



2026

V.19

História da Historiografia

International Journal of Theory
and History of Historiography



ISSN 1983-9928



FAPEMIG



Sociedade Brasileira
de Teoria e História da
Historiografia



UNIRIO



UFOP



Dossiê

D

A Atitude Auerbachiana: Caráter, Destino e *Habitus*

Dossiê | História e Ficção





A Atitude Auerbachiana: Caráter, Destino e *Habitus*

The Auerbachian Disposition: Character, Fate, and *Habitus*

Patrícia Reis

reis.patricia@usp.br

<https://orcid.org/0000-0003-0884-8738> 

Universidade de São Paulo (USP), Departamento de História, Avenida Professor Lineu Prestes, 338, São Paulo - SP, 05508-000, Brasil



Resumo

O artigo avalia a relação entre caráter (*Charakter*), destino (*Schicksal*) e *habitus* na tese *Dante como poeta do mundo terreno* (1929), de Erich Auerbach. A máxima de Heráclito – *Êthos anthrôpōi daímōn* – escolhida pelo filólogo como epígrafe, conduz a análise da história da ideia de homem na tradição poética ocidental e constitui o princípio *a priori* motivador de uma certa noção de realismo que teria impulsionado uma gama de figurações da realidade na literatura europeia, desde Homero até épocas mais recentes. Nessa história, a *Divina Comédia* de Dante Alighieri ocupa um capítulo especial. Argumento que o que viabiliza a conjunção das distintas manifestações literárias europeias sob a rubrica de “realismo” seria menos o conteúdo das obras em si do que uma certa visão espiritual do mundo qualificada como genuinamente europeia: a atitude auerbachiana, cuja raiz é Dante. Essa atitude é aquilo que conforma as condições de possibilidade de seu conceito, ao mesmo tempo universal e múltiplo, de *mimesis*.

Palavras-chave

Erich Auerbach; Dante Alighieri; atitude espiritual.

Abstract

The article evaluates the relationship between character (*Charakter*), fate (*Schicksal*), and *habitus* in Erich Auerbach's thesis *Dante as Poet of the Earthly World* (1929). The maxim of Heraclitus – *Êthos anthrôpōi daímōn* – chosen by the philologist as an epigraph, prompts an analysis of the history of the idea of man in the Western poetic tradition and constitutes the *a priori* motivating principle of a notion of realism that would have driven a range of representations of reality in European literature, from Homer to more recent times. In this history, Dante Alighieri's *Divine Comedy* occupies a special chapter. I argue that what enables the conjunction of the various European literary manifestations under the label of “realism” is not so much the content of the works themselves but rather a certain spiritual vision of the world, qualified as genuinely European: the Auerbachian disposition, whose root is Dante. This disposition shapes the conditions of possibility for his concept of *mimesis*, which is at once universal and multiple.

Keywords

Erich Auerbach; Dante Alighieri; spiritual disposition.



*Este é tempo de partido,
tempo de homens partidos.*
("nosso tempo", de Carlos Drummond de
Andrade, 1945)

Notas Preliminares

Ê*thos anthrōpōi daímōn*. Este é, segundo Erich Auerbach (1892-1957), o princípio geral da literatura europeia, a ideia originária concretizada no mundo em uma época que antecede a própria sentença de Heráclito. A premissa, contudo, levanta quase imediatamente uma suspeita: podem os muitos e variados produtos da literatura ocidental, de Homero ao romance moderno, apresentar um grau tão elevado de universalidade, a ponto de ser possível aquilatá-los de maneira adequada sob o princípio da unidade entre *ēthos* (traduzido por Auerbach como *Charackter*) e *daímōn* (*Schicksal*)? A resposta é evidente, e não parece verossímil supor que um crítico da envergadura de Auerbach pudesse sequer ter cogitado tamanha redução. Então, talvez seja desejável refazer a questão e indagar sobre o sentido desse impulso totalizante que, de certo modo, o acompanhou até o final de sua atividade como filólogo, e cuja figura central é Dante Alighieri (1265-1321).

Em primeiro lugar, para compreender o princípio da unidade *a priori* entre caráter e destino na acepção auerbachiana, é preciso ter em mente sua concepção de história enquanto movimento contínuo e coerente de forças em transformação. Desse ponto de vista, as ações humanas e os eventos particulares são mais do que o acúmulo de fatos isolados; eles constituem uma totalidade de sentido, na qual o acontecimento individual está enraizado. Assim, uma vez que conhecer o "curso geral da história da humanidade" é inteiramente impossível, pois o sentido do futuro é inescrutável, resta *interpretar* os fragmentos desse plano tomando uma pequena parcela do passado. Aqui, o ato de interpretar ultrapassa a simples subjetividade para designar uma intuição "que deve necessariamente ser especulativa, sustentada pela confiança apriorística de que tal plano existe, e de que ele também pode ser perceptível em fragmentos de sua execução, ainda que não de forma totalmente clara" (Auerbach, 1932, p. 671, minha tradução). Portanto, para além dos acontecimentos concretos, haveria uma intuição especulativa que de certo modo conduziria a interpretação do filólogo para algo que ele entende ser o sentido *a priori* da experiência humana, de seus "atos e sofrimentos", mas também da "arte, da linguagem e da literatura" que produz (ibidem, p. 671). É esse o filtro que imprime uma coloração particular a *Dante als Dichter der irdischen Welt [Dante como poeta do mundo terreno]* (1929), mas também a *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur [Mimesis. A realidade apresentada na literatura ocidental]* (1946). Pois em cada um dos trechos das obras que analisou, Auerbach teve renovada a sua confiança metafísica, mas também ético-política, de ver ultrapassado o pedantismo nacionalista e os infortúnios do presente:



[...] e isso corresponde não apenas a uma necessidade científica, mas também a uma necessidade prática e ética: pois, ao nos envolvermos com os aspectos individuais da vida na prática, é evidente que, a cada dia, ocorre injustiça, tanto conosco quanto com nosso próximo. Para suportar com serenidade o que ocorre e o que nos ocorre, precisamos da intuição de um plano, por cuja razão e realização o caótico se transforme em ordenado.” (Auerbach, 1932, p. 671-672, tradução e grifo meus)

Dessa maneira, parece produtivo o esforço de qualificar essa intuição, que não sendo produto concreto da história não se pode determinar objetivamente, embora seja plausível indicar um ponto de partida: a viabilidade da análise comparativa de Auerbach advém de uma similitude por ele intuída, enquanto sujeito que *interpreta*, e não da afinidade interna de seus objetos. Georg Simmel apresentou uma postura semelhante na introdução de *Cultura filosófica*, justificando as razões que o levaram a reunir, em um mesmo volume, temas aparentemente irreduzíveis a uma perspectiva universal. Simmel explica que o elemento unificador ausente nos objetos estaria conservado nele mesmo, enquanto sujeito cognoscente, ao adotar uma “atitude espiritual [*geistige Attitüde*] diante do mundo e da vida”. Com essa atitude, Simmel nos aponta

[...] um conceito de filosofia em que o essencial não é, ou não é apenas, o conteúdo a cada vez conhecido, construído, acreditado, mas sim determinada atitude espiritual diante do mundo e da vida, uma forma e maneira funcionais de assimilar as coisas e de proceder interiormente com elas (Simmel, [1911] 2020, p. 7).

Descrito dessa maneira, o empreendimento filosófico simmeliano desenha um movimento pendular entre a “intenção globalizante” do sujeito e a multiplicidade dos objetos (Waizbort, 2013, p. 20-21) que permite articular temas os mais distintos, sem qualquer unidade interna aparente, a algo mais geral, próprio do procedimento filosófico mesmo. Trata-se de uma “atitude do espírito” que não se afeta pelas contradições dos objetos do mundo, mas conserva no sujeito, internamente, a intenção de universalidade. Não me parece equivocado dizer que Auerbach – amigo pessoal de Siegfried Kracauer (aluno dileto de Simmel) – compartilhava da mesma disposição diante da vida e dos objetos do conhecimento. Além do mais, nos anos 1920, Simmel era bastante lido e conhecido, sobretudo nos círculos de Berlim e de Heidelberg, onde Auerbach se doutorou.

Ao escolher a máxima heracliteana como a epígrafe da tese que publicou em 1929 sobre Dante Alighieri, Auerbach indicava a seus leitores o ponto nodal de sua interpretação da *Divina Comédia*, bem como a fundamentação teórica do conceito de *mimesis*, cujo desenvolvimento culminaria em sua obra-prima. Anterior ao livro que o tornaria conhecido mundialmente, *Dante como poeta do mundo terreno* traz uma “Introdução histórica sobre a ideia e o destino do homem



na poesia” que esclarece a maneira como, da correlação entre caráter e destino, manifesta-se uma ideia de realismo que teria impulsionado uma gama de figurações da realidade na literatura europeia. A reunião de séculos de produção literária sob uma única ideia indicaria, a meu ver, a atitude espiritual auerbachiana: uma postura epistemológica, mas também ética, que transige a aproximação de autores e épocas distintos em uma “intenção globalizante”. Para Auerbach, a forma fechada de caráter e destino era mais do que um conceito senil e prescrito, permanecendo como um ideal para a filologia na sua contemporaneidade. (Auerbach, [1921] 2023, p. 631-632)

Assim sendo, neste artigo pretendo avaliar o modo como a associação entre caráter, destino e *habitus* denotaria a atitude espiritual auerbachiana que, por sua vez, conformaria as condições de possibilidade de seu conceito, ao mesmo tempo universal e múltiplo, de *mimesis*.

Caráter (*Charakter*) e destino (*Schicksal*)

Na introdução da tese de 1929, Auerbach sugere existir uma certa ideia do caráter humano e do destino que acompanha os desenvolvimentos da poesia ocidental desde suas raízes gregas até épocas mais recentes. Essa ideia, em sua origem, não comportaria uma categoria, muito menos um paradigma, senão um princípio vital amplamente conhecido na esfera do mundo concreto grego e um *a priori* não normativo para a poesia de Homero.

Que o homem é um – uma unidade inseparável entre a força e a compleição do corpo, de um lado, e a razão e a vontade do espírito, de outro –, e que seu destino se desdobra a partir dessa unidade, na medida em que se reúnem ao seu redor, como que atraídos por uma espécie de magnetismo, os feitos e sofrimentos que lhe cabem, aderindo a ele e assim formando uma parte de sua unidade – essa é uma intuição que a poesia europeia possuía desde os seus inícios na Grécia: foi ela que conferiu ao poema épico de Homero sua visão e seu poder de penetração sobre a estrutura dos acontecimentos possíveis (Auerbach, [1929] 2022, p. 11).

