a salvação só era acessível pela pobreza e pela renúncia aos bens terrenos, condições que expressavam virtude e elevação espiritual. Esses princípios, que moldaram profundamente a ética econômica feudal, foram delineados a partir da influência de pensadores como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino.

Para Agostinho (354–430), a riqueza e a acumulação de bens materiais desviavam o ser humano de sua verdadeira finalidade: a busca pela salvação e pelos bens espirituais (Brandão, 2024). Em A Cidade de Deus, Agostinho (426/1996) defendeu que a sociedade era uma batalha entre duas cidades: a de Deus, baseada na fé e na caridade, e a dos homens, da ganância e do egoísmo. Desse modo, usura e o lucro sustentadas no espólio e exploração de uns sobre os demais eram vícios, uma manifestação da soberba e do pecado, que impediam os homens de alcançarem a verdadeira felicidade e a vida eterna. Por outro lado, Tomás de Aquino (1225–1274) desenvolveu uma abordagem mais sistemática e filosófica para defender a caridade e condenar a acumulação de bens materiais pelo povo. No volume VI de Suma Teológica (Aquino, 1275/2012) condenou a usura porque acreditava que o dinheiro, sendo um meio de troca e não um fim em si mesmo, não deveria gerar riqueza por si próprio. Para ele, a cobrança de juros ou o lucro do comércio – que excedia a remuneração justa pelo trabalho despendido para a venda – era antinatural, pois envolvia extrair ganho sobre algo que não possui valor intrínseco, o próprio dinheiro. Para ele, esse modelo econômico prejudicaria o equilíbrio das relações sociais, pois seria baseado na extorsão e espoliação dos mais fracos (Prado, 2024).

Se, inicialmente, a imposição da devoção à pobreza e à caridade como prova moral foi direcionada aos servos e aos plebeus, também passam a surgir ordens clericais mendicantes como franciscanos, dominicanos e jesuítas, que exigem de seus sacerdotes a profissão dos votos de pobreza e de castidade, pelo celibato. A pobreza, portanto, longe de ser uma condição a ser evitada ou causadora de vergonha, era apresentada, especialmente às classes populares, como uma forma de pureza e elevação espiritual. Por sua vez, caridade, era considerada uma qualidade essencial para aqueles que desejavam ser aceitos na comunidade cristã, reforçando a ideia de que a salvação era mais facilmente acessível aos que viviam em simplicidade e modéstia.

À medida que a modernidade avançou e os modelos produtivos se aperfeiçoaram, a moralidade medieval se tornou obsoleta, sendo substituída por uma ética da propriedade e do trabalho, que glorificava a produção em massa e a competição. Em seus escritos, Marx (1867/2014) menciona como a lógica capitalista de exploração, que substituiu o feudalismo, reverteu esses valores, promovendo a acumulação de capital e a glorificação do trabalho, trazendo consigo novas formas de exploração. A inversão de valores morais na modernidade resulta em uma visão distorcida do trabalho, onde o trabalho é exaltado como fonte de dignidade, porém, a exploração do trabalhador é naturalizada. Desse modo, a moralidade moderna, que ofereceu plano de fundo moral ao capitalismo, transformou o trabalho em prova de caráter, uma atividade com função redentora e expiadora dos pecados.

5 MODERNIDADE COMO PROJETO MORAL

A partir do século XV, mudanças nos modelos produtivos culminaram em um processo que Marx denominou como acumulação primitiva, ou originária, uma “prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida” (1867/2014, p. 514). Esse modelo incipiente de concentração de capital decorreu de um conjunto de práticas e dinâmicas de concentração de riqueza baseadas na espoliação, na violência e no extermínio: cercamento e expulsão de camponeses das terras; tráfico e escravização de pessoas; pilhagem e saques de recursos minerais e naturais das colônias; exploração do trabalho de cuidado e reprodutivo das mulheres a partir da nuclearização da família moderna.

A questão que levantamos é o fato dessas práticas, que poderiam ter sido reprimidas e condenadas como pecados pela moral até então predominante, ao invés disso, desencadearam uma crise que, gradativamente, tornou obsoletas as bases ontológicas e epistemológicas que sustentavam as práticas sociais e econômicas das sociedades feudais. A instituição de um pacto social com efeitos psicopolíticos ofereceu permissão e redenção moral para que, em condições específicas, determinadas pessoas praticassem a espoliação, a usura e o assassinato.

