

Artigos

O PARADOXO DO TEMPO NAS *HISTÓRIAS* DE HERÓDOTO

Fábio Feltrin de Souza¹

RESUMO

Este artigo tem por objetivo examinar o paradoxo do tempo da obra *Histórias*, de Heródoto de Halicarnassos. Para isso, propomos uma aproximação com a filosofia e a sofística dos séculos V e IV, investigando o desvio operado no pensamento grego e a emergência de uma experiência do tempo, em que *chronos* e *aion*, dessacralizados, passaram a conviver de maneira paradoxal.

Palavras-Chave: *Histórias*; Tempo; Grécia Antiga; Paradoxo.

ABSTRACT

This article aims to examine the paradox of time the *Histories* of Herodotus of Halicarnassos. We propose an approach to philosophy and sophistry of the fifth and fourth centuries, investigating the diversion operated in Greek thought and the emergence of an experience of time that *chronos* and *aion*, desacralized, started living paradoxically.

Key-words: Histories; Time; Ancient Greece; Paradox.

¹ Doutor em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor Adjunto II do curso de História da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Atualmente desenvolve o projeto de pesquisa intitulado *Comunidades Traumatizadas: uma Arqueologia da Imagem*. E-mail: fabio.feltrin.souza@gmail.com

Um certa concepção de História parece estar sempre acompanhada por uma experiência de tempo (AGAMBEN, 2005: 111). A concepção hegemônica que a antiguidade greco-romana construiu para o tempo é fundamentalmente circular e contínua. Dominada por uma ideia de intelegibilidade que assimila o ser àquilo que é em si e permanece idêntico a si mesmo, ao eterno e ao imutável, o grego considera o movimento e o devir como graus inferiores da realidade, em que a identidade não é mais compreendida senão como permanência ou, ainda, como recorrência. O movimento circular que assegura a manutenção das mesmas coisas através da sua repetição e do contínuo retorno, é a expressão mais perfeita e imediata daquilo que se abre como eterna imobilidade.

No *Timeu*, Platão argumenta que o tempo, medido pelas revoluções cíclicas das esferas celestes, é definido como imagem da eternidade imóvel e una. Joseph Moreau assim definiu as ponderações do filósofo:

C'est cependant une tout autre définition du Temps que l'on retient ordinairement de ce dialogue : le Temps serait, selon une formule célèbre, une image mobile de l'éternité. Platon explique que le cours mobile du Temps est rythmé par les révolutions célestes, et c'est alors qu'il déclare qu'à la révolution de chacun des orbes célestes correspond un temps déterminé : le jour à la révolution de la sphère des étoiles fixes, le mois à la révolution de la Lune, l'année à celle du Soleil; et de même, à la révolution de toutes les autres planètes correspond un temps déterminé, bien qu'il ne soit pas désigné par un nom particulier, comme le jour, le mois, l'année, ce fait, en ce qui concerne les planètes autres que le Soleil et la Lune, étant inconnu de la plupart des hommes. Il est manifeste que dans ce passage Platon n'entend pas définir la nature du Temps en général ; il signale seulement que la période de révolution de chaque planète est un temps, peut être prise pour unité de temps. (MOREAU, 1948: 60).

Aristóteles reafirma o caráter circular do tempo. Para o filósofo de Estagira, o tempo parece ser o movimento da esfera, porque seria este movimento a medir outros movimentos, inclusive o tempo. Tempo, suspeita o filósofo, parece ser uma

espécie de círculo. Uma primeira consequência dessa visão que podemos apontar é de que o tempo, sendo essencialmente circular, não tem direção. Dessa forma, não tem início, centro, ou fim. Ele os tem somente na medida em que, em seu movimento circular, retoma incessantemente sobre si mesmo. Isso é facilmente percebido numa passagem de *Problemas*, de Aristóteles, em que o filósofo afirma ser impossível saber, desse ponto de vista, se somos anteriores ou posteriores à guerra de Tróia. Isso porque, ao indagar-se sobre os fins e os inícios, Aristóteles pondera que a sequência dos acontecimentos é um círculo. Impossível, devido a uma maior proximidade do início, saber se somos anteriores à Tróia, ou posteriores a ela.

