

SUGESTÕES TEÓRICO-FILOSÓFICAS PARA PENSAR A ARQUEOLOGIA PRÉ-HISTÓRICA E SEUS IMPASSES

VÍTOR OLIVEIRA JORGE*

Abstract: *Narratives about the prehistory of humanity are a peculiar way of answering the fundamental question: what is the human being? This question underlies the entire anthropological enquiry of modernity and has at its root the intention to clarify the old nuclear problem of the relationship between nature and culture. Underlying the interpretative practice of the prehistorian is a philosophy that allows this field of study to rise to the scope of the great contemporary debate. This is a small contribution in that sense.*

Keywords: *Prehistory; Prehistoric archaeology; Philosophy.*

Resumo: *As narrativas sobre a Pré-História da Humanidade são um modo peculiar de responder à questão fundamental: o que é o ser humano? Esta pergunta funda todo o inquérito antropológico da modernidade e tem, na sua raiz, a intenção de esclarecer o velho problema nuclear da relação entre a natureza e a cultura. Subjacente à prática interpretativa do pré-historiador está uma filosofia que permite erguer este domínio de estudos ao âmbito do grande debate contemporâneo. Este é um pequeno contributo nesse sentido.*

Palavras-chave: *Pré-História; Arqueologia pré-histórica; Filosofia.*

Os segredos dos antigos egípcios também eram segredos para os próprios egípcios¹.

Hegel

1. INTRODUÇÃO

Não há conhecimento «neutro», no sentido ideológico e mesmo político. É preciso previamente escolher, com os riscos inerentes a qualquer decisão, uma via de pesquisa. Essa via de pesquisa não parte do zero, não é elaborada às cegas, mas também desconhece o ponto de chegada, o resultado do trabalho que a orienta. O que não pode haver é uma tarefa desorientada, ou baseada na premissa ingénuo de que «os factos falam por si». Só no senso comum (em geral, o adversário da ciência, do conhecimento orientado pelo raciocínio metódico) os factos valem por si. No campo intelectual propriamente dito, os factos, os chamados «dados», são deduzidos de uma teoria, mesmo que implícita. Essa teoria reflete uma posição filosófica, e mesmo política (de política do saber e não só); e orienta-se por princípios lógicos. Há, pois, que «escolher o campo», o ponto de que lado se está quando se seleciona um tema a estudar. Nesse campo, ou em campos afins, já muitos(as) trabalharam antes de nós; é sobre os ombros dos(as) melhores que elaboramos o nosso caminho, a nossa via de pesquisa.

* Instituto de História Contemporânea, FCSH-UNL. Email: vitor.oliveirajorge@gmail.com. O autor não segue o Acordo Ortográfico de 1990.

¹ *Apud* Žižek (2014): p. 331.

O autor deste escrito procurou sempre, desde os seus primeiros trabalhos, a via que lhe convinha, como prioridade das prioridades para pensar (no sentido de pensamento refletido). Se em filosofia isso é trivial, nas ciências, e em particular nas ciências de observação da realidade material como é a arqueologia (e nela, em particular, a pré-histórica), isso ainda se torna mais imprescindível. Porque, dado que tocamos em objetos e estruturas mais ou menos imersas no mundo empírico que nos rodeia, mais há a tentação de confundir achados ou observações com descobertas, ou seja, de julgar que, ao fazermos exumações ou descrições de «coisas do passado», estamos, imediatamente, a acrescentar algum valor ao pensamento. Estamos apenas, de facto, a acrescentar problemas que importa analisar, perguntas que têm de ser integradas num contexto mais vasto para que cheguem a ter o estatuto de perguntas, isto é, que mereçam estudo e busca de resposta, de interpretação. Toda a boa pergunta, orientada teoricamente, pressupõe já uma resposta, ou, pelo menos, um âmbito mental em que possa emergir.

Num livro é possível explicitar tudo isto mais longamente. Num artigo para uma comunicação limitada em tempo, temos de ser mais afirmativos, elidindo as razões que nos levaram às nossas escolhas. Não se surpreenda, pois, o(a) leitor(a) se o autor for assertivo, eventualmente obscuro, mas não tenho tempo senão para ir direto a parte do que me importa transmitir. Isto é apenas um momento de um trabalho muito mais amplo em curso; ser assertivo não é ser dogmático.

2. UMA MATRIZ FILOSÓFICA

Nesse meu processo de trabalho, tem sido crucial a figura de Slavoj Žižek. Žižek é um filósofo esloveno que começou a afirmar-se no mundo a partir de 1989, ano em que surgiu em inglês (1.ª edição) a sua obra *O Sublime Objeto da Ideologia*. Depois disso, a sua reflexão não tem parado até hoje, colocando-o — do meu ponto de vista — como, provavelmente, o pensador mais importante da última década do século passado e das primeiras décadas do nosso. Não está só: faz parte de um grupo de investigadores que tem a sua base em Liubliana, capital da Eslovénia; não tenho tempo para me deter nisso, mas a sua característica geral é a de que são especialistas de Hegel, o filósofo «maldito» de muitos pensadores ocidentais, apesar do movimento mundial, decorrente nas últimas décadas em todo o mundo, de reabilitação de tão grave erro sobre o chamado «idealismo alemão», em geral, e sobre o seu cume em particular, Hegel. Podemos dizer que a filosofia moderna (toda a anterior, desde os gregos, é uma espécie de Pré-História da filosofia) começou com a revolução kantiana, e se consumou (no sentido da superação do kantismo, de levar o kantismo até às suas últimas consequências) com Hegel. A Jugoslávia de Tito, um país dito «comunista», em que a Eslovénia se integrava, tinha a característica crítica de ser mais aberto do que o sistema de base estalinista que levaria a URSS à sua implosão a partir de 1989, precisamente o ano em que sai, para espanto geral, a primeira obra de Žižek, em inglês. Assim, tanto Žižek como os seus