Assim, o que antes seria condenado como violência ou imoralidade tornou-se o alicerce de uma nova ordem econômica, justificado por uma narrativa que transformou crimes históricos em “necessidade progressista”. Nesse contexto, Marx comparou ironicamente a acumulação primitiva ao pecado original da teologia: se o relato bíblico explica a queda do homem para justificar a condição humana, a narrativa capitalista naturaliza a expropriação violenta como etapa inevitável do “desenvolvimento”. Como ele afirmou: “a acumulação primitiva desempenhou na economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia” (Marx, 1867/2014, p. 514).

Marx apontou, ainda, que a mentalidade capitalista foi se transformando à medida que o modo de produção amadureceu. A violência inicial (a acumulação primitiva) foi “esquecida” e justificada, enquanto os capitalistas passam a adotar uma postura aparentemente mais “civilizada” e “virtuosa” – a exploração é revestida de uma aura de benevolência, como se concentrar riqueza fosse uma caridade ou benefício à sociedade, não sua pilhagem. Essa nova postura é ironizada por Marx através da referência ao ‘Adão burguês’ — uma suposta figura “inocente” e “virtuosa” cuja riqueza seria fruto do mérito pessoal ou do “sacrifício do benfeitor” que acumula riqueza como se fosse um dever social e moral. Assim, a exploração contínua é mascarada por discursos de filantropia e desenvolvimento, sob a fábula de um progresso civilizatório legítimo. Essa narrativa, como mostra Marx, é tão fictícia quanto o Adão bíblico, uma vez que o capitalismo não emergiu de um “estado de inocência”, mas de roubo colonial e expropriação.

Max Weber (1904/2004), na obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, defendeu que a reforma protestante, que insurgiu contra a ética católica medieval, possibilitou legitimação moral às atividades de acumulação de capital baseadas na usura e no lucro, redimindo os “homens modernos” do pecado. Para o autor, a nova moralidade, apresentada pelo protestantismo, explica o maior êxito, avanço e consolidação das práticas incipientes da industrialização e do capitalismo em sociedades protestantes, a exemplo da Inglaterra e da Alemanha.

Na perspectiva psicopolítica, tanto a tese de Marx quanto a de Weber apontam para um entrave moral que precisou ser transposto para que o capitalismo se consolidasse a partir de comportamentos e práticas, até então, condenáveis. Para sustentar o novo modo de produção, foi necessário, gradativamente, constituir um repertório ontológico e epistemológico eficiente para um novo pacto social que legitimasse o avanço das forças produtivas capitalistas, baseadas na exploração sistemática, na usura e no roubo. Walter Benjamin defendeu, ainda, que o “capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (Benjamin, 1921/2012, p. 21).

No entanto, a verdadeira religião – que busca apresentar respostas substitutivas – não é exatamente o capitalismo como pensava Benjamin (1921/2012), mas a modernidade, com seu culto desenvolvimentista permanente, sobre a qual se alicerça o modo de produção capitalista. A redenção do capitalismo é ontológica e epistemológica, portanto, só pode ser reconhecida quando se pensa para além das bases do sistema-mundo moderno. Em consonância com as bases morais e religiosas da modernidade, o progresso é apresentado como crença fundamental e como promessa do paraíso. Segundo Horacio Machado Aráoz (2020, p. 47):

No fundo, mais que um fenômeno econômico ou político, o desenvolvimento é um ato religioso. É uma fé, um culto, uma religião. Não uma qualquer, mas a religião moderna em si: a religião da modernidade-colonialidade. O progresso é o credo que professa.

À medida que tem função de redenção da culpa, mais do que um fenômeno que se utiliza ou influenciado por aspectos religiosos, o sistema-mundo moderno – ele próprio – é essencialmente um fenômeno religioso. Enquanto Benjamin analisou o capitalismo como religião, Adam Smith, por sua vez, para justificar as violências que ele próprio reconheceu no sistema capitalista e nos fins do mercado, vale-se da moral religiosa para afirmar intenções virtuosas e negar os vícios estruturantes. Em “A Teoria dos Sentimentos Morais” (Smith, 1759/1999) defendeu a superioridade moral dos homens de negócio, modernos, algo inalcançável àqueles que dependiam do trabalho para sobreviver. Para o autor, os sentimentos morais e a virtude de caráter eram impossíveis espontaneamente aos

trabalhadores ou escravos, pois a atividade operacional e repetitiva era causadora de estupidez e ignorância. A rotina degradante e primitiva, levava à autodestruição e à perda do controle sobre seus próprios esforços e seu próprio tempo, consequentemente, à morte espiritual e moral do “homem”.

