

A PROPOSITO DEL RAPPORTO FRA FILONE E GLI STOICI

Roberto Radice

Universidad Católica de Milán

RESUMEN

A pesar del gran número de pasajes filónicos reunidos por H. von Arnim en su edición de los fragmentos estoicos, Filón no debe ser considerado una fuente neutral para la filosofía estoica, ya que revisa por su cuenta, bien por propósitos exegéticos o por razones filosóficas, los textos en los que se basa. Por lo que respecta a la exégesis debemos tener en cuenta la narrativa bíblica, mientras que los elementos estoicos en el pensamiento de Filón están a menudo sometidos desde el punto de vista filosófico, a una perspectiva platónica trascendente, que representó el marco de Filón para su teología bíblica en su significado profundo. Sin embargo, no falsifica el pensamiento estoico, en tanto que el fundamento filosófico (p. ej. la unidad y las «muchas formas de ser» de Dios, que implica la teoría de las δυνάμεις) de la alegoría estoica no es rechazado. Radice extrae estas conclusiones tras un análisis de *Opif.* 8 = SVF II 302; *Sacrif* 68 = SVF II 453; *LA* II 22 = SVF II 458; *Opif* 26 = SVF II 511, 512; *Migrat* 178 s. = SVF II 532; *Migrat.* 180 = SVF II 532; *Opif* 66 s. = SVF II 722, 745; *Confus* 156 = SVF II 664; *Spec.* I 32 = SVF II 1010.

PALABRAS CLAVE: Filón. Estoicismo. Alegoría.

ABSTRACT

«Regarding the relationship between Philon and the Stoics». Despite the large number of Philonic passages collected by H. von Arnim in his edition of the Stoic fragments, Philon should not be considered as a neutral source for the Stoic philosophy, since he reviews from his own standpoint the texts on which he draws, on both exegetical and philosophical grounds. In terms of the exegesis we should keep in mind the biblical narrative, while the Stoic elements in Philon's thought are often philosophically subservient to a transcendent Platonic perspective, which represented Philon's framework for the most profound meaning of his biblical theology. He does not, nevertheless, falsify Stoic thought, as the philosophical ground (e.g. the unity and the «many ways of being» of God, which involves the theory of the δυνάμεις) of Stoic allegory is not rejected. The autor draws these conclusions after an analysis of *Opif.* 8 = SVF II 302; *Sacrif* 68 = SVF II 453; *LA* II 22 = SVF II 458; *Opif* 26 = SVF II 511, 512; *Migrat* 178 f. = SVF II 532; *Migrat.* 180 = SVF II 532; *Opif* 66 f. = SVF II 722, 745; *Confus* 156 = SVF II 664; *Spec.* I 32 = SVF II 1010.

KEY WORDS: Philon. Stoicism. Allegory.



1. PREMESSA METODOLOGICA

L'influenza stoica su Filone è senza dubbio considerevole, ma non sempre immediata e diretta. E' nostra opinione che essa venisse in qualche modo filtrata da una tradizione allegorica il cui apice si ebbe ad Alessandria da Aristobulo in avanti, e cioè dalla fine del II secolo a.C. alla metà del I d.C.

Lo Stoicismo fu la culla dell'allegoresi greca e, dunque, nel nostro caso gli Stoici fornirono non solo una parte considerevole del materiale filosofico su cui Filone lavorò, ma anche il metodo originario dell'esegesi allegorica, nonché una dotazione di concetti e di termini canonizzati dall'allegoresi.

Certo, il Giudaismo alessandrino modificò e fece progredire straordinariamente l'allegoria, al punto da renderla particolarmente efficace: duttile dal punto di vista della esegesi e fertile dal punto di vista della filosofia. In tal senso, cogliere l'azione di trasformazione dell'allegoria sui contenuti concettuali della Stoa potrebbe dare la misura del contributo del Giudaismo alessandrino alla storia delle idee filosofiche e religiose.

Un metodo utile¹ per valutare questo contributo e per vedere che cosa cambia e in quale direzione è quello di confrontare le testimonianze sugli Stoici di provenienza filoniana con altre di diversa provenienza, e nello stesso tempo di tener conto del contesto esegetico da cui queste testimonianze sono prese.

Per questioni di opportunità e di spazio vorremmo limitare il confronto alla fisica crisippea, in primo luogo perché è quella più ricca di testimonianze di Filone, e in secondo luogo perché è quella più tipica, più facilmente riconoscibile, non foss'altro che per l'uso di una terminologia tecnica quasi inconfondibile.

Ora, il primo problema è comprendere per quale motivo Filone facesse riferimento proprio alla fisica stoica quando questa era teoreticamente orientata verso prospettive opposte alle sue: panteista e materialista era la prospettiva stoica, trascendente e teista era quella filoniana. Probabilmente, a Filone interessava la capacità esplicativa dei termini filosofici della fisica Stoica rispetto alla interpretazione del testo biblico e in particolare della creazione di Genesi, assai più che l'orizzonte complessivo di questa stessa fisica.

2. DIO COME CAUSA ATTIVA: *DE OPIFICIO MUNDI* 8 = *SVF* II 302

... è legge assolutamente necessaria che nella realtà ci sia una causa attiva e una passiva, e che la prima è l'intelletto del tutto assolutamente puro e incontaminato ... invece la causa passiva non ha anima e da sé non saprebbe muoversi, però, una volta che ha ricevuto il movimento, la forma e l'anima dall'intelletto si trasforma in quest'opera di mirabile perfezione che è il cosmo.

¹ E da noi adottato in questa ricerca.



Il contesto filoniano del frammento è il seguente. Filone polemizza con Aristotele in difesa della Provvidenza, sostenendo che solo se esiste una creazione può esistere una provvidenza perché la ragione ci induce a credere che solo un «padre creatore» ha un motivo per prendersi cura di ciò «che ha portato a nascita»². L'appellativo di Padre in questo contesto starebbe ad indicare soprattutto la sollecitudine di Dio per il mondo che ha creato. Al contrario, l'inerzia di Dio indicherebbe un cessare di questa sollecitudine, un disinteresse di Dio per il figlio. Ora, Aristotele, dicendo che il mondo è increato nega la Provvidenza, e quindi va confutato.

Se noi confrontiamo questo frammento con i precedenti e i successivi sul medesimo tema notiamo quanto segue.

Il termine αἴτιον riferito tanto alla materia quanto a dio non ha paralleli in Crisippo il quale non definisce «causa» la materia perché essa, in quanto per lo più immobile³, non è, ma ha bisogno di una causa. Tuttavia, questa distinzione fra causa e materia sembra essere piuttosto una posizione di Crisippo che non un principio stoico generale. Basta infatti rifarsi a Zenone in *SVF* I 85⁴, per scoprire che la ὕλη è αἴτιος τοῦ πάσχειν⁵.

Approfondendo l'argomento, si nota che quasi tutte le fonti stoiche attestano che la causa attiva è Dio e che questo Dio è insito nella materia⁶. Filone, come è ovvio, tace questo aspetto ed anzi precisa che la causa attiva è «l'intelletto del tutto (ὁ τῶν ὅλων νοῦς) assolutamente puro e incontaminato, che trascende la virtù, che trascende il sapere, che trascende persino il bene e il bello». Ma questa, naturalmente, è una connotazione biblica che nulla a che vedere con il contesto stoico⁷.

In verità, un qualche precedente al νοῦς τῶν ὅλων lo si poteva trovare anche fra gli Stoici, guardando al fr. *SVF* II 310 dove si afferma che Dio è un πνεῦμα intelligente (νοερόν) ed eterno e soprattutto a *SVF* II 313 dove Plutarco sos-

² *Opif.* 10: «il padre vigila sulla preservazione dei figli»; *Opif.* 171: «Dio provvede al mondo, perché è conforme al principio di necessità che il Creatore abbia sempre cura della cosa creata, secondo le leggi e gli ordinamenti della natura, in osservanza dei quali anche i genitori si prendono cura dei figli».

³ La materia, o come dicono gli Stoici in *SVF* II 311, la «sostanza delle cose» è di per sé immobile e senza forma e dunque «ha bisogno di essere mossa e informata da una qualche causa (ὑπό τινος αἰτίας)». Anche Seneca sembrerebbe confermare che la materia non può essere considerata causa in *SVF* II 303, là dove parla dei due principi come «causa et materia».

⁴ E quindi non ci sarebbe neppure bisogno di ricorrere alla aitiologia aristotelica, ad esempio, facendo riferimento alla causa materiale.

⁵ Si noti che poco dopo, e nello stesso frammento, la ὕλη è chiamata τὸ ποιούμενον, mentre il θεὸς era detto τὸ ποιῶν. È possibile che Zenone desse al termine αἴτιον più il significato di «principio» che di causa.

⁶ Ad es. *SVF* II 306: dio è «causa attiva insita nella materia».