companheiros mais próximos, Mladen Dolar, Alenka Zupančič e outros, puderam viajar para Ocidente; e isso permitiu a Žižek entrar em contacto com a escola lacaniana dirigida por Jacques-Alain Miller em Paris, o genro e continuador de Lacan, pois que editou em livro os preciosos seminários que Lacan realizava, em Paris, sempre como um *outsider* em relação à universidade. Qual a agradável surpresa de Žižek quando, ao aprofundar o estudo de Lacan para a tese que fez em Paris (era já a segunda), verificou não só que este grande psicanalista e «anti-filósofo» (talvez um modo de ser filósofo no nosso tempo...) era um hegeliano no início da sua obra, como o ia sendo cada vez mais enquanto insinuava afastar-se de Hegel; na verdade, estava era a afastar-se de um Hegel introduzido em França pelo professor Alexandre Kojève (este, nascido russo — 1902 —, foi um filósofo francês que teve influência na própria constituição da União Europeia; faleceu em 1968). Kojève foi muitíssimo importante na filosofia ocidental, mas ajudou a divulgar um Hegel que tem vindo a ser corrigido por autores posteriores (apesar de ainda surgir na vulgata que nos é transmitida por inúmeras histórias da filosofia, etc.). Hegel e Lacan são dos autores mais difíceis que se podem abordar, e Žižek também não é fácil, cada um por razões diferentes. Hegel, nos inícios do século XIX, teve o privilégio de pensar em alemão, com toda a riqueza e ambiguidade que esta língua tem, nomeadamente ao ser transposta para outra; é fácil ser-se mal interpretado, mesmo por políglotas como Kojève. Lacan pretende voltar a Freud, repetir Freud, para corrigir as más interpretações que também fizeram da psicanálise, inaugurada por ele, uma parafernália de erros e desvios; mas, ao fazê-lo, vai-se naturalmente afastando do freudismo para o articular com a filosofia e as ciências humanas e sociais dos meados do século XX, nomeadamente a linguística. Lacan foi influenciado pelo estruturalismo, mas nunca abandonou a ideia de sujeito, ao contrário do que, como se sabe, era uma das linhas-chave daquela tendência («morte do homem», após a «morte de deus»); só que o sujeito lacaniano é o sujeito do inconsciente... mas, na verdade, o inconsciente em Lacan é algo muito diferente do da primeira teorização de Freud. Žižek (que é um filósofo, e não um psicanalista) vai pôr Lacan a dialogar com Hegel, através de um trabalho incessante que marca as últimas três décadas, servindo-se (no sentido positivo) de Lacan para melhor entender Hegel, com a intenção de mostrar a atualidade do seu pensamento; e, no mesmo movimento, revelar até onde um e outro não chegaram, não poderiam chegar. Mas esta é a tarefa da filosofia, partir dos antecessores para sempre os integrar num quadro novo, atual, do pensamento. E pensar, voltar a pensar o já pensado, discernir nos autores anteriores o que neles estava implícito e o que neles pode orientar um desenvolvimento de novos caminhos, essa é a matriz da filosofia, na sua sempre presente preocupação de perceber lucidamente que o pensamento é decisivo para o entendimento e para a orientação política de uma época. É por isso que Žižek vai insistir na necessidade de uma nova visão daquilo em que consiste a ideologia.

A ideologia não é um conjunto de ideias: é algo de muito mais subtil, presente em tudo o que fazemos diariamente, uma orientação incorporada, em larga medida inconsciente, subjacente à prática — e, como tal, também à prática científica, e à arqueológica em particular — e expressa nas nossas mais vulgares opções e opiniões quotidianamente ativadas na relação social. A ideologia tem que ver com a questão da crença e com uma complexa teia de ilusões, que começou a ser explicada por Marx. É difícil discuti-la, porque a ideologia é por definição aquilo que a ilusão nos leva a crer como absolutamente indiscutível. Que ilusão é essa? A ilusão de que, subjacente a tudo o que cada um(a) pensa, está um conjunto de ideias (na verdade impensadas) sobre o qual julgamos construir solidamente todas as nossas opções, opiniões, raciocínios. Por exemplo, um crente cristão pensa tudo a partir da sua crença em Deus, em Cristo, na Santíssima Trindade, etc.; um crente comunista (no sentido do «socialismo real» hoje já inexistente) pensa tudo em função na sua crença no comunismo; um crente no capitalismo pensa tudo em função da sua fé de que o capitalismo é o sistema económico-social certo; um crente na social-democracia, podendo admitir que esta não é perfeita, crê que é, apesar de tudo, o sistema menos imperfeito que pode existir, etc. Assim, pôr pessoas arreigadas (no seu próprio inconsciente) a estas teorias ou ideologias, e ainda outras, numa espécie de diálogo ecuménico para chegar a um consenso, é virtualmente impossível; não há ponto comum, por mínimo que seja, de encontro. A sociedade é baseada intrinsecamente num antagonismo irresolúvel, não só devido ao choque de interesses (o que Marx chamou a «luta de classes»), mas também e, sobretudo, porque as pessoas partem sempre de uma crença que se baseia em «escolhas» pré-rationais, ou exteriores a uma racionalidade neutra que nunca existe. Essa negatividade hegeliana é, aliás, inerente ao espírito humano e à realidade em si, de que o espírito (a mente, a cultura, o pensamento, como se queira) faz parte. E, por isso, também a ciência tem a sua própria ideologia, que não só lhe dá uma grande força e prestígio social, como tem resultados práticos para a vida das pessoas que levam muitos a praticamente considerarem como a religião laica, dos tempos modernos, racionais e progressivos. A ciência «vive encantada» com a progressão das suas descobertas, e a tecnologia alimenta-se disso, bem como a fé das pessoas que, por exemplo, como todos nós neste momento pandémico, dependem de uma vacina para poderem conceber como verosímil a sua própria sobrevivência física.

Marx mostrou o que é o fetichismo da mercadoria, a ilusão inerente ao mercado; não compete a este texto desenvolver algo bem conhecido; precisamente porque a ideologia tem primariamente que ver com a prática, com o fazer, Marx exprimiu a noção de que, na sociedade capitalista, as pessoas não sabem o que fazem (estão iludidas), e, portanto, continuam sempre a fazer mais do mesmo. Na verdade, o pior engodo é ir atrás da ideia de senso comum de que a prática está primeiro que tudo, traduzida na velha noção da infraestrutura determinando a superestrutura. Não podemos ficar por aí. O alemão Peter Sloterdijk, ao criticar o que chamou a «razão cínica», foi um pouco mais longe: as pessoas sabem bem o que fazem, mesmo assim, continuam a fazê-lo. Todavia,

essa concepção de modo algum convence; é ainda uma noção integrável numa filosofia do *establishment*; o que se passa na realidade é que, na ideologia dominante, existe não uma ilusão, como diz Žižek, mas duas. Já em 1989, num livro crucial, *O Sublime Objeto da Ideologia*, Slavoj Žižek tinha apontado o que devíamos pensar sobre a ideologia, a qual, como aludi acima, tem que ver com a própria realidade, com aquilo que as pessoas fazem. O que as pessoas ignoram, explica Žižek, é que a sua própria realidade social, a sua atividade, é guiada por uma ilusão, por uma inversão fetichista. É essa ilusão que constrói a atividade social real das pessoas. «Eles sabem muito bem como as coisas são realmente, mas ainda assim continuam a fazer o mesmo como se não soubessem.» Há, portanto, diz Žižek, uma ilusão aqui em jogo: essa ilusão consiste em ignorar a ilusão que estrutura o real das pessoas, a sua relação efetiva com a realidade. «E esta ilusão ignorada, inconsciente, é aquilo a que podemos chamar a *fantasia ideológica*»².