Aquilo que será caracterizado pelo filólogo como o estilo homérico, portanto, depende da compreensão dessa unidade duplamente qualificada: em primeiro lugar, internamente, como a conjunção entre corpo e espírito que se manifesta no caráter. Em seguida, como o extravasamento dessa inteireza para o mundo, pois os acontecimentos que dão testemunho do destino humano não seriam da ordem do imprevisto ou do extraordinário, mas revelam-se como uma série de desdobramentos daquela unidade interna. Formulado dessa maneira, o modo como Auerbach concebe o mundo da épica assemelha-se à imagem traçada pelo jovem Lukács de um cosmos fechado, no qual o eu, a alma humana, estaria inteiramente integrada, e por esse motivo, as formas



artísticas seriam menos uma busca pelo sentido do mundo do que um colocar em evidência um saber imediato.

É um mundo homogêneo, e tampouco a separação entre homem e mundo, entre eu e tu é capaz de perturbar sua homogeneidade. Como qualquer outro elo dessa rítmica, a alma encontra-se em meio ao mundo; a fronteira criada por seus contornos não difere, em essência, dos contornos das coisas[...]. Pois o homem não se acha solitário, como único portador da substancialidade, em meio a figurações reflexivas; suas relações com as demais figurações e as estruturas que daí resultam são, por assim dizer, substanciais como ele próprio ou mais verdadeiramente plenas de substância, porque mais universais [...] (Lukács, [1916] 2009, p. 29).

O homem épico, segundo Lukács, era o homem vivo porque formava um todo homogêneo com o mundo e dele inseparável. Justamente quando a substância completou seu processo de evasão, iniciado na era da tragédia e completando-se posteriormente na era da filosofia até a modernidade, o homem teria perdido essa totalidade, que para os gregos era “o sentido positivo e depositário de suas vidas”. (Idem, p. 31)

Esse vínculo necessário entre o humano e a vida concreta foi avaliado de modo semelhante por Auerbach e constitui a base de sua elaboração do “realismo de Homero”. A unidade entre caráter (*éthos* torna-se, aqui, *Charakter*) e destino como o *a priori* da *mimesis* homérica porta uma dilatada pertinência teórica, caso não se solicite entre os dois polos uma mera duplicação. Até mesmo porque, como o próprio autor esclarece, trata-se de um “princípio vital”, ou seja, nem é fruto da observação do mundo, nem deseja ser um conceito universal, mas uma ideia, anterior aos eventos, que habitava o espírito grego, e conseqüentemente revestia de sentido a situação específica das personagens homéricas (Auerbach, [1929] 2022, p. 13). A relação se elucida com o exemplo dos epítetos, recursos poéticos que condensam o caráter de heróis e deuses: Zeus, pai, mas também potente, que os raios dispara; Apolo, frecheiro infalível; Atena, a de olhos glaucos; Aquiles, divino, habilidosíssimo. Cada um desses epítetos oferece uma indicação tanto do caráter, quanto do fim “que cabe” ao herói: “o que lhe cabe, e não o que cabe a uma de suas qualidades; [...] o que se pode expor no poema e deve ser apreciado não é que aconteça o bem para quem é bom, a bravura para o bravo, mas sim *que aconteça a Aquiles o que é de Aquiles*” (Idem, p. 13, grifo meu). O efeito mimético é de antecipação, porque o destino que decorre das ações da personagem, na prática, paulatinamente realiza alguma coisa antes vista em seu caráter. Logo, sendo Aquiles quem é, é inverossímil que sobreviva à guerra de Troia, e já na velhice, sobrevenha-lhe uma morte natural e serena.

A epopeia, sabe-se bem, não requer totalidade de enredo, mas pode começar *in media res*. Outro preceito bastante caro ao gênero é a determinação de uma única ação, que vai se



desenvolvendo em várias partes até o desfecho (Aristóteles, *Poética*, 1459a). Auerbach está alinhado a essas disposições quando expõe sua definição do acontecimento épico: concebido logo no primeiro ato, impulsiona o herói a tomar determinadas decisões que ditarão o rumo de sua existência. Cada evento o colocará à prova, e conforme reage aos desafios da trama, partes de seu caráter vão sendo evidenciadas, formando uma imagem integral que conduz ao fim da narrativa e à realização do caráter, ambos engendrados de antemão pela fantasia criadora de Homero (e aqui, Auerbach é enfático, importa pouco se Homero de fato existiu, ou, se tendo existido, apenas condensou uma longa e antiga tradição oral). Aquilo que asseguraria eficácia e distinção a seu estilo, acrescenta, decorre da incomum dinamicidade ocasionada por uma situação cotidiana, concreta e particular.

Muito embora Auerbach adote a configuração aristotélica dos gêneros, o sentido do *a priori* estruturante do realismo de Homero é, deve-se dizer, platônico, bem como sua ideia mais geral de *mimesis*. Isso fica muito claro na “Introdução histórica” quando ele menciona o mito de Her, registrado no Livro X da *República* (614-621). Her, filho de Armênio, era um guerreiro da tribo dos panfilianos, e em certa ocasião foi morto em combate. Doze dias depois, quando seu corpo já estava depositado na pira, revive e passa a contar aos ouvintes tudo quanto presenciou no Além. A cena pintada por Platão é fascinante. As almas separadas do corpo seguem para o local de seu julgamento, e aquelas absolvidas pelos juízes dirigem-se, à direita, por uma abertura que conduziria ao céu. Após um tempo de repouso iniciam a jornada que as levará a uma grande coluna de luz, cujos feixes estendem-se por toda a parte. É a Necessidade, dotada de aros, fusos e sereias que emitem notas musicais harmônicas e concordes. Nela também jazem outros três seres, sentados equidistantes em seus tronos: *Laquesis* (a sorte, o destino), *Cloto* (o que fia) e *Atropos* (o que rompe, que separa). Apresentando-se diante de *Laquesis*, as almas são informadas por um intérprete divino do que ocorrerá a seguir: uma certa quantidade de sortes (*dáimons*) será lançada diante delas e cada alma deverá *escolher* o destino ao qual estarão atadas, pela Necessidade, quando voltarem ao mundo dos vivos. Essa escolha, ressalte-se, não sofre interferência dos deuses, e apesar de ser facultado a cada uma decidir livremente o seu destino, bom ou ruim, relata Her que “na maior parte dos casos, suas escolhas dependiam do caráter de suas existências anteriores” (Platão, *A República*, 620a).

Impressiona Auerbach precisamente como Platão não contrapõe a particularidade do caráter humano e a situação específica de seu destino terreno ao impulso universal, mas os conecta numa conjunção indivisível, “ênfatizando com isso, de maneira categórica, a imortalidade do que há de particular no caráter individual” (Auerbach, [1929] 2022, p. 18). O feito de Platão teria sido, para o filólogo, conduzir à reflexão filosófica uma ideia antes autoevidente, reconhecida por qualquer ouvinte dos versos homéricos, mas que, na era clássica, andava enfraquecida ante a investida sofista.



Auerbach não pretendia, com isso, determinar uma relação necessária de causa e efeito entre o caráter pré-conhecido e o destino do herói, mas sim acentuar um mundo de correspondências entre certas “potências éticas” absorvidas pelo caráter e o modo como elas se concretizam no mundo, por meio das ações. Visto dessa maneira – com uma lente hegeliana, destaque-se (*Cursos de Estética IV*, [1835] 2004, p.123-138) – o caráter das personagens homéricas seria algo como uma totalidade múltipla, dispersa, fruto da particularização de um fim exterior. Pois para que as ações heroicas se conformem em um *acontecimento* não basta executar uma ideia abstrata, como bravura ou força. Eneias, Aquiles, Heitor, Ajax, todos eram guerreiros cujo envolvimento na guerra de Troia motivava-se, principalmente, por um ideal de glória (*Kleos*), mas a realização dessa glória decorre da maneira como aquelas potências éticas se particularizam nas ações concretas de cada um, desdobrando-se em fins distintos. Na tragédia, como Auerbach contrapõe, o peso da balança passa a pender para o destino, iniciando-se um processo de fragmentação da ideia de homem na tradição poética. O herói trágico é aquele imerso em uma luta que não pode vencer, e justamente por isso sua linguagem é agonística, porque exprime o conflito com o próprio destino ao mesmo tempo desconhecido e indesejado.

No século V a.C., Auerbach acrescenta, nota-se um processo de desintegração da personalidade acentuada na tradição poética pela norma da separação de estilos. Com Aristóteles teria se iniciado uma atitude racionalista que levaria ao extremo a fragmentação da ideia de homem. Em sua defesa da poética como atividade *poiética*, o Estagirita introduz na arte a sua teoria da imanência, que em poucas palavras, localiza na alma humana a forma eterna a ser materializada pelo objeto artístico. Algo parece desconcertante, para o filólogo, na conversão aristotélica da teoria das Ideias em teoria da arte ([1929] 2022, p. 20) – ambivalência que ele faz questão de acentuar, deixando claras as razões para o aceno a Platão em sua compreensão da *mimesis*¹. Evidentemente, Aristóteles confere dignidade às artes miméticas, isso não é sequer atenuado, mas essa “promoção” não viria sem um custo. Ao deslocar a imagem imitada pelo poeta do mundo concreto para a alma do artista, a consequência indesejada teria sido alienar o homem da vida mesma, pois o enredo da tragédia – o gênero mimético exemplar – não dependeria mais nem do herói, nem do mundo real – contingente, accidental –, senão de uma ação encadeada racionalmente conforme a necessidade e a verossimilhança. O destino trágico seria, assim, uma correção narrativa do mundo em si mesmo desordenado e sem unidade. “Tais conclusões, porém, emanam unicamente da inspeção racional da realidade tal como está dada, e não da participação em sua essência, não do processo de

1 A teoria da mimesis, em acepção platônica e aristotélica, tem uma vasta fortuna que o espaço aqui delimitado não permitiria aprofundar. Por esta razão, correndo o risco de parecer demasiado descritiva, optei por me ater à exposição de Auerbach, não obstante tenha me apoiado nas discussões de Luiz Costa Lima (2000), Jacyntho Lins Brandão (2005) e Halliwell (1995).



perder-se dela e se reencontrar que Platão deve ter vivido”, lamenta (Idem, p. 21). Essa alienação do mundo teria perdurado, a seu ver, durante toda a Antiguidade até a ascensão do cristianismo: na filosofia, com as correntes epicurista e estoica, e na poesia latina, com Cícero, Horácio e Sêneca. Apenas Virgílio teria se aproximado da compreensão do princípio da unidade, e é preciso destacar, já bastante distinto daquele de Homero.