⁷ Potrebbe anche essere il prodotto dell'esegesi filoniana: infatti, le Idee sono per Filone sia atti del pensiero di Dio, sia l'oggetto del medesimo pensiero, e pertanto il λόγος (che raccoglie tutte le Idee) è ad un tempo il cosmo noetico, cioè l'oggetto del pensiero di Dio ed anche la mente e la ragione di Dio (dunque un pensato e un pensante), ossia una realtà non distinguibile da Dio stesso. Da qui a ritenere il creatore come intelletto di tutte le cose il passo è breve.





tiene che per gli Stoici dio «è un corpo dotato di intelligenza e un νοῦς insito nella materia». Filone quindi utilizzava anche in questo caso una terminologia stoica ma censurandone l'aspetto immanentistico e corporeistico.

In pari misura l'Alessandrino riprende dagli Stoici il carattere passivo della materia, ma attribuisce questa passività all'essere priva di anima⁸, tesi che nella filosofia stoica non risulta affatto⁹.

Forse il riferimento di Filone è Platone, *Fedro* 245 E dove si legge:

Ogni corpo a cui l'essere in movimento proviene dall'esterno è inanimato (ἄψυχον); invece quello a cui proviene dal suo interno e da se stesso è animato (ἐμψυχον), perché la natura dell'anima è appunto questa.

Il passo in oggetto mostra dunque il faticoso lavoro di rielaborazione e contaminazione filosofica attuato da Filone¹⁰ sulla base di un testo probabilmente zenoniano¹¹ e con lo scopo di difendere il principio di provvidenza insito nella creazione, e quasi certamente riferendolo anche alla lettera della Bibbia: precisamente alle prime parole di Gen.: Ἦ ὁ θεὸς ἐποίησεν che richiama il τὸ ποιῶν o il δραστήριον αἴτιον tipico della fisica stoica.

3. A PROPOSITO DEI «MOVIMENTI» DI DIO: *DE SACRIFICIIS*, 68 = *SVF* II 453

Il Λόγος non si muove cambiando posizione, come se occupasse un posto e ne lasciasse un altro, bensì servendosi di un movimento «tonale».

Per dimostrare l'onnipresenza di Dio e la sua estraneità ad ogni movimento fisico, Filone fa riferimento alla teoria dei movimenti tonali che è una parte della dottrina stoica del τόνος, inteso come uno stato del πνεῦμα¹².

Questa dottrina negli Stoici ha sostanzialmente due ambiti di applicazione:

a) la sfera bio-psichica, come in *SVF* II 876, in cui si tratta della tensione dell'anima¹³ dalla quale può dipendere la salute, o la malattia, o addirittura la morte¹⁴, oppure, più semplicemente, una perdita della coscienza vigile¹⁵;

⁸ *Opif.* 9: «... la causa passiva è di per sé priva di anima».

⁹ Ἄψυχον, semmai, è la caratteristica propria della δύναμις ἐκτικῆ, quindi di una parte della realtà (quella minerale) e non della materia principio: cf. *SVF* II 458 = *LA* II 22.

¹⁰ O dal Giudaismo Alessandrino prima di Filone.

¹¹ E non Crisippo, come vuole von Arnim.

¹² Una sorta di principio individuatore del pneuma; *SVF* II 785: «...per questo il pneuma avrà una sua specifica ragione e una propria facoltà: insomma, come dicono alcuni, un suo tono».

¹³ In *SVF* II 877 si parla della prostrazione fisica come di una «caduta del tono psichico».

¹⁴ Cf. *SVF* II 876.

¹⁵ Cf. *SVF* II 766.

b) la sfera cosmologica in cui al τόνος si demanda la funzione di forza coibente del cosmo. Su questa dottrina Filone non dà un contributo specifico, e invece interviene in maniera originale sui movimenti «tonali» e sulla δύναμις (ο κίνησις) τοιική.

Il movimento del tono (o tonale) è un tipo di movimento che crea stabilità e unità¹⁶, grazie al fatto di attuarsi contemporaneamente in due direzioni verso l'interno e verso l'esterno¹⁷. Filone in un frammento ritenuto di ispirazione stoica¹⁸ illustra questa potenza e questo movimento, ricorrendo all'esempio dell'intelletto che attraverso la sensazione e l'impulso raggiunge l'oggetto esterno, senza per questo perdere la sua dislocazione originaria: per tale motivo è come se fosse presente in due luoghi nello stesso tempo.

Il frammento 453 che stiamo esaminando sfrutta esattamente questa proprietà, evidenziandola nella contrapposizione con la μεταβατική κίνησις che sarebbe quel movimento che provoca un cambiamento di luogo¹⁹. Ma la μεταβατική κίνησις non è propria della fisica stoica²⁰. È possibile che Filone l'abbia desunta direttamente alla tradizione giudaico alessandrina precedente e in specie ἄλλα κατὰβασις τοιική menzionata da Aristobulo nel fr. 2.

Commentando la discesa di Dio sul Sinai²¹, Aristobulo, da un lato ribadisce la realtà di questa discesa e il suo carattere miracoloso, dall'altro afferma che essa non avrebbe comportato un cambiamento di luogo: infatti il movimento di dio non sarebbe stato una κατὰβασις τοιική, cioè una discesa diretta da un luogo all'altro, perché Dio è presente dovunque²². Insomma, il fatto eccezionale della discesa di Dio — sostiene Aristobulo — era autentico, ma andava spiegato nel senso filosofico detto.

Filone invece nega recisamente che si possa attribuire a Dio alcuna forma di movimento²³ e afferma che ogni discesa sarebbe comunque un movimento

¹⁶ SVF II 448: «... tiene unito il cosmo nella sua totalità e insieme tutte le sue parti».

¹⁷ SVF II 451; esiste per gli Stoici «un certo movimento tonale nei corpi che si attua contemporaneamente verso l'interno e verso l'esterno...».

¹⁸ LA I 30 = SVF II 844: «l'impulso ... consiste nella tensione attiva dell'intelletto (τοιικήν δύναμιν) che, protendendosi attraverso la sensazione, giunge a contatto con l'oggetto e procede verso di esso e, aderendovi, se ne impossessa».

¹⁹ Cf. *Poster.* 29 s.

²⁰ Non si trova che un'unica attestazione del termine μεταβατικός nel corpus degli Stoici antichi, neostoici e i mediostoici compresi (dato desunto da una ricerca sul lessico informatico sugli Stoici di R. Radice, R. Bombacigno [in collaborazione con altri], *Stoics*, 4 voll., Biblia, Milano 2006), se non in un frammento di Sesto Empirico (SVF II 135b) che contrappone la φαντασία μεταβατική alla φαντασία συνθετική, ossia la rappresentazione discorsiva che passa da un argomento all'altro a quella che crea unità.

²¹ In particolare con riferimento a Es 19,11.

²² Aristobulo, fr. 2, 15. Su tutto questo episodio e sulla sua interpretazione, cf. quanto diciamo in R. Radice, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il «De mundo» attribuito ad Aristotele*, Prefazione di A. Bos, Milano 1995², pp. 84 ss.

²³ *Confus.* 139: «... nessuno dei termini che indica movimento —alto, basso, destra, sinistra, avanti, indietro— si addice all'essenza di Dio, ed Egli non si lascia cogliere in nessuna di queste connotazioni...».



locale²⁴. Per tale motivo, ogni movimento di dio va inteso come simbolo della comunicazione fra dio stesso e l'uomo e non come un fatto reale.

In conclusione il fr. *SVF* II 453, si appropria di una dottrina stoica, amplificandola con il contributo della tradizione esegetica giudaico-alessandrina, e mettendola al servizio della sua polemica contro gli antropomorfismi divini.

4. DIO COME ΝΟΥΣ: *LEGUM ALLEGORIAE*, II 22 = *SVF* II 458

... l'intelletto... ha molte potenze: quella coibente, vegetativa, psichica, logica, dianoetica e poi altre ancora di specie e generi infiniti. La potenza coibente è comune agli esseri inanimati, cioè ai minerali e agli alberi, ma di essa partecipano anche le ossa... La potenza vegetativa si estende fino ai vegetali ed è presente in quelle parti del nostro corpo che sono simili alle piante: ovvero le unghie e i capelli. <La potenza psichica, cioè> l'anima, è la potenza vegetativa con l'aggiunta della rappresentazione e dell'impulso. Questa è comune pure agli animali privi di ragione. Ma anche il nostro intelletto ha qualcosa di simile all'anima dell'animale irrazionale. Invece la potenza dianoetica è propria dell'intelletto, e quella razionale, probabilmente comune alle nature più divine, è certamente, fra gli esseri mortali, una caratteristica esclusiva dell'uomo.

Il contesto allegorico del passo impone ad Adamo il significato di intelletto, e alla donna il significato di sensazione. Filone in verità non parla dell'intelletto umano *tout court*, ma «dell'intelletto nudo e svincolato dal corpo... non ancora legato al corpo», questo è un particolare importante perchè altrimenti la parte razionale dell'uomo sarebbe responsabile di facoltà inferiori che difficilmente le si addicono e che non hanno riscontro alcuno nella Stoa.