3. REPRESENTAÇÕES

As duas grandes coordenadas convencionais da vida humana são o tempo e o espaço. Coordenadas altamente abstratas, tiveram e têm, ao longo das épocas e das «culturas», uma variedade infinita de representações. O tempo é uma variável invisível, apenas se tornando materializável indiretamente através das suas manifestações: a morte, desde logo, mas também as variações evidentes da natureza ao longo do ano, a alternância do dia e da noite, etc. O espaço é também uma realidade fluida, pois depende, como o tempo, da cosmovisão ou ontologia de cada «cultura»/comunidade. Todavia, as dimensões do espaço são mais diretamente experimentáveis do que as do tempo, desde logo, porque cada corpo humano ocupa um certo espaço e, exceto nos momentos de descanso, está em permanente deslocação, segundo *habitus* próprios da sua «cultura», e em relação com uma espacialidade em que decorrem ações conjuntas providas de um certo sentido mais ou menos partilhado.

Não há cultura humana conhecida que não tenha uma narrativa, uma explicação, mais ou menos implícita ou explícita, sobre o tempo e o espaço. Na verdade, as duas variáveis são indiscerníveis uma da outra, porque a deslocação num espaço, ou mesmo a manutenção de uma atitude imóvel, implicam tempo, ou seja, no centro da existência humana está sempre uma temporalidade que, tal como a espacialidade, cada «cultura» procura tornar natural, isto é, procura articular-se com o mundo através de uma significação global. O ser humano distingue-se dos outros animais por muitos aspectos, mas talvez aquele em que o abismo que os separa (animais e humanos) é maior e mais notório é que o ser humano se interroga e procura respostas para as suas perguntas. Na verdade, dialeticamente falando, as respostas estão, em geral, pressupostas já na forma de perguntar, embora essa retroação não seja, em geral, consciente.

² ŽIŽEK, 1989: 32-33.

A busca de sentido é intrínseca às sociedades humanas, co-extensiva à sua historicidade. A discussão de quais os critérios em que nos devemos basear para distinguir as sociedades humanas das dos animais (em tempos teóricos e em termos cronológicos) está fora do âmbito deste estudo, mas podemos dizer esta verdade óbvia, a de que a sobrevivência do ser humano é impossível sem a sua inclusão numa comunidade simbólica. Cada humano nasce, cresce, torna-se eventualmente adulto dentro de um «banho de linguagem», que começa a escutar mesmo antes de nascer, linguagem essa que lhe permite manter laços e comportamentos de sociabilidade, partilhar sentidos, e, evidentemente, representações do tempo e do espaço a partir da sua experiência, incluindo as narrativas herdadas que ordenam o mundo, que lhe conferem inteligibilidade; mas ao entrar na linguagem cada pessoa penetra no simbólico, fica capturada pelo sentido partilhado que constitui a realidade, a totalidade dos discursos que suturam a constitutiva lacuna dessa realidade.

Ao observar o conjunto da realidade temporal conhecida, ou seja, da história no seu sentido amplo, como narrativa da experiência humana (incluindo, portanto, toda a imensa «Pré-História» e a sua recente e curta decorrência, a História no sentido estrito), vemos que todas as culturas sempre inculcaram no espaço, ou mesmo materializaram nele, de modos infinitamente variados, referências que tinham/têm que ver com a sua concepção de tempo.

Entre essas conotações ou modificações dadas ao espaço inserem-se vários tipos de ordenamentos e representações, tão vários que podem ir de um simples trilho na floresta tropical, com todos os sentidos associados que pode ter para um habitante dessa ecologia, a uma avenida de uma metrópole contemporânea. A antropologia, entre outras disciplinas, tem procurado estudar o leque destas diferenças; mas este não estará nunca completo por definição, não só em função do tempo, e também de outra variável que é a singularidade de cada ser, como, sobretudo, devido à dimensão que Lacan designou o Real, que se relaciona com a impossibilidade de totalização ontológica. A realidade é, em si mesma, não-Toda.

Se há uma tendência que podemos discernir ao longo da história humana (em sentido amplo), ao considerar o par de conceitos singularidade/comunidade, é óbvio que a sociedade moderna, europeia, mas não só, tem inclinado cada vez mais o «prato da balança» para a singularidade, quer como realidade quer como valor. Ou seja, se não é possível ao ser humano viver sozinho, qual Robinson Crusóé, também é uma realidade que a sociedade moderna e contemporânea se caracteriza por um programa cada vez mais dirigido a uma (pretensa) realização do gozo individual, no sentido psicanalítico (abrangente) da palavra gozo. Na verdade, por muito que as comunidades comunguem de valores, sentimentos, representações comuns, é evidente que é ao nível individual, a partir do corpo e de tudo o que lhe é imanente, ou seja, o espírito de cada indivíduo, que a realidade ressoa de forma mais ou menos prazenteira ou dolorosa, ou seja, que há

experiência de felicidade, de bem-estar (embora esta pressuponha um meio favorável à sua emergência). Quem sente são os indivíduos, não abstrações como sociedade, comunidades, grupos, etc.; mas cada ser só se constitui com o Outro, em função dos outros. O grupo predomina, sempre, mesmo no individualismo contemporâneo, com as suas tradições arreigadas, que dão sentido ao mundo e à sua vivência, sendo condição de subsistência de cada indivíduo inserir-se nesse sentido ou senso comum, sob pena de perecer. Tal acontece, afinal, em sociedades contemporâneas altamente tecnológicas, mas em que o controlo sobre cada indivíduo cresce na proporção da ideologia da singularidade. Sê tu, realiza os teus desejos, parece ser a injunção, mas realiza-os segundo o conjunto de regras e desregras que te impõe o Estado e a que te obrigam os diversos sub-setores em que te inseres, a família, a empresa, a comunidade de vizinhos, a sociedade em geral com os seus meios de comunicação, etc., etc.

