

ARTIGO

# A TRANSFORMAÇÃO DO TEMPO HISTÓRICO

## *Temporalidades Processual e Evental*

ZOLTÁN BOLDIZSÁR SIMON

Universidade de Bielefeld  
Bielefeld | Alemanha  
zoltan.simon@uni-bielefeld.de  
orcid.org/0000-0001-8763-7415

Nesse texto, defendo que, ao contrário do que dizem todos os rumores, o empreendimento da filosofia da história segue bem vivo nos dias de hoje – diria até indispensável. Isso não significa dizer, é claro, que as críticas do pós-guerra devem ser completamente desconsideradas. A questão não é como retornar a uma descreditada filosofia da história, idealizadora do conceito processual de história, dotada de direcionalidade, teleologia, sentido e substância inerentes no desenrolar das coisas humanas. A questão é se a possibilidade de mudança das coisas humanas no tempo pode ser conceitualizada enquanto ‘história’ sem invocar os atributos previamente mencionados. Essa não é uma pergunta fácil. Na realidade, essa pergunta consiste em outras duas perguntas distintas, mas profundamente interrelacionadas: primeiro, se é possível conceber um tempo histórico em outros termos que não processuais-desenvolvimentais; e segundo, se tal temporalidade outraque-não-processual pode ainda ser ‘histórica’ no sentido de reter a possibilidade de mudança das coisas humanas no tempo.

*temporalidade – processo – evento*

*Este texto é a tradução do artigo © Zoltán B. Simon, 2019, The Transformation of Historical Time. Processual and Evental Temporalities, Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc., publicado na obra organizada por Marek Tamm e Laurent Olivier, Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism. London: Bloomsbury Academic, 2019. (pp. 71-86).*

*Registramos nossos sinceros agradecimentos ao professor Zoltán B. Simon e a editora Bloomsbury, por concederem os direitos de publicação desta tradução.*

*Tradução de Hugo R. Merlo  
Revisão de Taynna M. Marino*

ARTICLE

THE TRANSFORMATION OF  
HISTORICAL TIME  
*Processual and Evental  
Temporalities*

ZOLTÁN BOLDIZSÁR SIMON

Bielefeld University  
Bielefeld | Germany  
zoltan.simon@uni-bielefeld.de  
orcid.org/0000-0001-8763-7415

I argue that contrary to all rumours, the enterprise of philosophy of history is very much alive today, even indispensable. This is of course not to say that postwar criticism can be completely disregarded. The question is not that of how to return to a discredited philosophy of history that invented a processual concept of history with attributes of directionality, teleology, inherent meaning and substance in the course of human affairs. The question is whether the possibility of change over time in human affairs can be conceptualized as ‘history’ without invoking the aforementioned attributes. This is no easy question. In fact, it even consists of two distinct but heavily interrelated questions: first, whether it is possible to conceive of historical time in other than processual-developmental terms; and second, whether such other-than-processual temporality can still be ‘historical’ in the sense of retaining the possibility of change over time in human affairs.

*temporality – process – event*

## A QUESTÃO DO TEMPO HISTÓRICO HOJE

A filosofia da história está morta, assim nos dizem. Morreu múltiplas mortes, no início do período pós-guerra, nas mãos tanto de filósofos quanto de historiadores. Num certo sentido, é bem pouco surpreendente que proclamar o fim, a morte, a inviabilidade, a ilegitimidade, a impossibilidade, ou mesmo os perigos práticos da filosofia da história tenha sido, tão simplesmente, uma das prioridades intelectuais dessa época. Após os horrores da primeira metade do último século, ser cético sobre a ideia de um processo histórico que leva a um futuro melhor parecia a postura mais honesta e razoável de se ter.

Isso não significa, é claro, dizer que a filosofia da história dominava, sem qualquer contestação, o ambiente intelectual até o pós-guerra. Desde sua invenção, ocorrida no final do Iluminismo, a prática de filosofar sobre o desenrolar das coisas humanas [the course of human affairs] reuniu uma quantidade considerável de adversários – de Friedrich Nietzsche aos historiadores do século dezenove que buscavam profissionalizar e institucionalizar a disciplina de outra maneira que não aquela em que os filósofos abordavam o problema da história. De todo modo, as críticas às quais este empreendimento foi submetido no pós-guerra não são apenas mais uma onda na longa história de preocupações manifestas, mas um momento de uma mudança espetacular. Enquanto no século dezenove apenas algumas esparsas vozes levantaram objeções sérias contra os parâmetros então usuais de se filosofar sobre a história, no pós-guerra a maré virou e a crítica dos antigos parâmetros se tornou, ela mesma, o novo parâmetro.

Mas o que exatamente é esse empreendimento que os intelectuais do pós-guerra tão avidamente proclamaram morto? E por que me refiro a história como uma invenção moderna? Historiadores intelectuais poderiam dizer que já existia algo similar a uma filosofia da história durante a Antiguidade Clássica e o medievo, sem falar na filosofia da história chinesa, ou da obra de Ibne Caldune. No entanto, o alvo da crítica do pós-guerra não era a escatologia cristã, Ibne Caldune, Orósio, ou qualquer outro conceito antigo de ‘história’. Seu alvo era especificamente a ideia moderna de um processo histórico, no qual o aprimoramento humano e societal se efetiva, e a nova prática intelectual responsável pela invenção de tal ideia: a filosofia da história.

Referir-se à (filosofia da) história como sendo um fenômeno moderno e ocidental é alinhar-se com a obra de Koselleck (2004) sobre o nascimento da noção temporalizada de história no período entre 1750 e 1850. É também ir contra a tese da secularização de Löwith (1949). Ao afirmar que a filosofia da história nada mais é do que escatologia secularizada (essencialmente uma nova versão de algo velho), Löwith subestima a importância da moderna noção de história. Mesmo que a moderna filosofia da história e a escatologia sejam orientadas a partir do futuro e contenham uma expectativa de realização [fulfilment] do designo máximo das coisas humanas, a última não postula nada que se assemelhe ao *desenrolar* [course] das coisas humanas. Na escatologia não existe um *processo* que leva a tal realização. A mudança ocorre no Julgamento Final, na entrada em outro mundo. A grande invenção da filosofia da história, do contrário, é precisamente uma noção processual de ‘história’, uma conceitualização da possibilidade de mudança *dentro* do mundano mundo das coisas humanas tal qual o desenrolar de um *processo* [as running a course]<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A expressão em inglês ‘*running a course*’, utilizada nesse contexto contém ambas as ideias do desenrolar de um processo e de percorrer um caminho pré-determinado. Optamos por uma

