

Figuraldeutung. Osservazioni filosofiche sulla stratificazione dei livelli figurali in Auerbach

ADRIANO ARDOVINO 

<https://orcid.org/0000-0002-2742-8803>

Università degli Studi 'G. d'Annunzio' di Chieti-Pescara

Abstract

Far from limiting itself to a semantic history of the word, Auerbach's famous essay entitled 'Figura' (1938) inexplicitly hosts a theory of reading that harks back to the Christian phenomenon of the 'will to exegesis'. Distinguishing between 'figurale Interpretation' and 'Figuraldeutung', understood as an explanation of a sphere of oscillation in which the significance (Bedeutung) becomes presignificance (Vordeutung), this article explores the structural stratifications (lexical and categorical) of a methodical approach that has proved profoundly fruitful from a conceptual point of view.

1.

Apparso nel 1938, citato e ripreso in lavori successivi – tra i quali spicca naturalmente *Mimesis* – e infine parzialmente rettificato e integrato nel 1953 (cfr. tra gli altri McGillen 2018), il celebre saggio di Auerbach intitolato *Figura* non ha mancato di dispiegare i suoi ingenti effetti su piani e in ambiti molto differenti, da quello storiografico a quello teologico, da quello letterario a quello filosofico, dagli studi danteschi a quelli di comparatistica. A seconda degli interessi e dei riferimenti dei singoli studiosi, ovvero di specifiche aree di ricerca e di contesti linguistico-culturali contingenti, si è assistito a interpretazioni e utilizzi più o meno produttivi, più o meno fedeli alle eventuali intenzioni del testo e dell'autore. Scriviamo 'eventuali', dal momento che la statuizione di cosa

abbia ‘veramente’ inteso mettere a fuoco Auerbach attraverso la forma-saggio, ovvero di quale frangente biografico vi risultasse sottostante e infine di quali strategie, implicite o esplicite, il testo fosse allora il volano fondamentale (cfr. in part. Porter 2008), dev’essere naturalmente preceduta da una discussione e da un vaglio assai attenti, nel tentativo di evitare gli estremi della ripetizione pedissequa da un lato, ma anche, dall’altro, dell’imputazione di tesi e prospettive radicalmente estranee al testo e alla sua temperie culturale, come anche, o soprattutto, all’autore e al suo stile di comunicazione scientifico-accademica e persino divulgativa.

Rispetto al quadro testé evocato, il presente contributo intendere limitarsi a un’analisi in senso ampio strutturale di *Figura*, cercando di evidenziare anzitutto il suo principio di composizione (rigorosissimo, come si vedrà, e molto sorvegliato), così come le sue specifiche soluzioni lessicali, talvolta molto innovative, con l’obiettivo di valutarne gli autentici e intrinseci movimenti concettuali e di sottolineare espressamente alcuni termini fondamentali che rappresentano, anche al di là delle analisi più contingenti del testo, un vero e proprio *thesaurus* di indicazioni categoriali (cfr. Holdheim 1985), che possono più che legittimamente essere applicati ad ambiti anche distanti da quelli specificamente presi in carico da Auerbach. Più che il riferimento alla diacronia della sua opera complessiva e alle disseminazioni del tema, ci concentreremo dunque sulla tessitura testuale del saggio *Figura*, facendone l’oggetto, come accennato, di una considerazione di struttura, anche al di là del portato filologico-letterario, teologico-scritturale, teorico-filosofico.

2.

Esteriormente, il saggio si presenta come un’analisi quadripartita. I titoli dei quattro paragrafi o sezioni o segmenti – che sono altrettanti quadri o pannelli di un unico polittico – suonano come segue: I. *Von Terenz bis Quintilian*; II. «*Figura*» als Realprophetie bei den Kirchenvätern; III. *Entstehung und Analyse der Figuraldeutung*; IV. *Zur Figuraldarstellung im Mittelalter*. Già a un primo sguardo trasversale, si può cogliere una costante preoccupazione per il riferimento storico-temporale, relativo di volta in volta a cronologie specifiche, ossia all’arco che va dal II sec. a.C. al I d.c. (I.), poi dal II al V d.C. (II.), successivamente all’indietro (ci torneremo) in direzione del I d.C. (III.) e infine il Medioevo (IV.). Solo la prima sezione, tuttavia, esplicita nel titolo il riferimento nominale a due autori che valgono già a delimitare il relativo arco temporale, mentre nella seconda (in cui spiccano, come protagonisti, Tertulliano e Agostino) si rinvia in modo ampio all’età patristica (che dal canto suo evoca, al contempo, un intero arco cronologico e un novero di autori), laddove la terza e la quarta sezione – al centro delle quali stanno, rispettivamente, Paolo di

Tarso e Dante Alighieri –, fanno uso di indicazioni temporali più indeterminate (relative alle origini), ovvero ben più ampie (relative all'età di mezzo) delle prime due sezioni. E mentre nel titolo della prima sezione è assente ogni esplicito riferimento tematico (il che lascia al lettore l'ovvio compito di integrarlo nel senso di una ricognizione, da Terenzio a Quintiliano, della *parola* che dà il titolo al saggio), nella seconda sezione il concetto di «figura» diventa l'oggetto del discorso in riferimento ai Padri, laddove la terza e la quarta, dal canto loro, si raccolgono rispettivamente intorno a due dei tanti neologismi introdotti da Auerbach (*Figuraldeutung* e *-darstellung*) – sui quali dovremo tornare con l'attenzione che meritano –, rintracciando nel Medioevo l'altro estremo di un arco analitico integrale che pertanto, nel complesso, abbraccia un periodo di più di millecinquecento anni, senza che ciò significhi limitare la rilevanza e gli effetti di tutto quel che il saggio attinge e ricostruisce alla sola temperie medievale, posto che la storia della cristianità e del cristianesimo – con tutto ciò che vi si lega da un punto di vista teologico, filosofico e letterario – procede ben oltre, irradiandosi fino all'età moderna e contemporanea.

Prima di entrare nel merito dei contenuti e delle soluzioni linguistiche offerte dal saggio, si può però compiere un passo ulteriore, chiedendosi in che modo, per così dire, il saggio parla di se stesso, dichiarando in modo esplicito mire, intenzioni, scopi, ma anche marcando il principio generale di composizione e le modalità in cui esso articola, distribuendo le analisi e gli obiettivi che di volta in volta persegue. Per far questo, occorre richiamare *incipit* e *explicit* di ciascuno dei quattro segmenti.

(I.) L'attacco della prima sezione, e quindi dell'intero saggio, è di fatto un raddoppiamento, tramite citazione letterale, del titolo, nella misura in cui la prima parola che inaugura tutto il movimento è proprio il termine latino *figura*. Di essa si individuano la morfologia linguistica, come anche ciò che la parola «significa giusta la sua origine (*heißt nach seiner Herkunft*)» (Auerbach 2018, 55), nonché l'autore e l'opera nella quale essa ricorre per la prima volta (*zuerst*). Giunto poi al termine della prima sezione, Auerbach dichiara espressamente di aver voluto tracciare, nelle pagine precedenti, «la storia del significato (*Bedeutungsgeschichte*) di figura nell'antichità pagana» (ivi, 64), attraversando piani e ambiti distinti (ancorché, ovviamente, legati a quella storia semantica), che configurano delle autentiche *Weiterbildungen*, ossia delle formazioni o costruzioni o configurazioni ulteriori e successive (e in certo modo innovative) di ciò che la parola designava ancora in origine. Cosicché, già nella prima sezione – lo si noti espressamente – non si è in presenza di un'*unica* significazione verbale, bensì sorge e si consolida, osservata nell'arco di circa tre secoli, una complessa e articolata costellazione, sulla quale torneremo. La vera conclusione della sezione non è però di carattere retrospettivo, bensì prospettico, in quanto costituisce un ponte o passaggio che apre alla sezione successiva, chiamando in causa il senso (*Sinn*) che alla parola (*Wort*) seppero, ovvero furono in grado di conferire i Padri della Chiesa. Con due corollari: tale