Na *Eneida*, vemos Eneias, herói de caráter “pio”, atravessar todas as provações e perigos a fim de, obstinadamente, cumprir o fim que lhe cabe, sua “missão”: fundar a cidade de Roma e conduzi-la a seu destino imperial. Sem dúvida, para Auerbach, Virgílio foi capaz de superar a alienação do homem em relação ao destino e vislumbrar aquela unidade *a priori* engendrada na poesia por Homero, apesar de não a realizar integralmente. O autor da *Eneida* teria criado uma situação na qual o destino se reintegraria à vida, formando com ela uma unidade. Entretanto, o indivíduo como contraparte inescapável dessa relação não participa do processo, tomando o seu lugar uma entidade política coletiva. Quando Eneias recebeu a profecia de seu pai Anquises (*Eneida*, VI, p. 373-441) no mundo dos mortos, ele veria desenrolar diante dos olhos não a jornada de um homem, mas a de uma sociedade inteira rumo ao seu destino: o futuro glorioso de Roma seria, então, um desfecho adequado ao caráter da civilização que, por muito tempo, reinou sobre os povos da Antiguidade. Mas isso não é tudo. Dizer que o autor da *Eneida* “reavivou” um princípio há muito desaparecido não contempla o raciocínio de Auerbach, uma vez que a “ideia de que o homem teria uma missão sagrada específica e determinada no mundo terreno era desconhecida do épico homérico” (Idem, p. 25). Fica claro na exposição de Auerbach em *Dante* que o pensamento da unidade não se assenta em uma noção ingênua de corrente intelectual absoluta, sincrônica, e muito menos diacronicamente. Não se impõe como força imutável que ora floresce, como em Homero, ora fenece, como no exemplo do racionalismo estimulado por Aristóteles e espreado para o mundo latino. Antes, comporta tensões e transformações próprias das forças históricas, ao mesmo tempo que conserva seu “traço identificador”, qual seja, a “dupla atração entre os acontecimentos que tecem o destino e o caráter que os seleciona de acordo com seu magneto” (Costa Lima. [1984] 2007, p. 750-751).

O pensamento unitário, que como bem notou Luiz Costa Lima apresenta-se como força de tensão entre o impulso histórico e o meta-histórico, evidentemente encontra na tradição poética e historiográfica do Ocidente obras que o realizam com maior ou menor intensidade, ou até mesmo outras que o desconsideram por inteiro. Admitir isso, porém, não significa negar sua potencialidade crítica. Como bem avaliou Leopoldo Waizbort, Auerbach fala menos de um realismo do que de uma pluralidade de realismos, definidos como as “diferentes maneiras como os seres humanos percebem a si mesmos e o mundo no qual vivem” (2012, p. 127). Isso lhe permitiu concatenar, em um mesmo estudo sobre as formas de exposição da realidade na literatura ocidental, trechos de obras tão



diversas, como a *Odisseia* e o Antigo Testamento, como a canção de gesta e uma peça natalina do século XII; incluiu o ensaio, textos histórico-retóricos e passagens de romances modernos. Mas, de modo aparentemente contraditório, o romanista sobrepõe a essas formas particulares uma ideia geral de *mimesis*, às vezes identificada como representação séria, problemática do cotidiano. Proponho na senda aberta por Costa Lima e Waizbort que esse impulso totalizante seja imaginado não como uma categoria redutora, mas como princípio em constante tensão com as forças históricas – e, nesse sentido, munido de capacidade de mutação e regeneração – cujo traço de universalidade aloca-se não nas obras mesmas, mas em uma determinada atitude do autor, em sua visão espiritual do mundo da vida concreta. É Auerbach quem olha por sobre essa diversidade de realismos e vê um sentido, o significado de uma cultura que se reconhece como europeia, ocidental. Essa observação, talvez, sirva para tomar com um grão de sal as intensas críticas feitas ao primeiro capítulo de *Mimesis* por estudiosos da Antiguidade clássica².

Procurei mencionar alguns momentos-chave das modificações desse ideal conforme o capítulo introdutório de *Dante*, restando apenas tratar, rapidamente, de sua configuração no cristianismo. Para o filólogo, a história da humilhação e da crucificação de Cristo seria o exemplo mais bem acabado da derrocada da norma de separação de estilos, produzindo uma mudança sem precedentes nos modos de expressão poética do destino humano. Cristo era ao mesmo tempo divino e humano, cercava-se de pessoas advindas das mais baixas classes sociais e ensinava-lhes os elevados mistérios omitidos aos doutos, como se a luz da verdade só pudesse ser oferecida a quem já experimentou o mais baixo aviltamento. Nessa trama, claro está, a norma segundo a qual um tema elevado deve ser narrado em estilo elevado para um público nobre está desfeita³. Além disso, o Novo Testamento estaria repleto de personagens em profundidade, confusas e contraditórias, assim como Pedro na cena da negação, contrastando com o aspecto plano das personagens homéricas. A tenacidade do herói épico cessa; a narrativa não corrige as imperfeições do mundo, como o faz a tragédia, mas as põe em evidência. Da imprevisibilidade da vida concreta decorre que coisas terríveis aconteçam aos justos, e isso deve ser aceito com serenidade. Mas não se deve confundir a atitude cristã com a ataraxia da filosofia helenística, porque a aceitação do destino, aqui, acolhe os conflitos, as oscilações entre culpa e arrependimento, bem como a angústia no processo.

Assim, para Auerbach, o cristianismo produz um novo homem, um homem em profundidade. É aí mesmo, nesse profundo mal-estar, que a relação entre caráter e destino assume uma fisionomia

2 O cenário mais amplo da recepção de *Mimesis* pode ser aquilatado, por exemplo, em Lindenberger (1996), embora esteja ausente a importante recepção latino-americana, cujos primeiros leitores estão mapeados, também com importantes ausências, em (Rincón, 2007).

3 Auerbach trata mais aprofundadamente da questão da separação de estilos em texto posterior, publicado pela primeira vez em *Neue Dantestudien*, intitulado *Sacrae scripturae sermo humilis* (1944).



própria, cujo paroxismo é a história da crucificação. Nela não há elemento antecipador, como na épica: à figura divina, justa e caridosa de Jesus reserva-se um destino degradante, a sentença desferida aos criminosos mais baixos. Tampouco o fim da aventura de Cristo na terra pode ser caracterizado como trágico, isto é, como a luta agonística do herói contra o destino inescapável, porque o filho de Deus conhece os desígnios do Pai e os aceita humildemente. Nasce um novo jogo entre a ideia e a vida histórico-terrena. Em Platão a arte é a aparição, distante e imperfeita, da ideia no mundo; em Aristóteles, a arte realiza a ideia, mas a suprime do mundo, uma vez que a imagem da verdade permanece encerrada na alma do artista. Já no cristianismo a situação é inteiramente outra; a ideia se rende ao mundo, à sua contingência, às injustiças da vida. “A história de Cristo é mais do que a parúsia do *logos*, mais do que a aparição da ideia. É também a sujeição da ideia ao caráter questionável e à injustiça desesperadora dos acontecimentos terrenos” (Auerbach, [1929] 2022, p. 29).

Esse é o grande salto do cristianismo na configuração poética do homem. Na Idade Média, Auerbach atesta, duas tendências conduziram o princípio da unidade do caráter para direções opostas: o neoplatonismo ao espiritualismo e a Patrística à história. Interessa-o a segunda corrente, pois dela irrompe a visão de mundo que tornaria possível Dante e sua *Divina Comédia*.

Dante e a “virada poética”

A tese de 1929 tem uma estrutura tradicional – algo bastante raro para o estilo auerbachiano. A introdução dá conta do substrato histórico-filosófico do tema, o primeiro capítulo trata da poesia de juventude de Dante, o segundo do objeto da *Comédia* (a filosofia tomista), o terceiro de sua estrutura (física, ética e sociopolítica), o quarto da apresentação (análise interna de versos selecionados) e o quinto de seu legado para a posteridade. Interessante notar como no livro há uma espécie de linha de fuga, um motivo central que direciona o olhar para a obra de Dante inserindo-a no fluxo dos desenvolvimentos da literatura europeia, cuja raiz, falou-se o suficiente, é Homero. Esse eixo é o princípio da unidade *a priori*, um ideal meta-histórico que, na tensão com as forças históricas, vai se modificando e conferindo novos sentidos para a expressão poética da ideia de homem. Evidentemente, estamos diante de uma forma de observação do mundo atravessada por um *telos*, por encadeamentos e forças espirituais que, para nós, recorda um conceito de história já fenecido. No entanto, se formos capazes de superar essa particularidade de seu tempo, certamente poderemos enxergar o mérito da investigação.

Mencionei anteriormente alguns momentos-chave nas transformações do sentido da unidade entre caráter e destino segundo a introdução do livro. Mas não há dúvida, e isso vai



ficando claro conforme a leitura avança, que para Auerbach o ápice da conjunção desses fatores como pressuposto da representação poética ocidental ocorre em Homero e Dante. Luiz Costa Lima foi preciso ao notar que o imbricamento entre as visões temporal e extemporânea, propulsora do pensamento unitário auerbachiano, provém da teoria do conhecimento de Giambattista Vico (Costa Lima, 2007, p. 725-733).