Di fatto vengono attribuiti al νοῦς umano, prima della incarnazione, funzioni che sono proprie del πνεῦμα il quale, in quanto produzione del λόγος assume nel cosmo la forma di ἔξις²⁵, φύσις²⁶ e ψυχή²⁷.

Filone sembrerebbe consapevolmente attuare un trasferimento di funzioni e di potenze dal λόγος (o πνεῦμα)²⁸ e da Dio al νοῦς «puro» quando in *De fuga*, 112²⁹

²⁴ *Confus.* 135: «... e chi non sa che se uno scende deve necessariamente lasciare un luogo per occuparne un altro?».

²⁵ Corrisponde alla forza di coesione del regno inanimato. *SVF* II 458 = *Deus* 36: «Dio ha legato alcuni corpi alla forza di coesione, altri alla natura, altri ancora all'anima razionale. Quindi, come vincolo saldissimo delle pietre e dei legni... egli ha fatto la forza di coesione (ἔξις), che è il pneuma che si volge su se stesso...».

²⁶ *Deus* 37: «La natura Dio l'ha assegnata alle piante e la compone mescolando parecchie facoltà: quella di nutrirsi, svilupparsi e di crescere...».

²⁷ *Deus* 41: «il Creatore fece l'anima differente dalla natura per tre caratteri: la sensazione, la rappresentazione e l'impulso».

²⁸ *SVF* II 716.

²⁹ Corrispondente a *SVF* II 719.



attribuisce esplicitamente al «Λόγος di Colui che è», la funzione di «vincolo dell'universo». In *Quis heres*, 23 è Dio stesso ad assolvere a questa funzione³⁰, mentre in *Quis heres*, 188 è il λόγος divino (λόγος θεῖος) a essere definito come «la colla e il vincolo che riempie tutte le cose della sua essenza».

La stessa azione coibente del Λόγος in ambito cosmico viene riportata all'anima individuale, «che entro l'ambito di potere di cui è dotata, non permette a nessuna delle parti del corpo di venir staccata o recisa contro natura, ma per quanto dipende da lei le avvia tutte, pur già complete ognuna in se stessa, a una unione reciproca indissolubile»³¹. Il medesimo schema viene infine applicato al νοῦς purificato del saggio il quale «mantiene le virtù immuni da fratture e da lesioni, avviando ad una benevolenza più salda i loro vincoli naturali di parentela e di socialità»³².

Il testo di *Legum allegoriae*, II 22 che esaminiamo non farebbe altro che riassumere nella figura del νοῦς «puro» tutte le funzioni che ha il λόγος nel cosmo, ma che si trovano rappresentate pure nell'uomo corporeo³³. Si potrebbe pensare che al momento della «incorporazione» il νοῦς deleghi all'anima parte di queste funzioni, mentre riserva a sé la funzione che gli è propria, cioè il pensiero.

Nella letteratura stoica extra filoniana non c'è traccia di una siffatta dilatazione del νοῦς, che parrebbe per questo essere frutto della riflessione del nostro filosofo, il quale tradusse la partizione universale del πνεῦμα (ἔξις, φύσις, ψυχή) in uno schema presente nelle parti costitutive dell'uomo, forse per esigenze legate all'interpretazione allegorica della Bibbia.

5. LA CONCEZIONE DEL TEMPO: *DE OPIFICIO MUNDI* 26 = *SVF* II 511 E 512

... il tempo non preesisteva al mondo, ma è nato insieme ad esso, semmai dopo. Esso infatti è l'estensione del movimento del cosmo e il movimento non può venire prima dell'essere che viene mosso, ma di necessità si verifica o dopo, o tutt'al più nello stesso momento. E' necessario pertanto che anche il tempo sia coevo al mondo o più giovane di esso.

La concezione del tempo qui espressa da Filone e ribadita nel fr. 512³⁴ è quella classica degli Stoici: il tempo è διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως, un

³⁰ *Quis heres*, 23: «Dio (in quanto δεσπότης) è il legame dell'universo in quanto tiene insieme le cose in modo indissolubile, pur essendo esse dissolubili».

³¹ *SVF* II 719.

³² *Fug.* 112. Del resto in *Opif.* 82 Filone riferisce che anche nella sfera spirituale l'uomo «racchiude in sé» molteplici nature simili alle costellazioni, che traspaiono dall'esercizio delle arti, delle scienze e dei nobili principi relativi alle singole virtù. Il mondo interiore dell'uomo riproduce in piccolo il mondo celeste nella sua straordinaria armonia. Per l'Alessandrino sembrerebbe dunque esistere una forza di coesione non solo fisica, ma anche psichica e intellettuale.

³³ Cioè, le ossa per la ἔξις, tipica dei minerali; i capelli per la φύσις, tipica delle piante e la ragione per la δύναμις διανοητική e λογική.

³⁴ *Deus* 31 = *SVF* II 512: «... Dio è creatore anche del tempo, perché è il padre del padre del tempo: il padre del tempo è il cosmo, e il movimento di questo ci rivela la genesi di quello».





intervallo del movimento cosmico. Questa formula è abbastanza stabile e si trova ribadita nei fr. *SVF* II 509, 513, 515. Ora, un intervallo può esserci solo se il flusso temporale non è uniforme, ma suscettibile di una divisione regolare in parti: ed è proprio il cosmo e in particolare il cielo con il suo movimento periodico a rompere questa omogeneità e a rendere possibile il tempo³⁵.

Questa non è però la sola definizione del tempo che Filone accetta e in *Quod Deus sit immutabilis*, 29 ss. ne formula una molto più complessa³⁶, perchè deve rispondere al problema del rapporto fra l'eternità di Dio e il tempo. Nel nostro passo, invece l'intento esegetico è più limitato, in quanto si tratta solamente di sottrarre all'espressione ἐν ἀρχῇ di Gen. 1,1 ogni significato cronologico, e di attribuirle un senso assiologico: «come prima cosa», come la «cosa più importante».

Vale la pena di segnalare che questa definizione perfettamente stoica del tempo espressa in *De opificio mundi*, 26 serve ad introdurre una visione sostanzialmente platonica della κοσμοποιΐα, la quale risulta così regolata da un piano ideale abbastanza rigoroso.

6. LA FIGURA DEI CALDEI:

DE MIGRATIONE ABRAHAMI, 178-179 = *SVF* II 532

... I Caldei connettono i fenomeni terrestri con quelli atmosferici e i fenomeni celesti con quelli che riguardano la superficie della terra. In tal modo hanno dimostrato attraverso rapporti musicali la perfetta armonia del tutto, in forza del principio della comunanza reciproca (τῆ ... πρὸς ἄλληλα κοινωνία) e della simpatia (καὶ συμπαθεία) delle parti, le quali, se risultano separate dal punto di vista spaziale, non lo sono certo dal punto di vista della affinità sostanziale. Costoro hanno ipotizzato che il nostro cosmo fenomenico sia il solo essere che è veramente, ossia che esso è Dio, oppure che in sé include Dio, <inteso> come l'anima del tutto, con ciò stesso divinizzando il fato e la necessità...

Il passo assunto dal von Arnim come testimonianza degli Stoici trascura il contesto esegetico che parte dal § 176. Da questo punto in avanti si condanna la dottrina dei Caldei i quali praticarono l'astronomia e l'astrologia. Ma per far ciò —osserva Filone— essi dovettero ammettere l'esistenza di una connessione fra i fenomeni terrestri, quelli celesti e quelli atmosferici, giungendo così a formulare *la dottrina della simpatia cosmica* che si esprime in una universale armonia numerica

³⁵ All'origine c'è la posizione platonica espressa in *Timeo*, 38c: «...affinché il tempo si generasse furono fatti il sole, la luna e cinque altri astri, che hanno nome di pianeti, per la *distinzione* e per la *conservazione* dei numeri del tempo». Dunque, il movimento del cielo non solo è la causa della scansione cronologica (*distinzione*), e quindi ne assicura l'origine, ma anche è la causa della sua regolarità e in definitiva della sua eterna durata (*conservazione*).

³⁶ Gerarchizzata, in una forma platonica, nella serie Dio - tempo intelligibile - tempo sensibile.

(§ 178). In tal modo, essi furono indotti a concepire il cosmo come «*unificato*» (come cosmo-tutto), includente in sé ogni tipo di realtà, tale da non lasciare alcuno spazio al Dio trascendente. Da siffatte premesse segue necessariamente che Dio è il cosmo, o che Dio è nel cosmo: in ogni caso, si finisce in una forma di panteismo (§ 179).

Ora, da un punto di vista etico e antropologico, il panteismo porta come naturale conseguenza il fatalismo e il determinismo astrale³⁷, i quali, stando a quanto dice l'Alessandrino al § 179, equivalgono a una grave forma di empietà. Sarebbe che tutto l'impianto filosofico (che è prevalentemente stoico) dei Caldei venga condannato.