Os capitalistas (homens de negócio), por outro lado, livres da necessidade do trabalho, conseguiam cultivar suas virtudes e sabedoria, sendo-lhes possível agir com espontânea simpatia e compaixão pelos desvalidos e fracassados, executando o “sistema de governo divino” sobre o mundo. Para Smith (1759/1999), essa superioridade moral dos homens de negócio, benfeiteiros – sustentada por um sentimento de benevolência universal – determinaria os destinos do capital, movendo o mercado com sua própria mão, invisível e virtuosa. O autor (Smith, 1759/2013) associa a virtude espontânea dos donos dos meios de produção a uma certa moral religiosa na qual o *investimento* de capital representa uma oferenda em nome do bem comum, um sacrifício contra seus interesses inferiores. O ato de *investir*, portanto, funciona como uma prova de boa intenção e de merecimento da expiação e purificação moral.

Ainda na perspectiva do desenvolvimento prometido pelo capital, outro mecanismo de redenção, bastante eficiente, é a concepção de investimento local ou comunitário, associada à implantação de empreendimentos em localidades de interesse capitalista. Essa expiação é restrita a poucos, pois o investimento é concebido como renúncia a um lucro ao qual o acionista teria direito, para que seja oferecido como sacrifício ou oferenda, visando o suposto progresso e desenvolvimento de uma “localidade”.

Se, por um lado, Smith (1759/1999) defende que os capitalistas são moralmente superiores por estarem livres da necessidade do trabalho, sendo o investimento de capital sua forma de sacrifício e “renúncia”, por outro, às classes populares que não alcançaram o seletivo círculo dos investidores, não há redenção a não ser pelo trabalho, a que é condicionada a promessa de acesso secundário à terra prometida, ao perdão ou expiação moral. Cabe aos trabalhadores redimirem-se pela renúncia ao ócio e dedicação ao trabalho como forma de sacrifício, justificação moral e purificação dos vícios morais. O trabalho, derivado do latim *tripalium* que alude a castigo ou tortura, passa a ser moralmente dignificante e purificador tal como expresso pelos nazistas na entrada do Complexo de Auschwitz-Birkenau: “*o trabalho dignifica o homem*”. A proposta de redenção moral pelo trabalho foi reforçada através da extrema condenação do não-trabalho ou da vagabundagem. Ao contrário dos trabalhadores, dispostos a “desenvolver-se” moralmente e progredir, os vagabundos são, na moralidade moderna, a encarnação dos vícios morais, por isso extremamente perseguidos, desprezados, vilipendiados e até castigados.

Dentre tantas outras marcas de desmoralização e desumanização, impostas pelos europeus aos povos originários dos territórios que invadiram e colonizaram, foi associá-los ao ócio e à preguiça, tal como persiste até hoje no Brasil em relação aos indígenas ou ao “povo” brasileiro, em decorrência da mestiçagem. A internalização do trabalho como prática moralizante é acompanhada pela culpabilização da vadiagem ou da improdutividade. O próprio trabalhador passa a se responsabilizar e a se condenar por uma eventual falta de motivação ou interesse pelo trabalho, pelo desemprego, pela sua baixa produção e rentabilidade. De modo que, ao sermos convencidos pela modernidade que é pelo trabalho que nos afirmamos moralmente e podemos alcançar a virtude – própria dos homens de negócios (Smith, 1759/1999) – o lazer e o ócio acabam sendo considerados secundários e reduzidos a um tempo mínimo, além de serem cada vez mais carregados de culpa. Sem a internalização do trabalho no sistema de valores morais, *superego*, e das idealizações egóicas e sem a internalização da depreciação e forte censura da vagabundagem e do ócio não haveria como o sujeito compactuar com sua exploração e subalternização no e pelo trabalho, possibilitando a expropriação da mais-valia e a acumulação do capital.