Nesse texto, defendo que, ao contrário do que dizem todos os rumores, o empreendimento da filosofia da história segue bem vivo nos dias de hoje – diria até indispensável. Isso não significa dizer, é claro, que as críticas do pós-guerra devem ser completamente desconsideradas. A questão não é como retornar a uma descreditada filosofia da história, idealizadora do conceito processual de história, dotada de direcionalidade, teleologia, sentido e substância inerentes no desenrolar das coisas humanas. A questão é se a possibilidade de mudança das coisas humanas no tempo pode ser conceitualizada enquanto ‘história’ sem invocar os atributos previamente mencionados. Essa não é uma pergunta fácil. Na realidade, essa pergunta consiste em outras duas perguntas distintas, mas profundamente interrelacionadas: primeiro, se é possível conceber um tempo histórico em outros termos que não processuais-desenvolvimentais; e segundo, se tal temporalidade outra-que-não-processual pode ainda ser ‘histórica’ no sentido de reter a possibilidade de mudança das coisas humanas no tempo.

O desafio, acredito eu, reside em responder afirmativamente a ambas as perguntas; em considerar as alternativas conceituais à temporalidade processual da moderna noção de história posta nos dias de hoje. Estas oferecem respostas para a primeira pergunta às custas de deixarem a segunda sem resposta. Teorizar sobre como o passado sobrevive, assombra e tem uma ‘presença’ no presente certamente fortalece novas maneiras de pensar sobre a relação entre o passado e o presente (Runia 2006; Lorenz 2010; Bevernage 2012; Tamm 2015, 1-23; Kleinberg 2017). Nesse sentido, essas teorias oferecem temporalidades alternativas à moderna ideia do processo histórico. No entanto, na medida em que deixam a questão do futuro fora da equação e na medida em que focam apenas na relação com o passado, na qual o passado ou permeia ou subitamente irrompe no presente, essas temporalidades alternativas não podem ser alternativas conceituais ao tempo histórico moderno, enquanto configuração total do passado, presente e futuro.

Os diagnósticos culturais de presentismo parecem oferecer um escopo apropriadamente amplo para enfrentar o problema do tempo histórico. François Hartog (2015), Aleida Assmann (2013) e Hans Ulrich Gumbrecht (2014) tentam entender uma nova disposição de passado, presente e futuro nas sociedades ocidentais que emergiu nas últimas décadas e substituiu o regime de historicidade moderno. Confrontado com a pergunta de que nome dar a seu sucessor, Gumbrecht (2014, xii, 55, 73) invoca repetidamente um cronótopo ainda sem nome ao qual ele, no entanto, consistentemente se refere como ‘presente amplo’. O que Gumbrecht quer dizer com isso é algo muito próximo do que Hartog (2015) chama de reino do presentismo e de um ‘regime de historicidade’ presentista que já substituiu aquele moderno e orientado para o futuro. Assmann (2013, 245-80), por sua vez, prefere falar em um tempo deslocado [out of joint].

---

tradução mais distante da terminologia utilizada pelo autor, mas que facilita a compreensão da passagem, segundo nosso entendimento (N.T.).

Diferentes vocábulos a parte, esses diagnósticos encontram-se em seu entendimento fundamental dessa nova situação. Eles são até mesmo congruentes com teorias do passado presente na medida em que se encontram na busca por mapear as atuais relações sociais com o passado por meio de uma investigação das maneiras em que o passado não passa e permeia o presente. No entanto, para os diagnósticos culturais do presentismo esse é apenas um dos lados da moeda, sendo o outro a relação com o futuro. Para Hartog, a virada de um regime orientado pelo futuro para um regime presentista – no qual a única perspectiva existente é aquela do tempo presente – não fez o futuro desaparecer; fez apenas com que ele parecesse ‘opaco e ameaçador’ (Hartog 2015, 196). O futuro passou a ser visto em termos de risco, precaução e responsabilidade ao mesmo tempo em que o passado passou a ser visto através de noções de ‘herança e débitos’. Na visão de Hartog (2015, 201), isso significa apenas que o presente ‘se estendeu no futuro e no passado’. Gumbrecht (2014, 20) ecoa esses mesmos sentimentos ao dizer que ‘hoje nós sentimos mais e mais que nosso presente se alargou, de tal modo que ele se encontra agora cercado por um futuro que não podemos mais ver, acessar ou escolher e um passado que somos incapazes de deixar para trás’. Finalmente, Assmann (2013, 322) interpreta a extensão do presente como um novo conceito do futuro que revolve em torno da ideia de sustentabilidade, enquanto existência prolongada daquilo que já é conhecido e familiar.

De modo geral, existe algo profundamente desconcertante em todas as abordagens do tempo histórico anteriormente citadas. Ambas as teorias do passado presente e do diagnóstico cultural do presentismo parecem sugerir que o tempo histórico hoje é, de uma maneira ou de outra, tudo menos histórico. Visto que na medida em que o passado não passa e se apodera do presente e em que o futuro é tão apenas a extensão do presente, essas conceitualizações carregam em si um sentido de ausência de mudança [sense of changelessness]. Mas sem a possibilidade de mudança, sem um futuro diferente do passado e do presente, não há tempo *histórico*; existe apenas um fim do tempo histórico no presente. O que as teorias citadas indicam é que a condição atual das sociedades ocidentais, que não estão mais sujeitas à mudança no decurso do tempo, são, na realidade, *a-históricas*.

Agora, não é minha intenção dizer que é isso que os diagnósticos culturais do presentismo afirmam explícita e propositadamente. Mas eu acho que é nisso em que eles implicam, e tenho três objeções a tal não-historicidade [ahistoricity] enquanto ausência de mudança [changelessness]. A primeira dessas objeções concerne à *ausência de abordagens que se ocupem seriamente com dos prospectos futuros em seus próprios termos*; não em como tais prospectos são recebidos, mas enquanto sendo meros prospectos. Apesar dos diagnósticos culturais até notarem que o catastrofismo das visões do futuro do pós-guerra tem a ver com os atuais prospectos ecológicos e tecnológicos, suas discussões estão limitadas a menções ocasionais à biotecnologia e ao aquecimento global. Estão interessados no futuro apenas na medida em que estes parecem ameaçadores, mas não examinam a questão do porquê e como os futuros parecem catastróficos e qual é a novidade nisso. Caso tivessem se perguntado tais questões, eles poderiam ter descoberto que pesquisas sobre inteligência artificial, biotecnologia e mudanças climáticas são vistas hoje como *riscos existenciais antropogênicos* (Bostrom 2013), isto é, riscos originados de atividades humanas que carregam em si a ameaça da extinção prematura da humanidade.