A imagem circular do tempo e sua noção de eternidade e imobilidade, bem definidas em Zenão de Eléia e depois em Platão, tem sua correspondência nos oráculos. O jogo da adivinhação só é possível por conta da circularidade do tempo. Em transe, o sacerdote despe-se da ilusão da matéria e tem acesso ao “depois” que nada mais é do que o que já foi um dia. Essa é a noção mais conhecida da experiência do tempo na antiga Grécia. Entretanto, ela não parece ter sido tão triunfante quanto desejou uma certa historiografia, afeita à homogeneidade. Pretendemos investigar a convivência paradoxal desta perspectiva de tempo, do tempo da eternidade (*aion*), com uma outra, mais humana, ligada ao fluxo, ao passar do tempo, ao *chronos*. Suspeitamos que esse paradoxo esteja presente nas Histórias de Heródoto e em toda produção filosófica e sofística dos séculos V e IV a. C..

Na Física, Aristóteles nos apresenta uma outra concepção de tempo, não mais circular e retornável, mas um *continuum* pontual, infinito e quantificado. O tempo é definido como número de movimentos conforme um “antes” e um “depois” e sua continuidade é garantida pela sua divisão em instantes (*tò nyn*, o agora) inextensos, análogos ao ponto geométrico (*stgmé*). O instante, em si, nada mais seria do que a continuidade do tempo (*synécheia chrónou*), um puro limite que conjuga e divide passado e futuro. Esse instante é sempre o “outro”, na medida em

que o tempo é dividido ao infinito e, contudo, sempre o mesmo, na medida em que une o porvir e o passado, garantindo sua continuidade. Essa sua natureza é fundamento da radical alteridade do tempo e de seu caráter destrutivo, visto que o instante é, simultaneamente, início e fim do tempo, não da mesma porção dele, mas fim do passado e início do futuro, num movimento que está sempre prestes a começar e a terminar. Com isso, afirmar que os antigos gregos não possuíam uma experiência do tempo vivido soa-nos simplista. Este tempo vivido, humano, aparentemente linear parece ter convivido com o eterno.

Vários são os problemas levantados por Aristóteles ao longo do seu tratado do tempo, a Física. Inicia perguntando se o tempo existe (*ei esti*) e, se sim, qual a sua natureza (*ti esti*). Ao indagar-se sobre sua existência conclui que, em primeiro lugar, ele é composto por um passado que “já não é” e por um futuro que “ainda não é”. E em segundo lugar, o instante, que divide o passado e o futuro, e que apesar de não ser parte do tempo é, no entanto, a sua grande realidade, não pode conservar-se como “um e o mesmo” nem ser “sempre novo”. O movimento já teria o antes e depois, mas apenas em potência (REIS, 1996: 147). O tempo enquanto tal parece ser a pura “relação de sucessão”. Essa inferência parece estar em conformidade com comentadores modernos de Aristóteles, como filósofo Joseph Moreau, para quem o tempo não seria senão a “dimensão inerente à representação intelectual do movimento” (MOREAU, 1948: 40). Nas suas referências a Platão, Aristóteles reprova que ele se tenha limitado a “contar” o tempo segundo os dias, os meses e os anos, em vez de dizer “o que ele é” (*ti esti*). Supomos que a unidade de medida não é mais as “revoluções completas” dos astros (os dias, os meses, os anos), antes é o instante inextenso, que desta maneira pode medir toda e qualquer parte dessas revoluções, incluindo as infinitamente pequenas:

En premier lieu, le mouvement ou le changement est la propriété d'un sujet ou d'un mobile particulier, tandis que le temps est commun à tous les mouvements ; en d'autres termes, le temps est le substrat universel de tous les mouvements ; sous un

mouvement, quel qu'il soit, il y a toujours l'écoulement du temps. En outre, tout mouvement particulier est lent ou rapide; il n'en va pas de même du temps. En effet, le lent et le rapide se définissent en fonction du temps: est rapide, ce qui se meut beaucoup en peu de temps; lent, ce qui se meut peu en beaucoup de temps. Mais le temps ne se définit pas en fonction du temps, ni comme une certaine quantité, ni comme une certaine qualité. Le Temps n'est donc pas mouvement, c'est là une évidence (MOREAU, 1948: 61).