Embora Marx (1867/2014) descreva a mudança moral como produto do desenvolvimento capitalista, não a associa a uma crítica da modernidade enquanto categoria histórica e cultural mais ampla. Permanece, assim, fiel a uma perspectiva progressista e desenvolvimentista, na qual o capitalismo, apesar de suas contradições, é compreendido como um estágio necessário para a superação histórica em direção a uma sociedade sem classes. O pensamento marxiano concentrou-se na crítica estrutural do sistema, sem elencar a moralidade moderna enquanto um problema em si mesmo, essa preocupação passa a ser delineada em pensadores europeus posteriores — como Horkheimer e Adorno (1985) com a dialética da razão instrumental, Habermas (2012a; 2012b) com a colonização do mundo da vida e Foucault (1978; 1979) com a microfísica do poder na modernidade e a crítica à sociedade disciplinar.

No pensamento filosófico latino-americano, encontramos autores que também problematizaram a relação entre modernidade e capitalismo, mas enfatizando o papel da colonização para a ascensão de ambos. Aníbal Quijano, a partir do conceito de "colonialidade do poder", demonstrou que a acumulação primitiva não foi apenas um "pecado original" interno à Europa, mas um processo indissociável da racialização e exploração colonial das Américas, África e Ásia. A "modernidade", assim, não é simplesmente um avanço civilizatório, mas um sistema mundial fundado na hierarquização de raças e saberes (Quijano, 2005). Enrique Dussel, por sua vez, radicalizou a crítica ao mostrar que a própria noção de "progresso" foi construída sobre a escravização e o genocídio de

povos originários das colônias, elementos que Marx não se aprofundou, embora tenha mencionado em *O Capital*:

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracteriza a aurora da era da produção capitalista (Marx, 1867/2014, p. 533).

Para Dussel, a "modernidade" é a justificativa ideológica da violência colonial, um "mito" que mascara a Dialética da Alteridade — a negação do Outro como condição para a acumulação (Dussel, 1993). Assim, enquanto Marx descreve as contradições morais e a hipocrisia do capitalista moderno, Quijano e Dussel entendem que essa hipocrisia é estruturalmente colonial: a "humanização" do capitalista europeu só foi possível porque o "Adão burguês" construiu sua humanização (pela suposta moralidade e virtude) sobre a desumanização (pela associação à imoralidade e aos vícios) dos povos colonizados.

A afirmação do continente europeu como centro universal foi a condição fundante do sistema-mundo moderno, referenciada no modelo heliocêntrico, recém-proposto por Copérnico (Dussel, 2005). Essa concepção autocentrada atribuiu à Europa a posição de "mundo evoluído" e aos europeus o de "seres civilizados", impulsionada pelo encontro com o "outro", o "estranho", que se impunha como desafio ou obstáculo político a ser "resolvido" para que se viabilizasse a espoliação das colônias e a escravização de pessoas. Epistemologicamente, inaugura-se a concepção de desenvolvimento como um atributo moral, associado à ideia de futuro em direção ao "bem", em oposição ao passado considerado "mal", "primitivo". Segundo Dussel (1993), ao atribuírem a si mesmos uma representação de "futuro" e "ideal de eu", os europeus posicionaram o restante do mundo na periferia, estabelecendo um eixo moral no qual o "outro" é um projeto a ser transformado, ou corrigido, para tornar-se extensão de si mesmos.

Em nome do direito de domínio político, econômico e simbólico sobre o restante periférico do planeta, o homem branco-europeu se autoproclama como "universal", sujeito ontológico totalizado e redundante, baseado na máxima cartesiana do "cogito, ergo sum" (penso, logo existo), a partir da qual a consciência do "eu" é pré-condição para a existência de todos os "outros", relativizando-os como marginais, subalternos e periféricos (Lévinas, 1980). A efetividade da modernidade em oferecer legitimação moral para o modelo de concentração de riqueza baseada na exploração e dominação deu-se a partir da ontologia de encobrimento do "outro" pelo "eu". Por trás da ideia de "descobrimento" há a legitimação da apropriação e da espoliação do "outro". Desse modo, a existência da América,

enquanto “outro”, é condicionada e validada pela existência da Europa, “eu”, que legitima sua posição hegemônica de poder sobre o saber e o ser do colonizado.