Invece, al § 180³⁸, quando Filone mette a confronto la sua teologia con quella dei Caldei, mostra di accettare il principio della comunanza e della simpatia cosmica e si limita a confutare la dottrina caldaica di dio per il suo carattere panteista, affermando che «né il mondo né l'anima del mondo» sono Dio in senso eminente, ma che tutta la realtà è tenuta insieme dalle potenze divine, mentre Dio stesso occupa una posizione trascendente.

E' come se Filone contrapponesse due forme di Stoicismo, una che va sotto il nome dei Caldei e l'altra che è quella autentica di Mosé. La differenza essenziale fra le due sembra essere la posizione trascendente di Dio, la quale, però, di fatto non sconvolge la struttura del pensiero stoico e il suo convergere nel λόγος: al λόγος viene semplicemente sovrapposto il dio biblico³⁹.

Ma allora chi sono questi Caldei di cui parla Filone?

Credo che i Caldei non fossero affatto una setta di filosofi, ma semplicemente i rappresentanti di una corrente a carattere astrologico-religioso, depositaria di una dottrina antica che fondava la propria fede sulla pratica della scienza astronomica⁴⁰.

In questo caso, ciascun passaggio filosofico dell'argomentazione sopra riportata potrebbe essere frutto di un ripensamento personale del nostro filosofo, il quale avrebbe così prestatato ai Caldei una competenza filosofica che essi, di fatto, non ebbero mai. In ultima analisi, Filone avrebbe tratto da sé tutte le conseguenze teologiche che derivano dalla pratica dell'astrologia e dalla fede in essa, le avrebbe attribuite ai suoi avversari, costruendo intorno alla dottrina dei Caldei una *men-*

³⁷ Una certa attenuazione della condanna dei Caldei sembrerebbe venire da *Opif.* 58 ss., in cui si ammette l'influsso degli astri sui fenomeni terrestri, anche al fine di «svelare i segni del futuro». Quando però, poco dopo, l'Alessandrino spiega il senso di questa espressione, si vede che egli intende parlare solo di fenomeni astronomici, atmosferici, e tutt'al più geologici (terremoti). L'errore dei Caldei sarebbe stato di aver esteso questa influenza astrale alla storia umana, «alla sventura... o alla fortuna degli uomini» (*Mignat.* 190).

³⁸ «... sembra che Mosé abbia sottoscritto la dottrina della comunanza e della simpatia fra le parti dell'universo, ... ma che invece abbia preso le distanze dalla loro concezione di Dio».

³⁹ Certo che in questo modo il λόγος viene ridotto da principio primo (Dio) a potenza (δύναμις) suprema.

⁴⁰ E del resto Filone per lo più li presenta proprio in questa veste: cf. *Congr.* 50; *Somn.* 153; *Gig.* 62; *Prov.* II 77 s., ecc.



talità caldaica di carattere filosofico⁴¹, per poi farne un obiettivo polemico. Prove della artificialità —ma non dell'insensatezza— di questa ricostruzione potrebbero essere la parte finale del frammento in cui si evoca il concetto di ψυχὴ τῶν ὄλων che non è espressione stoica⁴², e l'immagine della divinizzazione dell'εἰμαρμένη e dell'ἀνάγκη, che pur essendo termini del linguaggio stoico, nel contesto risultano assai meglio compatibili con il determinismo astrale dei Caldei. E infatti Filone non rifiuta la teoria dell'εἰμαρμένη; ed anzi la considera come un principio scientifico universalmente valido; solo che —a riprova di quello che dicevamo poc' anzi— la subordina a Dio⁴³.

7. IL COSMO È UNO E GENERATO: DE MIGRATIONE ABRAHAMI, 180 = SVF II 532

Mosè ha mostrato che il cosmo è uno e generato. Ora, se il cosmo è uno e generato è ragionevole presumere che le sostanze primordiali siano a fondamento di tutti quegli esseri la cui compiuta natura consta di parti, come capita per i corpi che proprio nella loro connessione trovano unità.

La tesi dell'unicità e della generazione del mondo è stata senza dubbio accolta da Filone, ed anzi considerata come un dogma: l'essere creato del mondo, per l'ovvia ragione che il dio della Genesi è soprattutto creatore; l'unicità del mondo, sostanzialmente per due motivi: a) l'uno di derivazione platonica⁴⁴ e b) l'altro di derivazione stoica (organicista).

a) Consideriamo il primo motivo.

Dice Platone in *Timeo* 31 A:

Il mondo è *uno* solo e deve essere costituito *secondo l'esemplare*. Infatti quello che comprende tutti quanti gli animali intelligibili non potrebbe essere secondo insieme ad un altro... dunque affinché questo mondo, anche nell'essere uno solo fosse simile a quel vivente perfetto, per questo motivo colui che fece il cosmo non ne fece due né infiniti, ma *uno solo* è questo cielo *generato e unigenito*, e così sarà anche in futuro⁴⁵.

⁴¹ Cf. *Her.* 289 e *QG* III 1.

⁴² Anche se non è di per sé incompatibile con la concezione stoica del mondo come animale razionale *SVF* II 633 ss.

⁴³ *Her.* 301 s.: «Mosè, da uomo di scienza e dotato di virtù profetica, conosceva la necessaria ed indefettibile concatenazione delle cause, ma non era questa a cui attribuiva le cause di ciò che avviene. Egli riconosce qualcos'altro di ben più originario che sovrasta l'universo come fosse un aurga o un nocchiero».

⁴⁴ Da *Timeo* 31 A-B in *Opif.* 171.

⁴⁵ L'unicità del cosmo è comunque anche un principio condiviso dagli Stoici, i quali anzi ne amplificarono la portata aggiungendovi il carattere della unitarietà: il cosmo, insomma sarebbe non solo unico, ma *anche in sé unitario*. Per questo motivo posero il vuoto fuori dal mondo, affinché non ne incrinasse la coesione e non fosse di impedimento alla diffusione del pneuma (*SVF* II 543). Lo stesso Filone sembra farsi interprete di tale concezione platonico-stoica in *Opif.* 171, quando parla di «fusione compatta della totalità delle parti» del cosmo.



Certamente questo passo ha fortemente influenzato Filone, ma la versione che l'Alessandrino ne dà in *De opificio mundi*, 171 è diversa dall'originale: infatti, qui si legge che il mondo è stato creato unico *perché l'artefice è unico e non perché è unico il modello* (ideale). Inoltre, si spiega anche il motivo per cui il cosmo rimarrà sempre unico⁴⁶: perché tutta la materia disponibile è stata consumata al momento della sua creazione e non ne rimarrebbe più per la creazione o generazione di un secondo cosmo.

A che imputare questa consistente deviazione dal testo platonico?

Probabilmente al fatto che nella teologia di Filone il modello ideale era ricondotto all'artefice, nel senso che le Idee platoniche venivano considerate come pensieri di Dio, in quanto progetto ideale del mondo: in tal senso erano considerate come parti del Λόγος. Invece, nel filosofo di Atene le Idee erano realtà estranee a Dio, autonome e addirittura ontologicamente sovraordinate. Per tale ragione, l'Alessandrino era legittimato a sostituire *l'esemplare* con *il creatore*, perché quest'ultimo includeva il primo.

b) Il secondo motivo —quello di derivazione stoica— si trova illustrato nel passo che esaminiamo. Il cosmo —dice Filone— è uno e generato in quanto le «sostanze primordiali stanno a fondamento di tutti quegli esseri la cui compiuta natura consta di parti, come capita per i corpi che proprio nella loro connessione trovano unità». L'unità del cosmo, allora, dipenderebbe dal suo carattere organico, e questo implicherebbe a sua volta le due teorie della *simpatia cosmica* e della *comunanza reciproca delle parti* di cui trattiamo nel frammento che precede.

Ma, per tornare all'essere generato del mondo, se il mondo è creato, dovremo ritenerlo anche perituro?⁴⁷

Il riferimento d'obbligo in questo caso, sarebbe il trattato *De aeternitate mundi*, ma il ricorso a quest'opera richiede molta prudenza, in quanto essa si presenta sotto la forma dei δισσοὶ λόγοι (i discorsi duplici, pro e contro una data tesi) e di esso ci resta solo la prima parte a favore della non creazione del mondo e della sua incorruttibilità. Nel complesso non è del tutto chiaro quale sia la posizione di Filone su questa tesi.

Tuttavia, la parte iniziale del *De aeternitate* non sembra avere carattere dossografico, e in essa si trova espresso il piano organico dell'opera, il quale prospetta tre tesi di fondo:

1) il mondo è generato e corruttibile che è la tesi di Democrito, Epicuro e degli Stoici⁴⁸;

⁴⁶ Riprendendo l'espressione del *Timeo*: «e così sarà anche in futuro».

⁴⁷ Come autorizzerebbe a credere, in particolare, *SVF* II 589 dove si afferma che il cosmo è corruttibile in quanto generato. Cf. *infra* *Prov.* I 9.