4. BASES PARA RECRIAR UM MATERIALISMO DIALÉTICO PARA A ARQUEOLOGIA

À arqueologia — e em particular à arqueologia pré-histórica — importa sobremaneira o conjunto das relações e representações sociais, das ideologias, de cada tempo e espaço, uma vez que essa é a condição para não ser uma simples técnica, ou «ciência auxiliar» como se dizia antes, da história, da antropologia, ou de qualquer outra ciência social ou humana, mas uma ciência independente, de pleno direito. O que caracteriza a arqueologia é precisamente a permanente tentativa de conjugação, numa realidade ou narrativa conceptualmente sustentada, defensável, de elementos materiais, resíduos existentes no espaço, com os objetivos de qualquer ciência humana: compreender as intenções e as motivações conscientes e inconscientes das sociedades e dos grupos, que, neste caso, já não existem, e atribuir um significado ao espaço atual, dividido em layers cheios de rasgões, de buracos, significado esse que se possa articular com cada um dos períodos históricos (no sentido amplo) pelos quais tal espaço «terá passado».

Neste texto, parto do seguinte princípio: não tem sentido criar, ou propor, uma nova teoria interna à arqueologia, e em particular à arqueologia pré-histórica. Todas as teorias científicas visam hoje a inter e/ou a transdisciplinaridade, se pretendem chegar a visionar uma integração compreensiva dos problemas. Tal integração, de forma mais ou menos explícita, implica uma filosofia. Significa isso que temos de tomar, e explicitar (como atrás referido), opções de partida, que evidentemente podem e devem ir variando, ou podem ir sendo refinadas, enquanto progride a pesquisa de uma pessoa ou equipa. Por isso, é meu dever, desde já, esclarecer que a minha escolha é integrável no materialismo dialético, tal como o entende o filósofo Slavoj Žižek já múltiplas vezes citado. Como o «materialismo dialético» era a doutrina oficial de Estado no tempo da URSS de J. Estaline,

tendo, por isso, muito má fama, impõe-se, seguindo Žižek³, desde logo, enunciar os quatro pontos fundamentais em que o materialismo dialético se deve (segundo de perto aquele autor, evidentemente) entender, por total oposição à outra obsoleta doutrina, hoje abandonada. Trata-se, de facto, de uma nova ontologia, que o autor designa «fracassada», «falhada» ou resultante de um movimento de paralaxe, na qual não é difícil adivinhar inspiração lacaniana e hegeliana, definível em quatro linhas de força. São estas: 1. Atingir a verdade de uma totalidade só é possível a partir de um ponto de vista parcial, o que significa ter de se eleger um elemento considerado importante dessa mesma totalidade. 2. Uma modificação estrutural da realidade (por exemplo, da realidade social) não é previsível, só ocorre retroativamente, e não através de uma suposta gestação lenta de qualquer processo: quando nos apercebemos disso, já aconteceu. 3. A progressão das coisas não se dá de forma linear, ou por «saltos» numa dada direção (por exemplo, para uma maior complexidade), mas de modo muito mais enviesado, refinado, cujo entendimento exige o recurso às chamadas estruturas não orientáveis (fita de Moebios, *cross-cap*, garrafa de Klein): uma determinada situação caracterizável de certa forma num dado momento, pode, noutra momento, através do seu movimento circular, que essas estruturas ilustram, aparecer com um sinal, ou um carácter completamente diferente, nomeadamente oposto ao anterior. 4. O antagonismo não se dá como uma luta de opostos, cada um deles externo ao outro, mas como uma contradição constitutiva de cada entidade consigo própria, ou seja, cada entidade contém sempre tal elemento de negatividade como algo intrínseco a si mesma, existente no seu seio. É essa tensão que, aliás, leva ao devir. A filosofia de Hegel, que está aqui em filigrana, é uma filosofia histórica, uma filosofia do devir, e não, como erradamente se interpretou, do «fim da história»⁴.

Esta filosofia implica um olhar diferente de todas as perspectivas em presença no pensamento contemporâneo, nomeadamente dos vitalismos que encontramos em Bergson ou Deleuze; dos desconstrucionismos tipificados pela filosofia derridiana; do pensamento historicista de Foucault e biopolítico deste autor e de Agamben, por exemplo; dos auto-denominados novos materialismos, desde Harman a Bennett, etc., etc. Reconhecendo em todas essas filosofias construções evidentemente dignas de consideração (a filosofia é um diálogo, sempre), é numa reelaboração da dialética hegeliana (a qual pressupõe Kant e a sua superação) trazida para o presente com o apoio da obra de Jacques Lacan (a qual é uma subversão da obra seminal de Freud), e num materialismo que revê Marx à luz de algo que só tardiamente se tem vindo a perceber, que temos

³ Baseio-me aqui praticamente à letra no livro recente de Žižek, (ŽIŽEK, 2020: 4-5 do original inglês, e 17 da tradução castelhana). É importante advertir que esta teorização só é compreensível no conjunto do livro e, mais em geral, da obra do autor, de que este livro é a última formulação sistemática; por evidentes limitações de espaço, é impossível resumir aqui toda essa matéria, complexa, difícil, e contra-intuitiva, mesmo em termos de síntese. O leitor — a quem o autor pede benevolência para com um arqueólogo que procura entender a filosofia, e não é um especialista desta última área do saber — é convidado a prolongá-la com outras leituras.

⁴ MALABOU, 2000.

de nos orientar. É que Hegel, o «idealista absoluto», foi, afinal, muito mais materialista do que o próprio Marx; compreensão que resulta de uma releitura de Hegel que se tem dado nas últimas décadas à escala mundial, tornando evidente a importância decisiva deste pensador (dialética, negatividade, etc.) sobre o qual se generalizou uma vulgata que resulta de total incompreensão da complexidade do seu discurso e, mesmo, muitas vezes, da própria ambiguidade (aliás tão propícia à filosofia) da língua alemã.

A passagem de Kant a Hegel, dois gigantes do pensamento, foi um momento crucial da modernidade, a que aqui só posso aludir. Kant é, para muitos autores, o primeiro filósofo moderno, para não dizer mesmo o que marca o fim de uma longa Pré-História da filosofia, que antes dele decorreu. Numa nota de final de capítulo de um dos seus livros⁵, Slavoj Žižek escreve:

É nisto que reside o corte de Kant com a metafísica tradicional: o finito não é simplesmente um modo deficiente do infinito que persiste em si próprio fora do tempo, mas veicula simultaneamente a sua própria versão do infinito numenal. É por isso que a dualidade kantiana de númenos e fenómenos não coincide com o dualismo metafísico tradicional da essência-substância e aparência: no que se refere a este dualismo, Kant introduz uma divisão suplementar, a divisão entre o em-si numenal e — não o fenomenal, mas — o modo como este aparece no interior do campo fenomenal. Da nossa perspectiva [...] a esfera numenal aparece sob a forma da liberdade, do reino dos fins éticos, etc. Todavia, se tivéssemos acesso direto à esfera numenal, saltando por cima do plano fenomenal, essa esfera perderia tais características de liberdade: o sujeito seria capaz de perceber a sua inclusão no mecanismo numenal causal. Esta cisão do numenal no em-si e no modo como este em-si nos aparece a nós, sujeitos finitos, significa que a «substância se torna sujeito».