sensu (ed è questo a giustificare l'analisi) «divenne storicamente significativo (*bedeutend*)» (il che vuol dire, al contempo, «significante in modo storico», ossia provvisto certamente di un rango epocale, storicamente influente e decisivo, ma anche dispiegante la sua significazione secondo un legame nuovo e esplicito con la storicità dell'esistenza umana), tuttavia lo divenne (secondo la duplice complessità ora accennata) sulla base, ossia sul fondamento (*auf dem Grunde*), di quello stesso sviluppo (*Entwicklung*), la cui descrizione (insieme storica e semantica, linguistica e operativa) è stata il vero e proprio oggetto della sezione che ora si conclude. Si noterà fin d'ora, pertanto, la perfetta consapevolezza metodologica di Auerbach nel pensare *insieme* passato e futuro, tradizione e innovazione. Non solo perché si tratta di nozioni sempre correlative (non c'è l'una senza l'altra), ma anche perché, solo che si presti un più fine ascolto a questo straordinario saggio, vengono rese impossibili entrambe le opzioni unilaterali e astratte che vedono nella patristica ora un mero superamento e accantonamento dell'eredità precedente, ora, in quest'ultima, una mera massa inerte di esperienze e significazioni rispetto alle quali si tratta, un po' mitologicamente, di voltare completamente pagina. Al contrario, il compito (filosoficamente) più rilevante che una lettura strutturale del saggio può e in certi casi deve onorare, è quello di cogliere la duplice risonanza incrociata che caratterizza il rapporto tra passato e futuro, *proprio* facendo tesoro (sul piano del 'come' e non solo del 'che-cosa', ovvero sul piano del movimento metodologico della comprensione teoretica e non solo dell'oggettivazione di un dato filologico-storiografico) di quello che emergerà dall'apporto specificamente *cristiano* che il saggio restituisce in modo magistrale: se il futuro è ciò in cui il passato continua a risuonare, per quanto sempre altrimenti (ossia in forma differente e finanche alterata e alterante), il passato non è mai ciò che è semplicemente trascorso, ma è ciò che è ancora e sempre in attesa di essere restituito (e aperto) a se stesso da (e tramite) ciò che, in modi non necessariamente espliciti o consapevoli, è tenuto a farsene carico, fosse pure nella forma della distanza, del distacco, della critica.

(II) La seconda sezione si apre in modo altrettanto netto e conciso della prima, chiamando in causa il «significato (*Bedeutung*) della parola [*figura*], peculiarmente nuovo, nel mondo cristiano» (*ibid.*), come si trova, per la prima volta e con plurime attestazioni, in Tertulliano. La significazione – cioè la forza di irradiazione esperienziale, linguistica, concettuale – che appartiene alla parola, è riconosciuta non semplicemente e genericamente come nuova (o innovativa), bensì come una novità 'qualificata', ossia *eigenthümlich*, che si dispiega in un senso o in un modo del tutto caratteristico e peculiare, certamente, ma anche, come l'avverbio invita ad ascoltare, persino idiosincratico, strano e in fin dei conti sorprendente, nei termini in cui fa vibrare e oscillare, sospendendoli e volgendoli in altre direzioni, i sensi *già* emersi nei secoli precedenti. Le analisi di questa seconda sezione – che nel titolo, diversamente dal riferimento meramente cronologico-autoriale della prima, si assume la responsabilità di compendiare il significato della parola, esplicitandolo con

l'espressione «in quanto *Realprophetie*» (su cui torneremo) – si concludono con il riconoscimento delle potenzialità linguistico-concettuali del termine *figura*, che, rispetto a parole affini, analoghe o persino concorrenti, consente una tale sintesi e coappartenenza degli elementi (*Elemente*) del concetto (*Begriff*) – si noti una volta di più questo gioco di sponda tra il versanti linguistico-semantic e quello concettuale – che nessun'altra parola seppe garantire (per motivi che analizzeremo più avanti) e che pertanto ne ha garantito l'uso o l'impiego concreto e operativo, in quanto volano dell'esperienza, della nominazione, del pensiero. Un uso che Auerbach non esita a definire come il «più frequente, più generale e più pregnante (*bezeichnendsten*)», ossia più caratteristicamente e tipicamente indicante, designante, contrassegnante, qualificante e, in ultima analisi, denominante. Tra la forza di nominazione della parola nelle sottilissime e articolate peculiarità che essa esprime e veicola, e la sua potenza generativa di ampiezza universalizzante-concettualizzante, non c'è qui inimicizia alcuna. La parola *figura*, duttile e stratificata, deve anzi la sua affermazione (che in forme diverse è proseguita non solo nell'orizzonte delle lingue romanze) a questa straordinaria capacità di tenere insieme l'individuale e il generale, il concreto e l'astratto, l'esempio e il modello e molte altre dicotomie che vedremo emergere più avanti.

(III) Il terzo pannello del polittico è inaugurato da una sottolineatura o meglio da un'esplicitazione: nella seconda, precedente sezione (*Abschnitt*) ci si è allontanati più volte e *unwillkürlich* – non tanto, cioè, in modo involontario e inconsapevole (il che striderebbe con lo studiato rigore del saggio e la sua sorvegliata composizione), quanto piuttosto in modo quasi istintivo e spontaneo e non privo persino di qualche automatismo, quasi in presenza di una forza maggiore – «dalla considerazione (*Betrachtung*) puramente semantica» (ivi, 73), ossia da uno studio e da una disamina con un perimetro scientificamente delimitato, e questo a motivo del fatto che il contenuto (*Inhalt*) che la parola esprime (*ausdrückt*) nell'ambito cristiano-patristico non è nulla di acquisito e di staticamente preconfigurato (talché ci si possa limitare a indicarlo, censirlo, catalogarlo), bensì è intrinsecamente *erklärungsbedürftig*, ossia esige spiegazione, chiarificazione, commento. In altri termini – e si noti, ancora una volta, un raddoppiamento del *modus dicendi* del saggio rispetto alla prassi esegetico-ermeneutica che segna in modo intrinseco il pensiero dei Padri –, l'accezione cristiana di *figura* allude a un ordine di funzionamento della parola e della sua forza di significazione che non è riconducibile a quello di una designazione estrinseca, ossia di una referenza oggettivante, la quale fa della parola una mera etichetta per un contenuto preformato, bensì implica (e anche su questo torneremo) un'attitudine all'ascolto estremamente specifica, tanto nei riguardi della risonanza multilivellare e multiplanare interna alla sua latitudine semantica, quanto alle possibilità di esperienza, nominazione e pensiero da cui tale parola trae origine e alle quali, nella sua capacità di dizione articolante, fa ritorno. Alla luce di questa premessa, l'*incipit* della

sezione prosegue proletticamente, dichiarando cioè il compito che essa si assume in ciò che il lettore si accinge a leggere: ricercare con ancora maggiore precisione e scandaglio in che modo (*wie*) tale contenuto è sorto o ha avuto origine (*entstand*), ma anche delimitarlo o distinguerlo rispetto a contenuti affini (*verwandt*), nonché esaminare e vagliare in modo approfondito «la questione della sua significazione (*Bedeutung*) e della sua efficacia (*Wirkung*) storiche» (*ibid.*), ovvero intrecciare la storia del significato alla storia degli effetti, in un ennesimo raddoppiamento dell'esperienza cristiana: non c'è qui un significato astratto, adiaforo, inoperante, bensì una forza significante che prende corpo storicamente. Non solo nel senso di avere o conoscere una sua storia, ma di inaugurare e slanciare un'intera vicenda di esperienze esistenziali, pratiche di discorso, forme (o stili) di pensiero. L'intrinseca storicità della funzione significante e significativa di *figura*, non si limita alla cronologia di un dispiegamento, ma rinvia all'incisività e alla discontinuità che essa per così dire 'incarna' storicamente in dialogo col passato e in vista del futuro, cooperando a generare cesure d'epoca e faglie nel sottosuolo esperienziale, linguistico e concettuale della letteratura, dell'arte, della religione e del pensiero cristiano-occidentali e non solo. Questa terza sezione onora tali premesse ponendosi come quella concettualmente più densa e produttiva, che mette per così dire sul tavolo tutta la profondità e le opzioni che si raccolgono dentro e attorno alla parola fondamentale che dà il titolo al saggio. L'intitolazione della sezione, non a caso, non fa più riferimento in modo diretto alla parola *sic et simpliciter*, bensì al neologismo *Figuraldeutung*, su cui dovremo soffermarci a fondo, posto che di ciò a cui esso rinvia, la sezione corrente mette a fuoco l'origine (*Entstehung*) e l'articolazione analitica (*Analyse*), indicando al contempo un compito non soltanto storiografico, bensì, ancora una volta, strutturale, prima di ridare in certo qual modo la parola al tempo storico, richiamato espressamente dalla successiva sezione.