E por outro lado, partindo do movimento, ao juntar-lhe a divisão segundo o “antes”, o “agora” e o “depois”, ele parece na verdade, afirma o filósofo da Universidade de Coimbra José Reis, descobrir, pelo menos na Física, que o tempo é fundamentalmente uma sucessão continua (REIS, 1996: 196). O pensamento de Heráclito de Éfeso parece fazer coro a essa concepção descrita por Aristóteles, na medida em que “este mundo, que é o mesmo para todos, nenhum dos deuses ou homens o fez; mas foi sempre, é e será um fogo eternamente vivo, que se acende com medida e se apaga com medida” (HERÁCLITO, 2000: 22). Tudo é fogo, tudo é uma constante mudança (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει).

As Histórias de Heródoto, narrativa que mais tarde seria celebrada como o nascimento da disciplina que hoje chamamos de História, parecem evidenciar o paradoxo do tempo na velha Grécia. Sua enunciação está explícita na abertura:

Heródoto de Halicarnasso expõe aqui suas investigações (*historiēs apódexis*), para impedir que o que fizeram os homens, com o tempo, não se apague da memória e que os grandes e maravilhosos feitos, concluídos tanto pelos bárbaros quanto pelos gregos, não sejam esquecidos (*akleā génētai*); em particular, a causa (*aitíē*) com que gregos e bárbaros entraram em guerra uns contra os outros (HERÓDOTO, I: 1)

Esta apresentação evidencia o intento de combater o caráter destrutivo do tempo. Guardar, pois, para eternidade, feitos únicos, instantes, enfim, aquilo que não regressará jamais. História em grego guarda uma correspondência com a palavra conhecer (*eidénai*). Ambas possuem o mesmo radical id, que significa ver. Hístōr é,

na origem, testemunha ocular, aquele que viu. Os eventos se esvaem frente à presença do olhar. A escrita das Histórias visam interromper esse *continuum* movimento de mudança. Heródoto parecia estar preocupado em preservar aquilo que devia sua existência aos homens como uma evocação feita pela posteridade a respeito das ações de homens que viveram no passado. Nota-se a preocupação com a imortalidade, pois, a mortalidade era a própria marca da humanidade, da existência no tempo. Os grandes feitos e obras, que ganharam destaque na narrativa de Heródoto, de que são capazes os mortais não eram, até o século V a.C., vistos como parte do todo, do eterno, mas sim como situações únicas e isoladas, de pouco ou nenhum valor memorativo. Nossa hipótese é essas situações únicas, feitos e eventos, interrompiam o movimento circular.

Heródoto opera aqui uma partilha entre dois tipos de narrativas que correspondem a duas formas de tempo: há uma narrativa mítica, lendária, sem cronologia possível que remete ao tempo afastado dos deuses, heróis e homens; e há uma narrativa histórica (de um tempo investigável), como referências cronológicas possíveis de serem encontradas. O historiador Pierre Vidal-Naquet afirma que não se trata de uma oposição de tempo cíclico e linear, tanto que o “historiador”, diferente de Tucídides, parece acreditar nos deuses, embora eles não tenham valor analítico na obra (VIDAL-NAQUET, 1960). Não se trata de negar o tempo mítico e sagrado, trata-se de recusar seu procedimento narrativo para descrever o tempo humano, restrito, finito e agora passível e possível de ser conhecido, lembrado, investigado. Ocorre uma dessacralização da ideia de verdade e conhecimento. O tempo eterno, antes dos deuses, é dessacralizado e convive com o tempo dos homens.