Está aqui claro como a revolução de Kant abriu, por sua vez, o passo à sua superação por Hegel, à compreensão de como a substância está sempre mediada pelo sujeito e vice-versa; ele (Kant) como que teve receio de levar até ao fim o seu pensamento, não foi tão radical quanto poderia ter sido, na sua genialidade.

Como será possível usar esta inspiração para pensar o tempo, a temporalidade, a história, a historicidade e o historicismo, e em particular para tentar superar os impasses da disciplina a que o autor destas linhas se dedica e passou uma vida a ensinar, a arqueologia pré-histórica? À partida, ninguém tentou, até hoje, fazer uma ponte sobre este aparente abismo, e não é de esperar que um tal «trabalho em curso», nem de longe nem de perto, seja aqui mais de que tenuamente esboçado; o objetivo deste texto é apenas chamar a atenção para uma via que só em múltiplas equipas, e ao longo de décadas, pode ser desenvolvida.

⁵ ŽIŽEK, 2006: 172-173.

5. PRÉ-HISTÓRIA

A convencionalmente chamada Pré-História é um período mais ou menos obscuro para nós. Talvez mesmo um dos seus fascínios resida em tal segredo. Se quiséssemos antropomorfizar a figura alegórica portadora desse segredo, diríamos: é muda, de nascença; não pronuncia uma palavra, e, além disso, é analfabeta, não nos deixou uma linha que fosse para que a pudéssemos decifrar. E, mesmo assim, ou talvez por causa disso, continua a suscitar-nos uma imensa curiosidade; é para nós, que a inventámos, um objeto-causa de desejo (de a conhecer, de a abarcar). O ser humano caracteriza-se por esta forma do que em última análise pode parecer insensatez: é atraído pelo impossível, o seu desejo não conhece fronteiras, ao contrário (da pelo menos maioria) dos outros animais, cada um a cumprir o que a espécie a que pertence instintivamente lhe dita, do nascimento à morte. O ser humano quer perceber, desvendar segredos, esquecendo-se de que ele mesmo (cada ser humano, na sua singularidade) é um segredo para si próprio, de que o Outro é um segredo para cada um de nós, enfim, de que o Outro, em geral, é um segredo para ele mesmo. Constituindo-se na alteridade, necessitando absolutamente do Outro desde que nasce até que morre, o ser humano vive com o seu enigma (o seu outro) e com o enigma de cada um dos outros e do mundo em geral: vive com a pergunta, e viver é ir fazendo perguntas, eventualmente (no melhor dos casos) cada vez mais refinadas.

De modo que poderíamos tranquilizar-nos: os «pré-históricos» que descobrimos, cujos restos estudámos, descrevemos e musealizámos, incluindo mesmo a sua forma física e, por vezes, o olhar que lhes pusemos em modelos 3D (virtuais ou não), também não sabiam quem eram, nem, portanto, o que estavam a fazer neste mundo; eram um enigma para eles próprios, circunstância que lhes deu um trabalho grande, porque, a julgarmos pelas «obras» que foram deixando, procuraram a seu modo decifrar o enigma. Como, aliás, nós outros, hoje, também nos esforçamos por decifrar, havendo alguns colegas que, para sua felicidade, estão mesmo convencidos de que conseguiram, que o seu trabalho arqueológico e transdisciplinar não deu apenas frutos parciais, mas resultou em obra que reconstituiu a Pré-História (geral, regional ou local), que permite apresentar dela uma narrativa coerente, e assim abrir as portas da História propriamente dita, desde a invenção da escrita até hoje, numa sequência temporal com descontinuidades, sim, mas descontinuidades que constituem apenas episódios de uma continuidade geral (permitindo até periodizá-la), de uma narrativa de que a grande História universal se sente gloriosamente detentora, unindo a Natureza à Cultura. E assim uma filosofia do Todo fica harmoniosamente reconfortada, e pode mesmo observar-se, visitar-se, através das reconstituições que se encenam, em museu ou ao vivo, dos seres e dos seus modos de vida enigmáticos do passado remoto, tornados, enfim, realidades supostamente decifradas, perfeitamente domesticadas.

Enquanto, porém, muitos investigadores continuam a operar dentro dessa filosofia do Todo, acrescentando mais peças ou subpeças ao *puzzle*, outros há que desconfiam de

uma tal harmonia. Pode ser mais razoável perceber que a realidade é não-Toda, que nós, seres humanos parte dessa realidade, somos também não totalizáveis (quer na nossa singularidade quer em configurações mais amplas que possamos conceber, comunidades por exemplo), e até que essa fenda, essa falha ou «fracasso» constitutivo da realidade e do ser humano como parte dela, seja o fator que permita a existência da nossa subjetividade (a qual inclui, evidentemente, o desejo de saber). Acentuo: talvez que o aparecimento da subjetividade na história da vida seja precisamente a manifestação dessa fenda, dessa lacuna.

Ora, este sobressalto — esta interrogação radical a que ele dá origem — é precisamente o que caracteriza o «corte» da nossa Modernidade. De facto, Kant inaugura a filosofia crítica (e, nesse sentido, pode ser considerado, como referido já, o primeiro filósofo «verdadeiro»... apesar do seu pensamento repousar numa milenar tradição ocidental) ao postular que nós, humanos, sempre conceptualizamos a realidade de acordo com um filtro prévio que nos caracteriza, as categorias *a priori*, e que é nesse quadro transcendental que os fenómenos nos aparecem e deixam entrever — apenas entrever — uma realidade além deles, que nos é inacessível, a realidade numérica, aquele nível em que, em última análise, se situa Deus. Kant corta, portanto, com todo o aristotelismo-tomismo anterior e, dando uma nova espessura ao sujeito cartesiano, diz-nos que há uma lacuna entre os fenómenos a que temos acesso, e o mundo numérico que apenas podemos entrever. O sujeito moderno, desde Kant, é assim um racionalista, mas um racionalista que sabe que há um teto, por assim dizer, para o seu Entendimento (que divide os fenómenos) e para a sua Razão (que os sintetiza). Como Deleuze disse algures, somos todos kantianos. Todos? Não. Também aqui há evidentemente uma outra possibilidade. O último dos quatro grandes representantes do convencionalmente chamado «idealismo alemão», Hegel, como já referido, veio dizer que a revolução de Kant ficou a meio do caminho: que essa realidade transcendente pura e simplesmente não existe, é uma invenção metafísica. Tradicionalmente, e em termos esquemáticos, dividimos a realidade entre substância (aquilo que «está aí», o mundo, o que queremos conhecer, e que possui uma certa estabilidade) e sujeito (aquele que conhece, ou procura conhecer), o objetivo e o subjetivo. Ora, Hegel vem dizer que ambos estão em mediação dialética, em relação tensional, ou seja, que a substância é também sujeito — descoberta fundamental a que também já aludi. Como assim, identificamos simplesmente o conhecido e o que conhece, num Sincretismo primário! Por certo que não. O ser humano, o sujeito, ao encarar a substância, mediatiza-a; a substância não lhe é nunca inteiramente exterior, mas encarada pelos seus olhos, como também o ser humano, ao interrogar-se, interroga-se sobre aquilo que ele próprio concebe como substância. Ou seja, a substância não é algo que nos seja inacessível, não existe um filtro transcendental que nos impeça tal «acesso», o Entendimento funde-se com a Razão, o problema transforma-se na sua solução. Só há aqui, nesta filosofia da tensão de opostos, neste pensamento da incompletude, assente na negatividade,