Ao regressar da guerra, Auerbach retomou seus estudos de filologia, em Berlim, e nessa ocasião foi aluno de Ernst Troeltsch, autor do clássico *Der Historismus und seine Probleme* [*O Historismo e seus problemas*] (1922) e o grande incentivador de seu interesse por Vico (Auerbach, 1925, p. 39). O filósofo napolitano se tornaria um foco de interesse desde o primeiro até o último trabalho publicado, compondo, ao lado de Dante, uma presença perene em sua obra. Na teoria do conhecimento viconiana reside o fundamento disto que nomeamos aqui como a atitude espiritual de Auerbach, isto é, uma convicção teórica e prática que devém no presente capaz de articular, por meio do reconhecimento de nexos lógicos, o material disperso da tradição. Pois em Vico sistematiza-se uma tradição antiga na qual o sujeito do conhecimento está inelutavelmente imbricado, em função de sua *condição humana* (Waizbort, 2012). Conforme o famoso parágrafo 331 da *Scienza Nuova*,

[...] este mundo civil foi certamente feito pelos homens, pelo que se podem, porque se devem, *descobrir os princípios dentro das modificações da nossa própria mente humana*. O que, a quem quer que nisso reflecta, deve causar admiração, como todos os filósofos se esforçaram seriamente por conseguir a ciência deste mundo natural, do qual, porquanto Deus o fez, só ele possui desse a ciência; e negligenciaram o meditar sobre este mundo das nações, ou seja, mundo civil, do qual, porque o haviam feito os homens, dele podiam os homens conseguir a ciência (Vico, [1744] 2005, § 331, meu grifo)

Para Vico, a filologia é a ciência que se ocupa criticamente da totalidade do mundo criado pelo homem e sua linguagem poética, não em um sentido lírico, mas em sua concretude séria, enquanto a primeira língua da humanidade. Nesse sentido, embora as sociedades mais recuadas no tempo sejam mais difíceis de discernir, é possível compreendê-las por meio das *"modificazioni della nostra medesima mente umana"*. Esta é a raiz do historismo adotado por Auerbach: a possibilidade de *compreender* o outro a partir de si, mediante um ato de "compreensão discernente". Mais especificamente, "[...] a pesquisa dos processos históricos em sentido amplo [...] permanece uma questão da compreensão discernente ou da 'revivescência' no espírito do pesquisador" (Auerbach, 1965, p. 8). Sua eficácia depende da solidariedade entre o histórico e o humano e a consecutiva transformação do conhecimento em *reconhecimento* da consciência humana na longa cadeia de modificações conduzida pelo tempo.



Nisto consiste o “método” de Auerbach: a seleção de um ponto de partida concreto, dado pelo próprio objeto particular, a partir do qual o pesquisador seja capaz de intuir princípios mais gerais pelo reconhecimento dos nexos (cf. a recomendação metodológica de Auerbach em carta a Martin Hellweg de 22/05/1939, publicada por Vialon, 1997, p. 57-58; e ainda, Auerbach, 1958). Porém, há um segundo fator de aproximação entre Auerbach e o filósofo napolitano que torna mais conveniente o aprofundamento nesse ideal – o apreço mútuo por Dante e sua analogia com Homero. A frase é bastante conhecida: “[...] Dante, o Homero toscano, que também não cantou outra coisa senão histórias [...]” (Vico, [1744] 2005, §786). Nesse parágrafo da *Scienza Nuova*, claro está, a imagem de Dante equivale à de Homero, não porque tematizassem as mesmas coisas, mas porque ambos recriaram poeticamente a totalidade de suas épocas, dando expressão artística à plenitude de uma conjunção histórica.

Assim, afirma Vico, Dante seria para a Itália medieval o que Homero foi para a Grécia antiga: um poeta épico que inscreveu a forma da completude do tempo em seus versos. Ambos “cantaram histórias verdadeiras” (pois tanto a história originária da humanidade quanto a barbárie retornada na Idade Média foram necessariamente poéticas), narraram violências terríveis em um estilo cru, direto, a fim de se fazer entender pelo público inculto, e produziram obras belas e inovadoras do ponto de vista linguístico. Vico não aprofunda muito a questão na *Ciência Nova*. Na verdade, pertence a dois escritos menores um registro mais preciso do tema: o primeiro, uma carta endereçada a Gherardo degli Angioli em 26 de dezembro de 1725, publicada sob o título “*Su Dante e sulla natura della vera poesia*” [“Sobre Dante e sobre a natureza da verdadeira poesia”] (Croce, B.; Nicolini, F., 1929, p. 195-200). O segundo, uma nota crítica escrita provavelmente entre 1728 e 1730 a um comentário anônimo da *Comédia* (Caesar, Michael (Org.), 1989, p. 346-355), o qual Michael Caesar sugere pertencer a Pompeo Venturini (idem, p. 346.). Não será possível aprofundar aqui uma análise comparada das interpretações da *Comédia* propostas por Vico e Auerbach. O que considero crucial extrair dessa intertextualidade, contudo, parece evidente. A leitura viquinana antecipa e mesmo sugere ao filólogo algo bastante suspeito para o *establishment* da romanística alemã da primeira metade do século XX⁴, mas que ele decide adotar como o ponto de partida de sua compreensão do poema. Em sua ótica, a fruição da *Comédia* é dependente da filosofia, da política e da configuração histórica que, no intelecto dantesco, participam mutuamente do processo de criação poética e oferecem uma imagem plena de seu tempo.

Chegamos ao coração do argumento de *Dante*, desenvolvido no capítulo sobre o objeto da *Comédia*. Para Auerbach, a singularidade do *opus magnum* dantesco encontra na renovação do

4 Em outras ocasiões, analisei a recepção da *Comédia* pela crítica especializada alemã dos anos 1920-30, destacando a relevância da leitura de Karl Vossler e sua proposta de separar o que pertence ao âmbito estético do meramente político e filosófico. Ver: (REIS, 2021; 2023)



ideal unitário a força de seu significado. Aquilo que não podia sequer ser vislumbrado na juventude do poeta, quando estava associado à estética do cor *gentile*, aos poucos se faria evidente na fase de escrita do *Convívio* (1304-1307). Dante lentamente dava-se conta de que precisava revestir o modelo abstrato do *Amor* de um sentido mais pessoal e concreto, condizente com a situação paradoxal em que vivia “com sua mistura impactante entre orgulho solitário e impotência solitária, entre vontade própria e imposição, entre desejo ardente e intransigência, sua postura traz a marca disso que sentimos como um símbolo exemplar e monumental de um destino inexorável.” (Auerbach, [1929] 2022, p. 130). Um destino que estava longe de se cumprir, porque mesmo sendo “o homem mais sábio de seu tempo” e com “vocação para governar”, na fase de redação do *Convívio* ele vivia uma série de reveses e jamais ocupou um posto de governo. Entretanto, ao em vez de abandonar-se ao curso dos acontecimentos, Auerbach enaltece, Dante assumiu como sua a tarefa de “corrigir e superar essa desarmonia do destino, não por meio do afastamento estoico-ascético em relação ao mundo, e sim de maneira a rastrear o curso das coisas, subordinando-o ao espírito e conferindo ordem a ele – e foi a essa missão que seu caráter o impeliu” (idem, p. 130-131). Assim, ao concluir o livro, consciente do desacordo entre as potencialidades inscritas em seu caráter e o rumo atual de sua vida, Dante já veria nitidamente qual seria o plano geral da *Comédia*.

O poema serviria à realização de um propósito: a correção poética da ordem dos acontecimentos por meio da passagem daquilo que ocorreu para o que poderia ter ocorrido, de maneira que o elevado caráter de Dante se harmonizasse com o destino, perfazendo uma unidade perfeita. Para tanto, ele deveria colocar em prática o aprendizado de sua *giovinetza*: a assimilação da vida pública e das doutrinas filosóficas de sua formação à sua inventividade poética, a fim de criar um mundo todo concordante no qual conhecer é, antes de tudo, *reconhecer* a ordem hierárquica do cosmos.

Por fim, durante o trabalho com *Convívio*, deve ter ficado claro para Dante que a missão filosófica que lhe fora designada, ou seja, conciliar a mística do estilo novo com a imagem de mundo aristotélico-tomista, precisava ser por ele cumprida de uma maneira mais completa, unitária e incisiva (idem, p. 131).

Dante teria encontrado na filosofia de São Tomás de Aquino a fonte do apaziguamento daquilo que Auerbach nomeou como uma “necessidade interna”⁵ de ordem e completude, algo que atribuisse sentido à sua própria existência, à arte que praticava e ao seu pensamento. Tal impulso não era uma qualidade particular sua, mas conformava o espírito escolástico medieval como um

5 No original, “Bedürfnis seines Herzens”, literalmente uma “necessidade do seu coração”, que sugere algo profundamente desejado. (AUERBACH, [1929] 2001, p. 89). Cf. versão brasileira (2022, p. 116).



todo, e o maior exemplo disso era o próprio Aquino, que de modo muito semelhante concebeu seu sistema a partir da associação entre a filosofia aristotélica e o platonismo de Santo Agostinho, a fim de preencher de sentido a sua fé e seu pensamento.

Desta maneira, apesar da proximidade de Auerbach a romanistas já consolidados no estudo de Dante, o livro apresenta uma investigação independente e com numerosas críticas à estética da expressão. Sua recepção mais imediata indica um número considerável de entusiastas – Albert Ludwig (1929) compara o estilo rigoroso de Auerbach ao do próprio Dante, Ludwig Binswanger (1931) vê no livro a síntese do que há de melhor na crítica dantesca contemporânea e Hugo Friedrich (1972) o considera, talvez, a obra mais consistente produzida sobre o poeta na Alemanha. Mas a boa acolhida da tese não esconde a crítica de duas grandes referências no tema, em relação às quais o próprio Auerbach demonstrava uma profunda admiração. Karl Vossler e Benedetto Croce (ambos em 1929) denunciam a ausência de um embate mais definido com a estilística contemporânea e de um maior rigor conceitual. Vossler, especificamente, ironiza ao dizer que os conceitos de “*mimesis*” ou “representação mimética” carecem de “certeza lógica” e de uma explicação mais acurada. Além disso, a natureza polêmica do livro foi notada por Spitzer no parecer de aprovação da tese (Cf. “*Leo Spitzers Handschriftliches Gutachten über Erich Auerbachs Habilschrift, Dante als Dichter der irdischen Welt*” [08/05/1929] – documento abrigado no Deutsches Literaturarchiv-Marbach).

Ao argumentar que o assunto da *Comédia* consiste na incorporação do tomismo à estética do *dolce stil novo* devidamente aperfeiçoada ao longo da vida de seu autor, Auerbach assumia uma posição contra análises que demandavam a separação entre os níveis do estético e do filosófico. Mas essa afirmação exige cautela, caso se deseje elidir ajuizamentos apressados que associem à tese de 1929 a defesa de uma crítica literária que busque, em seu objeto, um fim para além de si mesmo. Conforme corretamente notou Luiz Costa Lima na resenha que escreveu na ocasião da primeira tradução de *Dante* para a língua portuguesa, para Auerbach “o poeta se faz filósofo não porque filosofe, senão porque seus retratos cumprem a visão estático-hierárquica do tomismo” (Costa Lima, 1997, s/p). Nas palavras do filólogo, para Dante,

[...] o objetivo da arte e a máxima beleza concebível residem na ordem do ser; o caminho que leva até a ordem passa pelo conhecimento, que descreve e comprova sua unidade, e a própria ordem é o conhecimento supremo; por isso, para ele a beleza não se distingue da verdade, e mesmo hoje não temos nenhum motivo para considerar essa concepção ultrapassada; ela está muito mais correta e tem uma concretude muito mais sólida do que as teorias estéticas modernas, e, na melhor das hipóteses, é de se lamentar que uma unidade tão plena entre verdade e percepção já não possa ser apreciada por nós[...]” (Auerbach, [1929] 2022, p. 124).