⁴⁸ La tesi degli Stoici in *Aet.* 9 è in verità particolare perché sostiene che da un lato il mondo è incorruttibile (o eterno, αἰδιος), dall'altro è corruttibile (φθαρτός). Corruttibile, se si considera il suo ordinamento; eterno se si tien conto della conflagrazione (ἐκπύρωσις): infatti è reso immortale dalla rinascita (παλιγγενεσία) e dal susseguirsi incessante dei cicli (περίοδοι) cosmici. Per lo stesso motivo il mondo può anche considerarsi ad un tempo generato e ingenerato.



2) il mondo è ingenerato e incorruttibile⁴⁹;

3) il mondo è creato e incorruttibile⁵⁰.

Ora, è molto probabile che quest'ultima tesi corrisponda all'opinione di Filone, non foss'altro che per il fatto di essere attribuita a Mosé, come si legge in *De Aeternitate mundi*, 19:

Molto tempo prima, Mosè, il legislatore degli Ebrei, ha detto nei sacri testi che *il mondo è creato e incorruttibile*; questi libri sono cinque, e il primo di essi è detto *Genesi* (appunto «creazione»). Questo libro incomincia così: «in principio Dio creò il cielo e la terra, e la terra era invisibile e priva di forma». Poi, nei versetti che seguono Mosè afferma che i giorni, le notti, le stagioni, gli anni, la luna e il sole che hanno avuto da natura il compito di misurare il tempo, come anche il cielo nel suo complesso, hanno avuto in sorte un destino immortale e restano incorruttibili.

Se non c'è dubbio sulla origine scritturistica della creazione del mondo in Filone, per quanto riguarda la incorruttibilità del mondo, non ci sono nella Bibbia riferimenti diretti, perché di fatto essa non dice da nessuna parte in maniera esplicita che il mondo è destinato a durare in eterno⁵¹. Tuttavia, dato il contesto teologico messo in luce dal nostro filosofo, la tesi dell'incorruttibilità del mondo appare l'unica praticabile, in quanto si basa sul dogma della provvidenza⁵². Il riferimento a *De opificio mundi* 10 che di solito si fa a questo proposito è certamente chiarificatore: «La ragione —si legge in questo passo— ci induce a credere che il Padre e Creatore si prenda cura di ciò che ha portato a nascita... Così il padre vigila sulla preservazione dei figli, l'artigiano su quella dei suoi manufatti e ambedue cercano di *tenere lontano con ogni mezzo quanto può essere loro di pregiudizio* o di danno e desiderano invece assicurare a loro ad ogni costo quanto può risultare utile e vantaggioso».

Di conseguenza, bisogna ritenere che l'incorruttibilità del mondo non sia dedotta direttamente dall'interpretazione del testo biblico, ma da un principio filosofico-religioso —a sua volta fondato sul testo biblico— tenuto ben saldo da Filone: quello della provvidenza⁵³. Siccome l'atto della creazione fa di Dio un padre-creatore, Dio non può smettere di sostenere e amare la sua creatura. A ciò si

⁴⁹ Tesi attribuita da Filone ad Aristotele e ad Ocello.

⁵⁰ Che, a detta di Filone, sarebbe la tesi di Platone, Esiodo e Mosé.

⁵¹ Il riferimento a Gen. 8,22, spesso citato a riprova di questa tesi mi sembra piuttosto debole, perché qui si tratta di una formula di giuramento, messa in bocca a Noè dopo il diluvio, e non di una affermazione di sostanza. E pure nient'altro che una formula mi sembra quella riportata in *Spec.* I 31.

⁵² Tra l'altro, almeno il cielo è dichiarato incorruttibile in *Opif.* 82, dove si legge che «... il cielo è il più perfetto degli incorruttibili nel mondo sensibile».

⁵³ Che per *Opif.* 9 è «... l'elemento più utile e indispensabile ad alimentare la pietà». Cf. anche *Opif.* 171, 172.



deve aggiungere l'impossibilità strutturale dell'inattività divina⁵⁴, la quale invece verrebbe ammessa nel caso il mondo andasse distrutto⁵⁵.

A questa posizione di Filone si contrappone tuttavia il pensiero espresso in *De providentia*, I 9:

Porro mundi partes, ut essent, accepisse initium fatemur. (a) Atqui partes si initium, ut essent, habuerunt, omnino necesse est totum quoque, ut esset initium habuisse. (b) Etenim si pars corruptioni obnoxia est, corruptioni obnoxium et totum sit oportet; sicut etiam parte mundi, et partium partes...

Per quanto il libro I del *De providentia* nel complesso riveli un intento polemico e tenda ad esporre e confutare le posizioni di chi nega la provvidenza⁵⁶, la tesi qui esposta sfugge a questa intenzione perché la parte b) dell'argomentazione (se le parti subiscono corruzione è necessario che il tutto subisca corruzione) non fa che riprodurre la parte a) (se le parti hanno avuto un inizio è necessario che il tutto abbia avuto un inizio) la quale è assolutamente corretta e condivisa da Filone. In tal senso il § 9 del *De providentia* e anche i seguenti (§§ 10-20), fanno ritenere che il mondo per Filone sia corruttibile.

Tuttavia *De aeternitate mundi*, 143 sembra correggere il tiro, precisando che la corruttibilità non tocca all'essere «le cui parti si corrompono», ma all'essere «le cui parti si corrompono tutte insieme». Infatti, osserva l'Alessandrino: «se qualcuno ha amputato la punta del dito, non per questo cessa di vivere; se invece è completamente privato del principio di comunanza (κοινωνία) delle sue membra e delle sue parti, allora muore sul colpo». Di conseguenza —si legge in *De aeternitate mundi*, 144—, la mortalità delle parti del mondo non porta alla mortalità del mondo stesso, bensì alla sua immortalità, perché ciò che appare come morte, nella sostanza è una trasformazione di «ogni elemento separatamente nella natura dell'elemento vicino»: quindi, in definitiva, una continua rigenerazione.

Ora questo tipo di argomentazione (dalla parte al tutto) è tipicamente stoico, ma la conclusione è antistoica, nel senso che viene a negare il principio della ἐκπύρωσις⁵⁷ come peraltro si conferma in *Quis heres*, 228, dove l'ἐκπύρωσις è definita come un «mito fantasioso».

Non resta pertanto che una via praticabile, quella platonica espressa in *Timeo*, 41A-B: il mondo è generato ma non muore, perché la provvidenza divina lo sostiene *in aeternum*:

⁵⁴ Cf., in particolare, *Prov.* I 6.

⁵⁵ Di che cosa infatti si occuperebbe Dio nel momento che l'oggetto della sua attività —che come sappiamo è necessariamente unico— andasse distrutto?

⁵⁶ O perché crede nella eternità del mondo, o perché pensa ad una creazione *ab aeterno*.

⁵⁷ Nella ἐκπύρωσις viene a mancare la trasformazione reciproca degli elementi, condizione della eternità del mondo, come si legge in *SVF* II 602: «Le forme si scambiano l'un l'altra e si trasformano reciprocamente, finché tutte non finiscono in un'unica natura, allorché l'elemento superiore ha la prevalenza».





O Dei, figli di dei, io sono Artefice e Padre di opere che, generate per mezzo mio, non sono dissolubili se io non voglio. Infatti, tutto ciò che è legato può dissolversi; ma voler dissolvere ciò che è stato connesso in maniera bella e in buone condizioni, è da malvagio. Per queste ragioni e perché siete stati generati, non siete totalmente indissolubili. Ma non sarete disciolti e non vi toccherà un destino di morte, poiché avete a vostro vantaggio la mia volontà che è un legame ancora maggiore e più forte di quello dal quale siete stati legati allorché siete nati.

Questo passo è a mio giudizio molto influente sul pensiero filoniano, al punto da poter risolvere la questione del rapporto fra generazione e corruzione del mondo, ma anche al punto da caratterizzare la concezione del cosmo dell'Alessandrino, anche quando questa si esprime in termini e in parametri stoici. Così, con influenze del *Timeo*, si spiegherebbe l'inciso del fr. 620 di *SVF* II⁵⁸, che è certamente, come vuole il von Arnim, di ispirazione stoica, ma con una deviazione non comprensibile alla luce della filosofia del Portico, bensì solo di un'influenza platonica:

... Gli Stoici sostengono che il cosmo è uno, che *dio è la causa* della sua generazione, ma *non della sua dissoluzione*, la quale è invece determinata dall'azione del *fuoco inestinguibile* all'interno delle cose: azione che nel lungo periodo dissolve in sé ogni realtà. Però a partire da essa anche il mondo si rigenera, grazie alla provvidenza dell'artefice...

L'ultima tesi qui espressa che distingue dio dal fuoco-principio non può ritenersi genuinamente stoica, perché ad essa si oppongono decine di frammenti che identificano Dio con il fuoco eterno⁵⁹.

8. LA BIOGENESI:

DE OPIFICIO MUNDI, 66-67 = *SVF* II 722, 745.