Há também uma percepção da verdade e do tempo como não pertencentes aos deuses, mas o eterno, talvez não o mesmo eterno de Heródoto. A posição de Platão é peculiar e parece vincular-se a outra possibilidade do processo de laicização do conhecimento. Jamais a questão da história será tratada “cientificamente”, já que

a História dos eventos humanos está irremediavelmente imersa na temporalidade, na concretude, na singularidade, no empírico. Ela pertence, portanto, ao nível da *doxa*, como conjectura, no máximo, da crença; enquanto a epistême se guarda para permanente, o universal, o atemporal. A epistême enquanto encontro com a objetividade ao nível da estabilidade e permanência supõe a ultrapassagem do plano empírico e da temporalidade das vivências humanas. O “eu” epistêmico vive além do circunstancial, do efêmero, do temporal: habita o reino do *Aion*, na eternidade. O objeto perfeito do conhecimento seria atemporal. Platão não está, portanto, preocupado com o *Chronos*, tampouco com seu lépido irmão, *Kairós*. Suas preocupações recaem sobre o *Aion*, sobre a eternidade. Pois o conhecimento é de lá advindo; não do passageiro, o informe, do falsificado, do simulacro. Nesse sentido, a história (por ele rejeitada) está próxima da sofística, pois será sempre circunstancial, sempre no nível da *doxa*, jamais da *epistême*.

Histórias tinha como tema os eventos, isto é, algo tão extraordinário que ultrapassava o movimento circular da vida e que podia atingir uma dignidade capaz de conferir a esses eventos algum tipo de imortalidade. A busca pelas causas, que no caso das investigações de Heródoto levaram à guerra de Helenos contra Persas, não era exatamente algo novo. Afinal, os mitos forneciam as causas pelas quais gregos e troianos lutaram entre si, e as causas pelas quais ocorreram muitos outros eventos. A novidade introduzida por Heródoto, assegura Finley, é a investigação sistemática empreendida para buscar respostas, o que resultou numa narrativa histórica, cujas explicações são humanas e, em particular, políticas. Uma geração depois, Tucídides levou essas novidades mais longe, insistindo numa narrativa contínua e cronologicamente rigorosa, numa análise estritamente secular centrada nos eventos políticos (FINLEY, 1989: 23). Semelhante aos poetas, Heródoto procurou preservar do esquecimento os feitos que se passaram. Porém, não foram as Musas, as nove divindades filhas de Zeus e Mnémosyne, quem lhe informaram o que dizer. Ele próprio, promoveu suas investigações cujos resultados foram transformados em escrita. Promove todo um jogo comparativo entre as informações orais de diversos

povos a que teve acesso, demonstrando uma preocupação em dizer a verdade (*alethéia*) sobre os atos humanos. Se antes as mentiras (*pseúdea*) e as verdades (*alethéia*) eram acessíveis apenas aos deuses que, desse modo, controladores da imortalidade, tornando os poetas (e adivinhos) seus servos (LIMA & CORDÃO, 2010: 3), com Heródoto (e os sofistas e trágicos) percebemos um processo de dessacralização da verdade, tornando-a passível de ser alcançada através do exercício da investigação. Supomos que tanto a verdade quanto a mentira foram dessacralizadas e ganharam um espaço no tempo vivido, das coisas que aconteceram ou não. Esse impulso está assentando no fenômeno histórico da Pólis clássica, e em particular da Pólis ateniense, que, pela primeira vez, apresentou a política como uma atividade humana, transformando-a na mais fundamental das atividades sociais. Um novo enfoque do passado parecia imprescindível. Aliado a um crescente ceticismo operativo observado desde de Demócrito, que, aliás, viveu no mesmo século de Heródoto (FINLEY, 1989: 24.).