À diferença dos filósofos, Dante não ambicionava formar sistemas e doutrinas universais, mas figuras poéticas originadas de uma situação específica e concreta. Logo, o que o filólogo defendeu em seu livro enuncia-se como uma convivência harmoniosa e pacífica, na *Comédia*, entre a doutrina conformativa do homem proposta por Aquino na *Suma Teológica* e a estética da juventude de seu autor, convertidas em retratos poéticos reais, singulares e inteiros. Mas tratando-se de um homem tão erudito como Dante, pode parecer arbitrário que da vastidão de referências com as quais lidou, Auerbach escolhesse São Tomás para determinar o substrato filosófico do poema. A impressão logo se desfaz, porém, quando o romanista afirma que a conciliação entre poesia e filosofia nesses termos vai além de mero “capricho paradoxal”, antes, procura superar um limite estabelecido para a especulação filosófica: “[...] depois de Tomás, a escolástica precisava ser cantada”, declara, pois “[h]á um limite para a razão ordenadora, e já se chegara muitas vezes a ele na história do espírito tal como a conhecemos, ainda que nunca tão plenamente como neste momento, em que só por meio da poesia ela consegue expressar, realizar e resolver a si mesma” (idem, p. 118). Assim sendo, o primeiro motivo que leva Dante ao tomismo provém de um esgotamento interno das possibilidades de enunciação sistemático-racional do mundo, como se a teologia chegasse ao limiar de tudo quanto pode ser dito em sua própria linguagem. O segundo decorre da afinidade interna entre o *stil novo*, tal como executado por Dante, e a vontade de ordem própria do modelo tomista.

Essa vontade passional de ordem é o que os dois têm em comum; mas embora Tomás, sem ser induzido a isso por algum motivo exterior, tenha edificado o universo aristotélico-católico com uma sistemática consistente, [...] ele ainda não *povoou* tal universo com personagens que nomeou e descreveu individualmente. Dante parece cercado pelas personagens de sua fantasia poética [...] e, se ele se entrega às ideias filosóficas, aproveita-se delas para poder definir com grande precisão o caráter de cada personagem, seu lugar, seu valor e a atividade que lhe cabe (idem, p. 119).

O significado desse mundo todo ordenado e hierárquico no qual cada ser ocupa um lugar predeterminado Auerbach buscou no conceito de “concordância” (*Konkordanz*), de Alois Dempf, uma das poucas referências em filosofia medieval efetivamente citadas no livro de 1929. De acordo com o filósofo, o método científico da escolástica poderia resumir-se à tríade “*auctoritas-Konkordanz-ratio*”. A *auctoritas* alude a uma forma de conhecimento na qual as verdades, ao invés de descobertas, precisam ser apenas reconhecidas e explicadas, porque seu conteúdo já estaria disponível no mundo. Dessa elucidação a igreja se encarregaria, ao esclarecer racionalmente (*ratio*) os dogmas estabelecidos no passado pela autoridade apostólica e patrística. Por fim, a *concordância* equivaleria à forma de exposição escolástica por excelência, responsável por construir as convergências lógicas entre o conteúdo da fé e os acontecimentos históricos. Com isso, os teólogos



da igreja esperavam comprovar a harmonia entre a racionalidade da fé e o mundo concreto. Segundo Dempf, essa teria sido a forma do pensamento científico medieval desde o século XII, encontrando plenitude no século seguinte com a *Suma Teológica*. Deve-se compreender o elogio do filósofo ao modelo unitário da concordância como parte do movimento de renovação da teologia tomista na Alemanha pós- I Guerra. Seu objetivo era contrapor às correntes filosóficas nacionalistas da época de Weimar a imagem totalizante da *Suma*, algo bastante semelhante ao projeto auerbachiano de uma filologia universal⁶ (Newman, 2013, p. 39-58). Contudo, anos depois, ao publicar “*Figura*” (1938), o filólogo reconheceu que o princípio da concordância era demasiado frágil para ilustrar os modos de apreensão da realidade na Idade Média, elaborando em seu lugar o que pode ser pensado como uma teoria da temporalidade tardo-medieval.

Apesar da reconsideração futura de seu argumento, gostaria de aprofundar um pouco mais em que sentido Auerbach se apropria da teologia tomista na tese de 1929. A seu ver, dois preceitos em particular teriam sido incorporados por Dante, sendo o primeiro deles uma determinada arquitetura do espaço, i.e., o entendimento do mundo enquanto estrutura finamente ordenada, povoado por formas individuais diversas, cada qual ocupando um lugar preestabelecido por Deus. Segundo S. Tomás, ao morrer, as almas separadas do corpo entram em um estado intermediário no qual aguardam pelo juízo final. Já nessa condição, aqueles que realizaram boas obras em vida trilham imediatamente o caminho da felicidade eterna; já os que viveram em pecado passam a receber o castigo que lhes corresponde e os que precisam de purificação iniciam o processo de expiação de sua culpa (*Suma Teológica*, I, q. 89; II, q. 83, a. 11; q. 88, a. 2). Logo, por assim dizer, o dia do Juízo Final apenas confirma um destino já determinado para cada indivíduo após a morte, um destino concebido em *concordância* com as ações de sua vida terrena. Essa seria, para Auerbach, a configuração do Além na qual Dante teria se baseado. A unidade das personagens dependeria integralmente dessa arquitetura, sem a qual não seria possível traçar qualquer relação de semelhança entre os indivíduos ali representados.

A fim de conceber uma ordem metafísica perfeita, o modelo da viagem ao Além pareceu bastante apropriado ao poeta. Embora o tema não fosse necessariamente uma novidade no século XIV, a forma como ele o construiu não teria qualquer semelhança com as visões escatológicas anteriores, Auerbach ressalta. Isso porque a inovação dantesca advém da inserção, no poema, da própria vida e dos próprios fracassos, dos fatos que Dante experimentou e daqueles de que só

⁶ É possível notar na tese de 1929 o embrião da ideia de *Weltliteratur* que Auerbach desenvolverá no ensaio de 1952, bem como a centralidade que Dante e o princípio da unidade *a priori* entre caráter e destino ocupam nesse projeto: “Essa concepção comum, que remonta a Dante, é o elemento comum em meio ao diverso, a verdadeira *Koiné* [*Koiné* = universal] da Europa moderna, e, embora seja temerário tentar captar em palavras esse lugar-comum interior, ainda assim talvez se possa indicar a direção para a qual aponta: tornar a busca pelo conhecimento que domina a realidade o feito comum e o destino da humanidade.” ([1929] 2022, p. 275)



ouviu falar; fundamenta-se, enfim, na maneira como o “*subito movimenti di cose*”⁷ pode ser uma boa oportunidade para reavaliar a situação e retomar o rumo do próprio destino. Evidentemente o filólogo não deixa para a imaginação do leitor a verificação dessas hipóteses, demonstrando-as em trechos selecionados da *Comédia* no capítulo quinto da tese. E com que sensibilidade. A perspicácia na escolha dos trechos mais adequados, referida em tom negativo por alguns de seus críticos, é aqui reconhecida como a marca mais própria e inteligente do estilo auerbachiano.

Auerbach propõe que, no fundo, a *Comédia* é a forma cantada de uma série de encontros. Esses encontros nada têm de casuais, e apesar disso contribuem para a individualização das personagens no Além⁸. Os seres do outro mundo não são alegorias da salvação ou do pecado, muito menos uma invenção impessoal da criatividade dantesca; antes são seus conhecidos, amigos de juventude, inimigos políticos, compatriotas, gente cujo encontro provoca os mais intensos afetos: “a simples ocorrência que se resume a ver e a reconhecer um ao outro mexe com o que há de mais profundo na sensibilidade humana e produz imagens de um poder poético e de uma variedade inauditos” (Auerbach, [1929] 2022, p. 214). Aquele sentimento que no mundo dos vivos era dissimulado por timidez ou decoro, aqui “vem à tona em sua totalidade, justamente pela consciência de que só lhe será permitido se expressar *uma única vez*, e que essa vez é agora” (idem, p. 214). Cito apenas um exemplo bastante eloquente mencionado por Auerbach, o de Estácio, que ao dar-se conta de estar na presença de Virgílio comete o ato impulsivo de lançar-se a seus pés. Virgílio, porém, o impede, lembrando que naquele Reino ambos não passam de sombras: “E ele se erguendo: ‘Ora a confirmação / tens do amor que hei por ti, vendo-o impelir-me / a descuidar de nossa condição, / tratando sombra como coisa firme.’” (“*Purgatório*”, XXI, 133-136). Esse canto é de fato extraordinário. A forma apaixonada como Estácio fala de Virgílio, ignorando estar em sua presença; o sorriso capcioso de Dante, que sabe a verdade, mas não a pode revelar a princípio; a confusão que essa atitude causa em Estácio, e, por fim, a revelação: “este é Virgílio!” Eis exatamente o ponto no qual a palavra poética dantesca ultrapassa aquele “limite da razão ordenadora” anteriormente mencionado por Auerbach. São Tomás pensou o mundo do Além, com sua hierarquia e ordem perfeitas, mas não foi capaz de preenchê-lo com figuras vivas e “reais”, dotadas de gestos e sentimentos próprios que podem ser acionados por algo tão trivial como um encontro. Esse feito só pode ser realizado poeticamente, e Dante o faz inserindo a si mesmo como o agente fomentador desses encontros.

O segundo eixo da teologia tomista que, conforme Auerbach, é o objeto da *Comédia* refere-se à constituição unitária do humano. O filólogo relata que, a esse respeito, no espaço entre a

7 “A mudança súbita das coisas”, diz Dante no *Convívio*, segundo Auerbach, em referência a Boécio (Auerbach, [1929] 2022, p. 134. Ver nota 137)

8 Auerbach faz uma breve menção do tema do surgimento da individualidade no século XIII (idem, p. 135-136), mas uma investigação mais aprofundada pode ser encontrada em seu livro sobre as Novelas (Auerbach, [1921] 2013).