I primi animali che <Dio> generò furono i pesci, i quali partecipano più della sostanza fisica che di quella psichica, e quindi sono in qualche modo sia animati sia inanimati, esseri inanimati dotati di movimento, in quanto il seme del principio psichico è stato infuso in loro al solo scopo della conservazione dei corpi, come si dice che il sale viene aggiunto alle carni per evitarne il facile deterioramento.

Il contesto allegorico del passo esaminato è fissato dal § 62, dove, interpretando Gen. 1,20⁶⁰, si afferma che i pesci furono creati per primi. Il § 65 spiega il criterio secondo cui questo avvenne: la creazione incominciò dai pesci perché questi ebbero l'anima più inerte e meno elaborata nei tratti⁶¹, mentre la più per-

⁵⁸ Corrispondente ad *Aet.*, 8.

⁵⁹ Ad esempio, *SVF* I 98, 146, 157; II 1049, 1050, 1077.

⁶⁰ «Dio disse le acque brulichino di esseri viventi (ψυχῶν ζωσῶν) e uccelli volino sopra la terra davanti al firmamento del cielo».

⁶¹ *SVF* II 720.

fetta toccò all'uomo. Pertanto, Genesi seguì, per così dire, un criterio evolutivo nel racconto della creazione.

Filone, tuttavia, nel passo in oggetto precisa ulteriormente⁶² che le specie acquatiche sono in qualche modo intermedie fra la sostanza fisica e la sostanza psichica, e quindi costituiscono l'anello di congiunzione fra il mondo inorganico e il mondo organico.

La minorità dei pesci rispetto agli altri animali è anche un convincimento espresso nel fr. *SVF* II 721⁶³, dove la si spiega in questi termini:

Gli animali di terra e gli uccelli si alimentano della stessa aria di cui si nutrono le nostre anime, per il fatto che anche la loro anima ha affinità con l'aria; invece, a quanto dicono, i pesci non respirano quest'aria, ...

La gerarchia degli animali su base psichica così delineata, ha probabilmente come fondamento un concetto eracliteo, espresso nel frammento 16:

Poichè... assorbiamo con la respirazione questa ragione divina, noi diventiamo intelligenti, e mentre nel sonno ne diventiamo dimentichi, al risveglio ne abbiamo di nuovo coscienza.

Siccome i pesci respirano acqua e non aria sono esclusi dalla fonte stessa dell'intelligenza e quindi occupano l'ultimo posto nella gerarchia dei viventi.

Ma nello Stoicismo si trovava anche un'altra linea esplicativa della formazione degli animali, che è assai più consona alla mentalità filoniana.

In *SVF* II 1153 si legge:

... ogni cosa ad eccezione del cosmo nel suo complesso si genera in funzione di un'altra: le messi e i frutti della terra a vantaggio degli animali; gli animali a vantaggio degli uomini... l'uomo è nato per contemplare il mondo e imitarlo.

In questa prospettiva, precisa *SVF* II 1154:

che cosa ha di buono il maiale se non quello di fare da alimento? Crisippo sostiene che l'anima gli sia stata data perché facesse la funzione del sale: impedire che la sua carne imputridisca⁶⁴.

Come si può notare lo Stoicismo attuava nei confronti delle specie animali una gerarchia in funzione delle differenze rispetto all'uomo o dell'utilità nei confronti dell'uomo, e in ogni caso in una prospettiva strettamente antropocentrica.

⁶² Forse pensando alla classe dei celenterati.

⁶³ Di Clemente, *Stromata*, VII 6.

⁶⁴ La tesi è ribadita da Porfirio in *SVF* II 1152.





Filone con il riferimento al sale⁶⁵ allude proprio a questa concezione che risultava preziosa anche a livello esegetico come dimostrazione del fatto che l'uomo dovesse essere creato per ultimo.

A tal proposito, bisogna osservare che in *De opificio mundi*, 77 la gerarchia prospettata in *SVF* II 1153 è rispettata fino in fondo: gli animali sono subordinati all'uomo, ma l'uomo, a sua volta, è subordinato al cosmo, tanto è vero che deve porsi in contemplazione di esso. E fu proprio per la contemplazione dei fenomeni celesti —sottolinea l'Alessandrino— che l'intelletto si aprì alla conoscenza dei «fenomeni celesti; e di qui nacque la filosofia...».

In sintesi, il passo citato da von Arnim, ricondotto al suo contesto esegetico e confrontato con gli altri frammenti stoici, dimostra una notevole conoscenza della filosofia e anche della scienza stoica, e un suo utilizzo esteso nella allegoresi della creazione, ma in una forma libera, secondo la quale, l'Alessandrino andava a sfruttare le parti che più si adattavano alla interpretazione del testo biblico. Ma, nel fare ciò, in questo contesto, egli non tradiva mai del tutto il pensiero stoico.

Ciò è particolarmente vero se si considera, da un lato, la concezione biogenetica degli Stoici, dall'altro la questione filosofico-teologica che sottende la creazione di tipo evolutivo (a partire dai gradi più bassi). Quest'ultima, in sostanza, poneva il seguente problema: le specie infime della piramide biologica devono ritenersi già perfette all'atto della creazione, oppure erano incompiute e in attesa di compimento?

E, nel qual caso, come si spiegherebbe questa loro originaria incompiutezza, dal momento che il λόγος divino è perfetto e agisce sempre in conformità del meglio?

Nel § 67 di *De opificio mundi*, nella parte non inclusa in *SVF* II 745, Filone mostra di avere ben presente questo problema, asserendo che la creazione evolutiva (cioè distesa nel tempo) non riguarda l'azione originaria della genesi, che è e resta simultanea, ma la genesi storica degli animali, alla quale si rifa lo schema narrativo del testo sacro⁶⁶.

In verità, non solo le specie più basse, ma anche lo sviluppo dei singoli animali⁶⁷ e in genere ogni forma di sviluppo porta all'aporia appena espressa.

Filone risolve il problema, nella sostanza, parlando della creazione biblica come di una creazione «d'ordine», ossia della struttura razionale-ideale del mondo, la quale poi, una volta generato il tempo, si traduce in una sequenza, che —questa volta sì!— va dal più imperfetto al più perfetto. Insomma, sembra dirci l'Alessandrino,

⁶⁵ E si noti, a proposito dei pesci e non del maiale!

⁶⁶ *Opif.* 67: «.. per quanto la loro <degli animali> generazione fosse simultanea, nella narrazione doveva di necessità essere tracciato un ordine in vista del fatto che in seguito si sarebbe verificata la riproduzione successiva di una cosa dall'altra».

⁶⁷ Giacchè il problema filosofico che si pone è identico: il feto è più imperfetto del neonato, e il neonato dell'adulto?

l'imperfezione dello stato originario e la perfezione di quello finale è un effetto del tempo, non della creazione di Dio in quanto tale.

Questa concezione, a nostro giudizio⁶⁸ non è originaria del nostro filosofo⁶⁹, ma si trova già in Aristobulo⁷⁰, dove la creazione di Dio è concepita come un'azione complessa consistente in tre diverse azioni: l'ideazione dell'ordine, la sua fissazione e la sua *messa in moto*⁷¹. L'evoluzione dall'imperfezione alla perfezione corrisponderebbe, dunque, alla «messa in moto» di un progetto ideale già di per sé perfetto.

Questa concezione non è però incompatibile con la visione stoica della biogenesi, tanto è vero che Filone stesso se ne fa interprete nel *De fuga*, 12-13, in un passo che il von Arnim riporta in una forma mutila⁷², ma che è necessario leggere per intero, perché rende conto della nostra interpretazione.

Scriva Filone:

L'universo è stato creato, ed è stato creato senza ombra di dubbio da una causa ben precisa; e la parola del creatore (ὁ δὲ τοῦ ποιούντος λόγος) è di per sé il sigillo, secondo la cui impronta ha assunto la propria forma ogni cosa creata. Di conseguenza, anche ad ogni essere che sta per venire alla luce si accompagna fin dall'inizio una *forma* (εἶδος) *anch'essa perfetta*, in quanto reca l'impronta e riproduce l'immagine delle Parole perfette. Infatti⁷³, la creatura vivente appena messa al mondo è quantitativamente imperfetta ... ma qualitativamente è perfetta, perché la qualità rimane sempre la stessa, avendo ricevuto l'impronta dalla Parola (θεῖου λόγου), che è inamovibile e non suscettibile di alcun mutamento.

Ora, non c'è dubbio che Filone giochi costantemente sulla polivalenza semantica di Λόγος, inteso tanto come parola di Dio, quanto come ipostasi creatrice, ma, a parte ciò, la risposta che dà alla *quaestio* della perfezione del creato in quanto postulata dalla perfezione del creatore, troverebbe una risposta adeguata anche nella cosmologia stoica e precisamente nella teoria delle ragioni seminali.

È vero che Filone, a quanto mi risulta, non cita mai negli scritti esegetici i λόγοι σπερματικοί, ma conosceva molto bene questa dottrina⁷⁴ e a mio giudizio

⁶⁸ R. Radice, *La filosofia di Aristobulo...*, p. 98 s.