O advento da concepção de “descoberta” de mundos onde habitavam seres “vazios”, “selvagens” e “ingênuos” – como “quadros em branco” à espera de serem preenchidos – delineou a ideia de homem moderno sustentada na figura do explorador de oportunidades. Não tardou para que o “negócio” da apropriação e espoliação das riquezas dos povos “não-modernos” e “selvagens” – fosse pelo extrativismo, pelo tráfico ou pela pirataria – acirrassem as disputas econômicas e de poder entre a Europa Latina e a Europa Anglo-Saxônica, estendendo a lógica colonial centro-periferia também para o mundo antigo e já conhecido, África e Ásia.

[...] Colombo, como dissermos, é o primeiro homem “moderno”, ou melhor, é o início de sua história. É o primeiro que “sai” oficialmente (com “poderes”, não mais um viajante clandestino como muitos de seus antecessores) da Europa latina – antimuçulmana – para iniciar a “constituição” da experiência existencial de uma Europa ocidental, atlântica, “centro” da história. Esta “centralidade” será depois projetada para as origens: de certa maneira, no mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*) do europeu: a Europa é “centro” da história desde Adão e Eva, os quais também são considerados europeus, ou, pelo menos é considerado como um mito originário da “europeidade”, com exclusão de outras culturas (Dussel, 1993, p. 32).

Simbolicamente, o homem moderno – inaugurado pela figura de Colombo – é um conquistador, que parte do centro do mundo em direção à periferia para corrigir mundos “selvagens” e implantar seu projeto moral, como oferta de redenção a seres primitivos, sub-humanos. A chegada à América, portanto, não foi um encontro entre mundos com existências legítimas e equivalentes, como até então se davam as relações geopolíticas no mundo conhecido circunscrito entre Europa-Ásia-África. Segundo Dussel (1993), a modernidade inaugura uma relação com um “outro esvaziado”, cuja existência não é legítima em si, mas condicionada à existência de um “eu absoluto” que possui o poder de validá-lo em um ato de “benevolência” ou “piedade”. A modernidade transformou em valor moral – em “bem” – a expropriação do outro, a partir da qual o moderno tem direito absoluto sobre o primitivo, relação em que a existência da “colônia” e do “colonizado” só é legítima, enquanto “entes de direito”, à medida que orbitam de forma periférica e dependente, saciando as necessidades da “metrópole”.

Wilhelm Wundt (1916/2013), em sua obra Psicologia dos Povos — um dos marcos fundadores da Psicologia Social —, ao categorizar em fases a “evolução” dos processos psicológicos superiores (arte, cultura, religião, linguagem, política), posicionou o pensamento moderno europeu como estágio final de “Humanidade”, defendendo uma hierarquia evolutiva psicológica que atribuía suposta superioridade ao modelo europeu. Segundo Wundt, a fase de Humanidade seria caracterizada pela autopercepção da espécie como uma identidade única, universal e homogênea, legitimada por uma

missão moralizadora: corrigir os "atrasos" psicológicos e culturais de povos que estivessem fases menos evoluídas – fase primitiva ou natural, fase totêmica ou tribal, fase nacional ou dos heróis e deuses. A concepção de uma evolução psicológica linear a toda a humanidade legitimava a imposição de um padrão único de desenvolvimento a todos os povos do planeta. Em outras palavras, somente após a assimilação do modelo psicológico europeu por todo o planeta, seria possível à humanidade avançar linearmente em direção ao “progresso”, passar para uma próxima fase de evolução psicológica.

A modernidade, então, se constitui como um mito fundador, fornecendo a racionalidade que possibilitou moralizar as práticas de acumulação primitiva, aprimorando-as e dando-lhes caráter de virtude. Essa racionalidade tem função psicopolítica, uma vez que atua como defesa psíquica contra a culpa em potencial decorrente da consciência dos crimes – ou pecados – que sistematicamente deveriam ser praticados para garantir a acumulação primitiva. Ao expandir os ideais modernos ao redor no mundo através da colonização, os Europeus ofereceram o mito da modernidade como um novo acordo moral às culturas não-ocidentais a fim de relativizar tabus e práticas condenáveis tal qual a serpente que oferece justificativa para a satisfação pulsional, levando Adão e Eva ao pecado original e à necessidade de redenção, tal a análise de Marx (1867/2014) que discutimos anteriormente.