Antiguidade Tardia e o pensamento escolástico, uma série de correntes filosóficas – neoplatônicas, maniqueístas e averroístas, por exemplo – colocava em debate questões assim graves e decisivas ao defender a hipótese da cisão interna entre corpo e alma, em que ora o primeiro tinha primazia sobre a segunda, ora o contrário. Em tal ambiente, S. Tomás proferiu uma resposta elegante e precisa no confronto com os averroístas, refutando a ideia segundo a qual o princípio de individualização humana residiria exclusivamente no corpo físico. Ele assevera, de maneira oposta, que corpo e alma formariam uma “conexão virtual”⁹ indivisível, pois esta última, enquanto forma, orienta-se em simultâneo para si mesma e para sua *matéria* correspondente¹⁰ e, portanto, cada alma existe apenas em função de um corpo específico, e vice-versa. Assim, a ideia aristotélica da indivisibilidade entre alma e corpo no pensamento tomista é sublinhada por Auerbach como o “princípio motor” das ações humanas, na medida em que a ação do corpo é aquilo que materializa (converte em ato) as *potências* inscritas em sua própria alma, e um elemento não preexiste em relação ao outro. Em outras palavras, toda ação é a manifestação do humano, unitário e diverso, no mundo. Diverso, porque os seres da criação, como resultado de um ato intencional do primeiro agente, são sempre únicos, particulares. Para explicar a questão da diversidade, Auerbach reproduz ([1929] 2022, p. 197) um trecho extenso e elucidativo da *Suma* (I, q. 47, a. 1) que procurarei resumir. Deus, em sua perfeição, é a bondade em si. A fim de comunicá-la ao universo, no ato da criação Ele distribuiu partes dessa bondade em cada criatura, humana e não humana, já que nenhum ser seria capaz de contê-la em sua inteireza. Consequentemente, a distinção e a diversidade do universo são frutos intencionais do primeiro agente, para que a comunhão das coisas criadas testemunhe o Bem em seu todo, a perfeição divina.

Levada especificamente ao homem, essa ideia em particular apresenta uma curiosa implicação: ela expõe uma carência intrínseca, a incompletude do ser sempre compelido àquele Bem em seu “*caminho* necessário rumo à perfeição”, em si mesma inatingível (Auerbach, [1929] 2022, p. 138). O grande paradoxo é que o universo tomista, como nota Auerbach, é estático – ou em suas palavras, “concebe seu objeto como existente e em repouso” (idem, p.152), consoante a visão mecanicista de ordem material que herdou da Antiguidade Tardia. A própria disposição temática da *Suma*, segundo o “método da enumeração e da divisão”, reproduziria esse mundo inerte, ordenado e classificável que começa em Deus para, em seguida, examinar os objetos por Ele criados. Cabe observar, ainda, que a infusão da bondade divina nos homens também explica os erros e os vícios

9 Aquino enfatizou este princípio na obra *A unidade do intelecto contra os Averroístas*, especialmente no capítulo 79 (1999).

10 É sabido que o sistema tomista teve grande parte de suas referências extraídas da filosofia aristotélica. Étienne Gilson, diversas vezes referenciado por Auerbach, mostra com bastante clareza os pontos específicos dessa convergência no livro *O tomismo* ([1919] 1951). Sobre o debate de que nos ocupamos aqui, cf. *Metafísica*, Z, H, *passim*.



em seu caráter. A fim de preencher o vazio de suas almas, eles desejam assimilar aquele bem em si, mas só o que lhes é dado a conhecer são bens incompletos, razão pela qual agem uma e outra vez e de diferentes modos, em uma busca que nunca se encerra. A forma como cada indivíduo orienta seus atos para atingir tal objetivo provém de uma escolha pessoal e livre, da qual ele é o único responsável. Eis, para Auerbach, o verdadeiro conteúdo daquela “conexão virtual” entre alma e corpo, que em S. Tomás é o princípio da individualização humana: a liberdade, condição de possibilidade das dimensões volitiva e racional que nenhuma outra espécie detém.

Dentre todas as unidades dotadas de substância, só o homem possui essa liberdade que se exerce com o passar do tempo, com o desenrolar de sua existência terrena; eis o princípio de individualização que lhe é próprio, o princípio que move o *actus humanus*. A sua vontade necessariamente aspira ao bem em si; mas nunca o encontra, só o que encontra são bens específicos; e é por causa disso que atua de diversas maneiras. Nesse sentido, é a razão que exerce a reflexão e o juízo, e a vontade que exerce o consenso e a escolha (*electio*) (idem, p. 138-139).

Ao contrário dos demais objetos criados, cuja presença no mundo restringe-se à dinâmica das leis universais da natureza, toda ação humana resulta do jogo entre razão e vontade, a primeira apresentando sistematicamente os fins e os meios para alcançá-los e a segunda escolhendo mover-se em direção ao objetivo traçado. Isso faz com que a ação humana seja livre e moralmente responsável. Étienne Gilson enfatiza que para Aquino a liberdade está no poder de escolher os meios e, em última instância, de ordenar a ação individual ao fim calculado e desejado (Gilson, 1951, p. 335-350). É nessa dinâmica que o conceito tomista de *habitus* vem à tona. À medida que certos atos são praticados uma e outra vez, i.e., quando uma escolha livre e consciente enseja repetidamente as mesmas ações, estas convertem-se em *habitus* e inscrevem novas qualidades na alma – convertem-se em uma segunda natureza. Assim sendo, os hábitos não são estruturas ontológicas, mas “atributos adquiridos” que dispõem um sujeito a agir de determinada maneira, seja segundo uma finalidade da natureza, seja segundo um objetivo específico (*Suma*, I, q. 49, a. 2). Diz respeito àquela parte da alma não preenchida pela bondade divina, constantemente modelada a partir da forma como cada ser entende e almeja determinado fim, orientando suas ações para alcançá-lo. Nesse sentido, tais atos podem ser justos ou injustos, virtuosos ou corruptos. Ilustro com um exemplo: ainda que um sujeito não seja generoso por natureza, se a razão e a vontade atuam em sua alma de modo a convencê-lo a realizar obras de caridade com frequência, passado o tempo o hábito dessa ação o tornará generoso. É nesse aspecto que os hábitos, afirma o filólogo, deixam um rastro na alma do homem; eles são “a marca que a história de sua alma deixou na própria alma; pois toda ação, toda aplicação da vontade visando alcançar seu objetivo deixa um rastro para trás[...].”



(Auerbach, [1929] 2022, p. 139).

Veja-se como esse desenvolvimento conserva e ao mesmo tempo atualiza o sentido da unidade do humano conforme o mito de Her, acionado por Auerbach na introdução da tese. Em Platão, antes de regressar ao mundo dos vivos, a alma escolhe seu *dáimon* – aquele que será o “guardião de sua vida e cumpridor de sua escolha” (*República*, X, 620e) – a partir das experiências de sua existência anterior conservadas no caráter. Mas o que confere à cena o tom “a um tempo lamentável, engraçado e surpreendente”, segundo as palavras de Her, (X, 620a) é o fato de não ser esta uma relação necessária; as almas poderiam, se quisessem, optar por novas sortes independentemente das vidas que levaram no passado. Não se pode dizer o mesmo das personagens da *Comédia*. O lugar que ocupam no Além é o cumprimento definitivo de seu *dáimon* por ordem da irrevogável sentença divina, e quanto a isso nada mais se pode fazer. O momento da escolha já passou, e agora, após a morte, resta colher o fruto das ações terrenas. Assim, se também é possível falar em escolha em Dante, a partir de S. Tomás, esta se dá somente no transcurso da vida, em que cada instante aparentemente irrisório é sempre decisivo, uma nova oportunidade para que o sujeito, pelo *habitus*, seja capaz de modelar o seu caráter inscrevendo uma nova virtude em sua alma. Quando no encontro com Dante as personagens narram a ação substancial que foi a causa de seu destino, elas revelam muito mais do que um fato isolado, pois aquela ação foi o que concretizou, no mundo terreno, a sua própria natureza.

Portanto, nesta dupla asserção do pensamento de S. Tomás, Auerbach depositaria o substrato filosófico da *Comédia*: primeiramente na arquitetura dos reinos do Inferno, do *Purgatório* e do *Paraíso*, edificadas sobre as ideias de ordem e concordância, e em seguida na ideia de homem enquanto unidade interna – união indivisível de corpo e alma – e externa – interligado ao mundo pelo conceito de *habitus*. Martin Vialon em *Die Stimme Dantes und ihre Resonanz [A voz de Dante e sua ressonância]* pontuou que, na interpretação auerbachiana, o enlace entre caráter, destino e hábito possibilitaria ler a *Comédia* em uma chave histórico-social. Nesse artigo, os hábitos foram circunscritos a instrumentos conceituais que, nas mãos de Auerbach, conectam o processo de desenvolvimento interno das personagens dantescas a um pano de fundo social, pois ao invés de uma caracterização ontológica inalterável, as almas teriam recebido no poema as cores e nuances da sociedade à qual pertenceram. E precisamente nesse sentido mais sociológico, Vialon sustenta que, para Auerbach, Dante teria sido o “poeta do mundo terreno”: ao reintroduzir a ideia da unidade entre indivíduo e destino, seu poema retirou das instâncias espirituais superiores o controle sobre os rumos da história, entregando-o à agência livre dos homens (2007, p. 46-56). Vejamos como Auerbach entende a importância do *habitus* na construção das personagens do poema.