⁶⁹ L'Alessandrino semmai l'ha perfezionata e arricchita.

⁷⁰ Nel fr. 5, 12.

⁷¹ La sequenza è espressa dai seguenti verbi: τάσσω, συνέχω, μεταποιέω. In particolare, la fissazione d'ordine implica la regolarità del mondo secondo il progetto originariamente costituito, per il quale, osserva Aristobulo nel fr. 2, 10 10 s. «... mai il cielo si è trasformato in terra, né la terra in cielo, né il sole si è trasformato in luna splendente, né a sua volta la luna è diventata sole; né i fiumi si sono fatti mare, né il mare fiumi. E lo stesso dicasi per gli esseri viventi...». A me pare che la base esegetica di questa tesi sia l'espressione «secondo la loro specie» più volte ripetuta in Gen 1,11: per essa parrebbe che Dio imponesse una ordinata via di sviluppo alla natura destinata a rimanere immutabile.

⁷² E a buona ragione, perché solo la parte finale attiene al linguaggio stoico.

⁷³ E qui incomincia il passo stoico riportato dal von Arnim, *SVF* II 760.

⁷⁴ Cf. ad esempio, *Aet.* 85.



l'aveva presente anche quando esponeva questi concetti, come si può dedurre dal seguente passo⁷⁵.

I frutti non costituivano solamente il nutrimento degli animali, ma erano anche il mezzo di una incessante generazione di vegetazioni simili, nel senso che contenevano le sostanze spermatiche (σπερματικῆς οὐσίας), al cui interno si trovano —in forma occulta e non visibile— i principi di tutte le cose che vedono la luce solo al ritmo delle stagioni.

E' qui implicita la teoria dei λόγοι σπερματικοί che assicura il collegamento della creazione simultanea con la creazione evolutiva (nel tempo), per la quale il λόγος-πνεῦμα, oltre che nella creazione primigenia, che è simultanea, «è impegnato anche in una generazione graduale e metodica del mondo (ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου)»⁷⁶.

Una tale dottrina può essere suggerita anche da Genesi 1,11: («la terra produca esseri viventi secondo la loro specie»), la quale, in effetti, accosta una creazione nel tempo, mobile e mutevole, ad una modalità extratemporale, salda e immutabile⁷⁷ che si potrebbe dire *eidetica*, oppure, alla maniera biblica, «per specie».

Questo aspetto, delle σπερματικὰ οὐσίαι per spiegare la generazione dei vegetali non è frequente negli Stoici⁷⁸, per quanto sia pertinente con il quadro generale del loro pensiero: potrebbe essere una accentuazione data da Filone, sulla base del testo biblico e della problematica teologica che abbiamo messo in risalto.

9. LA NATURA DELL'ETERE: *DE CONFUSIONE LINGUARUM*, 156 = SVF II 664

... l'etere, il sacro fuoco, è una fiamma che non può essere spenta, come anche indica il suo nome αἴθειν, che alla lettera significa bruciare. Una prova di ciò è costituita dal sole che costituisce una parte del fuoco celeste.

Il contesto esegetico del passo è abbastanza atipico, in quanto usa una tesi fisica per provare una tesi morale. Per dimostrare l'empietà della torre di Babele,

⁷⁵ *Opif.* 43 = SVF II 713.

⁷⁶ SVF II 1027. Una tale dottrina è suggerita anche da Genesi, ad esempio in 1,11: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie».

⁷⁷ Osserva Galeno in SVF II 717: «Perché le cose che partecipano di un'idea permangono e non si dissolvono, c'è bisogno di un'altra causa... che sta salda per conto suo, è immobile e precede le cose mosse: questa è introdotta a motivo della sua stessa stabilità e per la sua incessante partecipazione alle realtà mosse... Gli Stoici la identificano con le ragioni seminali...».

⁷⁸ I quali la spiegano più che altro ricorrendo al concetto di natura: cf. ad esempio, SVF II 710, 712, 718.



Filone introduce l'idea che nessuna realtà terrestre potrebbe raggiungere il cielo, e che perfino la bestemmia non toccherebbe dio, ma ricadrebbe su chi l'ha lanciata. La prova di questo è desunta dal campo fisico: la potenza calorifica del sole — che gli viene dall'essere fatto di etere — è tale da incenerire qualsiasi realtà gli si avvicini e quindi in particolare la torre di Babele che pretendeva di essere una torre alta fino al cielo.

In seguito, Filone generalizza questa considerazione e al § 156 sembra rafforzarla nell'espressione «è impossibile che una parte della terra giunga fino al cielo», anche perché, per definizione «il centro non può toccare la circonferenza». Le due spiegazioni — quella fisica e quella geometrica —, pur convergenti negli effetti, non hanno la stessa portata: la prova geometrica, una volta considerata la terra come il centro dell'universo⁷⁹ e l'etere come la circonferenza esterna⁸⁰, implica l'impossibilità strutturale di un contatto fra le due parti, mentre la prova fisica sarebbe smentita dalla cosmogenesi degli Stoici quale appare nel fr. *SVF* II 579 dove si mostra una continuità fisica e contiguità spaziale fra le parti del cosmo:

Ecco come si trasforma il fuoco: attraverso l'aria si trasforma in acqua, da questa l'aria si separa per via di condensazione e l'acqua per via di evaporazione. Al rarefarsi dell'aria, l'etere si diffonde tutt'intorno a forma di cerchio, e gli astri si accendono insieme al sole...⁸¹.

Inoltre, la non tangenza della terra con il cielo e in particolare con il sole è contraddetta dalla tesi stoica (ampiamente attestata) che il sole — e forse anche gli altri astri⁸² — si alimenta delle esalazioni marine⁸³. Dunque, esiste un collegamento strutturale fra la terra (e il mare) e il cosmo celeste.

Filone in questo caso avrebbe scelto dal contesto stoico elementi per una via esegetica piuttosto debole che nella sostanza poteva adattarsi alla lettera del testo biblico (cioè alla torre come costruzione umana), ma non al senso dell'empietà umana (il desiderio di voler sfidare Dio) che essendo di natura morale non teme certamente il calore del sole.

Tuttavia nello stesso frammento è possibile trovare traccia di un livello più raffinato di esegesi corrispondente ad una concezione più elevata dell'etere, là dove esso è chiamato «fuoco sacro»⁸⁴. Una tale concezione avrebbe da un lato divarica-

⁷⁹ Cf. *SVF* II 582.

⁸⁰ *SVF* II 579: «... l'etere si diffonde tutt'intorno a forma di cerchio...».

⁸¹ Una variante non molto chiara di questa sequenza si trova in *SVF* II 436 che fa derivare gli altri tre elementi dall'acqua e l'etere direttamente dal fuoco, e, in *SVF* II 417, dove si privilegia l'etere rispetto agli altri elementi.

⁸² *SVF* II 572, 593.

⁸³ Cf. *SVF* II 660, 661, 662, 658, 656 oltre al già citato *SVF* II 579.

⁸⁴ L'etere sarebbe sacro, «perché in esso sono collocati i corpi celesti, —le stelle fisse e i pianeti—, dotati di natura divina» (*SVF* II 527).



to la distanza fra cielo e terra e dall'altro avrebbe posto una differenza ontologica fra di essi⁸⁵, privilegiando la superiorità dell'etere rispetto agli altri elementi⁸⁶.

10. I FONDAMENTI FILOSOFICI DELL'ALLEGORESIS: *DE SPECIALIBUS LEGIBUS*, I 32 = *SVF* II 1010

Riteniamo utile leggere in sinossi i frammenti 1009 e 1010 di *SVF* II, perché nella sostanza hanno la medesima struttura e per un verso sono sovrapponibili, per l'altro invece segnano una rilevante differenza.

SVF II 1009, Aezio

Ecco la definizione stoica della sostanza di Dio: *πνεῦμα dotato di intelligenza*, igneo, privo di una forma propria, ma che riesce a trasformarsi in tutto ciò che vuole, facendosi uguale ad ogni cosa.

Tale concetto si guadagnò innanzitutto dall'esperienza della bellezza di ciò che appare, dato che nessuna cosa bella si genera per caso o per accidente, ma solo grazie all'arte di un demiurgo. Ora il cosmo è bello...

SVF II 1010; *Spec.* I 32

Nelle ricerche su Dio, un pensiero filosofico autentico incontra soprattutto questi due problemi: uno se dio esista —e questo contro i fautori dell'ateismo, il male supremo—, l'altro qual è la sua essenza. Non è difficile inquadrare il primo problema; il secondo invece, non solo è difficile, ma è pressoché insolubile.

Sempre accade che l'opera d'arte sia il mezzo per conoscere l'artista... E infatti non esiste opera d'arte che si produca da sé, e il mondo è opera quanto mai artistica; dunque deve essere creato da un artefice di somma sapienza e perfezione.