Segundo Heráclito (cuja doutrina parece estar em sintonia não apenas como Anaximandro e Empédocles, como também, ao que parece, com pensamento de Heródoto) a unidade do ser é a própria harmonia dos contrários; é o constante processo de transformação e intercâmbio dos opostos; o que faz com que tudo esteja em constante fluxo e nada permaneça estático. Isso ocorreria porque a natureza (incluindo os homens), segundo Heráclito (e Heródoto), coexistiriam os contrários em contínua alternância: a vida e a morte, a doença e a saúde, o homem e a sociedade, a geração e a corrupção (EIRE, 1990). Reside aí uma das principais marcas das *Histórias*: a imagem dos gregos construída por Heródoto tem sempre seu referencial naquilo que lhe é diferente, ou seja, nos bárbaros. Para Hartog, é através do jogo de espelhos, em que os costumes e práticas dos povos bárbaros são comparados com os dos gregos (não com o intento de hierarquizar, mas para entender o diferente), que Heródoto reconhece seus iguais (HARTOG, 1999). A imagem construída pelo “outro”, sob o prisma da diferença, é sempre relativa, o que permite uma compreensão de si mesmo pela verdade relativizada. Verdade,

compreendida como revelação (*alethéia*), que no século V a.C. já parece estar dessacralizada. Tanto que para o sofista Gógiás, ela parece inalcançável, restando-lhe apenas a *doxa*. Procura então um caminho especulativo, encontrando o *logos* como possibilidade de iluminar fatos, circunstâncias e situações da vida dos homens e das cidades na sua concretude e na sua situação contingente. Ele não fornece um fundamento adequado, antes, procura perceber no mundo dos homens a possibilidade e a riqueza da harmonia. Vale lembrar que com a sofística nascem os saberes técnicos, saberes que versam sobre a atividade humana, compreendida como medida de todas as coisas, e não pretendem descobrir a verdade última, nem a *arché*. Preocupavam-se, assim como seu mestre Demócrito, com a educação realista, material e prática com vistas a executar corretamente as atividades das distintas profissões (EIRE, 1990: 82). Assim como a “História” de Heródoto, a sofística era filha da Pólis.

Uma importante chave de leitura é a noção de regimes de historicidade, cunhada pelo historiador François Hartog, na medida em que compreendemos *Histórias* como produto e produtor de um ambiente cultural, social e político, como sintoma de um regime e não apenas de uma época. Para Hartog o regime marca a temporalidade e a representa, podendo subscrevê-la, ou ainda, evadir-se buscando alternativas. Nesse exercício altera-se a compreensão do que seja a história; no caso grego, do que eram narrativas verídicas e a forma como elas apresentavam uma justificativa: o estabelecimento de uma corrente é acompanhado de seu questionamento, vide as objeções de Platão ao discurso de Heródoto, ou mesmo as críticas que Tucídides fez ao autor de *Histórias* (GAGNEBIN, 1997: 27). Trata-se de ler os textos, não apenas as *Histórias* de Heródoto, fundamentalmente como obras possíveis de um tempo, de um ambiente cultural.

Hartog afirma que os gregos, enquanto pertencentes a uma “pré-história dos regimes de historicidade” surgem como tardios em relação às explicações dadas por mesopotâmicos, por exemplo. Os primeiros texto que nos deparamos são os

poemas homéricos (séculos VIII e VII). O mundo épico baseia-se na economia da glória imortal (*kleos*): concorda-se em morrer na guerra em troca de obter-se glória imortal, por meios dos cantos do poeta inspirado pelas musas (é disso que trata a história de Aquiles). A poesia épica funcionava como uma memória social de um grupo de aristocratas. Dois séculos depois, o primeiro objetivo de Heródoto será o de impedir o oblívio ou pelo menos retardá-lo. O tempo é visto como o inimigo, como devorador, como fluxo contínuo e o passado é menos concebido como uma coletânea de precedentes do que como uma história que tem que ser contada e lembrada. É nesse sentido que Hartog se dedicou a estudar a obra herodotiana: não para encontrar a paternidade do discurso historiográfico, mas para percebê-lo como momento definidor de uma modalidade de saber, de um lugar de produção discursiva até então inédita (HARTOG, 1999). Em seu livro, publicado originalmente em 1980, *Espelhos de Heródoto: ensaios sobre a representação do outro, a obra do primeiro historiador*,² é colocada como ponto da cultura ocidental ao qual se retorna, na intenção permanente de dar a ler esses textos, reconstruindo a questão à qual eles respondem, redesenhando os horizontes de expectativa (NICOLAZZI, 2010, p. 233). Por isso propomos neste breve ensaio o cruzamento de *Histórias* com a filosofia e a sofística dos séculos V e IV,³ investigar o desvio operado no pensamento grego e a emergência de uma experiência do tempo, totalmente paradoxal. Dessa forma, não seria forçoso, levando as ponderações de Hartog ao limite, encontrar, à época da escrita de *Histórias*, um regime de historicidade, uma vez que há diferentes modos de articulação das categorias de presente, passado e do futuro. O regime de historicidade não é uma realidade acabada, mas um instrumento analítico (HARTOG, 2007: 16).