Ao discutirem *respostas* às ameaças antropogênicas sem explorar as ameaças elas mesmas, os diagnósticos culturais permanecem negligentes a um punhado de elementos fundamentais: as ideias de que a prolongação da existência diz respeito a prolongação da *existência humana*, enquanto tal; de que os *prospectos* eles mesmos são prospectos de *mudanças*; e de que as mudanças recentemente imaginadas nos domínios ecológico e tecnológico são de um caráter completamente outro daquelas mudanças prometidas pelo moderno regime de tempo. Mais à frente retornarei às novas características das mudanças prospectivas. O que eu desejo assinalar aqui é apenas que as sociedades ocidentais definitivamente não são presentistas no que diz respeito às *expectativas* do futuro. Do contrário, a expectativa societal do futuro envolve, hoje, mudanças e transformações na condição humana anteriormente inimagináveis.

Minha segunda objeção é intimamente relacionada à primeira: *os esforços de prevenção de riscos existenciais em relação às piores possibilidades de extinção humana não implicam na expectativa de que nada mude*. Clamar por medidas preventivas a fim de evitar as versões mais distópicas do futuro não exclui a possibilidade de que outras mudanças que não ameacem erradicar a vida humana ocorram, mesmo que sejam mudanças associadas aos mesmos prospectos. Isso nos leva diretamente ao meu terceiro ponto: *até mesmo expectativas mudanças utópicas são, na prática, muito proeminentes hoje* – especialmente no domínio tecnológico. Por exemplo, o transumanismo e as tecnologias de aprimoramento humano são frequentemente compreendidas como sendo versões atualizadas de conhecidos ideais iluministas do aperfeiçoamento processual humano (Alleby and Sarewitz 2011, 1-13; Hauskeller 2014; Cabrera 2015; Jasanoff 2016). Se essas interpretações estão corretas ou não, trata-se de outra questão.

Em qualquer que seja o evento, o catastrofismo não é a única visão de futuro que existe. Muitos dos atuais prospectos tecnológicos se veem como tudo menos cataclísmicos e distópicos. Eles podem ser otimistas e utópicos não apenas quando invocam o regime de tempo moderno – em conexão com uma esperança retida de aprimoramento humano –, como também quando afirmam ir além de seus limites. Algumas vezes nem mesmo os transumanistas estão atentos à diferença entre aprimorar capacidades humanas já existentes e tentar alcançar capacidades melhores-que-humanas [better-than-human capacities] (Simon 2018c). Eles tendem a afirmar compatibilidades do transumanismo com os ideais iluministas de progresso *na* condição humana ao mesmo tempo em que anunciam planos muito mais audazes de ‘superar os limites impostos por nossa herança biológica e genética’ (More 2013, 4). De um modo ou de outro, para partidários, tudo isso é altamente desejável; ao mesmo tempo que para um variado conjunto de críticas bioconservadoras (compiladas por Giubilini e Sanyal 2016) esses mesmos prospectos são profundamente perturbadores e distópicos, uma vez que apresentam a possibilidade inerente de deixar para trás uma condição que ainda poderia ser minimamente caracterizada como humana.

Novamente, tudo isso leva à questão de uma nova percepção da mudança das coisas humanas no tempo, implicada nos prospectos tecnológicos e ecológico, e à ainda mais importante questão de como em tais prospectos se configura a relação entre passado, presente e futuro. Para responder a essa questão, o que se precisa compreender, em primeiro lugar, não é que esses prospectos tecnológico-científicos e ecológicos são catastróficos e distópicos. Não é também que a maior parte de tais prospectos *se veem* como sendo positivos – que são uma promessa de continuar o aperfeiçoamento da condição humana ao longo do processo histórico. O que tem que ser compreendido é a simultaneidade de percepções altamente otimistas e extremamente pessimistas,

frequentemente associadas aos exatos mesmos prospectos futuros. O que tem que ser compreendido é o inerente distopismo mesmo entre os mais entusiasmados prospectos do pós-guerra e qual o tipo de percepção de mudança [perceived change] tais prospectos abrigam.

Nas páginas que se seguem, argumentarei que não há nada melhor que uma filosofia da história reformulada para oferecer um entendimento conceitual da atual transformação do tempo histórico e de um sentido emergente de historicidade nas sociedades ocidentais. Primeiro, defendo a necessidade de um esforço intelectual reinterpretado. Em segundo lugar, retorno e elaboro a questão do novo tipo de percepção de mudança em prospectos ecológicos e tecnológicos recentes. Finalmente, conecto as duas etapas anteriores ao conceitualizar a transformação do tempo histórico como um crescente reconhecimento societal de uma temporalidade eventual da mudança em um contexto de crença decrescente em uma temporalidade processual da mudança.

### SOBRE A INDISPENSABILIDADE DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

A indispensabilidade da filosofia da história é melhor percebida em dois movimentos antitéticos ocorridos no pós-Segunda Guerra Mundial, em um sentido amplo (que se estende até os dias de hoje). Por um lado, existe um crescente ceticismo em relação à filosofia da história, principalmente por conta de uma descrença no futuro enquanto promessa de aperfeiçoamento humano e social; por outro, a filosofia da história sobrevive disfarçada.