Para a criação das cenas da *Comédia*, Dante teria empregado o imenso material oriundo de sua própria experiência. Isso evoca imediatamente o problema da seleção: o que deve ser incorporado



e de que modo? Pois o poeta não expõe na obra “toda a amplitude épica da vida” (Auerbach, [1929] 2022, p. 223) e sim um único instante da biografia de seus personagens, aquela ação substancial que está ligada a seu caráter por força do hábito. Mas como ele pôde diferenciar uma ação corriqueira de uma substancial? Em que se baseia quando determina o lugar, nem sempre óbvio, de suas personagens no Além? Afinal, Dante representa uma prostituta no paraíso (“*Paraíso*”, IX) e um papa no inferno (“*Inferno*”, XIX). Para que nada disso soe arbitrário, o artifício estilístico acionado pelo poeta, Auerbach salienta, é o da “visão”¹¹. A *Comédia* é a forma poética do destino humano porque seu autor teria acesso a uma verdade desconhecida pelos demais, recebida diretamente de Deus por meio de visões. O que faz desse procedimento algo mais do que uma “mentira descarada”, diz o filólogo, é a “sintonia com as convicções mais profundas do ouvinte, ao mesmo tempo que se projete para além delas” ([1929] 2022, p. 223). O sentido da *mimesis* dantesca, ou seja, a forma como o poema retrata o destino definitivo de suas personagens é crível não porque reproduz, como um espelho, a realidade de seu tempo (e, portanto, não é meramente a reprodução das cores sociais de Florença), mas porque a ultrapassa, mantendo, contudo, um sistema de correspondências entre o mundo criado e as convicções de seu público.

Assim colocada, a questão representa uma reelaboração importante daquele princípio poético *a priori* visto pela primeira vez em Homero: na *Comédia*, ele converte o poeta toscano em uma potente “voz europeia”, uma voz “que ressoa e se faz ouvir” (idem, p. 123-124). As personagens dantescas não são heróis épicos no sentido antigo, visto que estes necessitavam do desenrolar de todo o percurso épico para que seu caráter fosse revelado. Além disso, como vimos, os heróis homéricos eram, na visão de Auerbach, planos e pouco complexos. Não conhecemos a trajetória completa das personagens, na verdade nada se sabe além de um único instante, o mais decisivo no qual a “quintessência do caráter” ([1929] 2022, p. 230) emerge. Basta a confissão de Venedico Caccianemico para que se entenda a razão de seu castigo na vala dos rufiões e sedutores: “Fui eu aquele que a Ghisola bela / conduzi para o capricho do marquês” (“*Inferno*”, XVIII, 55-56). Além disso, no poema vemos indivíduos dotados de sentimentos complexos, e às vezes até um pouco confusos, muito embora solidamente construídos. Como nos intensos versos em que Francesca da Rimini narra o momento exato que determinou a sua sorte e a de seu amante:

“Líamos um dia nós dois, para recreio, / de Lancelote e do amor que o prendeu; /
éramos sós, e sem qualquer receio. // Vezes essa leitura nos ergueu / olhar a olhar,
no rosto desmaiado, / mas um só ponto foi o que nos venceu. // Ao lermos o sorriso

11 Diversas são as passagens em que Dante afirma ter sido arrebatado por uma visão divina ou por um sonho visionário, como as visões dos castigos aplicados às almas irascíveis (“*Purgatório*”, XVII) e a visão da representação da trindade (“*Paraíso*”, XXXIII), por exemplo. Além disso, em determinados momentos, Auerbach nos recorda, Dante se refere à *Comédia* simplesmente como “a visão” (“*Paraíso*”, XXV, 1; XXIII, 62; XVII, 128).



desejado / ser beijado por tão perfeito amante, / este, que nunca seja-me apartado,
// tremendo, a boca me beijou no instante. / Foi Galeoto o livro, e o seu autor; / nesse
dia não o lemos mais adiante" (*"Inferno"*, V, 127-138).

Os exemplos são muitos e o leitor da *Comédia* o sabe. Mas o que é preciso pontuar aqui é a natureza desse instante, a realização derradeira do caráter humano, pois é aqui que ocorre o grande feito da inversão dantesca da ordem da *Suma*, sua "virada poética", Auerbach dirá. Como mencionei anteriormente, para o filólogo, Aquino compôs a *Suma Teológica* como um sistema estático e taxonômico: Deus é o princípio de todas as coisas, e o universo, visto como existente e em repouso, assemelha-se ao acervo de um colecionador que organizou e catalogou cada peça, dispondo-as em uma ordem apropriada. O realismo dantesco coloca esse mundo inerte em movimento ao inverter a ordem tomista. Não vemos Deus no início do poema, mas um homem, Dante, perdido em uma selva escura, desviado do reto caminho. Daí em diante, uma série de encontros coloca em movimento a história da salvação, ao retratar a busca humana por uma completude que somente encontrará em Deus. É assim que a *Comédia* transforma o "existente" em "experiência", e o "ser" em "vir a ser".

Graças a essa virada poética, a sabedoria escolástica começa a pôr as forças criativas em movimento e a fluir como criação da fantasia. [...] Portanto, ao inverter a ordem da *Summa*, Dante mostra a verdade divina como um destino humano, a existência na própria consciência do homem errante, que participa só precariamente do ser divino, e que é incompleto e imperfeito; com tal consciência, a existência ganha tensão potencial, como se ela mesma fosse algo em devir (Auerbach, [1929] 2022, p. 152-153).

Inversão e movimento confluem na visão dantesca do destino da humanidade, possibilitando-lhe dizer aquilo que S. Tomás, impedido pelos limites de seu próprio sistema, não pôde. Em *Dante* observa-se a execução de um mundo dinâmico preenchido pelo drama da trajetória de um homem em busca da verdade. Sua condição *sui generis* ofertou-lhe uma vantagem negada ao resto da humanidade: o auxílio de guias que sanavam suas dúvidas e acalmavam suas inquietações. Isso foi necessário, no curso da narrativa, como a execução do plano salvífico de Deus. Mas no que se refere aos demais seres, sua aventura no mundo transcorre sem qualquer certeza ou orientação, e sem garantias de que chegarão ao destino desejado. O que os faz avançar são as escolhas que fazem no caminho, das quais são os únicos responsáveis.

Assim, a virada poética dantesca é, conforme Auerbach, aquilo que o coloca no coração da cultura europeia, pois exprime a vida como um constante deciframento de si e do mundo no curso das decisões mais diminutas. Confere tragicidade a eventos corriqueiros e transforma a existência



em um constante movimento de forças, em “algo em devir”. “[...] Com a ordem de seu poema, Dante concretizou o conteúdo dramático dessa teoria baseada na história da salvação de Cristo, formulada de maneira refletida por Tomás e fundamental para a postura moral de toda a Europa”, diria o filólogo (idem, p. 153). Por isso Dante é o poeta do mundo terreno: na *Comédia*, o espaço imutável e eterno do além é atravessado pelas forças do devir histórico por meio da conservação do caráter e pela historicidade das personagens conservada em suas memórias. A condição perpétua em que se encontram não apaga a lembrança de suas vidas terrenas; elas reconhecem a fala toscana de Dante, lembram episódios políticos, amores, desavenças. O poema retrata o mundo após a morte, mas “sem despojar as personagens individuais encontradas em seu destino final, escatológico, de seu caráter terreno, sem sequer mitigá-lo, mas sim, ao contrário, de tal modo a registrar o ponto mais extremo de seu caráter individual com sua história na Terra, e a identificá-lo ao seu destino final” (Auerbach, [1929] 2022, p. 140). Essa é a ideia de homem que deriva da poesia de Dante, o indivíduo unitário e pleno, envolto em sua “natureza histórica” (idem, p. 274), e que penetrará a produção poética europeia na modernidade.

A atitude de Dante

Em diversas passagens da tese de 1929 Auerbach argumenta que, com a *Comédia*, Dante teria inaugurado uma certa forma espiritual, qualificada nos termos de uma nova “consciência europeia”, (idem, p. 274) de uma “postura moral”, (idem, p. 159) ou ainda, de uma “voz que ressoa” (idem, p. 124). Em sua opinião, mais do que os limites da Toscana, Dante teria em seu horizonte o continente inteiro. Prova disso seria a própria escolha da linguagem, o *volgare illustre*, “linguagem literária que permanece sempre em contato com a comunicação cotidiana”, permitindo-lhe ultrapassar os marcos restritos da nobreza, educada em latim, para atingir um público mais amplo, “portador da nova formação europeia”. O conteúdo dessa formação é informado ao leitor: “tornar a busca pelo conhecimento que domina a realidade o feito comum e o destino da humanidade.” (idem, p. 125) Esse conhecimento da realidade, como nota Auerbach, é profundamente pessoal, singular e dialético; nasce como um pressentimento, concretiza-se como ação e consuma-se como destino.

De sorte que, a seu ver, Dante teria resolvido a objeção platônica à *mimesis*, pois em seu poema a ideia enfim se reconcilia com a Beleza. Nessa perspectiva, a visão de Beatriz no paraíso seria o cumprimento do *dáimon* dantesco: se na juventude ela foi a força que moveu seus sentimentos humanos e sua arte, no cume do purgatório a visão da amada mobiliza uma “segunda sensibilidade”, renovada, livre dos enganos pecaminosos de antes – uma “aparência consumada, que revela tudo que é inteligível”. Isso não faz dela uma alegoria da salvação, muito



menos apaga sua natureza histórico-concreta. A experiência amorosa de Dante permanece algo pessoal e real, mas na poesia, presta-se ao cumprimento do plano divino para a humanidade.

[...] no destino final, a aparência não está separada da ideia, mas antes está nela contida e a transforma. Isso é algo que só a poesia está disposta e é capaz de formular; [...] e vai muito além da bela aparência, *não é mais imitação, um terceiro no escalão da verdade; antes, nela, a verdade revelada e sua forma poética são apenas uma* (idem, p. 160, grifo meu)

Desse ponto de vista, a teoria auerbachiana da *mimesis* recorre a Platão não porque confine os modos de exposição literária da realidade a uma relação de imitação, mas porque ilustra o curso do espírito que, em Dante, leva ao imbricamento entre a arte e a Ideia, como quem aceita o desafio de reconduzir os poetas expulsos da *Politeia* ao seu lugar devido. Por essa razão, a *Comédia* não exige do leitor moderno o movimento historista de colocá-la em perspectiva, para assim ser capaz de tolerar um dogmatismo e uma linguagem supostamente obscuros. Para compreender Dante, Auerbach é enfático, nenhum afastamento de valores estéticos modernos é necessário. Ao leitor do poema é facultado renunciar à postura, indispensável quando se depara com outros autores do passado, daquele que apenas “observa as regras de um jogo” (idem, p. 248) a fim de conectar-se a um mundo cultural distante e totalmente estranho. Não que seus motivos poéticos sejam dotados de valor estético universal, pelo contrário: muitos deles soam-nos alheios, inatuais e mesmo exagerados. Mas, Auerbach esclarece, compreender essa obra não passa pela identificação do leitor com as particularidades de sua composição, exige apenas que se esteja comprometido com a “atitude (*Gesinnung*) de Dante”¹² (idem, p. 249).