(IV) È infatti la più larga e «ampia diffusione», e con essa la più radicata e «profonda influenza» (ossia l'efficacia e l'effetto) «fino al Medioevo e ben oltre di esso» (ivi, 80), ad essere oggetto della quarta e ultima sezione del saggio. Ma diffusione e influsso di che cosa? Non più e non tanto, adesso, della parola *figura* (così come la si era evocata e analizzata in particolare nella seconda sezione), quanto piuttosto di quella che, sciogliendo in una sola frase i neologismi che danno il titolo alla terza e alla quarta sezione (*Figuraldeutung* e *-darstellung*), Auerbach chiama una «*figurale Deutung*, ovvero, per dirla in un modo più integralmente compiuto, la *figurale Auffassung* dell'accadere» (*ibid.*), cioè l'intera concezione del *Geschehen* (e con esso, ovviamente, della *Geschichte*), che, ancora una volta, non è semplicemente 'storica' nel senso che se ne può e se ne deve tracciare la linea e dunque la si può storicizzare e rinviare a un confine cronologico, bensì è essa stessa, intrinsecamente e a suo modo, *storicizzante*. La sua presenza o assenza, la sua efficacia o inattualità, decide infatti di una storia che a questo punto (a partire cioè dall'epoca medievale)

non è più limitata soltanto a prassi esegetico-ermeneutico-omiletiche o a dibattimenti filosofico-teologico-dottrinali, bensì si apre al problema cruciale di una *Darstellung* propriamente poetico-letteraria, secondo un approccio che sarà poi ripreso – in perfetta continuità terminologica – nel capolavoro *Mimesis*, il cui sottotitolo individua appunto come suo tema e oggetto, all'interno del perimetro storico-linguistico della «letteratura occidentale», precisamente una *dargestellte* (ovvero *figurierte*) *Wirklichkeit*: non tanto la realtà meramente rappresentata, in modo per così dire frontale e oggettivante (*vorgestellt*), quanto il correlato più intrinseco ed effettivo dell'esperienza (occidentale), così come esso viene alla parola e al linguaggio che lo recano (*herstellen*), secondo il connubio (linguisticamente risalente all'antico *thar*, inglese *there*, sopravvissuto come prefisso verbale *dar-*, affine a *da*) tra l'offrire, il presentare e infine il porre o collocare qui e ora, nel senso del punto di caduta spazio-temporale della nominazione 'letteraria', che riprende se stessa e la realtà all'interno di sé e della propria parola. L'attuale sezione, che si incarica di concludere il saggio mettendo al centro, indiscutibilmente e di necessità, l'opera di Dante, al quale Auerbach aveva già dedicato la cruciale monografia del 1929 intitolata *Dante als Dichter der irdischen Welt*, contiene insieme l'ultima parola e l'ultimo ripiegamento del testo su se stesso, ossia l'ultima occasione di effettuare un bilancio del percorso in esso intrapreso e di ridire, in modo sintetico ma esplicito, ciò che esso, cioè il testo, ha inteso dire. Innanzitutto, la conclusione evoca una precarietà e una provvisorietà dell'analisi, nella misura in cui afferma, mediante le ultime considerazioni sulla figura di Beatrice, di chiudere e concludere, ossia di «porre termine, *für dieses Mal*, alla nostra ricerca su *figura*» (ivi, 90). Cioè 'per questa volta', ovvero, letteralmente, per ora e per adesso (e dunque in attesa di una prossima volta, di un'occasione o di una circostanza successive, mantenendo così aperta la ricerca in direzione di nuovi sviluppi e di nuove prosecuzioni sui piani più diversi, soprattutto da un punto di vista testuale, linguistico, storico-cronologico), ma anche 'per questa volta', dunque per questa specifica occasione, ossia nei limiti dell'attuale cornice discorsiva e concettuale del saggio, che costituisce una messa a fuoco del tutto circostanziata (occasionale in senso stretto), ma dichiara al contempo, con ogni chiarezza desiderabile, che non solo il termine *figura* è suscettibile di essere legittimamente indagato in ulteriori direzioni e fuori dai confini e dalle occasioni in cui l'ha opportunamente contenuto il saggio, ma che il saggio stesso invita a un utilizzo ulteriore e produttivo dell'apparato storico, linguistico e categoriale che esso ha messo a disposizione del lettore.

A tale apparato è allora tempo, per quanto in estrema sintesi, di dedicarci nell'ambito già chiarito di considerazioni di struttura, che prescindono dall'impatto della vicenda biografica di Auerbach (ossia, segnatamente, dal suo esilio in Turchia e dalle oggettive difficoltà che esso comportò, ancorché Auerbach seppe trasformare tali difficoltà, come egli stesso ricorda espressamente in risorser decisive) sul saggio stesso, non prima di aver lasciato spazio ai due

periodi che effettivamente concludono la sezione (e quindi il saggio nella sua interezza), enunciando lo scopo o meglio l'intento (*Absicht*) della ricerca, che è stato quello di mostrare e «indicare (*zeigen*) in che modo (*wie*) una parola [sc. *figura*] sia capace, a partire dallo sviluppo della sua significazione (*Bedeutungsentwicklung*), di adattarsi e crescere all'interno di una situazione storico-universale (*weltgeschichtlich*) e in che modo poi, da essa, si sviluppino strutture (*Strukturen*) che restano efficacemente operanti per secoli. Quella situazione storico-universale, che spinse Paolo all'attività missionaria fra i 'pagani', ha condotto a forma (*ausgebildet*) la *Figuraldeutung* e l'ha preparata-predisposta alla operante efficacia che essa ha dispiegato nella tarda antichità e nel medioevo» (*ibid.*). Qui, il passaggio di consegne dalla parola (e dal suo significato) all'attitudine (efficace, efficiente, effettiva, ossia operativa) del «*Deuten (exponere)*» (ivi, 71), risulta ormai compiuto. Tale attitudine è stata certo istruita e addestrata dal tornante storico dell'incarnazione, dell'annuncio e della predicazione, ma al tempo stesso ha conferito la sua forma e il suo stile a un'intera vicenda culturale, svoltasi lungo un arco bimillenario, rimanendo *sempre* in bilico tra storia e struttura, esattamente come è in bilico, nella sua caratteristica *oscillazione* metodologica, il saggio di Auerbach, la cui orchestrazione complessa è insieme descrizione di strutture e essa stessa struttura ritmicamente precisa e sorvegliata, ossia un insieme di strategie e molteplicità di livelli di analisi. E così come tali strutture sono storicamente significanti, ossia eventi di significazione ai quali intere generazioni hanno potuto partecipare, agevolandoli, oppure sottrarsi, ostacolandoli, così, almeno ci sembra, uno dei compiti peculiari che attendono ogni volta il lettore del saggio *Figura* è quello di mantenere in funzione tale oscillazione, custodendone il movimento produttivo: lungi dal curvarlo in direzione di una statica *intentio auctoris* e di una ricostruzione del suo *Erlebnis* autoriale, per poi restringerne l'utilizzo ad analisi specialistiche, è possibile e in certo modo auspicabile interrogarsi sulla *Erfahrung* che esso, in quanto struttura testuale, riflette, abilita e assiste per mezzo della lingua e del pensiero che una simile struttura slancia, anche in direzione di ambiti e applicazioni ulteriori.

3.

L'esordio della prima sezione, come già anticipato, è puramente linguistico. Prima di indicare in Terenzio la più antica occorrenza attestata del termine *figura*, commentandone brevemente contesto e significato, Auerbach fa riferimento – appoggiandosi tra l'altro al *Dictionnaire étymologique de la langue latine* di Alfred Ernout e Antoine Meillet, apparso pochi anni prima (1932) – allo *Stamm*, ossia alla radice, che avrà modo di richiamare in più occasioni (ivi, 55, 57), osservando, sulla scorta dei due linguisti francesi, la