um aspecto temporal absolutamente crucial, até porque Hegel foi muito mal-entendido como pretendo «filósofo do fim da história». Ao contrário, o conhecimento «absoluto» é sempre epocal, eminentemente histórico, aberto, a dialética não estanca, a história não termina, é um movimento constante, não teleológico, não visando um *telos* — como no tempo cristão que herdamos, e que vai de um início, um alfa, até um fim, um ômega — mas no sentido de uma abertura total. Repito: em cada momento, o que acontece, e nos surge muitas vezes como circunstancial, muda retroativamente o passado (o voo de Minerva dá-se ao entardecer...), os efeitos tornam-se causas das suas próprias causas.

6. TEMPO E HISTÓRIA

Porém, voltemos ao tempo humano e à questão da História. E digo tempo humano porque, para os físicos, o tempo é um tema crucial de discussão contemporânea: para uns, como Carlo Rovelli, pura e simplesmente não existe, é uma ilusão; para outros, como Lee Smolin, sim, existe; ambos são autoridades no assunto, o qual eu não tenho possibilidade de tecnicamente aprofundar, e sobre ele não posso opinar, porque, obviamente, é tema que foge às minhas competências. Não me espantaria, porém, que fosse absurda a ideia de uma teoria global do universo, a admitir que existe só um...

O tempo humano e a questão da História são, como é óbvio, dois temas intimamente ligados entre si. Os modos como o tempo é vivido e representado e as formas que assumem as «narrações do passado» são múltiplas e variam de época para época, de região para região, de cultura para cultura, de pessoa para pessoa, etc., etc. De modo que as interrogações sobre o tempo e sobre a História serão sempre, enquanto existir Humanidade como a conhecemos, extremamente atuais, nunca serão problemáticas fechadas, resolvidas, mas sujeitas a uma imensa fluidez.

A ideia de uma História que envolvesse a narrativa do conjunto da experiência humana até cada presente, e que muitos autores têm tentado realizar, é evidentemente uma noção de Estado, ou seja, corresponde a uma intenção institucional e subjetividade políticas que têm necessidade de organizar, de concatenar, o conjunto da história da Humanidade como um ato de poder, do mesmo modo que um geógrafo moderno olha para o conjunto do planeta num globo ou num planisfério. A cartografia e as tabelas cronológicas, em que apareça em simultâneo o quadro do mundo, na sua extensão física, espacial, e, também, temporal (tudo isso hoje sofisticado pelas novas tecnologias), são desde sempre, como é bem sabido, instrumentos de poder.

Com estas questões, entronca-se uma constelação de outras mais ou menos próximas, como a de historicidade, temporalidade, memória, cronologia, periodização, sincronismo, representação do tempo e espaço, oralidade/escrita, o problema dos mitos de origem, causalidade, etc., etc. Sendo o ser humano caracterizado pela consciência da morte, da sua finitude individual, podemos dizer que é universal, no tempo e no espaço, a consciência do fluir do tempo, do antes e do depois, aliás observável nas próprias

mutações do meio. O que já é de uma diversidade inimaginável são as formas concretas que terá revestido essa variabilidade, que reveste hoje, e revestirá por certo no futuro, enquanto houver Humanidade no sentido em que a conhecemos.

No século XIX, a Europa inventou a Pré-História, ou seja, uma fase da história humana infinitamente longa, que apenas podemos conhecer através de elementos materiais, e das ilações que daí podemos tirar, com o auxílio de numerosas ciências que rodam em volta da arqueologia, neste caso dita pré-histórica. Essa Pré-História quer-se científica, objetiva, oposta aos mitos de origem de outras civilizações/culturas, pelo que, neste caso, também nos podemos lembrar daquele dito de que o ser humano se caracteriza por «inventar problemas que não é capaz de resolver».

Se pensarmos de forma superficial, em modo de senso comum, é evidentemente impossível extrair uma narrativa propriamente histórica a partir apenas de materialidades muito parciais, confusas, que por acaso se mantiveram no solo, sujeitas às leis da conservação diferencial dos materiais. Nesse sentido, a Pré-História seria um objetivo insensato, próprio de um racionalismo que não admite vazios, e com toda a probabilidade, sujeita, apesar dos seus esforços, a criar mais um conjunto de mitos que permitisse preencher o imenso hiato temporal entre a história da natureza e a história humana em sentido estrito.

Há, de facto, uma relação óbvia entre uma consciência e vivência «difusas» do tempo, que intuitivamente tendemos a fazer remontar às comunidades humanas mais antigas, e uma consciência «métrica», moderna, recente, do tempo, em que este é um fator regulador (dominador, mesmo) das nossas vidas, nomeadamente a partir da modernidade europeia e depois da sua globalização. Esta última preocupa-se com a História de um modo que está em relação íntima com uma temporalidade cada vez mais acelerada, o calendário, a agenda, o relógio, as chamadas de atenção automática para prazos, etc., que pautam totalmente a vida corrente dos sujeitos modernos. Muitos autores têm, aliás, chamado a atenção para o facto do capitalismo contemporâneo ser um sistema que jamais «dorme», que não tem interrupções. Ou seja, viver historicamente, refletir historicamente, e investigar e escrever História são factos conexos, que se implicam uns aos outros. História e formas de vida estão sempre a mudar, e a segunda a pedir novas explicações à primeira.