Il fr. *SVF* II 1009 di Aezio è a nostro avviso particolarmente importante per chiarire la natura e l'origine dell'allegoresis, ossia dell'allegoria sistematica, perché, a metà circa, espone la classificazione degli dèi in sette ordini secondo un criterio storico-scientifico⁸⁷. Una siffatta partizione, permette una classificazione ordinata di gran parte delle divinità olimpiche, e ne dà anche una esegesi razionalistica così da permettere una sistematica esegesi allegorica.

⁸⁵ Coinvolgendo in qualche misura anche la sfera morale e religiosa.

⁸⁶ Come in *SVF* II 417.

⁸⁷ Crisippo presenta questa divisione: I. Le divinità che risultano dalla deificazione dei fenomeni terrestri e celesti; II. Le divinità che hanno influenza propizia; III. Quelle che hanno influenza avversa; IV. Gli dèi che si collegano alle azioni; V. Quelli che si collegano alle passioni; VI. Le invenzioni dei poeti; VII. I semidei, eroi e benefattori dell'umanità.





La prima parte del frammento offre anche una giustificazione teorica di questa esegesi, perché, parlando dell'essenza o sostanza di Dio⁸⁸ come di un essere «privo di una forma propria» e «capace di trasformarsi in tutto ciò che vuole», di fatto introduce quello che potremmo chiamare il principio della *polivocità di Dio*, cioè della coesistenza, accanto ad un unico dio (in questo caso il «πνεῦμα dotato di intelligenza»), di un considerevole numero di Dei (ad es. quelli della tradizione omerica) che vengono di volta in volta equiparati a funzioni o potenze dell'unico θεός⁸⁹.

In questo modo, l'approfondimento attraverso l'analisi allegorica del nome, della storia e dei caratteri specifici degli dèi ci rivelerebbe la natura di Dio.

La seconda parte del frammento qui riportata, fornisce una prova dell'esistenza di dio —cioè, in definitiva, di questo πνεῦμα— a partire dalla bellezza del cosmo.

Il frammento (filoniano) *SVF* II 1010 offre lo stesso schema anche se la citazione del von Arnim non rende ragione se non in parte di esso. Anche qui si parla — si parla, ma non si precisa— dell'essenza di Dio, dopo di che si dimostra la sua esistenza sempre a partire dalla bellezza del cosmo.

E il principio della polivocità di Dio?

E' anch'esso presente, solo che, anziché seguire, precede i due punti esposti in *SVF* II e da noi ripresi.

Consideriamo il contesto di *De specialibus legibus*, I 32. I paragrafi immediatamente precedenti (30-31) sostengono che la Legge mosaica imprime nello spirito degli uomini santi «il marchio profondo della fede», nominando di continuo Dio, talora dicendo che è «il Dio unico», talaltra «il fondatore e il creatore dell'Universo», talaltra ancora «il Signore delle creature», oppure «la causa di tutto», «il Re», il «Padre e maestro di tutte le cose». Questa molteplicità di epiteti si spiega naturalmente sulla base della teoria delle potenze, che, afferma Filone, sono numerose, ed anzi infinite⁹⁰ ed aprono una via alla conoscenza di Dio, pur se ridotta nella sua portata⁹¹ e limitata ai suoi rapporti fra Dio e il cosmo.

Una volta riconosciute le affinità, la differenza appare evidente: mentre per Filone la definizione, o se si vuole la conoscenza dell'essenza di Dio è non solo diffi-

⁸⁸ È evidente che gli Stoici non ponevano alcuna differenza sostanziale fra θεός (dio personale) e θεῖον (divino come connotazione filosofica), muovendosi in questo caso in un campo ambiguo dove i due termini sono intercambiabili. Emblematico è, a tal proposito, il frammento A96 di Posidonio: «deus (θεός e non θεῖον!) est spiritus rationalis per omnem diffusus materiam, hoc est terram aquam aera caelum».

⁸⁹ Si legga a tal proposito il fr. *SVF* II 1027 dove Atenagora ribadisce a chiare lettere quello che andiamo dicendo: «Gli Stoici a parole attribuiscono alla divinità un numero spropositato di nomi in rapporto alla variazione della materia nella quale pensano che il pneuma divino sia diffuso, però nella sostanza credono che il dio sia uno. Se infatti dio è il fuoco artefice...».

⁹⁰ *Confus.* 171.

⁹¹ In primo luogo, perché Dio è infinito, in secondo luogo perché, secondo *Spec.* I 46, anche le potenze «non sono coglibili nella loro essenza e tuttavia lasciano trasparire l'impronta e il marchio della loro attività».



cile, ma forse addirittura impossibile da raggiungere, per il fr. 1009 essa non solo è nota, ma direttamente deducibile dalla osservazione del cosmo. Quello che fa la differenza è la diversa distanza fra Dio e il mondo⁹², che nel caso di Filone è infinita, per gli Stoici invece quasi nulla, essendo Dio della stessa natura del cosmo e perfino immanente in esso.

La prima parte del fr. 1010 non è stoica, bensì di matrice giudaica; ma è tuttavia vero che la *ratio* della argomentazione filoniana e quella di Aezio sono identiche, in quanto ambedue vanno ad esprimere una prova dell'esistenza di Dio a partire dall'ordine cosmico e di fatto autorizzano l'uso dell'allegoresi nella teologia. Insomma, l'Alessandrino, senza tradire la linea stoica ne avrebbe sostituita una parte con un dogma della sua religione⁹³, il quale, per quanto diverso, risulta perfettamente equivalente ai fini della dimostrazione⁹⁴.

Le considerazioni fin qui espresse hanno una particolare rilevanza nel mettere in connessione la tradizione allegorica stoica con quella giudaico-alessandrina, e ci inducono a credere —come già anticipato all'inizio dell'articolo— che molti termini adottati da Filone nella sua filosofia e di origine stoica gli siano giunti come termini «tecnici» dell'allegoresi greca, ormai imposti dall'uso nell'ambito del Giudaismo Alessandrino⁹⁵.

11. CONCLUSIONI

La breve ricerca che abbiamo condotto ci permette di concludere che Filone non può ritenersi una fonte neutrale del pensiero stoico, per il fatto che sottopone i testi da cui attinge ad una duplice rielaborazione: l'una che riguarda l'intenzione esegetica e l'altra quella filosofica.

Sul fronte esegetico si registra la necessità di tener conto della narrazione biblica, e, entro certi limiti, anche del significato letterale del testo⁹⁶.

Dal lato filosofico, abbiamo notato che spesso gli elementi stoici del pensiero dell'Alessandrino sono al servizio di una prospettiva generale trascendente di

⁹² Tanto è vero che von Arnim omette la parte del fr. 302 di *Opif.* 8, dove si definisce la causa attiva come intelletto «che trascende la virtù, che trascende il sapere, che trascende perfino il bene e il bello». È evidente che questi epiteti sono aggiunte filoniane!

⁹³ Cf. *Mutat.* 10, 15; *Deus* 62, *Poster.* 15.

⁹⁴ Pertanto, fatte salve le precisazioni che abbiamo formulate e tenuto conto delle integrazioni proposte, mi sembra condivisibile la scelta del von Arnim di riportare anche questa parte del testo come frammento degli Stoici.

⁹⁵ Una prova di ciò si può leggere in *Opif.* 24 dove, a giudizio di Filone, la teoria del mondo delle Idee, acquisterebbe in chiarezza ed evidenza se fosse espressa come teoria del λόγος divino, una dottrina che è certamente di matrice allegorica: «A voler usare termini più semplici e scoperti —osserva l'Alessandrino—, si potrebbe dire che il mondo intelligibile altro non è se non il Λόγος divino già impegnato nell'atto della creazione».

⁹⁶ Cf. *Migrat.* 89-90. Cfr., in particolare, quanto si dice ai §§ 2, 4, 6.

tipo platonico⁹⁷ che il nostro filosofo riteneva più confacente al senso profondo della teologia biblica⁹⁸.

Ma, una volta consapevoli di questa deformazione, e una volta avviate quelle correzioni di prospettiva che sono necessarie, nessuno dei testi esaminati, nella sostanza, tradisce il quadro filosofico stoico⁹⁹, e questo perché, come si è più volte notato, il fondamento dell'allegoria che Filone pratica è essenzialmente stoico, non solo a livello sistematico, ma anche a livello filosofico, con la dottrina della polivocità¹⁰⁰ di dio, che sottende la teoria delle δυνάμεις e l'ambiguo rapporto fra λόγος, Dio e mondo.



⁹⁷ Cf. in particolare quanto si dice nei §§ 5 e 7.

⁹⁸ Cf. *Spec.* I 327 dove i negatori della dottrina delle Idee sono addirittura messi sullo stesso piano dei negatori dell'esistenza di Dio e della sua unicità.

⁹⁹ E quindi nessuna delle scelte di von Arnim, per quanto concerne i passi da noi esaminati, può essere seriamente contestata.

¹⁰⁰ Cf. § 10.