caratteristica peculiarità (*Eigentümlichkeit*) della parola, ossia il suo essere «derivata direttamente dalla radice», anziché, come nel caso di parole «con analoga terminazione, dal supino» (ivi, 55). Sebbene affine, per quanto riguarda gli allomorfi paradigmatici, a *pingere* (*ping-o*, *pinx-i*, *pict-um*), e invece distinto da *tingere* (*ting-o*, *tinx-i*, *tinct-um*), dal momento che questo, come ad esempio *lingere*, mantiene intatta la nasale infissa anche al supino, il verbo *figere* (*fig-o*, *finx-i*, *fict-um*) si correla, appunto, non solo all'arcaico *fictura* (come *pictura*, distinta da *tinctura*), ma anche, appunto, a *figura*, costruita dunque non sul tema del supino mediante suffissazione in *-ura*, bensì *direttamente* sulla radice (*fig-*), che si ritrova in termini come *figulus*, *figmentum*, *effigies*, distinti da *fictor*, *fictio*, *ficte*, *fictilis*, *ficticius*. Benché Auerbach sia molto attento a non intraprendere percorsi di grammatica speculativa, non c'è dubbio che egli ascriva un ruolo cruciale all'etimo nel senso della provenienza (*Herkunft*), ossia, come scrive espressamente, alla *ursprüngliche Bedeutung* (ivi, 57) – alla significanza 'originaria' della radice –, che rinvia all'orizzonte della «plastica», ossia del dare forma, plasmandolo, a ciò che acquisisce tale forma appunto in quanto viene plasmato. Se, di primo acchito, *figura* sembra richiamare in modo preponderante ciò che risulta essere formato (il *Gebilde*, scrive Auerbach, o più in generale la *Gestalt*) – e ciò a differenza di *fictura*, che analogamente a *pictura* (l'arte del dipingere, ma *anche* la cosa dipinta) lascia risuonare *insieme* l'attività del formare (*Tätigkeit des Bildens*) e il suo esito o risultato (*Ergebnis*), essendo contemporaneamente *nomen actionis* e *nomen rei actae*, in modo non dissimile all'italiano cucitura o giuntura (ciò che cuce e ciò che congiunge, ma anche l'evento del cucire e del congiungere) –, nel corso della sua disamina dell'evoluzione semantica del termine, Auerbach rileva con acutezza che la parola si è fatta carico, sviluppandolo ulteriormente, di un «elemento di movimento e di trasformazione» (*ibid.*), che la differenzia dal senso prevalentemente statico (ossia di esito conclusivo e fisso) di termini greci come «*morphe*, *eidos*, *skema*, *typos*, *plasis* [o anche *plasma*]», che *figura* ha potuto variamente (e per lo più in concorrenza con *forma*, ma anche con *species*, *imago* e altri) tradurre e trasporre in lingua latina, nella cornice della «grecizzazione della cultura romana» (ivi, 56).

Queste considerazioni si rivelano tutt'altro che marginali, giacché il connubio tra l'orizzonte plastico e le ulteriori significazioni di cui il termine fu disponibile a farsi carico attraverso l'opera e la sensibilità linguistica (tra gli altri) di autori come Varrone, Lucrezio e Cicerone, riposa sulla capacità di tenere fermo, da un lato, il rinvio all'aspetto esterno (alla foggia, al rilievo, al contorno), ma anche, dall'altro, al processo creativo (e innovativo) insito nel conferire e nel prendere (nuova) forma, ossia nel dare o imporre figura e nell'assumere una certa configurazione che, dall'esercizio del *figere* in senso pienamente plastico-figurativo e dal suo esito di figurazione, si estende fino ai processi schiettamente 'rappresentativi' del configurare, raffigurare, ritrarre, e preserva alla parola, scrive Auerbach sempre in riferimento alla sua particolare

Bildung linguistica (ossia alla sua connessione *diretta* alla radice e dunque all'etimo *originariamente* significante), qualcosa di mosso-vivace anche in senso vivente (*Lebend-Bewegtes*) e addirittura di incompiuto (*Unvollendetes*) e di 'lusivamente' performante (*Spielend*) (ivi, 55).

Nondimeno, la distinzione tra produzione e prodotto non è semplicemente riferita all'evento del plasmare e all'oggetto plasmato – al 'che' e al 'che-cosa' –, bensì, più finemente, al suo 'come': commentando un riferimento ciceroniano alla *figura* della divinità, qualificata come *fictilis*, ossia lavorata o plasmata in *cereis* (piuttosto che con, o in, argilla e via dicendo), Auerbach sottolinea che in questo caso non si intende tanto il (raf)figurato (*Dargestellte*), soggetto o oggetto che sia, quanto, per così dire, la configurazione assunta dal «materiale», cioè la fattura o fattezze, la *modalità* del suo essere elaborato, disposto e definito, laddove solo gradualmente si attiverà il «passaggio semantico da “*figura* a partire dal materiale” a “*figura* dell'oggetto imitato/raffigurato”» (ivi, 59). La distinzione è sottile, ma va portata allo sguardo con chiarezza, nei termini in cui *figura* è *insieme* ciò che viene rappresentato/raffigurato e il modo in cui tutto ciò avviene all'interno di (e grazie a) una 'materia' plasmata/configurata. Richiamandosi all'occorrenza dell'espressione *nova figura* in Terenzio, Auerbach si spinge a scrivere che ciò che «dà l'impronta all'intera storia della parola» (ivi, 55) è precisamente il fenomeno compendiato da una decisiva espressione di sintesi, tutt'altro che paradossale: «das neu Erscheinende, sich Wandelnde am Beständigen» (*ibid.*), ossia ciò che veicola certamente la novità di un modo di apparire, ma anche l'apparire di una forma nuova e, con esso, la metamorfosi e la trasformazione in ciò che invece, dal canto suo, permane e dimora costante. La *figura* è così anzitutto il luogo di una non inimicizia tra cambiamento e durevolezza, che resterà decisivo anche per la svolta concettuale cristiana.

Questa duttile ricettività – questa *Expansionsneigung* – della parola, unita allo sfondo di riferimento restituito da Auerbach su basi, come si è detto, *puramente* linguistiche, accompagna il formidabile sviluppo 'inclusivo' del termine *figura*. Senza che sia possibile qui seguire e commentare in dettaglio le varie tappe individuate e commentate da Auerbach, l'elenco degli utilizzi e quindi delle significazioni operative si presenta imponente. Oltreché indifferente all'alternativa tra significato concreto (di artefatto, aspetto visibile, conformazione, opera, impronta, sigillo, rilievo, etc.) e astratto (che include, già con Varrone, il senso di forma o formazione grammaticale, come ad esempio la derivazione e la flessione, e più in generale lo schema e la disposizione), il termine *figura* tiene insieme, ormai, l'aspetto ottico e quello acustico (l'ordine di ciò che si vede e l'ordine di ciò che si dice), così come l'ambivalenza tra l'indicazione di un originale che può essere imitato e la copia che di tale originale può essere effettuata, e poi ancora dell'immagine in senso onirico e, finalmente, dell'ombra, della fantasia, della parvenza, le quali slanciano all'unisono – accanto all'asse semantico più antico e originario del *figere* in quanto plasmare, creare, dare forma, conferire aspetto e figura – il ricchissimo

asse del simulare e del darsi a vedere (del fingere e del fare finta, dell'eludere e del mentire), come anche della mera apparenza e dell'immagine o della forma in quanto provvisoria, mossa, mutevole, falsa, fallace, ingannevole: tutte dimensioni perfettamente risonanti nella ricchissima sintesi linguistico-retorica di Quintiliano, dove le singole *figurae sententiarum* o *verborum* chiamano in causa simulazione e dissimulazione, insinuazione e allusione, invenzione e omissione, e via dicendo, ma che, ancora prima, 'giocano' nella *figura vocis* e nelle *figurae dicendi* ciceroniane, che Auerbach rende come «figürliche» *Redeweisen*, modalità discorsive 'figurali' (prima ancora che 'figurate'), lungo un processo storico che si condensa in un'autentica *Figuraltechnik* (ivi, 62), basata appunto su una *Figurenlehre*, secondo il primo e interessante costruito terminologico 'figurale' che compare nel saggio.

Se *fingere* è insieme creare e tralasciare, portare allo scoperto una forma e nascondere (o nascondersi) in essa per via di dissimulazione, e quindi mettere in immagine mostrando e fantasticare sviando, allora *figura* è insieme rilievo plastico inoppugnabile e simulacro sfuggente, originale e copia, convessità e concavità, luce e ombra, verità e finzione, pieno e vuoto, positivo e negativo, esterno e interno. Ma soprattutto non è più soltanto l'azione o l'attività eseguita e l'esito di tale azione, per i quali e dei quali essa è nome in quanto 'espressione', ossia parola *significante* che designa un processo e/o una cosa, un movimento e/o un oggetto, bensì diviene adesso una parola *significata*, o meglio ancora da significare. *Figura* non si limita più, cioè, a essere ciò che 'definisce' le cose, bensì è essa stessa ciò che richiede di essere definita nella sua (già imponente) stratificazione, per essere infine colta e perimetrata come luogo di costellazione – come complesso spazio di visibilità e di risonanza – nel quale si riannodano fili molteplici.