Na tradição judaico-cristã, o sacrifício ou penitência é uma oferta do pecador em pagamento pela absolvição de uma culpa reconhecida. A associação da ideia de investimento a um sacrifício/ofrenda dos lucros pelos acionistas, demonstra uma tentativa de justificar a busca por alta rentabilidade às virtudes capitais da moral religiosa, negando qualquer relação dos vícios capitais como ganância, cobiça, soberba, avareza, luxúria.

Em Totem e Tabu, Freud (1913/2012) defendeu que a raiz do pacto social é a culpa por um crime do qual todos participam, que todos desejaram. Segundo o mito, após matarem o pai e atormentados pela culpa, os filhos da horda firmam uma aliança em busca de oferecer redenção moral uns aos outros e, assim, moralizarem em quais condições é permitido amar e matar. Criam-se os tabus, manifestações não permitidas da libido e da agressividade, raízes da divisão binária entre o bem e o mal, sagrado e profano. O culto ao elemento simbólico compartilhado (totem) é o que garante a cumplicidade do grupo em defender-se da acusação moral e do castigo. A modernidade, portanto, instituiu-se como um culto totêmico, cuja racionalidade cumpre uma função de defesa moral. O totem da modernidade é o “desenvolvimento”.

Diante disso, a racionalidade normativa da modernidade usa estrategicamente do aprofundamento das oposições dualistas e binárias, das dicotomias, das contradições: moderno/tradicional, evoluído/primitivo, centro/periferia, bem/mal, civilizado/selvagem,

cultura/natureza e assim por diante. Assim, o colonizador reduz as possibilidades de explicação da realidade, levando à naturalização do combate, transformando corpos, territórios e epistemes em zonas de guerra perpétuas sob contínua violência e sob um “dualismo maniqueísta” que institucionaliza a guerra do bem (colonizador) contra o mal (colonizado). A modernidade, portanto, é uma catástrofe metafísica (Maldonado-Torres, 2019), cuja concepção bélica é sustentada na divisão do mundo em sagrado e profano (Freud, 1913/2012). Se o conflito social é visto como uma luta entre o Bem e o Mal, não existe compromisso possível que permita restabelecer a ordem a não ser o extermínio do herege (Lechner, 1990).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A modernidade, longe de ser um projeto neutro ou universal de evolução ou desenvolvimento planetário, constituiu-se como uma estrutura de moralização dos crimes que a acumulação de capital exigia, especialmente na relação com as colônias e os povos que nelas habitavam. Como demonstrado, a moralidade moderna foi construída sobre a inversão de valores feudais – onde práticas antes condenáveis, como a usura e a acumulação, tornaram-se virtudes – e sustentada por um pacto psicopolítico que naturalizou a espoliação como forma de redenção justificada pela promessa do progresso, enquanto “terra prometida”. A análise de Marx sobre a acumulação primitiva e as contradições morais do capitalismo, complementada pelas críticas decoloniais de Quijano e Dussel, expõe como a narrativa do desenvolvimento serviu para ocultar genocídios e escravização, enquanto a ética protestante (Weber, 1904/2004) e a moral burguesa (Smith, 1759/1999) transformaram a exploração em um dever sagrado, um ato de benevolência. O mito da modernidade, portanto, não apenas reorganizou as relações econômicas, mas redefiniu o próprio conceito de humanidade, excluindo os povos colonizados de sua categoria universal e impondo, através da colonialidade, a europeização como condição de acesso secundário à promessa de progresso e desenvolvimento.

A análise psicopolítica da modernidade, articulando as teses de Freud e Wundt, mostrou como essa racionalidade operou no plano subjetivo, por um lado, classificando culturas não europeias como “primitivas” e, por outro, exaltando o trabalho como redenção moral. Desse modo, criou-se uma máquina moralizante de culpabilização e controle. O ideal de “desenvolvimento”, elevado à condição de totem religioso (Benjamin, 1921/2012), tornou-se a justificativa final para a destruição de subjetividades e modos de vida alternativos, reforçando a lógica do extermínio e do altericídio. Ainda hoje, essa lógica persiste na naturalização da exploração laboral, na estigmatização do ócio e na fetichização do desenvolvimento econômico, que segue demandando sacrifícios humanos e ambientais. A modernidade, assim, não é um período histórico superado, mas um dispositivo de

psicopoder orientado economicamente, que molda instituições, subjetividades e até as resistências que a contestam – como evidenciam as noções de "atraso" e "falta de produtividade" atribuídas a povos indígenas e comunidades tradicionais.