No momento da emergência da narrativa de Heródoto, da filosofia e da

² Hartog argumenta que antes de ter inventado a História, Heródoto teria sido o primeiro historiador na medida em que, seguindo a tradição de Hecateu de Mileto e dos logógrafos, escreveu “eu” no dativo para falar de um “investigação” (HARTOG, 2001, p. 53).

³ Presente nos diálogos de Platão, sobretudo em Protágoras e Górgias.

sofística, os deuses não foram descartados. Vale destacar que estamos problematizando essa premissa elaborada por Pierre Vidal-Naquet. O historiador francês buscou mostrar, numa intrincada articulação de textos, que os gregos antigos não possuíam apenas uma noção de tempo, a cíclica. Possuíam na verdade uma dupla divisão: o tempo dos deuses e o tempo dos homens. Já Jean-Pierre Vernant mostrou que desde Hesíodo (até Aristóteles) há uma tripla divisão: o mundo dos deuses, dos homens e da natureza (VERNANT, 1990: 28). A relação entre esses tempos é variada o que possibilitou (VIDAL-NAQUET, 1960: 56) uma pluralidade de modalidades de crença e, ao mesmo tempo, uma pluralidade de modalidades de verdade. Assim, suspeitamos que não houve um o abandono de um mundo (ou uma forma de pensamento) centrado no mito, em benefício da razão, mas a convivência paradoxal e laicizada entre esses mundos.

Assim, as *Histórias* de Heródoto de Halicarnasso representam um desvio. Diferente dos poetas inspirados pelas Musas, Heródoto investiga. Ele preenche (ou ao menos busca preencher) a lacuna deixada pela ausência das deusas inspiradoras a partir da busca por informações. Os deuses são apartados sua intervenção, e a memória do passado já não é elemento exclusivo das filhas de Mnemosyne. Exemplar é o fato de que essa narrativa nominada de História, do século V a.C., é contemporânea à emergência do discurso “médico” de Hipócrates, das tragédias de Sófocles e Eurípedes e da sofística de Protágoras, cuja principal característica, para além do olhar cristalizado de Platão, era o relativismo de todas as coisas e quebra radical com uma verdade única e eterna, trazendo para o nível da *doxa* uma possibilidade de produção de conhecimento. A narrativa inventada por Heródoto, mais tarde batizada como História, insere-se numa tradição do pensamento grego no século V a.C.: a de procurar causas (*aitié*). De Demócrito a Platão, dos pré-socráticos a Aristóteles, de Hesíodo a Sócrates, o problema das causas parece definir tanto o logos quanto o *mythos*, ou seja, definir a investida discursiva da produção de verdades na velha Hélade. Essas causas não são mais da ordem do sagrado ou da *physis*, inserem-se no mundo dos homens, doravante governados por um sentido

temporal irreversível. O fluxo é inevitabilidade (*anake*). É dessa concepção histórica da existência humana que nasce *Histórias* de Heródoto. Entretanto, a eternidade, não dos heróis e seus feitos, mas dos homens e suas maravilhas, ainda, supomos, era o horizonte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Orlando Luiz; LIMA, Marinalva Vilar de. *Ensaio em estudos clássicos*. Campina Grande: Ed. UFCG, 2006.

ARISTOTLE. *The Works of Aristotle*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952.