In definitiva, allora, già nella prima sezione del saggio, il termine *figura* comincia a ritagliarsi (e a stagliarsi con) il ruolo di una struttura categoriale formalmente indicante e aggregativa, che rappresenta insieme l'eredità più propriamente latina della lingua e della cultura greche, ma anche lo slancio in avanti verso la lingua tedesca che all'altro estremo della storia la accoglie, e che, come vedremo fra poco, ne raccoglie il testimone non per via di evoluzione linguistica diretta (come accade ovviamente in ambito romanzo), bensì puramente concettuale, instaurando proprio per questo l'esigenza di rendere la complessità del termine con parole che via via si affiancano (creando il lessico per una *teoria*) a forestierismi e neologismi come *Figur*, *figural*, *figürlich*, *figurieren* e ai loro composti, i quali richiamano in ultima analisi i quattro assi del plasmare, simulare, immaginare, parlare, ovvero allestiscono una sorta di quadrilatero della figura in quanto prodotto (opera, artefatto), simulacro (virtualità, ellissi), invenzione (immaginazione, creatività), discorso (parola, verbo), in cui ogni vertice o lato della quadratura figurale va inteso sia come processo che come risultato, ossia, insieme, come azione e esito, astrazione e concrezione, movimento e arresto, e via dicendo.

4.

Ora, come abbiamo già suggerito, la perlustrazione della *Bedeutung* precristiana non è affatto, una semplice ricognizione dei prodromi storici del termine, condotta al fine di valutare una discontinuità epocale, bensì, come vedremo, è essa stessa parte integrante del ‘paradigma’ che Auerbach farà gradualmente emergere. La figura ‘pagana’ è a tutti gli effetti una *prefigurazione* di quella ‘cristiana’. Non a caso, i quattro assi fondamentali emersi dalla disamina della prima sezione – la forma che mostra, l’ombra che cela, l’immagine che trasfigura, la parola che sospende, ovvero, ancora, il modello, la copia, la metamorfosi, l’espressione – verranno ripresi e rilanciati all’interno di quella che è indubbiamente, come si sottolinea in più punti (cfr. ad es. ivi, 64, 71), una *neue Bedeutung*: non tanto un significato nuovo, quanto una nuova significazione, ossia non un che-cosa, ma un come, un modo di ‘lavorare’ (o di ‘scavare’) della parola all’interno di una nuova grammatica dell’evento che è stato sperimentato, detto, pensato nell’arco plurimillenario della tradizione cristiana. In cosa consiste, dunque, questa ‘novità’ che, radicandosi nell’elaborazione teologica di Paolo, trova in autori come Tertulliano e Agostino (tra gli altri) una messa in opera cruciale ed esemplare? Qual è il *modus* precipuo – ben al di là dei ‘contenuti’ –, secondo il quale vengono declinati in forma nuova gli «elementi del concetto» (ivi, 73), dispiegantesi nella e grazie alla «parola», ossia gli aspetti sinteticamente menzionati e già perfettamente aggregatisi in età precristiana, ossia (come compendia Auerbach) «das Schöpferisch-Bildende, den Wandel im bleibenden Wesen e das Spiel zwischen Abbild und Urbild» (*ibid.*)?

Benché Auerbach sottolinei la presenza di usi e significati astratti, allegorici e metaforici della costellazione ‘figurale’ – ad esempio, sempre in Tertulliano, la contrapposizione tra un concepimento reale *in utero* da parte di Maria e un concepimento inteso soltanto *figurate* –, non c’è dubbio che il senso preponderante di *figura* faccia riferimento a un piano variamente qualificabile come effettivo-reale, sensibile-corporeo, temporale-storico, concreto-mondano o carnale-esistenziale. Questi quattro indici fondamentali sono pressoché inestricabili, nella misura in cui si coappartengono e non possono non essere ugualmente presupposti, giocando l’uno nell’altro. Se la *figura* è ciò che, all’interno di un’interpretazione ‘figurale’, funge da connessione tra due poli orizzontalmente distinti e distanti (ma altrettanto intratemporali e intramondani, fatto salvo il loro rapporto verticale con l’extratemporale), questa connessione è del quadruplice ordine dell’indicare, del rappresentare, dell’annunciare, del significare¹. L’uno (il primo polo) rinvia e fa segno a (ovvero presenta e

¹ Scrive ad esempio Auerbach (corsivi nostri): «*figura* ist etwas Wirkliches, Geschichtliches, welches etwas anderes, ebenfalls Wirkliches und Geschichtliches, *darstellt* und *ankündigt*» (ivi, 65); «Die Figuraldeutung *stellt* einen Zusammenhang zwischen zwei Geschehnissen oder Personen *her*, in dem eines nicht nur sich selbst, sondern auch das andere *bedeutet*, das andere hingegen das eine *einschließt* oder *erfüllt*. Beide Pole der Figur sind zeitlich getrennt, liegen aber beide, als wirkliche

anticipa) l'altro, che dal canto suo viene a svolgere una funzione di *Erfüllung* e di *Bestätigung*, ossia di compimento e adempimento, ma anche di riempimento e consolidamento, di conferma e completamento. Lungo tutta la seconda sezione e oltre, Auerbach non si stanca di rintracciare le 'realtà' più diverse che sono state suscettibili non soltanto di dare figura a (ossia di configurare e raffigurare) 'altro' da sé, bensì di pre-figurare l'avvento di questo 'altro', ossia cose (*Dinge*) e oggetti (*Gegenstände*), figure (*Gestalten*) e persone (*Personen*), ma anche eventi (*Ereignisse*) e accadimenti (*Geschehnisse*) e persino pratiche (*Vorgänge*) e mere circostanze (*Umstände*), così come animali e piante, simboli e azioni, norme e comportamenti, gesti e consuetudini. Un dettaglio liturgico, rituale, sacramentale, non meno di un monte o di una vasca di abluzione, di un fatto o di un personaggio biblico, 'valgono', in ottica cristiana, a preannunciare e adombrare il tutt'altro, a recare significazione non già di qualcosa che ha preceduto quelle forme di realtà (e che esse, eventualmente, replicano o reduplicano), ma di ciò che rispetto a esse era ancora di là da venire, ossia quel Cristo del quale *tutto*, ovvero tutte le cose – per uno sguardo appunto cristiano – sono suscettibili di essere prefigurazione e anticipazione. Non è un caso che Auerbach si spinga ad ampliare questa inusitata estensione con un neologismo usato in funzione di sinonimo, parlando di «struttura (*Struktur*) figurale, ovvero tipologica, ovvero real-profetica (*realprophetisch*)» (ivi, 80), giacché sono le cose stesse (le *res* nel senso di *ogni* creatura o entità) ad essere chiamate in causa: «*figura rerum*, ovvero real-profezia (*Realprophetie*)» (ivi, 75): la profezia di tutte le cose in quanto figure e dunque tutte le cose in quanto divenute prefigurazioni.

Occorre soffermarsi un istante su questa straordinaria potenza di anticipazione del nesso real-profetico e figural-interpretante di significazione e adempimento, di cui, in ambito cristiano, si fa carico la parola *figura*, che riceve questa sua 'potenza' (in tutti i sensi del termine) da quella che Auerbach chiama, per l'appunto, un figural-intendimento (*Figuraldeutung*), dunque un'intelligenza e un'interpretazione del tutto peculiari. Non si tratta soltanto, infatti, di una *figurale Deutung*, ossia di una pratica di comprensione che si qualifica come estrinsecamente attinente a questa o a quella figura nel senso (secondo il neologismo di Auerbach) di una *praefigurale Deutung* contrapposta a tutte le *abstrakte Deutungen* (ivi, 68), bensì di una *Figural-Deutung*, ossia di un atteggiamento (come invita ad ascoltare il *Kompositum*) di tutto ciò che è figurale: l'intelligenza che qui si dispiega appartiene cioè essa stessa, in modo intrinseco, a *das Figurale*, ossia all'intero ambito dimensionale e spirituale che, lungi dall'essere mero oggetto di interpretazione, è esso stesso nient'altro che

Vorgänge oder Gestalten, innerhalb der Zeit» (ivi, 76): è sempre la *Figuraldeutung* a porre (*setzen*) «ein *Ding* für das andere, indem eines das andere *darstellt* und *bedeutet*» (*ibid.*). E ancora: «Die Figuralprophetie enthält die Deutung eines innerweltlichen Vorgangs durch einen anderen; der erste *bedeutet* den zweiten, der zweite *erfüllt* den ersten» (ivi, 79).

questa rivoluzionaria volontà di interpretazione (*Interpretationswille*) (ivi, 65) propria della *Figuralinterpretation*, la cui nascita (*Entstehung*) coincide con il modo in cui, a partire da Paolo, viene sperimentato, nominato e pensato l'evento del dio che assume figura d'uomo, donando all'uomo la contropossibilità inaudita di essere prefigurazione del dio.