Resta, então, a urgência de descolonizar o imaginário social e construir alternativas epistemológicas que rompam com o dualismo moderno (civilizado/selvagem, centro/periferia). Se a modernidade foi capaz de transformar crimes em virtudes, a tarefa do pensamento crítico na atualidade é inverter esse movimento: desvelar a violência por trás de suas promessas e recuperar saberes marginalizados que ofereçam modelos de sociabilidade e moralidade não predatórios. Como apontam os autores contracoloniais, a superação da modernidade exige não apenas a denúncia de suas contradições, mas a afirmação de outras modernidades possíveis – pluralidades que resistam à homogeneização eurocêntrica e reinventem a noção de futuro para além do culto ao progresso.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. Progresso. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, [s. l.], n. 27, p. 217-236, 1992. DOI: 10.1590/S0102-64451992000300011.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG; Humanitas, 2004.
- AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- AQUINO, T. de. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2012. v. 6.
- ARÁOZ, H. M. *Mineração, genealogia do desastre: o extrativismo na América como origem da modernidade*. São Paulo: Elefante, 2020.
- BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- BERMAN, M. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BRANDÃO, R. E. *Sobre a pobreza e a riqueza: estudo das reflexões sobre a pobreza e a riqueza nos sermões de Santo Agostinho*. *Griot: Revista de Filosofia*, [s. l.], v. 24, n. 1, p. 1-15, 2024. DOI: 10.31977/grirfi.v24i1.3638.
- CASTILHO, D. *Os sentidos da modernização*. *Boletim Goiano de Geografia*, [s. l.], v. 30, n. 2, p. 125-140, 2011. DOI: 10.5216/bgg.v30i2.13802.
- DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DUSSEL, E. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- EISENSTADT, S. N. *Modernidades múltiplas*. *Sociologia, Problemas e Práticas*, [s. l.], n. 35, p. 139-163, 2001. Disponível em: <https://sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/5/57.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2025.
- FOUCAULT, M. *De espaços outros*. *Estudos Avançados*, [s. l.], v. 27, n. 79, p. 113-122, 2013. DOI: 10.1590/S0103-40142013000300008.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FREUD, S. *Totem e tabu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GRUNER, E. *Estamos todos malucos... O sujeito moderno e a falha geológica*. *Cadernos Espinosanos*, [s. l.], n. 17, p. 43-56, 2007. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2007.89325.

HABERMAS, J. Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a. v. 1.

HABERMAS, J. Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b. v. 2.

HABERMAS, J. A modernidade: um projeto inacabado. Lisboa: Nova Vega, 2017.

HARVEY, D. Condição pós-moderna. São Paulo: Loyola, 1998.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. Dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LATOUR, B. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2019.

LECHNER, N. A modernidade e a modernização são compatíveis? O desafio da democracia latino-americana. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, [s. l.], n. 21, p. 73-86, 1990. DOI: 10.1590/S0102-64451990000100005.

LÉVINAS, E. Totalidade e infinito. Lisboa: Edições 70, 1980.

PÉREZ LLODY, L. A. Modernidad, progreso y violencia: algunas clave para un concepto jurídico de revolución. Encuentros, [s. l.], v. 14, n. 2, p. 121-139, 2016. DOI: 10.15665/re.v14i2.797.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOGUEL, R. (org.). Decolonialidade e pensamento afrodispórico. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 57-83.

MARX, K. O capital: crítica da economia política – Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, K.; ENGELS, F. Manifesto comunista. São Paulo: Boitempo, 2005.

PRADO, T. M. Presença de São Tomás de Aquino na construção da narrativa medieval sobre o dinheiro. Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso, [s. l.], v. 19, n. 1, e60905, 2024. DOI: 10.1590/2176-4573p60905.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (org.). La colonialidad del saber. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, O. G. (org.). O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

SMITH, A. Teoria dos sentimentos morais. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SMITH, A. A mão invisível. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

WEBER, M. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WUNDT, W. Elementos de psicologia dos povos: o princípio da linguagem e o pensamento do homem primitivo. Psicologia da Educação, [s. l.], v. 37, p. 91-101, 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/psicoeduca/article/view/27692>. Acesso em: 24 abr. 2025.