Não se trata de dividir as sociedades — no campo da História e da antropologia — entre «frias», sem tempo, sem consciência da temporalidade, «primitivas», «pré-históricas», e, portanto, inferiores à nossas, e as «quentes», civilizadas e superiores. Não podemos ter uma tão simplista, racista, xenófoba, noção de evolução social, de progresso, o qual se constituiria numa série de etapas mais ou menos bem definidas. A suposta superioridade do Ocidente foi bem desmentida no século XX por factos que nem vale a pena invocar. Mas foi esta visão etnocêntrica que, no fundo, inspirou o surgimento da ideia de Pré-História: um período em que as comunidades não usariam a escrita, com todo um universo de

características associadas a esse sofisticado código de transcrição da linguagem para um suporte. Mas indispensáveis para se perceber racionalmente a passagem do animal ao homem, da natureza à cultura, da simplicidade e homogeneidade dos (supostos e sempre míticos) «inícios» à complexidade e heterogeneidade da nossa vida, hoje.

Por outro lado, também a História, no sentido estrito de uma narrativa do devir nas sociedades civilizadas, com escrita pelo menos ao nível das elites, e, em particular, com intuítos de isenção científica, se não pode considerar, de modo algum, como uma atividade neutra, distanciada de qualquer ideologia, e apolítica. Ao contrário, em ciências sociais, a objetividade, o rigor, a honestidade do investigador pautam-se por uma escolha prévia e explicitada de um ângulo de observação — como, aliás, já referido atrás —, sem o qual a sua narrativa se apresentaria como uma verdade insofismável, ou ponto de vista de Deus, o que não teria sentido nem interesse, e seria, no limite, uma atitude demencial.

Não há, pois, nem é de todo desejável que haja, uma história «objetiva» ao modo em que as leis das ciências da natureza geralmente se apresentam, mas a importância cultural e social da história séria, rigorosa, consiste precisamente na constante tentativa de equilíbrio entre a definição clara e interpretação dos acontecimentos, por um lado, e a sua necessária organização de acordo com a ideologia do(a) autor(a), por outro. É isso, essa tensão, que cria a pluralidade do debate que é intrínseco à interpretação e interesse da História.

7. TELEOLOGIA, CAUSALIDADE RETROATIVA, ETC.: TODO UM PROGRAMA EM ABERTO

Tal como nos é mais habitualmente contada e como a ensinamos, a História — e, portanto, a Pré-História como seu capítulo introdutório — é apresentada como uma narrativa teleológica. Ou seja, apoiada numa ideologia da continuidade linear (por muitas que sejam as descontinuidades que internamente inclui), que a permite dividir em períodos, fases, etc., cada uma caracterizada por permanências e inovações que inevitavelmente vêm culminar no presente, o qual se apresenta como a sua consequência lógica, o seu fim ou *telos*. Ora, estando obviamente a representação desse «presente» dependente da posição ideológica do historiador, uma vez que (como já referido), se desejar ser rigoroso e honesto, é-o sempre a partir de um ponto de vista determinado e explicitado que encara a realidade, é óbvio que, consciente e inconscientemente, a narrativa que vai produzir cria um passado que é sempre «parcial». Portanto, a História está sempre a ser reescrita, mas não só nem sobretudo pela descoberta de novos factos ou dados (mitologia positivista), mas porque essa é a sua constitutiva condição e fator valorativo, a de partir sempre de um determinado, situado, ponto de vista (que evidentemente pode ir sendo continuamente corrigido entre o início e o fim de um trabalho). Sem ponto de vista, não se vê nada; por outras palavras, subjetividade e objetividade estão em relação dialética. O que põe ao leitor o desafio, quando lê história, de se colocar numa

perspectiva crítica, que consiste em tentar dissociar, do seu ponto de vista, leitor, o que lê e o que está pressuposto naquilo que lê, ou seja, tentar dividir o que está intrinsecamente unido na narrativa: o rigor dos factos e dos encadeamentos causais escolhidos, por um lado, e a subjacente «tese» que o autor quis demonstrar através dos mesmos e dessa sua, peculiar, escolha. É esta duplicidade que está sempre em jogo no mundo humano e seu estudo. Não é um *handicap*, mas uma vantagem enorme: não há nenhum sentido último, nenhum «Outro», com maiúscula, que avalize o que acontece, e lhe confira um sentido de totalidade. E isto não é, nem o positivismo, segundo o qual vamos iluminando as múltiplas facetas de um mesmo, mas complexo, poliedro, nem o relativismo pós-moderno segundo o qual qualquer narrativa vale tanto como outra qualquer: é absolutamente o contrário. Confere ao historiador e ao leitor de História uma responsabilidade acrescida. Qual? A de assumindo de que não tem sentido (seria necessariamente falsa) uma história completa, total ou neutra. Pois é sempre parcial, tentar discernir qual a validade objetiva dos elementos aduzidos para defender e sustentar essa mesma parcialidade (o que se destaca e o que se omite).

Temos, porém, a possibilidade de, neste quadro, ir mais longe e perguntar: e por que tem a História de ser teleológica, isto é, de «contar o que se passou» a partir de um determinado princípio, e a acabar num determinado fim? Na verdade, em cada momento, os intervenientes (entidades individuais ou coletivas) não souberam nunca qual a sequência dos acontecimentos (muitos deles confusos ou desconhecidos para os próprios) em que estavam envolvidos: viviam no contingente, na contingência do momento vivido, que só ulteriormente terá ganho, de forma retrospectiva, um sentido x ou y ou z conforme o decorrer do tempo. Ou seja, a realidade histórica pode, na intenção dos atores em cada presente, querer ser encaminhada nesta ou naquela direção, para este ou aquele «telos»; mas a sequência ulterior «troca normalmente as voltas» a tais previsões ou intenções, tornando certos eventos contingentes em eventos necessários, isto é, dialecticamente falando, fazendo com que um processo em aberto numa certa altura apareça como retroativamente criado, nas suas consequências, por condições antes imprevisas, ou percebidas de outro modo. Ou seja, cada «futuro» cria retrospectivamente o seu próprio «passado», isto é, as condições que afinal o tornaram possível. Essas condições, ao contrário da visão teleológica, não estavam determinadas *a priori*; só com o decorrer do tempo vêm a aparecer em toda a sua força causal, e, portanto, explicativa do devir.

De forma que estamos aqui perante uma outra fratura importante, inerente à História, e que se soma à, e imbrica na, «subjatividade» inerente do historiador ou leitor (do intérprete do que aconteceu); é que, só a partir de certos momentos. Num primeiro momento contingentes, se pode avaliar a necessidade dos momentos anteriores, ou seja, só a partir dos efeitos se pode perceber quanto estes efeitos acabam por ser — por aparecer à nossa compreensão como — as causas de si mesmos (causalidade retrospectiva). Ou seja, a inteligibilidade dá-se sempre *après coup*. Esta visão dialética é a oposta

à visão teleológica que herdámos da nossa tradição cristã, segundo a qual Deus criou o mundo num ponto alfa do tempo linear, e esse mundo há de acabar num ponto ómega da minha linha.