Allorché evidenza non soltanto lo sterminato orizzonte di connessioni possibili tra Cristo e le sue *figurae*, ma anche il rapporto tutt'altro che diretto e manifesto tra l'uno e le altre, talché sono sufficienti anche semplici similarità, similitudini, somiglianze, affinità, analogie, anche ardue a cogliersi o profondamente nascoste – per non dire francamente arbitrarie o paradossali – tra i «due poli» della relazione figurale, Auerbach non fa che prendere atto dell'assoluta crucialità esperienziale, linguistica e concettuale di questa sorta (se così ci si potesse esprimere) di *Deutungswille*, che è prima di tutto una *Wille zur Bedeutung* o, in termini husserliani, una *Bedeutungsintention* intrinsecamente connaturata, lungo il suo sviluppo storico, all'ordine del 'discorso' cristiano. Non soltanto, allora, una volontà (di) ermeneutica, nel senso di una pratica discorsiva e finanche di una riflessione esplicita su una tecnica di interpretazione del testo veterotestamentario, bensì qualcosa come una *volontà di esegesi* (etimologicamente: del portar fuori manifestando, dell'esporre chiarendo o mettendo in luce), la quale stabilisce una connessione assolutamente inestricabile tra *Deutung*, *Be-Deutung*, *Vor(an/aus)-Deutung*, ossia tra l'intendimento che interpreta e comprende qualcosa come figura di qualcos'altro e la forza di pre-significazione che l'uno dispiega in relazione all'altro, essendo fin dall'inizio cooptato all'interno di questo riferimento ad altro, così da essere riconosciuto – Auerbach parla opportunamente di un *wiedererkennen*, di un ri-conoscere – come altro e a partire da(l)'altro². In questa alterazione e deformazione

² Sull'insistita semantica del "pre", a cui Auerbach fa ricorso per restituire i vari sensi del *praefigurare*, *praemonstrare*, *praenuntiare*, *praedicere* e via dicendo, cfr. ad es., oltre all'uso di *Praefiguration*, *Vorform*, *Voran-* o *Vorverkündigung*, *Vorläufer*, *Vorgeschichte*, il carattere *vorausdeutend* della figura di ciò che è a venire (ivi, 65) e la sentenza lapidaria per cui, nell'ambito della trasformazione dell'Antico Testamento da libro della Legge e storia di Israele a «unica grande promessa e preistoria di Cristo» (ivi, 75), l'intera narrazione biblica si volge in uno spazio-tempo in cui nulla possiede mai *endgültige Bedeutung*, ossia un significato vigente in modo definitivo o una struttura di significazione definita una volta per tutte, bensì *alles ist Vorbedeutung* (*ibid.*), ossia *tutto* è presignificazione e preaccenno, nel senso di segno e premonizione, presagio e anticipazione, auspicio e preformazione, in cui il prefigurare e il presignificare, ma anche il preannunciare e il predire si sovrappongono, circolando l'uno nell'altro come emblemi o volti dell'unica *Figuraldeutung* e della volontà di esegesi soggiacente alla rispettiva *Deutungsform*, *-methode* e *-weise* dell'esperienza, della nominazione e della cornice di pensiero cristiane. In questo quadro, non deve suonare paradossale, ad onta dell'accurata distinzione tra *Bedeutung* e *Erfüllung*, la definizione dell'orientamento delle correnti risalenti a Tertulliano (come tali opposte alle tendenze riferibili all'impostazione di Origene, maggiormente spiritualizzante, allegorizzante, moralizzante e in ultima analisi astratta) nei termini di una volontà di custodia e preservazione del contenuto (*Inhalt*) veterotestamentario nella sua intima intrastoricità (*Innergeschichtlichkeit*), che Auerbach caratterizza come *voll*, ossia piena e integrale, ma al tempo stesso come profondamente – si noti il termine – *bedeutungserfüllt*: non semplicemente dotata di un significato più profondo di quello letterale (pur senza sconfessare

di ciò che è già stato, ovvero è già accaduto, non già da parte di ciò che lo precede, bensì di ciò che lo segue e che propriamente ancora non (c')è, sta tutta la portata rivoluzionaria della volontà di esegesi, la quale, come ha magistralmente sottolineato James I. Porter (2018, 79), conduce a sperimentare, nominare e pensare la realtà e la sua ombra come alcunché di essenzialmente *deutungsbedürftig*.

Questa volontà di esegesi (ossia di esposizione risignificante e riconfigurante) è talmente radicale, che non si limita a mettere da parte ciò che è stato finalmente interpretato, deponendolo come mera veste o rivestimento transeunte e provvisorio di ciò che è unicamente e autenticamente reale e durevole, bensì, in uno con il riconoscimento del legame orizzontale-verticale tra il qualcosa e il suo altro, porta alla luce, per la prima volta, *anche* il legame di ogni cosa con *se stessa*. Non si deve infatti sorvolare su un passaggio (finora) poco valorizzato delle definizioni auerbachiane di interpretazione figurale: come già è stato richiamato, Auerbach non si limita a dire soltanto che qualcosa *bedeutet* (figuralmente) il suo altro (cioè l'altro di cui essa è figura e prefigurazione), bensì che – precisamente grazie, attraverso e in forza del suo essere cooptata all'intero di una relazione figurale – ogni cosa che si fa figura, *bedeutet* «nicht nur sich selbst, sondern auch [c.n.] das andere» (ivi, 76). Di ogni cosa, in altri termini, si deve affermare che essa significa-se-stessa-come-altra, e proprio per questo non rinuncia a significare *se stessa*, come farebbe invece una scorza priva di significato intrinseco, destinata a non avere alcun rapporto con se stessa e a essere messa da parte non appena si annuncia il suo (più rilevante) significare altro da sé, bensì è in rapporto a e con se stessa *proprio* grazie a un nesso di *Be-* e *Vor-deutung* posto in luce dalla volontà di esegesi. Un *Deutungszusammenhang* che al contempo la distanzia da sé (scindendola e pur insieme raccogliendola come significante e significata), e anche la apre a sé, e nella fattispecie la rende capace di significare, *insieme*, se stessa e altro da sé. Più radicalmente ancora, Adamo e Mosé, per la volontà di esegesi, acquistano la loro capacità di significare se stessi solo se e per il fatto che essi significano anche Cristo, e correlativamente possono significare Cristo proprio perché e nei limiti in cui significano se stessi in quanto altri, ossia dimorano in una relazione di sé con sé, il cui vettore o ponte è rappresentato dalla singolare *Be-deutung* loro riconosciuta dalla *Deutung*. Prima che Cristo prendesse corpo, fuor di paradosso, non poteva ancora divenire manifesto non solo, ovviamente, il significare-Cristo da parte di quei corpi-eventi, ma *anche* il loro significare-se-stessi. La novità radicale dello sguardo cristiano è che le cose devono d'ora in poi essere anzitutto significanti, *be-deutend*, o meglio pre-significanti, ossia annuncianti e pre-figuranti: esse

o decostruire la letteralità del tempo, della storia, della carne, del mondo), bensì pregna o colma di forza significante, ossia di capacità di significazione, di possibilità storica radicale di significare l'altro *in se stessa* e se stessa *come* altro. Una storia, in altri termini, che è adempiuta solo ed esclusivamente nella e grazie alla struttura significante della quale è riempita in pienezza, in quanto compiuta per e nel suo significato provvisorio e precorritore, profetico e prefigurante.

devono rinviare a sé come ad altro, ma solo così (ossia rinviando ad altro) esse entrano nello spazio o meglio nell'esigenza di essere significanti. Prima di Cristo, nessuna cosa può significare (se stessa). Apparso Cristo, tutte le cose, significandolo, si rapportano, come per la prima volta, a se stesse, significando (se stesse), rese finalmente bisognose di esegesi significante.