Começemos com o primeiro: na medida em que o moderno conceito de história é a promessa de um futuro melhor unido ao passado e ao presente (a história como o caminho que leva ao futuro prometido) e, na medida em que esse futuro colapsa, conclui-se que o próprio conceito de história – junto com a filosofia da história, como exercício que inventa e elabora tal conceito – deve também colapsar. Chamar atenção para o colapso de uma promessa no pós-guerra, no entanto, não significa dizer que os pensadores iluministas eram inocentes, nem que as filosofias da história que os sucederam eram crenças inocentes. Consideremos o seguinte comentário de Kant (1991, 42) em seu ensaio sobre a história universal: ‘apesar da sabedoria aparente das ações individuais aqui e acolá, todas as coisas em sua integridade são compostas de vaidade tola e infantil e, muito frequentemente, de destrutividade e malícia também infantis’. Assim como Kant, os pensadores iluministas e as filosofias da história que os sucederam sabiam perfeitamente dos horrores das coisas humanas. Eles inventaram a ideia de história e a possibilidade de um futuro melhor precisamente para eliminar esses horrores a partir de uma conceitualização da possibilidade da mudança das coisas humanas no tempo como história.

As sociedades ocidentais do pós-guerra renunciaram não a uma crença ingênua, mas *ao desejo de conceitualizar a mudança* para melhor das coisas humanas *a despeito* de sua experiência imediata do horror. Isso ocorreu de múltiplas maneiras. Em primeiro lugar, vale lembrar que as críticas à filosofia da história não datam exclusivamente do pós-guerra. Ainda que tenham se tornado uma atitude comum apenas após a Segunda Guerra Mundial, Raymond Aron, já em 1938 (data da primeira edição francesa), introduz seu livro sobre a filosofia da história com um aviso de que ao usar o termo ‘filosofia da história’ ele não quer dizer ‘os grandes sistemas do início do século dezenove, hoje tão desacreditados’ (Aron 1961, 9). O pós-guerra, no entanto, descreditou não apenas os ‘grandes

sistemas do século dezanove’, mas também um grande conjunto de ideias interrelacionadas. A *Dialética do Esclarecimento* (2002) de Horkheimer e Adorno é um exemplo maravilhosamente instrutivo para compreender o que isso significa. Seu relato de como os ideais iluministas levaram às mais macabras consequências ao invés de cumprirem suas promessas pode aparentar ser uma crítica da filosofia da história. No entanto, na prática, ele apenas inverte a dita direcionalidade do desenvolvimento das coisas humanas. Se Hannah Arendt (1973, vii) está certa em afirmar que ‘Progresso e Ruína [Doom] são dois lados de uma mesma moeda’, então uma crítica compreensiva de todo o empreendimento da filosofia da história é aquela que visa abandonar a moeda ao invés de apenas por um de seus lados de frente para o outro. Em outras palavras, tal crítica compreensiva deseja abandonar a ideia geral de direcionalidade, qualquer que seja a direção específica tomada por uma ou outra abordagem.

O ceticismo do pós-guerra em relação a todo o empreendimento da filosofia da história significou o ceticismo em relação a essas ideias mais gerais. Não tenho a intenção de oferecer aqui um panorama completo, mas gostaria de mencionar mais algumas dessas ideias gerais, tais como a ideia de que existe um suposto conhecimento do futuro (qualquer que seja a imaginação de futuro específica); a ideia de que há uma substância do processo histórico postulado que é idêntica a si mesma (independentemente das formas particulares que essa substância possa assumir); a ideia de esse processo histórico segue um padrão discernível governado por uma ‘força’ impessoal da história (qualquer que seja essa força); ou a ideia de que a história tem um propósito ou significado último e inerente (qualquer que seja esse significado). Para pormos em termos mais concretos, partilhar com Lyotard (1979, xxiv) a ideia de que a condição pós-moderna é ‘uma incredulidade direcionada a metanarrativas’ equivale-se a partilhar uma suspeita generalizada em relação a metanarrativas de todos os tipos, incluindo aquela de Horkheimer e Adorno. Concordar com Popper (2002) sobre a impossibilidade de predizer o futuro das coisas humanas com base no passado, ou com Danto (1985) que diz que configurar o curso da história com base em um conhecimento ilegítimo do futuro resulta na ilegitimidade das afirmações-conhecimento sobre o passado, significa concordar, de maneira geral, com a ilegitimidade de afirmações-conhecimento sobre o futuro. Da mesma maneira, aceitar a crítica de Berlin (2002, 94-165) à inevitabilidade histórica implica em um receio em relação à ideia geral de um processo histórico determinado em curso.

As teorias pós-modernas do ‘fim da história’ que anunciam o fim da ideia moderna de história, no sentido de movimento e direcionalidade (Vattimo 1987; Baudrillard 2000, 31-57; Jenkins 1997; muitas delas analisadas por Butler 1993), são de um tipo especial. Por um lado, atestam uma tendência de ceticismo escancarado em relação à filosofia da história; por outro, atestam sua sobrevivência uma vez que a exercitam tacitamente. Isto porque anunciar o ‘fim da história’ necessariamente invoca uma mudança epocal como um princípio básico do pensamento histórico, mesmo que a nova era anunciada seja aquela que supostamente é vazia de história. As teorias pós-modernas do ‘fim da história’ podem ser, mesmo assim, bem conscientes da ambivalência de sua posição. Vattimo (1987) é, ao menos, autorreflexivo o suficiente para não apenas associar a pós-modernidade com a ideia de ‘fim da história’, bem como notar que uma ‘incredulidade em relação a metanarrativas’ conta, ela mesma, uma metanarrativa.

Abandonar a filosofia da história e a ideia de um processo histórico é tão difícil que mesmo tentativas deliberadas de fazê-lo são pegadas em flagrante exercendo filosofia da história. Não surpreende que relatos de sua sobrevivência sejam tão diversos quanto relatos de sua morte. De acordo com Louis Mink, a ideia de uma História Universal sobrevive na escrita histórica na qualidade de uma pressuposição de uma atualidade passada, como estória não contada. Existe ainda uma falta de autoconsciência acerca de sua sobrevivência na prática dos estudos históricos, de tal modo que a ideia transformada de História Universal, enquanto a atualidade do passado não relatada, ‘é tão ampla e implicitamente pressuposta quanto seria explicitamente rejeitada’ (Mink 1987: 188). Essa veia psicológica também está presente na visão de Hayden White acerca da presença necessária da filosofia da história em cada ocorrência de escrita histórica. Como parte da conclusão de sua seminal *Metahistória*, White (1973, 428) afirma que ‘toda filosofia da história contém em si os elementos de uma história propriamente dita, assim como toda história propriamente dita contém em si os elementos de uma filosofia da história plenamente desenvolvida’. Isso significa que, conscientemente ou não, não se pode escrever história sem escorar-se em uma filosofia da história (compreendida enquanto desenrolar das coisas humanas). Ela sempre está à espreita no fundo e informa tacitamente o trabalho dos historiadores.