Ora, o facto das consequências de um evento, ou de um momento de determinado processo temporal, se tornarem decisivas para apurarmos as suas causas retrospectivamente, abre a história para uma complexidade enorme, e evidentemente, também, cria um desafio muito grande na abordagem dos tempos anteriores à história baseada, sobretudo, em documentos escritos. Nesta, é mais fácil deslizar para explicações que são projeções inconscientes, ou ingénuas, do modo como vemos a história posterior. Ao querermos acercarmo-nos das «origens» — se quisermos, das longas e complexas origens das sociedades depois organizadas em Estados —, fácil é escorregarmos novamente para mitos, narrativas que legitimam, como causas imaginárias, as realidades que cada um(a) estabelece como pertencentes à História. A projeção retrospectiva da ideologia de cada investigador — muitas vezes socorrido de exemplos das sociedades exóticas estudadas pela antropologia, por exemplo — é muito fácil. Mas é uma tentação muito grande, sobretudo para as narrativas teleológicas, preencherem esse enorme, traumatizante hiato a que já aludi entre a natureza (a realidade dos animais) e a cultura (a sociedade organizada e, por assim dizer, «civilizada»), pois que tendem a radicar na Pré-História o embrião dos acontecimentos posteriores. É uma tentação em que todos nós caímos, a do desenvolvimento progressivo, evolutivo, e a correspondente procura, em antecedentes de certas realidades ou factos, de formas embrionárias das mesmas. Uma narrativa da continuidade, tendo a totalidade como horizonte de sentido, como se tivéssemos dificuldade em admitir estas fraturas básicas do humano, que fazem toda a sua complexidade e interesse. Sem a subjetividade humana, nunca é de mais insistir, não há objetividade possível, porque sujeito e objeto estão entre si mediados, como tenho afirmado.

Que quer isso dizer, mediação, reflexividade dialética de substância (aquilo que procuramos perceber da realidade) e sujeito (aquele que tenta perceber)? Das duas, uma, ou admitimos uma realidade incognoscível, transcendente, à qual somos por definição incapazes de aceder — o que pressupõe precisamente um grande Outro, um significativo mestre, Deus... e, portanto, a substância é, para nós, apenas concebível como algo inacessível — ou, numa posição materialista (que é a minha), logramos entender que «substância» é já um conceito, pensado por mim, sujeito, mediado pela minha subjetividade, e que sujeito é também substância, uma vez que faz parte dessa realidade, tudo o que existe. Mas — e isto é crucial — esse «tudo que existe» não é totalizável: tanto a realidade é não totalizável (no sentido ontológico de ser), não-Toda (está sempre desprovida de algo que a totalize), como o sujeito do conhecimento, eu, estou desde sempre barrado, castrado simbolicamente, pela linguagem inserto nesse mundo simbólico que me permite viver a realidade de todos os dias: sou não-Todo também. E só é por ser não-Todo que posso ter subjetividade, que posso ser humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DOLAR, Mladen (2015). *Anamorphosis*. «S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique». 8, 125-140.
- HAMZA, Agon (2016). *Going to one's ground: Žižek's dialectical materialism*. In HAMZA, Agon; RUDA, Frank, eds. *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 163-174.
- JORGE, Vítor Oliveira (2020). *Arqueologia e modernidade: uma revisitação pessoal e breve de alguns aspetos da obra homónima de Julian Thomas de 2004*. In ARNAUD, José Morais; NEVES, César; MARTINS, Andrea, coords. *Atas do III Congresso da Associação dos Arqueólogos Portugueses*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses e CITCEM, pp. 41-55. [Consult. 12 Ago. 2022]. Disponível em <https://www.academia.edu/44535191/Arqueologia_e_modernidade_uma_revisitação_pessoal_e_breve_de_alguns_aspetos_da_obra_homónima_de_Julian_Thomas_de_2004>.
- JORGE, Vítor Oliveira (2021). *A arqueologia na encruzilhada dos saberes contemporâneos: uma perspectiva*. Conferência de encerramento do TAG ibérico 2020, apresentada, a convite da organização, na Associação dos Arqueólogos Portugueses, Lisboa, no dia 15 de fevereiro de 2020. [Consult. 12 Ago. 2022]. Disponível em <https://www.academia.edu/43533673/A_Arqueologia_na_encruzilhada_dos_saberes_contemporâneos_uma_perspetiva>.
- MALABOU, Catherine (2000). *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*. Paris: Vrin.
- PÉREZ, Berta M. (2020). *El acontecimiento de la inversion dialéctica*. «Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas». 23:3, 355-366.
- PÉREZ, Berta M. (2021). *La escritura retroactiva de la historia: Žižek sobre Hegel*. «Philosophical Readings». XIII:1, 98-105.
- ROVELLI, Carlo (2019). *A Ordem do Tempo*. Lisboa: Objectiva.
- SLOTERDIJK, Peter (2011). *Crítica da Razão Cínica*. Lisboa: Relógio d' Água.
- SMOLIN, Lee (2014). *La Renaissance du Temps — Pour en Finir avec la Crise de la Physique*. Paris: Dunod.
- SOUVATZI, Stella; BAYSAL, Adnan; BAYSAL, Emma L. (2019). *Is there pre-history?* In SOUVATZI, Stella; BAYSAL, Adnan; BAYSAL, Emma L., eds. *Time and History in Prehistory*. London: Routledge, pp. 1-27.
- WOOD, Kelsey (2012). *Žižek. A Reader's Guide*. Oxford: Willey-Blackwell.
- ŽIŽEK, Slavoj (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- ŽIŽEK, Slavoj (2000). *History against historicism*. «European Journal of English Studies». 4:2, 101-110.
- ŽIŽEK, Slavoj (2006). *As Metástases do Gozo. Seis Ensaios sobre a Mulher e a Sexualidade*. Lisboa: Relógio d'Água.
- ŽIŽEK, Slavoj (2009). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- ŽIŽEK, Slavoj (2011). *Le Plus Sublime des Hystériques. Hegel avec Lacan*. Paris: PUF.
- ŽIŽEK, Slavoj (2014). *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London: Verso.
- ŽIŽEK, Slavoj (2016). *Contragolpe Absoluto. Para una Refundación del Materialismo Dialéctico*. Madrid: Akal.
- ŽIŽEK, Slavoj (2019). *Hegel, retroactivity & the end of history*. «Continental Thought and Theory. A Journal of Intellectual Freedom». 2: 4, 3-10.
- ŽIŽEK, Slavoj (2020). *Sex and the Failed Absolute*. London: Blumsbury Academic.