Come apparirà ancora magistralmente in Dante, tra la *historische Wirklichkeit* e la *Bedeutsamkeit* (affidata alla *tiefer Bedeutsamkeit*), non c'è alcuna frattura. Per la volontà di esegesi, la realtà risulta già sempre sperimentata, detta e pensata non solo come significativa, ma come significante (ponentesi in rapporto a se stessa *in quanto* rinviante ad altro da se stessa). La sua struttura di significazione è insieme la sua significatività e la sua significanza. La profondità del suo (ar)recare un significato ulteriore, non la annulla, ma la esalta, non la toglie né la sopprime, ma la conserva e la innalza, secondo la dinamica hegeliana con la quale Auerbach era del tutto familiare proprio a partire dal debito filosofico della sua lettura di Dante. Per questo motivo, la figura è sempre pericolosamente prossima e insieme infinitamente distante rispetto a nozioni quali simbolo, mito, allegoria. *Distante*, nella misura in cui mantiene in vita i due poli che la animano, unitamente alla loro concretezza mondano-sensibile e storico-temporale, ma anche *prossima*, nella misura in cui non solo (come Auerbach ha agio di documentare) l'uso stesso della parola è talora sinonimico e persino del tutto sovrapponibile a quello di allegoria, ma condivide con essa e con i due versanti del pensiero simbolico e della narrazione mitica la possibilità che i poli figurali siano tutt'altro che limitati a un orizzonte di figure umane o 'personali', bensì chiamino in causa emblemi 'naturali', di per sé poveri, se non addirittura privi, di storicità, ma anche (come dirà Auerbach in anni successivi, correggendo e integrando il saggio del 1938) «Ereignisse der antiken Sage» (Auerbach 1953, 8), ossia, appunto, eventi mitici di antiche saghe o narrazioni leggendarie. Tra *Naturdeutung* e *Textdeutung* i confini sono sempre labili, e per questo motivo, come insegnerà Francesco d'Assisi, non sono solo Adamo o Mosè a significare altro: anche il sole – che è giorno, lume, radianza, splendore – è qualcosa che «porta significatione» dell'Altissimo e al quale – come a luna e stelle, vento e nuvola, fuoco e acqua, fiori e erbe, e in ultima istanza a tutte le creature – va estesa la fraternità e elevato il canto di un cantico.

5.

Concentriamoci adesso sulla ricchissima stratificazione di ciò che non è più solo una parola (*figura*), ma un ambito di oscillazione e una pratica di significazione riferita a un intero orizzonte (*das Figurale*), che sarebbe del tutto insufficiente schiacciare sul nesso di prefigurazione 'dualistica' tra diverse 'realtà' – umane e non umane, viventi e non viventi, concrete e astratte – costituenti la

‘lettera’ veterotestamentaria da un lato e l’evento-Cristo dall’altro. Molteplici, infatti, sono gli elementi che incrinano fin da subito qualsiasi riduzione della figuralità e del figurale a una dinamica di semplice messa in relazione ‘dicotomica’ tra anticipazione e compimento, annunciazione e conferma, così come a una dinamica univoca (ancorché *mai* lineare) di relazione temporalmente qualificata (per quanto *mai* diretta, causale, contigua) tra passato e futuro, analesi e prolessi, sguardo retrospettivo e sguardo prospettivo.

In *primo luogo*, infatti, l’orizzonte figurale, nella sua conformazione più matura e consapevole, ossia in Agostino interprete di Paolo, non si limita affatto alla relazione ‘bipolare’ tra qualcosa e il suo altro, che Auerbach stesso, nelle ‘definizioni’ già riportate, ha in prima battuta ‘accreditato’. Al contrario, la «contrapposizione giustapponente (*Gegenüberstellung*) di due poli, figura e adempimento» viene, soprattutto in casi esemplari, «rimpiazzata (*ersetzt*) da un’attuazione a tre gradi (*dreistufiger Vollzug*)» (ivi, 69), che riconosce nella tripolarità di legge, incarnazione e pienezza finale, ossia di peccato, grazia e compimento del tempo, non soltanto tre fasi o stadi, ma altrettanti piani e livelli di esegesi, di cui quello centrale è letteralmente, come Auerbach si esprimerà in seguito, l’autentico *Wendepunkt* (1953, 13), ossia la svolta dei tempi e della storia della creazione, ma anche il punto in cui tempo e storia, volgendosi nella loro torsione propriamente cristiana, mettono in connessione l’inizio con la fine e la fine con l’inizio, ossia fanno giocare, l’una nell’altra, creazione e redenzione. Pur nell’asimmetria del loro rapporto, infatti, non c’è l’una senza l’altra.

Per questo motivo, e *in secondo luogo*, il passaggio da un modello dualistico-bipolare a uno tripartito non risponde semplicemente a una complicazione ‘geometrica’ del corso della storia, bensì rinvia a una diversa modellizzazione temporale dello stesso elemento figurale, che a ben guardare ne preserva l’articolazione e la complessità appunto contro ogni semplificazione biunivoca. A questa complessità vorremmo ora riservare, nei limiti delle presenti considerazioni di struttura, alcuni cenni sommari, avviandoci con ciò alla conclusione.

In un saggio fondamentale, Riccardo Castellana (2018) ha osservato che il ‘figuralismo’ operante nella *Commedia* dantesca può essere definito «di secondo grado» (ivi, 67) rispetto a quello, per così dire, di ‘primo grado’, che sostiene il legame bipolare tra Cristo (e più in generale il Nuovo Testamento) e le *figurae* veterotestamentarie, a partire ovviamente da Adamo. Se in quest’ultimo legame, ad esempio, sono fatti salvi tre aspetti fondamentali (il rapporto tra i due poli spazialmente e temporalmente distanti tra loro è infatti, insieme, analogico, asimmetrico, storico), le persone, ovvero i personaggi e i caratteri della *Commedia* (da Virgilio a Beatrice, da Ulisse a Catone, da Farinata a Cavalcante, e via dicendo) segnano uno spostamento cruciale, nella misura in cui non configurano più rapporti intertestuali, intersoggettivi e interpersonali, bensì, per così dire, relazioni intratestuali, intrasoggettive e intrapersonali, rappresentando e raffigurando *poeticamente* il rapporto tra la versione terrena

(mondana) e quella celeste (ultramondana) di uno *stesso* individuo, con inevitabili conseguenze sui tre aspetti sopra menzionati, ora sospesi e messi in parentesi nel rapporto delle figure con *se stesse*, ancorché tale rapporto resti riferito al (e sia in ultima analisi reso possibile dal) Cristo, tanto in prospettiva infera, quanto superno-paradisiaca.

Ci si può chiedere tuttavia se non vi sia uno stadio ‘intermedio’ tra i due gradi di ‘figuralismo’ (quello dell’esegesi patristica e quello della poesia dantesca), che consenta di rinvenire già nel testo biblico, e segnatamente in ambito neotestamentario, una complicazione essenziale del figuralismo di primo grado (real-profetico), pur dipendendo in tutto e per tutto dallo stesso fenomeno che abbiamo proposto di definire come volontà di esegesi e che costituisce la radice dell’esito poetico dantesco.

A ben guardare, in effetti, l’esordio stesso dell’esegesi tipologico-figurale di Paolo *non* si limita affatto a mettere in connessione Cristo e le istanze che ne costituiscono la prefigurazione, muovendosi con ciò entro una struttura duale di anticipazione e compimento, ma introduce una terza, essenziale istanza del proprio discorso apostolico, il quale è insieme elaborazione teologica e istituzione di comunità, predicazione e missione. Questa terza istanza è in verità una pura deissi, ossia il «noi» che emerge dai luoghi paolini canonici più volte richiamati da Auerbach nel saggio anche in relazione alla loro ripresa esegetica agostiniana. In essi si legge non soltanto che tutto, nell’Antico Testamento e nelle ‘realtà’ delle quali esso narra e testimonia (a partire dalla creazione stessa), è stato detto e (de)scritto *di’ hemas*, ossia in relazione a noi e in vista di noi (1 Cor 9,10, ma cfr. anche 10,11), giacché rivolto e destinato a noi, tanto da fungere, per noi, come esempio e come ammaestramento, talché è lecito dire che tutto accadesse *typikos*, ossia ‘in senso figurato’, ‘come in guisa di figura’. Bensì, si deve dire piuttosto che tutto è accaduto ‘figuralmente’, ossia *in quanto* da cima a fondo ‘figurale’, nel senso in cui è possibile ascoltare il *tauta de typoi hemon egenethesan* (ivi, 10,6): il passato veterotestamentario (cioè lo stretto connubio di creazione, peccato e legge) non è semplicemente una galleria di *silhouettes*, di figure ‘esemplari’ esistite a nostro vantaggio e per nostro buon uso, bensì è propriamente l’insieme raccolto di tutti i *typoi hemon*, cioè delle «figure di noi stessi». Il passato, trovando il suo senso in Cristo, trova *adesso* il suo senso in *noi*, ossia in coloro *per* i quali la fine del tempo è ciò che viene e dunque coloro i quali si rapportano al tempo a venire – e, per suo tramite, alla vita e alla morte, al mondo e alla storia, alla creazione e al passaggio – *come* all’avvento e all’evento di una fine, ossia come a qualcosa di ultimo.