O que está implicado em cada ocorrência de escrita histórica não é uma versão alterada de uma ideia antes celebrada, como no relato de Mink, mas um apelo tácito e necessário ao empreendimento da filosofia da história. Pode-se dizer que essa é uma afirmação forte. Eu, mesmo assim, acredito que White está certo – não apenas sobre a sobrevivência da filosofia da história nos estudos histórico, como também em várias outras disciplinas. Na realidade, tal filosofia da história implícita parece ser mais perceptível em teorias da sociologia e ciência política, que pretendem fazer sentido da constituição do mundo ao longo de uma escala de tempo mais extensa. Teorias da modernização, globalização, democratização ou secularização – e, nesta questão em particular, todas as teorias da ‘-ização’ – dependem de uma temporalidade processual e esboçam o desenvolvimento histórico ao longo do tempo. Tais teorias da ‘-ização’, é claro, também são escritas por historiadores, apesar destes chamarem-nas de interpretações de longo prazo, ao invés de chamá-las pelo nome de teorias.

Isso nos leva à última versão das histórias de sobrevivência que eu gostaria de introduzir aqui: a pura e simples continuação do empreendimento da filosofia da história. Cientistas populares e intelectuais públicos – que normalmente são especialistas em campos da ciência cognitiva, fisiologia ou geografia – conservaram, durante todo esse tempo, a ideia de um processo histórico desenvolvimental que tem a humanidade como sujeito central (Diamond 1997; Pinker 2011). Ultimamente mesmo historiadores populares se renderam ao impulso de contar histórias universais da humanidade (Harari 2015), ao passo que o projeto da Big History – postulado pelo historiador David Christian (1991) – objetiva contar uma história de praticamente tudo desde o Big Bang dentro de um único relato. Uma enumeração mais detalhada poderia incluir a Deep History, a World History, a emergência da história global, ou a fascinação recente em contar histórias de larga escala do Antropoceno. Mas tudo isso, acredito eu, já indica de maneira clara o suficiente que o mundo ocidental tem sérias dificuldades de efetivamente abandonar ambas as ideias de mudança das coisas humanas ao longo do tempo – enquanto história – e de filosofia da história – enquanto empreendimento que conceitualiza tal ‘história’.

O desafio posto por essa situação é tão difícil quanto a situação ela mesma. Isso porque o que precisa ser explicado e considerado são ambos o ceticismo direcionado ao empreendimento da filosofia da história e a efetiva relutância em abandonar a história. Não levar a sério a parte do ceticismo e meramente notar a relutância em abandonar a história muito provavelmente levariam a uma promoção do retorno aos estudos clássicos de filosofia da história, como se nada tivesse acontecido nos últimos setenta anos ou mais. Não levar a sério a evidente relutância em efetivamente abandonar a história é desconsiderar a possibilidade de identificar um empenho sociocultural que precisa satisfazer-se, e muito provavelmente resulta na defesa da demolição de um empreendimento que é projetado para satisfazer esse mesmo empenho.

Diferente das opções anteriormente mencionadas, levar a sério ambos os lados da equação seria reconhecer simultaneamente a indispensabilidade da filosofia da história e a implausibilidade da maneira em que ela tem sido praticada ao longo da modernidade ocidental. Isso significa que a indispensabilidade da filosofia da história não é incondicional ou naturalmente dada. Ela é, na realidade, uma *indispensabilidade condicional* que diz respeito a um esforço humano limitado a um contexto e dependente de um propósito. A filosofia da história pode desaparecer um dia. A ideia de história pode ser confrontada um dia. Mas esse dia virá apenas quando as necessidades socioculturais e os propósitos que devem ser satisfeitos pela filosofia da história desapareçam eles mesmos. Por ora, esse não parece ser o caso. Do contrário, o empreendimento da filosofia da história é ainda *indispensável enquanto o melhor esforço das sociedades ocidentais para conceitualizar, e desse modo compreender, dar conta de, e possibilitar a mudança nas coisas humanas; e, conseqüentemente, ele é indispensável na medida em que as sociedades ocidentais se preocupam com a mudança ao longo do tempo.*

Nessa indispensabilidade condicional, as ideias gerais definidoras da moderna filosofia da história podem ser, de fato, abandonadas. Conceitualizar a mudança histórica e o tempo histórico não significa necessariamente conceber a história como uma força ou plano mestre que simplesmente está lá. Ao invés de postular um processo histórico com sentido e propósito inerentes e concernentes à humanidade, uma filosofia da história reformulada pode ser plenamente consciente de que ‘história’ é uma de suas próprias invenções conceituais. Mas essa consciência não deve significar simplesmente a postulação do mesmo velho processo histórico, dessa vez sem o determinismo e o propósito inerente do desenrolar das coisas humanas. Em vez disso, ela deve resultar na conceitualização de uma nova noção de história, que surge das atuais preocupações com a mudança e as percepções do tempo enquanto ‘histórico’. Portanto, a questão central de tal filosofia da história reformulada é: *como compreender o tempo histórico quando mesmo o que parece ser os restos utópicos da ideia de aprimoramento humano e societal nos prospectos tecnológicos e ecológicos revela-se inerentemente distópico?*

## UM NOVO SENTIDO DE HISTORICIDADE

Em minhas pesquisas prévias (Simon 2015; 2018a; 2018b), eu já me arrisquei a responder alguns dos aspectos dessa questão. Aqui, eu gostaria de recapitular dois pontos que discuti nesses trabalhos e elaborar um terceiro ponto, mais geral, que resultará, na sessão conclusiva desse texto, em um breve esboço da transformação do tempo histórico.