ASHERI, David; LLOYD, Alan B.; CORCELLA, Aldo. *A Commentary on Herodotus I-IV*. Edited by Oswyn Murray and Alfonso Moreno. Oxford: Oxford University Press, 2007.

ASSAËL, Jacqueline. La Muse, l'aède et le héros. *Noesis*, No. 1, 1997, pp. 109-169.

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. São Paulo: Unicamp, 1995. (2 v.).

CALAME, Claude. *Le récit en Grèce Ancienne: Enonciations et représentations de poètes*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.

CHATELET, François. *La naissance de l'histoire: la formation de la pensée historique en Grèce*. Paris: Miuitt, 1974.

COSTA, Lígia Militz da. *A poética de Aristóteles: mímese e verossimilhança*. São Paulo: Ática, 1992.

DARBO-PESCHANSKI, Catherine. *O discurso do particular: Ensaio sobre a investigação de Heródoto*. Brasília: Editora UNB, 1998.

DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce Archaique*. Paris: Maspero, 1981.

_____. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: José Olímpio; Brasília: UnB, 1992.

EIRE, Lopez. De Heródoto a Tucídides. *Studia historica. Historia antigua*, Nº 8, 1990.

Diponível em dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=106320. Acessado em 10/04/2013.

FINLEY, Moses. Mito, memória e história. In: *Uso e abuso da história*. Trad.: Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 3-27.

GAGNEBIN, Jeanne Marrie. O Início da História e as Lágrimas de Tucídides. In: *Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GRIMAL, Pierre. *O século de Augusto*. Trad.: Rui Miguel O. Duarte. Lisboa: Edições 70, 1997.

HARTOG, François (Org.). *A história de Homero a Santo Agostinho*. Trad.: de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

_____. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

_____. *Régimes d'historicité*. Présentisme et expériences du temps. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

_____. *Os antigos, o passado e o presente*. Trad.: Sonia Lacerda et al. Brasília: UnB, 2003.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: *Pré-Socráticos (Os pensadores)*. Trad.: José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000, 81-116p.

Heródoto. Brasília: Editora UNB, 1998.

MENDONÇA, Antonio da Silva. Introdução. In: *Bellum civile (a guerra civil)*. Trad.: São Paulo: Estação liberdade, 1999.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Trad.: Maria Beatriz Florenzano. São Paulo: EDUSC, 2004.

MOREAU Joseph. Le Temps selon Aristote (à suivre). In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 46, N°9, 1948. pp. 57-84. Disponível em http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1948_num_46_9_4129. Acessado em 02/02.2013.

MORELO, Sonila. *A relativização da verdade em Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 2001 (dissertação de mestrado).

- MOSSÉ, Claude. *As instituições gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MURACHCO, Henrique. *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo/Petrópolis: Vozes, 2003 (v. II).
- NICOLAZZI, Fernando. História entre Tempos: François Hartog e a conjuntura Historiográfica Contemporânea. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 53, p. 229-257, jul./dez. 2010. Editora UFPR.
- REIS, José. Sobre o Tempo. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 9, 1996.
- ROMILLY, Jaqueline de. *Fundamentos de Literatura grega*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- _____. *História e Razão em Tucídides*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- SHOTWELL, James T. *A interpretação da história e outros ensaios*. Trad.: Murillo Bastos Martins. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1967.
- TRABULSI, José Antônio Dabdab. O Imperialismo Ateniense, Tucídides e a historiografia contemporânea. In: *Ensaio de Literatura e Filologia*, 5, 1985.
- _____. Crise social, tirania e difusão do dionisismo na Grécia arcaica. In: *Revista de História*. São Paulo: USP, 1984.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad.: Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- VEYNE, Paul. *Acreditaram os gregos em seus mitos?* Trad.: Antonio Gonçalves. Lisboa: Edições 70, s/d.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs. *Revue de l'histoire des religions*. Paris, v. 157, n. 01, p. 55-80, 1960. Disponível em http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1960_num_157_1_8998. acessado em 01/02/2013.
- WATERS, K. H. *Heródoto el historiador. Sus problemas, métodos y originalidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.