È propriamente questa inserzione del «noi» e quindi dei nostri «io» – come comunità di tutti e di ciascuno, come popolo nuovo e come nuova alleanza – nel discorso figurale, ad aprire la strada non soltanto all’irruzione della ‘vita quotidiana’ e delle ‘persone comuni’ nella narrazione dantesca delle cose ultime, bensì all’intera ‘realtà creaturale’ e soprattutto all’esperienza radicale del presente come tempo strutturalmente intermedio, sospeso tra passato e

futuro, che risuona anzitutto in una figura come quella di Francesco e, più in generale, dei santi che pongono in opera l'*imitatio Christi*. Come osserva ancora Castellana (2018, 70): «a metà strada» tra il figuralismo di primo e secondo grado si può collocare «un terzo aspetto, o una terza accezione, della parola 'figura'», nella quale interviene, in anticipo sulla *Commedia* dantesca, l'ingresso in ruolo figurale di personalità differenti dai personaggi biblici, le quali stabiliscono con Cristo un legame non più semplicemente analogico e spazio-temporalmente distante, ma più diretto e intimo, fino all'estremo della 'citazione' e all'assimilazione, e per tal via più prossimo storicamente, ma comunque (per azzardare una formula) intrapersonale *in quanto* interpersonale (e viceversa), ossia aprendosi *a sé* grazie al fatto di aprirsi *a Cristo*, mettendosi in rapporto con sé sulla base del rapporto con Cristo. Ancora una volta, significando se stessi grazie al fatto di significare anche altro. In questo caso, il dato fondamentale – più che le dicotomie di intertestuale/intratestuale e interpersonale/intrapersonale, e più che la riconoscibilità diretta/indiretta, manifesta/nascosta, prossima/distante del nesso-legame con Cristo – resta di carattere eminentemente *temporale*. Come opportunamente conclude Castellana, «l'*imitator* non rappresenta affatto l'adempimento di un tipo: Francesco non perfeziona né porta a compimento l'opera di Cristo, ma piuttosto supplisce alla sua assenza provvisoria e ricorda all'umanità che Lui è destinato a ritornare. La funzione dei santi è appunto questa: ricordare ai credenti che Cristo ha solo temporaneamente lasciato il mondo terreno» (ivi, 71). Il che significa che anche l'*imitatio*, più che essere una 'terza' modalità figurale – quella propria di una figura capovolta (*umgekehrt*), come la definisce successivamente Auerbach (1944, 53; cfr. su questo l'importante saggio di Pietro Cagni, 2000) –, è resa possibile anch'essa dal modello di temporalità a tre gradi o stadi, il quale fa irruzione con il «noi» della *civitas terrena*, cioè con la deissi cristiana, alla quale vorremmo riservare qualche osservazione davvero conclusiva.

Mentre infatti il modello di temporalità bipolare, ancorché non cronologicamente lineare, pone in connessione in modo pur dirompente e rivoluzionario, per il tramite delle figure veterotestamentarie riferite a Cristo, il *passato* con il proprio futuro (ciò che è stato con ciò che ancora non è, ovvero che è ancora a venire), la temporalità tripolare – autenticamente cristiana, non semplicemente (e genericamente) messianico-giudaica – chiama in causa un *presente* – che di volta in volta è il *nostro*, non meno di quello dei patriarchi, dei santi, delle personalità poetico-letterarie e dei personaggi di finzione nei quali *noi* ci rispecchiamo in quanto prefigurazioni di *noi* che siamo a nostra volta nient'altro che figure provvisorie – costitutivamente situato all'intersezione tra un non-più e un non-ancora, cosicché il rapporto di tale presente con l'evento (con Cristo) è ancora più articolato e paradossale di quello che caratterizza l'esegesi di Adamo o di Mosé. Questa *nostra* presenza creaturale accade, insieme, dopo e prima Cristo, giacché si colloca tra la prima e la seconda venuta del Verbo, ovvero tra l'incarnazione nel tempo e la fine di ogni tempo. In questo

senso, si tratta di un presente che configura quella che Heidegger – riferimento tutt’altro che ignoto a Auerbach – ha definito in *Sein und Zeit* una temporalità estatica, nella quale il passato e il presente scaturiscono in certo qual modo dal futuro, laddove invece il presente configura e rifica una costante *ripresa* del (o apertura al) proprio passato, resa possibile da un’altrettanto costante *anticipazione* del (o schiusura al) proprio futuro.

In questo senso, ‘dopo’ Cristo, ma ‘prima’ del suo ritorno, la ricchissima articolazione verbale che Auerbach mette in campo per caratterizzare il rapporto tra le figure (umane e non umane, viventi e non viventi) e Cristo stesso, va ascoltato nel ‘che’ e nel ‘come’ della sua nuova complessità. La figura, ‘dopo’ Cristo, non si limita più ad anticipare e ad attendere, ma provvede a ricordare e a fare memoria *proprio* perché anticipa e attende. Il suo essere «bisognosa di interpretazione» e il suo «significare altro» stanno ora in rapporto *tanto* col passato, *quanto* col futuro. ‘Dopo’ Cristo, letteralmente (e letterariamente), la figura paradossalmente attende (resta in attesa di) ciò che è già stata (il suo passato), mentre ricorda ciò che essa sarà (il suo futuro), aprendosi in tal modo, nel quadro di un complesso ‘futuro anteriore’ in cui ciò che è accaduto non è mai ancora e davvero avvenuto, a ciò che essa sarà stata (cfr. Ardovino c.d.s.).

Riferimenti Bibliografici

- Ardovino, Adriano, c.d.s. «Di ciò che avverrà in passato. Note sull’ anteriorità (e la posterità) del futuro», in *Futuro. Retoriche, immaginari, rappresentazioni*. Atti del L Convegno Interuniversitario (Bressanone/Brixen, 7-9 luglio 2023), Padova, Esedra.
- Auerbach, Erich, 2018. «Figura», in Id., *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Narr Francke Attempto, Tübingen, 55-90; già in *Archivum romanicum* XXII (1938), 436-489 (tr. it. di Maria Luisa De Pieri Bonino, 1963. *Figura*, in E. Auerbach, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano, 176-226).
- Auerbach, Erich, 1944. «*Franz von Assisi in der Komödie*», in Id., *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Narr Francke Attempto, Tübingen 2018, 44-54 (tr. it. di Maria Luisa De Pieri Bonino, 1963. *Francesco d’Assisi nella “Commedia”*, in Id., *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano, 227-240).
- Auerbach, Erich, 1953. «Typologische Motive in der Mittelalterlichen Literatur», Scherpe, Krefeld (tr. it. di Maria Rita Digilio, *Motivi tipologici nella letteratura medievale*, in E. Auerbach, 2010. *Romanticismo e realismo e altri saggi su Dante, Vico e l’Illuminismo*, a cura di Riccardo Castellana e Christian Rivoletti, Edizioni della Normale, Pisa, pp. 75-91).
- Cagni, Pietro, 2020. «Erich Auerbach: quale figuralità nella *Commedia*?», in Campana, Andrea et al. (a cura di), *Natura Società Letteratura*. Atti del

- XXII Congresso dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Bologna, 13-15 settembre 2018), Adi, Roma, 1-12.
- Castellana, Riccardo, 2018. «Auerbach e Frye: per una teoria del figurale», in Colombo, Raffaella et al. (a cura di), *Mimesis 1946-2016. Atti delle giornate di studio su Erich Auerbach*. Pavia, Collegio Ghislieri, 27-28 aprile 2016, Pavia University Press, Pavia, 65-83.
- Guastini, Daniele, 2023. «Dall'allegoria alla figura e ritorno», *Aisthesis* 16, 81-90.
- Holdheim, William Wolfgang, 1985. «The Hermeneutic Significance of Auerbach's Ansatz», *New Literary History* 16, 627-631.
- McGillen, Michael, 2018. «Erich Auerbach and the Seriality of the Figure», *New German Critique* 45, 111- 154.
- Paccagnella, Ivano et al. (a cura di), 2009. *Mimesis. L'eredità di Auerbach*. Atti del XXXV Convegno Interuniversitario (Bressanone/Innsbruck, 5-8 luglio 2007), Esedra, Padova.
- Porter, James I., 2008. «Erich Auerbach and the Judaizing of Philology», *Critical Inquiry* 35, 115-147.
- Porter, James I., 2017. «Disfigurations: Erich Auerbach's Theory of Figura», *Critical Inquiry* 44, 80-113.
- Thompson, David, 1972. «Figure and Allegory in the "Commedia"», *Dante Studies* 90, 1-11.