O primeiro ponto é que *o tipo de percepção da mudança subjacente aos prospectos atuais é o que passei a chamar de mudança sem precedentes* [unprecedented change]. Ambas expectativas otimistas e pessimistas do futuro, no domínio tecnológico-científico, tipicamente concernem a mudanças que não são meramente concebidas como desdobramentos de condições passadas. O que faz as visões utópicas da tecnológica inerentemente distópicas é precisamente que elas não são sobre o desenvolvimento prospectivo de potenciais já conhecidos e familiares, nem sobre o desenvolvimento de capacidades ainda subdesenvolvidas. Do contrário, como indiquei previamente, os prospectos tecnológicos de inteligência artificial, bioengenharia, transumanismo, edição genômica e aprimoramento humano implicam na possibilidade da criação de seres outros-que-não-humanos com capacidades sobre-humanas. No caso de prospectos ecológicos, não há, é claro, nada parecido com um ato intencional de postular algo similar a isso. Mesmo assim, o tipo de mudança implícita nesses prospectos e a potencialidade da humanidade de produzir sua própria destruição é *categoricamente* a mesma nos domínios tecnológico e ecológico. O desafio dos prospectos de um planeta inabitável e da extinção humana como resultado de uma mudança climática antropogênica é que ela desafia a continuidade da experiência humana (Chakrabarty 2009, 197-8). Desafiar essa continuidade, desafiar a possibilidade de poder recorrer a uma configuração familiar da mudança, desafiar a possibilidade de dar sentido ao futuro conectando-o a experiências passadas (numa escala temporal humana) ou ocorrências passadas (em escalas temporais mais-que-humanas) ao longo de uma temporalidade processual profunda, isso é o que chamo de ‘sem precedentes’ [unprecedented].

O segundo ponto segue-se ao primeiro: *conceber a mudança ao longo do tempo como sem precedentes significa concebê-la enquanto uma transformação eventual*. Espera-se que aquilo que é concebido como algo sem precedentes emergja na forma de um súbito evento divisor de águas, e não como o resultado de um processo histórico cumulativo. Isso não significa dizer, é claro, que antes desse evento nada pode acontecer ou que nada pode mudar. Significa dizer apenas que a transformação momentânea esperada emergirá de uma ocorrência identificada como um evento disruptivo. Meu exemplo favorito é o da hipótese da singularidade tecnológica (Vinge 2013), que antecipa a criação de uma inteligência sobre-humana que resultaria consequências inacessíveis à cognição humana (a primeira fonte de desconforto e distopismo em prospectos de transformações eventais).

Esses dois pontos tendem a um terceiro, que eu gostaria de destacar: *o escopo de uma filosofia da história renovada não se limita às coisas humanas, ou seja, não se limita às coisas exclusivamente humanas*. Essa afirmativa pode ser surpreendente ou nada surpreendente ao mesmo tempo. É surpreendente se confrontada com o foco que as clássicas filosofias da história davam ao humano e à humanidade, e nada surpreendente se confrontada com a atual cacofonia de discursos que questionam o humano de uma maneira ou de outra. Sem a intenção de introduzir todas essas visões – frequente e radicalmente opostas – eu gostaria de mencionar apenas algumas poucas.

Os múltiplos discursos sobre pós-humanidade/humanismo são, acredito eu, os melhores indicadores de que as sociedades ocidentais, muito antes de serem presentistas, imaginam hoje mudanças não antes vistas. O mais incisivo de todos esses discursos é o prospecto tecnológico-científico da pós-humanidade. Ele marca uma potencial nova era a partir da já mencionada criação de seres que podem ser pós-humanos, no sentido mais literal. A criação de uma inteligência sobre-humana (Vinge 2013; Bostrom 2014) e os supracitados cenários de aprimoramento radical defendidos pelo transumanismo são as versões mais proeminentes dessa pós-humanidade tecnológica. Há também um pós-humanismo crítico, focado em dismantelar o humanismo enquanto padrão de pensamento de longa data, questionando seu antropocentrismo e o excepcionalismo humano, combatendo o sujeito liberal enquanto seu centro, e tentando renegociar a divisão humano-animal (Braidotti 2013a; Wolfe 2010; Haraway 2008). Ewa Domanska (2010, 2017) já buscou chamar a atenção para a importância deste pós-humanismo para a teoria histórica. Oscilando entre as versões crítica e tecnológico-científica, há também o mais sofisticado pós-humanismo de Hayles (1999), que apesar de tudo ainda demonstra maior simpatia pelo primeiro tipo de pós-humanismo, argumentando que o pós-humano não necessariamente implica alteração biológica.

Nada disso quer dizer que o humano não é mais importante ou que o humano não é mais uma preocupação central. A despeito de todas as reivindicações de antiantropocentrismo do pós-humanismo crítico, deve-se deixar claro que a existência mesma da maior parte desses discursos deve-se ao fato de que os seres humanos se tornaram uma ameaça a si mesmos, na forma dos riscos antropogênicos discutidos anteriormente. Pós-humanistas críticos não fariam um apelo por humildade e não desafiariam o que eles chamam de excepcionalismo humano se o humano não aparentasse estar mais poderoso – tanto criativamente quanto destrutivamente – do que jamais fora. Em nenhum lugar isso fica mais claro do que nos debates sobre o Antropoceno; até mesmo Chakrabarty (2017) cede a muito criticada tendência de falar sobre uma ‘era dos humanos’. Ao mesmo tempo, Chakrabarty (2015) argumenta que o antropos do debate sobre o Antropoceno não é uma mera repetição de velhas concepções de humanidade, mas uma redefinição do humano dentro de uma visão de mundo *zoocêntrica* focada na vida. De maneira similar, Domanska (2014) situa o Antropoceno junto a preocupações com a categoria ampla de ‘Terranos’ [Terrans], ao invés da categoria estreita de ‘Humanos’, enquanto Latour (2010) postula sua própria categoria mais abrangente de ‘Terráqueos’ [Earthlings].

Novamente, essa lista poderia ser continuada com muitos outros exemplos. Mas espero que a tendência geral já esteja demonstrada: com ou sem grandes inovações conceituais, dentro dos estudos históricos mais estritamente definidos (Chaplin 2017) ou em arranjos transdisciplinares emergentes (Braidotti 2013b; Domanska 2015; Robin 2018), o escopo da historicidade de hoje se estende sobre um mundo de coisas humanas e não-humanas entrelaçadas entre si.

## A TRANSFORMAÇÃO DO TEMPO HISTÓRICO: TEMPORALIDADES PROCESSUAL E EVENTAL

Para evitar mal entendidos: não estou advogando a favor de nenhuma das visões apresentadas acima. Minha intenção é oferecer um entendimento conceitual de suas tematizações, preocupações e mais profundas premissas partilhadas – de nossa sensibilidade histórica emergente. Eu penso que a redefinição do mundo humano/não-humano como objeto de conhecimento, a percepção da mudança no tempo como sem precedentes e a expectativa de que um evento singular e disruptivo faça emergir tal mudança sem precedentes são características integrais de uma transformação do tempo histórico em andamento.