A atitude de Dante se expressa por meio de uma consciência clara de si mesmo enquanto indivíduo singular e inteiro, cuja decisão de assumir as rédeas do próprio destino diante dos infortúnios da história tem o efeito de amplificar e transbordar seu caráter no mundo. A vida que levava no exílio, enquanto escrevia a *Comédia*, era totalmente incompatível com a sua natureza, de maneira que uma correção poética do curso das coisas teria lhe ocorrido como forma de atualizar aquela ideia *a priori*, na qual cada sujeito enfrenta o fim que lhe cabe. Contudo, seu plano é em boa medida distinto daquele ideal da Antiguidade. O conceito de homem que deriva do poema é o homem bem conhecido, que vive sua vida e está atrelado à história, o indivíduo dado em sua unidade e plenitude, em suma, a imitação de sua natureza histórica – eis o que Dante foi o primeiro a realizar, e o seguiram nisso todos os que retrataram

¹² A palavra alemã *Gesinnung*, que aqui traduzimos como “atitude”, pode ser alocada no mesmo campo lexical do termo de origem latina empregado por Simmel (*geistige Attitude*) como algo que excede um estado momentâneo, sinalizando uma “disposição interior”, uma orientação profunda do sujeito.



o homem depois dele (idem, p. 274).

Em certo sentido, na atitude de Dante seria possível vislumbrar, também, a atitude de Auerbach. Aquela “intuição metafísica” que Simmel exprime como “uma certa atitude espiritual diante do mundo e da vida” seria o fundamento da convergência interpretativa entre as visões dantesca e auerbachiana do mundo. Os realismos apresentados em *Mimesis* são tão radicalmente distintos que dificilmente seria possível nomeá-los desta maneira, não fosse a adoção de um segundo plano, supra-histórico, determinado menos pelas formas literárias em si do que por uma certa postura espiritual qualificada como genuinamente europeia. Isso tem um significado extremamente forte, quanto se considera o contexto político de fragmentação vivido por Dante nos séculos XIII e XIV e, principalmente, por Auerbach na Alemanha de Weimar. A ideia segundo a qual a humanidade, apesar de organizada em Estados nacionais, participa de uma aventura comum (a verdadeira *Koiné*) na busca constante por completude é a “esperança metafísica” (Auerbach, [1921] 2023, p. 632) que a leitura de Dante mantém acesa no século XX alemão. Este é o fundamento teórico e prático de *Mimesis* e a atitude espiritual que Auerbach pretende para a filologia moderna. “Isso que permanece vivo, essa terra descoberta, é a evidência da realidade poética, a forma europeia moderna da *mimesis* que captura o que acontece por meio da arte” ([1929] 2022, p. 273). Na disposição da poesia de converter “o que aconteceu” (a História) no que “poderia ter acontecido” (poesia) reside a voz de Dante e sua ressonância na obra auerbachiana.

Referências

- AUERBACH, Erich. **Dante como poeta do mundo terreno**. Tradução de Lênin Bicudo Bárbara. São Paulo: Duas cidades, Editora 34, 2022.
- AUERBACH, Erich. Para a celebração de Dante. Tradução de Patrícia Reis. **Topoi**, Rio de Janeiro, 24 (53) (May-Aug 2023), pp. 626-633).
- AUERBACH, Erich. *Epilogomena zu Mimesis*. **Romanische Forschungen**, 65. Bd., 1./2. H. (1953), pp. 1-18.
- AUERBACH, Erich. Vico und Herder. **Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**, 10 (1932) p. 671-686.
- AUERBACH, Erich. **A novela no início do Renascimento**. Itália e França. São Paulo: Cosac&Naify, 2013.
- AUERBACH, Erich. Neue Dantestudien. **Istanbuler Schriften**, n. 5, Istanbul, 1944.
- AQUINO, S. Tomás. **A Unidade do Intelecto Contra os Averroistas**. Edição bilíngue. Tradução de M. S. de Carvalho. Lisboa. Edições 70, 1999.
- AQUINO, S. Tomás. **Suma Teológica**. Vol I-IX. Tradução: Carlos-Josaphat P. de Oliveira et al. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- BINSWANGER, L. Eine neue Ideelle Durchdringung Dantes. In. **Germania**. Donnerstag, 9. Juli 1931.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. **A Invenção do Romance**. Brasília: UNB, 2005.
- COSTA LIMA, Luiz. **Trilogia do Controle**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.



- COSTA LIMA, Luiz. **Mimesis. Desafio ao pensamento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- COSTA LIMA, Luiz. "As figuras de Dante". **Folha de S. Paulo**. São Paulo (22.jun.1997). Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs220616.htm> > Acesso em 21/01/2025.
- CEASER, Michael (Org.). **Dante: The critical heritage**. London and New York: Routledge, 1989.
- CROCE, B. **La critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta**. V. 27, 1929, p. 213-215.
- DEMPEF, Alois. **La conception del mundo en la Edad Media**. Traduzido por José Pérez Riesgo. Madrid: Editorial Gredos, [1925] 1958.
- FRIEDRICH, Hugo. **Romanische Literaturen. Italien und Spanien**. Aufsätze II, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1972.
- GILSON, Étienne. **El tomismo**. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Buenos Aires: Ediciones Desclee, De Brouwer, 1951.
- HALLIWELL, Stephen. Introduction. In: ARISTOTLE. Poetics; Longinus: On the Sublime; Demetrius: On Style. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995. (Loeb Classical Library).
- LINDENBERGER, H. On the reception of Mimesis. In.: LERER, S. **Literary History and the Challenge of Philology**. California: Stanford University Press, 1996, p.78-91.
- LUDWIG, Albert. Dante-Literatur. In. **Die Vossische Zeitung**, 1929.
- NETO, Sertório de Amorim e Silva. Apresentação das traduções sobre a índole poética de Dante e de Gherardo Degli Angioli. In. **Cadernos de ética e filosofia política**, v. 1 n. 28 (2016), p. 178-192.
- NEWMAN, J. O. Auerbach's Dante: Poetical Theology as a Point of Departure for a Philology of World Literature. In. **Approaches to World Literature**. Akademie Verlag, 2013, S. 39-58.
- REGENBOGEN, Otto. Mimesis. Eine Rezension. [1949]. **Kleine Schriften**, München: Franz Dirlmeier, 1961, p. 600-617.
- REIS, Patrícia. Apologia das ações modestas. **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 24, n. 53, p. 487-504, maio/ago. 2023.
- REIS, Patrícia. Reis Marques, Patrícia da Silva; Rodrigues, Henrique Estrada. **Dante como Poeta da Unidade**. Erich Auerbach e a Dantologia alemã dos anos 1920-1930. Rio de Janeiro, 2021. 198p. Tese de Doutorado. Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- RINCÓN, Carlos. Die Topografie der Auerbach-Rezeption in Lateinamerika In: BARCK, K.; TREML, M. org. Erich Auerbach. **Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen**. Berlin: Kulturverlag Kadmos Berlin, 2007.
- SIMMEL, Georg. **Cultura filosófica**. Traduzido por Lenin Bicudo Barbara. São Paulo: Editora 34, 2020.
- WALZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Editora 34, 2013.
- WALZBORT, Leopoldo. Erich Auerbach e a condição humana. In: **Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil**. São Paulo: Cosac Naify; 2012.
- VIALON, Martin. Die Stimme Dantes und ihre Resonanz. Zu einem bisher unbekannten Vortrag Erich Auerbachs aus dem Jahr 1948. In. **Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen**. Hrsg. Von Karlheinz Barck/Martin Tremel, Berlin 2007, p. 46-56.
- VICO, Giambattista. **A Ciência Nova**. [1744] Tradução de Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- VICO, Giambattista. A Gherardo Angioli: Su Dante e sulla natura della vera poesia. In. **Scrittori D'Italia. Giambattista Vico. L'Autobiografia, il Carteggio e le Poesie Varie**. CROCE, B.; NICOLINI, F. (org.), vol. V. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1929, p. 195-200.
- VICO, Giambattista. Discoveria del vero Dante. Ovvero. Nuovi principi di critica dantesca. A proposito del commento d'un anonimo alla Commedia. In. **Scrittori D'Italia. Giambattista Vico. L'Autobiografia, il Carteggio e le Poesie Varie**. NICOLINI, F. (Org.), vol. VII. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1940.
- VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- VOSSLER, K. "Erich Auerbach. Dante als Dichter der irdischen Welt". In. **Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft**. 6, Januar-Juni. Berlin: Walter DeGruyter, 1929.



Informações Adicionais

Biografia profissional:

Patrícia Reis é atualmente Professora de Teoria da História no Departamento de História e no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. Sua pesquisa concentra-se em Teoria, Historiografia e História Intelectual, com ênfase na Romanística e na Dantologia alemã da primeira metade do século XX. Entre 2018 e 2019, foi pesquisadora visitante na Universität Potsdam, como parte de seu doutorado-sanduíche. Também foi bolsista Hilde Domin no Deutsches Literaturarchiv-Mabach, na Alemanha. Outros interesses de pesquisa incluem História Literária, as relações entre história e ficção e a escrita de autoria feminina. Publicações recentes: "Erich Auerbach and War Literature" (2025); "Apresentação: Formas textuais, imaginação e historicidade" (Reis; Farias; Martins, 2025); "A escrita autoteórica como procedimento feminista" (Mattos; Reis, 2024); "Erich Auerbach e a 'História das Opiniões' sobre Dante no romantismo alemão" (2024); e "Erich Auerbach e o elogio das ações modestas" (2023).

Financiamento

Não se aplica.

Conflito de interesse:

Nenhum conflito de interesse foi declarado.

Aprovação no comitê de ética:

Não se aplica.

Contexto de pesquisa

O artigo deriva da tese "Dante como Poeta da Unidade: Erich Auerbach e a Dantologia alemã dos anos 1920-1930", orientada por Henrique Estrada Rodrigues, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, defendida no ano de 2021 - link <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/53838/53838.PDF>.

Preprint

O artigo não é um preprint.

Disponibilidade de dados de pesquisa e outros materiais

Não se aplica.

Editores responsáveis

Rebeca Gontijo – Editora-chefe

Renata Dal Sasso Freitas – Editor executivo

Direitos autorais

Copyright © 2026 Patrícia Reis

Histórico de avaliação

Data de submissão: 14/03/2025

Data de aprovação: 05/02/2026



Licença

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](#).