Correndo o risco (não existencial) de esquematização, parece útil distinguir entre compreensões processual e eventual do tempo histórico. As mudanças concebidas ao longo da temporalidade processual dizem respeito à mudança na condição de um dado sujeito no mundo humano, desdobrando-se sobre o pano de fundo de uma continuidade temporal profunda. Esse é o tempo histórico assim como o conhecemos na modernidade ocidental. Mudanças concebidas ao longo de uma temporalidade eventual dizem respeito a mudanças no entrelaçado mundo humano/não-humano que fazem emergir um sujeito anteriormente inexistente de uma maneira não-contínua, através de uma mudança sem precedentes. Esse é o tempo histórico que tem emergido nas sociedades ocidentais do pós-Segunda Guerra Mundial. A transformação do tempo histórico é melhor compreendida como a crescente percepção da mudança ao longo do tempo nas sociedades ocidentais em uma temporalidade eventual, acompanhada por uma expectativa decrescente de que a mudança ocorra num cenário processual.

Por mais útil que tal contraste esquemático possa ser para que se alcance uma compreensão conceitual do que está em jogo na transformação do tempo histórico, deve-se deixar claro que as perspectivas reais são, tipicamente, menos compreensíveis e coerentes. Assim como não é necessário para uma sensibilidade histórica processual exibir, em cada uma de suas versões, todos os atributos de um uma caixa de ferramentas conceituais interrelacionadas (direcionalidade, substância idêntica a si mesma, *telos*, e assim por diante), os exemplos supracitados de concepções eventais do tempo histórico não, necessariamente, detêm ou implicam em todas as três características associadas à temporalidade eventual em um nível conceitual, previamente mencionadas. Por exemplo, o pós-humanismo crítico implica em uma temporalidade processual ao estender as preocupações emancipatórias do mundo humano ao entrelaçado mundo das coisas humanas/não-humanas, ainda que o rearranjo tectônico do conhecimento que ele – o pós-humanismo crítico – advoga se qualifique como uma mudança sem precedentes, que não apenas desdobra-se de condições passadas enquanto conhecimento acumulado.

Em vista de tamanha mistura de diferentes preocupações e temporalidades nas perspectivas e discursos postos nos dias de hoje, a principal questão é como disposições processual e eventual do tempo histórico se relacionam uma com a outra atualmente. Para começar a responder essa questão – mantendo ainda alguma distância – o primeiro passo é notar que ambas temporalidades processual e eventual podem ser chamadas de ‘históricas’ na medida em que configuram mudanças de larga escala no mundo ao longo do tempo sem a premissa de uma intervenção extramundana, seja divina ou sobrenatural. É, mesmo assim, igualmente tentador considerar a temporalidade

evental como aquela que faz emergir a mudança outra-que-não-histórica. Seria possível propor um novo – e talvez, à primeira vista, estranho – conceito para aquilo outro-que-não-a-história, e então contrastá-lo com a história e seu tempo processual. Existe, no entanto, uma maneira pela qual chegaríamos ao mesmo resultado: na medida em que a temporalidade evental abrigada nos prospectos do pós-guerra não seja concebida *exclusivamente* como uma nova versão do velho tempo histórico, e na medida em que a ocorrência de um novo tipo de mudança seja concebida como aquilo que ameaça despedaçar o que quer que seja que pensávamos anteriormente sobre a mudança histórica, não faz nenhuma diferença se preservamos ou não a *palavra* história. O puro e simples fato de referir-se ao tempo ‘histórico’ nos casos de ambas temporalidades processual e eventual pode ser, não obstante, confuso. Mas nós sabemos – em uma larga medida por conta do trabalho de Reinhart Koselleck – que conceitos tendem a mudar de significado, ao ponto de até mesmo os significados associados a determinadas palavras e conceitos se dissiparem completamente com a emergência de novos significados associados às mesmas palavras e conceitos.

No momento, esse não é (talvez apenas ainda não seja) o caso da ‘história’. Me parece que, desde algum momento próximo ao final da Segunda Guerra Mundial, nós temos vivido em um período como aquele entre 1750 e 1850, a que Koselleck (2004) se refere pelo nome *Sattelzeit*. Koselleck usa esse termo para referir-se ao tempo em sela [saddle period] no qual um grupo de conceitos interrelacionados (que vai do conceito de história ele mesmo até revolução ou utopia) adquiriram uma dimensão temporal e, por conseguinte, novos significados, resultando no desenho conceitual geral da historicidade processual da modernidade ocidental. Se, assim como eu penso, estamos de fato em outro *Sattelzeit* de mudanças substanciais, isso quer dizer que novas e antigas concepções de história coexistem, e até mesmo misturam-se em ocorrências particulares, como no caso do pós-humanismo crítico. Isso é também o porquê é melhor, por ora, considerar como ‘históricas’ ambas temporalidades processual e eventual.

Até reconhecermos ou afirmarmos a transformação como irrevogavelmente ocorrida e terminada, não podemos nem mesmo determinar seu caráter e responder se a transformação do tempo histórico ela mesma é processual ou eventual. Conseqüentemente, a tese que pretendo avançar afirma apenas que os tempos históricos processual e eventual podem ser analiticamente distinguidos no mundo ocidental pós-Segunda Guerra Mundial. Uma versão mais robusta dessa tese – que eu também gostaria de sustentar – diz que a concepção evental do tempo histórico está ganhando proeminência às custas da ubiquidade que a concepção processual do tempo histórico tinha anteriormente. Se há uma *transformação* do tempo histórico em curso, nada mais pode ser dito sobre seu caráter com certo grau de certeza, precisamente porque uma transformação do *tempo histórico em curso* transforma a própria maneira em que podemos falar sobre as transformações no tempo.

## REFERÊNCIAS

- ALLEBY, Braden & SAREWITZ, Daniel R. *The Techno-Human Condition*. Cambridge, MA: MIT Press, 2011.
- ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Nova Iorque: Harcourt Brace and Company, 1973.
- ARON, Raymond. *Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity*. Boston: Beacon Press, 1961.
- ASSMANN, Aleida. *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. Munique: Hanser, 2013.
- BAUDRILLARD, Jean. *The Vital Illusion*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2000.
- BERLIN, Isaiah. *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BEVERNAGE, Berber. *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2012.
- BOSTROM, Nick. Existential Risk Prevention as Global Priority. *Global Policy*, Vol. 4, No. 1, pp. 15-31, 2013
- BOSTROM, Nick. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013a.
- BRAIDOTTI, Rosi. Yes, There is No Crisis: Working Towards the Posthumanities. *International Journal for History, Culture and Modernity*, Vol. 1, No. 2, pp. 187-199, 2013b.
- BUTLER, Judith. Poststructuralism and Postmarxism. *Diacritics*, Vol. 23, No.4, pp. 2-11, 1993.
- CABRERA, Laura Y. *Rethinking Human Enhancement: Social Enhancement and Emergent Technologies*. Basingstoke: Palgrave, 2015.
- CHAKRABARTY, Dipesh. The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 2, pp. 197-222, 2009.
- CHAKRABARTY, Dipesh. The Future of the Human Sciences in the Age of Humans: A Note. *European Journal of Social Theory*, Vol. 20, No. 1, pp. 39-43, 2017.
- CHAKRABARTY, Dipesh. The Human Condition in the Anthropocene. *The Tanner Lectures in Human Values*. Apresentado na Universidade de Yale, 18-19 de fevereiro de 2015.
- CHAPLIN, Joyce E. Can the Nonhuman Speak? Breaking the Chain of Being in the Anthropocene. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 78, No. 4, pp. 509-529, 2017.
- CHRISTIAN, David. The Case for Big History. *Journal of World History*, Vol. 2, No. 2, pp. 223-238, 1991.
- DANTO, Arthur C. *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1985.
- DIAMONDS, Jared. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1997.
- DOMANSKA, Ewa. Beyond Anthropocentrism in Historical Studies. *Historiein*, Vol. 10, pp. 118-130, 2010.
- DOMANSKA, Ewa. The New Age of the Anthropocene. *Journal of Contemporary Archaeology*. Vol. 1, No. 1, pp. 96-101, 2014.
- DOMANSKA, Ewa. Ecological Humanities. *Teksty Drugie*, Edição Especial – Edição em Inglês, pp. 186-210, 2015.

- DOMANSKA, Ewa. Animal History. *History and Theory*, Vol. 56, No. 2, pp. 267-287, 2017.
- GIUBILINI, Alberto & SANYAL, Sagar. Challenging Human Enhancements. In: CLARKE, Steve; SAVULESCU, Julian; COADY, Tony, GIUBILINI, Alberto & SANYAL, Sagar (orgs.). *The Ethics of Human Enhancement: Understanding the Debate*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- GUMBRECHT, Hans U. *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2014.
- HARARI, Yuval N. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. Nova Iorque: Harper, 2015.
- HARAWAY, Donna. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARTOG, François. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. Nova Iorque: Routledge, 2015.
- HAUSKELLES, Michael. *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2014.
- HAYLES, N. Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- JASANOFF, Sheila. Perfecting the Human: Posthuman Imaginaries and Technologies of Reason. In: HURLBUT, J. B. & TIROSH-SAMUELSON, H. (orgs.). *Perfecting Human Futures: Transhuman Visions and Technological Imaginations*. Wiesbaden: Springer, 2016.
- JENKINS, Keith. Why Bother with the Past? Engaging with Some Issues Raised by the Possible “End of History as We Have Known It”. *Rethinking History*. Vol. 1, No. 1, pp. 56-66, 1997.
- KANT, Immanuel. Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose. In: REISS, H. S. (org.). *Kant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KLEINBERG, Ethan. *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2004.
- LATOUR, Bruno. A Plea for Earthly Sciences. In: BURNETT, J. & LEFFERES, S. & THOMAS, G. (orgs.). *New Social Connections: Sociology's Subject and Objects*. Basingstoke: Palgrave, 2010.
- LORENZ, Chris. Unstuck in Time. Or: The Sudden Presence of the Past. In: TILMANS, K. & VAN VREE, F. & WINTER, J. (orgs.). *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- LÖWITH, Karl. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press, 1979.
- MINK, Louis O. *Historical Understanding*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- MORE, Max. The Philosophy of Transhumanism. In: MORE, M. & VITA-MORE, N. (orgs.). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013.
- PINKER, Steven. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. Nova Iorque: Viking, 2011.
- POPPER, Karl. *The Poverty of Historicism*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002.

- ROBIN, Libby. Environmental Humanities and Climate Change: Understanding Humans Geologically and Other Life Forms Ethically. *WIREs Climate Change*, 9:e499, 2018.
- RUNIA, Eelco. Presence. *History and Theory*. Vol. 45, No. 1, pp. 1-29, 2006.
- SIMON, Zoltán B. History Manifested: Making Sense of Unprecedented Change. *European Review of History*, Vol. 22, No. 5, pp. 819-834, 2015.
- SIMON, Zoltán B. (The Impossibility of) Acting upon a Story that We Can Believe. *Rethinking History*, Vol. 22, No. 1, pp. 105-125, 2018a.
- SIMON, Zoltán B. History Begins in the Future: On Historical Sensibility in the Age of Technology. In: HELGESSON, S. & SVENUNGSSON, J. (orgs.). *The Ethos of History: Time and Responsibility*. Nova Iorque: Berghahn, 2018b.
- SIMON, Zoltán B. The story of Humanity and the Challenge of Posthumanity. *History of the Human Sciences*. Publicado online, doi: 10.1177/0952695118779519, 2018c.
- TAMM, Marek (org.) *Afterlife of Events: Perspectives on Mnemohistory*. Basingstoke: Palgrave, 2015.
- VATTIMO, Gianni. The End of (Hi)story. *Chicago Review*, Vol. 35, No. 4, pp. 20-30, 1987.
- VINGE, Vernor. Technological Singularity. In: MORE, M. & VITA-MORE, N. (orgs.). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013.
- WHITE, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1973.
- WOLFE, Cary. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

*A Transformação do Tempo Histórico: Temporalidades Processual e Eventual*

Artigo recebido em 01/03/2021 • Aceito em 01/06/2021.

DOI | doi.org/10.5216/rth.v24i1.69676

Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado