

Der Logosbegriff bei Philo in Relation zu Schellings  
*Philosophie der Offenbarung*

Il concetto di Logos in Filone in relazione alla  
*Philosophie der Offenbarung* di Schelling

**Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät**

der

**Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt**

vorgelegt von

Mara Colazingari, Coswig bei Dresden

2013

0

**Referent:** Herr Prof. Dr. Walter Schweidler, Eichstätt-Ingolstadt

**Korreferent:** Herr Prof. Dr. Dr. Markus Enders, Freiburg im Breisgau

**Tag der Disputation:** 16.07.2013

# Indice

<b>Premessa</b> .....	<b>9</b>
a) Tema e struttura della ricerca .....	10
b) Stato delle opere e degli studi su Filone .....	12
c) Studi su F.W.J Schelling .....	15
<b>Introduzione</b> .....	<b>17</b>
<b>0.1. Relazione tra Mitos e Logos</b> .....	<b>19</b>
<b>0.2 Creazione e Logos: la soluzione delle aporie dell'ontologia greca</b> .....	<b>23</b>
0.2.1. L' <i>Ent-scheidung</i> del Logos come risposta divina contro il caos .....	25
0.2.2. Il Logos come mediatore tra l'onnipotenza divina e l'universo .....	27
<b>0.3. L'importanza del pensiero di Filone</b> .....	<b>28</b>
0.3.1. Informazioni biografiche .....	31
0.3.2. Il metodo allegorico .....	33
<b>Parte Prima</b>	
<b>Filone Alessandrino.</b>	
<b>Il Logos divino come condizione <i>sine qua non</i> della Creazione</b> .....	<b>40</b>
<b>Capitolo Primo: Dio, Logos e Creazione</b> .....	<b>41</b>
<b>1.1. Dio, la Creazione e la materia</b> .....	<b>43</b>
1.1.1. Dio come l'Essente .....	47
1.1.2. L'esistenza di Dio .....	48
1.1.3. Dio come Creatore .....	50
1.1.4. La Creazione .....	52
1.1.5. La Creazione come Grazia .....	53
1.1.6. I due momenti della Creazione .....	55
<b>1.2. Il Logos come mondo delle Idee</b> .....	<b>59</b>
1.2.1. La Creazione del Logos .....	59
1.2.2. La Creazione del <i>giorno uno</i> .....	61
1.2.3. La Creazione dal secondo al quinto giorno .....	64
1.2.4. La Creazione del sesto giorno: l'uomo ideale .....	64
1.2.5. Il settimo giorno e la seconda Creazione dell'uomo .....	66

## Capitolo Secondo

### L'attività del Logos nella Creazione demiurgica del mondo reale .....68

#### 2.1. Il Logos come divisore .....69

2.1.1. La divisione della sostanza informe e indeterminata del tutto .....73

2.1.2. La divisione in parti uguali, a metà, di tutte le cose .....73

2.1.3. Il Logos divisore e mediatore .....76

2.1.4. La contrapposizione delle parti divise .....77

2.1.5. La non-divisione delle realtà ontologicamente non divisibili .....78

#### 2.2. Il Logos come sostegno del cosmo e come mediatore .....80

#### 2.3. Il significato della figura del Logos divisore .....84

## Capitolo Terzo

### L'identificazione del Logos con la Parola divina e la Sapienza .....87

#### 3.1. L'ambivalenza del termine *Logos* come spiegazione dell'identificazione di Logos e Sapienza .....90

#### 3.2. Il Logos come Parola divina e la sua simbologia .....91

#### 3.3. Similitudini con il *Libro della Sapienza* .....94

#### 3.4. La relazione della Sapienza con Dio, le Potenze, la Virtù, il mondo e l'uomo: i vari simbolismi .....95

#### 3.5. Le varie allegorie della Sapienza .....97

3.5.1. La Sapienza come scienza .....97

3.5.2. La Sapienza come luogo .....99

3.5.3. La Sapienza come sorgente .....101

## Capitolo Quarto

### Il rapporto del Logos con il mondo intelligibile e con l'uomo .....103

#### 4.1. Il Logos e le realtà intermedie del mondo intelligibile .....106

4.1.1. Il Logos e le Idee .....106

4.1.2. Il Logos e gli Angeli .....107

4.1.3. Il Logos e il Pneuma .....113

4.1.4. Il Logos e le Potenze .....116

#### 4.2. Il Logos e l'uomo .....126

4.2.1. Il Logos come mediatore del rapporto tra uomo e Dio .....127

4.2.2. Il Logos e la fede .....130

4.2.3. Il Logos, l'Apoikia e l'estasi .....132

4.2.4. Il Logos, la Legge e il culto .....	135
<b>Parte Seconda</b>	
<b>La teoria del logos di Filone come sfondo filosofico della <i>Potenzenlehre</i> di F.W.J. Schelling .....</b>	<b>138</b>
<b>Capitolo Primo</b>	
<b>L'Ente vero, Signore dell'Essere e Creatore .....</b>	<b>143</b>
<b>1.1. Le tre determinazioni dell'Essere Assoluto .....</b>	<b>146</b>
1.1.1 L'infinita potenza di essere e il puramente esistente .....	148
1.1.2. L'identità sostanziale tra la potenza di essere e il puramente esistente .....	151
1.1.3. Le due determinazioni dell'Uno: la pura potenza di essere e il puramente esistente .....	153
1.1.4. La potenza di essere come infinita e insaziabile onnipotenza creatrice .....	155
1.1.5. La terza determinazione dell'Uno: la potenza di essere posta come tale .....	157
1.1.6. L'Uno come Spirito perfetto e uni-totale, unione della potenza di essere, del puramente esistente e della potenza di essere posta come tale .....	158
<b>1.2. La Creazione: lo Spirito e la tensione extradivina .....</b>	<b>163</b>
1.2.1. La possibilità di un essere estraneo allo Spirito .....	164
1.2.2. Dio, libera fonte di ogni possibile essere .....	166
1.2.3. I moventi del processo creativo .....	169
1.2.4. Monoteismo e Politeismo .....	171
1.2.5. Dio e la libera Creazione .....	179
<b>2. Capitolo Secondo</b>	
<b>L'elemento intermedio tra la quiete divina e la Creazione: la Sapienza .....</b>	<b>181</b>
2.1. Le Idee come visioni del Creatore .....	182
2.2. La Creazione e la temporalità .....	188

2.3. L'identificazione della prima potenza con la Sapienza dell'Antico Testamento .....	190
<b>Capitolo Terzo</b>	
<b>Padre, Figlio e Spirito: la Trinità divina .....</b>	<b>194</b>
3.1. Il processo interno alla vita divina: l' <i>Ausschließung</i> .....	195
3.2. Padre e Figlio come personalità esistenti per sé .....	199
3.3. Lo Spirito .....	202
3.4. La Trinità e la Creazione .....	203
<b>Capitolo Quarto</b>	
<b>L'uomo, le Potenze e il Logos .....</b>	<b>207</b>
4.1. L'Urmensch .....	209
4.2. La caduta dell'Urmensch .....	217
4.3. La libertà dell'Urmensch come causa dell'azione del Logos-Figlio .....	218
4.4. La Rivelazione e il Logos come Figlio .....	221
4.5. Il Logos-Figlio come mediatore indipendente .....	222
4.6. Interpretazione del Logos di Filone: la Parola divina come comando .....	226
4.7. Interpretazione del Logos di Giovanni .....	229
<b>Conclusioni .....</b>	<b>235</b>
Obiettivi e risultati della ricerca .....	236
<b>A) Il Logos di Filone .....</b>	<b>238</b>
1. Analisi della simbologia del Logos in Filone .....	238
a) Logos, Dio e Creazione .....	238
b) Creazione demiurgica: il Logos come divisore, sostegno del cosmo e mediatore .....	240
c) Mondo intelligibile: il Logos e le realtà intermedie .....	241
d) Logos e creatura .....	247

2. L'identificazione di Logos e Sapienza .....	248
<b>B) Il Logos di Schelling .....</b>	<b>252</b>
1. Analisi della <i>Potenzenlehre</i> di Schelling .....	252
a) Importanza della Mitologia .....	252
b) L'Ente vero, il Creatore e la Creazione .....	254
c) La prima potenza: la Sapienza dell'Antico Testamento .....	256
d) Il Logos come Figlio .....	259
e) L'influenza di Filone su Schelling .....	263
<b>C) Il Logos come segno dell'<i>oltre</i> .....</b>	<b>266</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>272</b>

*A Lidia Procesi,  
per avermi spronato a spiegare le vele  
e a seguire il vento del mio destino*



V'è davvero dell'ineffabile.  
Esso mostra sé, è il mistico.

(L.Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 6.522)

## *Premessa*

### **a) Tema e struttura della ricerca**

La presente ricerca ha come obiettivo quello di indagare criticamente il significato che il concetto di Logos viene ad assumere nelle opere di Filone di Alessandria, utilizzando principalmente la letteratura primaria come base metodologica.

La nostra tesi è che Filone abbia operato una identificazione del Logos divino con la Sapienza biblica, così da rendere il Logos *conditio sine qua non* della Creazione. Tutta l'elaborazione della teoria della Creazione di Filone non risulta pensabile senza la figura del Logos, mediatore tra Creatore e creato. Il logos come figura intermediaria racchiude in sé tutte le aporie che la divinità avrebbe se venisse in contatto con la materia.

Il Logos di Filone verrà posto in relazione con la *Philosophie der Offenbarung* di F.W.J. Schelling e letto come sfondo della *Potenzenlehre*. Partendo dall'analisi del processo creativo e mitologico di Schelling, si proporrà di vedere nel Logos schellinghiano uno sviluppo del Logos di Filone attraverso la marcata distinzione tra Sofia e Logos e l'introduzione della figura del Logos come *subjectum incarnationis*, né Dio né uomo, natura intermedia, essere intermedio *sui generis*.

Più in particolare, nell'Introduzione della presente ricerca saranno presentate brevemente le coordinate concettuali della nostra ricerca, cioè del mito come modalità a sé stante di lettura della realtà e del Logos come capacità di esercitare una critica sulla realtà, per poi toccare il tema della Creazione come inizio del rapporto e allo stesso tempo della separazione tra Creatore e creatura, dove il Logos viene concepito come dia-logo tra Creatore e creatura, come separazione nel divenire altro da Dio dell'uomo.

Nella Parte Prima della ricerca prenderemo in esame la teoria del Logos filoniano, presentando il ruolo che il Logos riveste in rapporto a Dio, alla Creazione e al mondo, sottolineando i vari simbolismi e le varie identificazioni con la Sapienza dell'Antico Testamento a cui Filone ricorre per spiegare l'azione del Logos divino.

Nella Parte Seconda della ricerca verrà presentata la *Potenzenlehre* di Schelling, sottolineando la distinzione operata dal filosofo di Leonberg tra Sapienza e Logos nel processo della Creazione, intesa come libera volontà divina di creare, per poi giungere alla figura mediatrice della seconda potenza, cioè del Logos, come *subjectum incarnationis*.

Nella Conclusione verranno presentati i risultati della ricerca avendo come punto di riferimento l'elaborazione tematica dei capitoli precedenti.

## b) Stato delle opere e degli studi su Filone

L'interesse degli studiosi per la teoria del Logos filoniano trova spiegazione non solo nell'originale pensiero allegorico che ne è alla base ma soprattutto nel fatto che Filone è l'unico autore di primo piano di cui ci sia pervenuta l'opera, grazie all'intervento degli autori cristiani<sup>1</sup>, anche se non fu l'unico rappresentante del Giudaismo ellenistico<sup>2</sup>. Bisogna sottolineare come il pensiero allegorico di Filone permise alla prima letteratura cristiana di fissare principi filosofici fondamentali del dogma cristiano, per poi essere completamente dimenticato nei secoli successivi<sup>3</sup>.

Solo nel XVI e XVII secolo Filone fu riscoperto da studiosi ebrei italiani<sup>4</sup>. La sopravvivenza degli scritti filoniani, quindi, sarebbe dipesa interamente dall'intervento di autori cristiani, perchè i Pagani e gli Ebrei non ebbero interesse per il pensiero di Filone<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. David T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, a cura, introduzione e traduzione di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 1999, Prefazione all'edizione italiana, p. V.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 358.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, Prefazione all'edizione italiana, pp. 20-25: nella sua *Storia Ecclesiastica* Eusebio inserisce un catalogo di opere di Filone, nel quale ne mancano sei di quelle note. Sembrerebbe che questo elenco corrisponda alle opere in dotazione della biblioteca episcopale di Cesarea, dove Eusebio fu vescovo dal 315 al 339 d.C circa. In gioventù Eusebio era stato assistente di Panfilo, il quale aveva cercato di dare stabilità alla biblioteca, che originariamente conteneva la raccolta personale di libri di Origene. Sembra che Origene possedesse copie della maggior parte delle opere filoniane nella sua biblioteca personale e che le avesse trasportate da Alessandria a Cesarea nel 233 d.C., quando vi si stabilì, circa quasi due secoli dopo la morte di Filone. Suddette copie finirono nelle mani di Panfilo, che si occupò, con l'aiuto di Eusebio, della catalogazione e della conservazione delle opere presenti nella biblioteca della Scuola episcopale di Cesarea. Circa un secolo dopo Euzoio si occupò di trasferire le opere in codici più durevoli, che passarono alla tradizione bizantina. Secondo le fonti in nostro possesso, Clemente di Alessandria (145-221 d.C. circa) fu il primo Padre della Chiesa a leggere direttamente le fonti filoniane e ad utilizzarle; egli ebbe molta influenza sulla formazione di Origene; tutti e due furono attivi nella Scuola catechetica alessandrina, fondata da Panteno. Forse fu Panteno stesso a salvare le opere filoniane dopo la rivolta del 115-117 d.C., essendo intensamente impegnato, a detta di Eusebio, nel commento della Scrittura e nella fondazione di una biblioteca di consultazione di esegesi scritturale, dove forse Filone ebbe un posto d'onore.

La letteratura su Filone è numerosa e in gran parte in lingua inglese, tra gli studi fondamentali per la nostra ricerca citiamo quelli di Brehier<sup>6</sup>, Daniélou<sup>7</sup>, Drummond<sup>8</sup>, Goodenough<sup>9</sup>, Heinemann<sup>10</sup>, Maddalena<sup>11</sup>, Morthley<sup>12</sup>, Nikiprowetzky<sup>13</sup>, Noack<sup>14</sup>, Reale e Radice<sup>15</sup>, Reggiani<sup>16</sup>, Runia<sup>17</sup>, Sandmel<sup>18</sup>, Siegfried<sup>19</sup>, Völker<sup>20</sup>, Westerkamp<sup>21</sup>, Winstons<sup>22</sup>, Wolfson<sup>23</sup>. Le numerose ricerche sull'Alessandrino permettono una continua revisione delle bibliografie, ma le più esaurienti sono certamente quelle di E.R. Goodenough<sup>24</sup>, R.Radice<sup>25</sup> e D.T. Runia<sup>26</sup>.

<sup>6</sup> E.Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1907; 3 ed. 1950.

<sup>7</sup> J.Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Libraire Arthème Fayard, Paris 1958.

<sup>8</sup> J.Drummond, *Philo Judaeus, or Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, London 1888; 2 ed. 1969.

<sup>9</sup> E.R.Goodenough, *By light, light*, New Haven-London 1935; 2 ed. 1969.

<sup>10</sup> I.Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932; 3 ed. Hildesheim 1973.

<sup>11</sup> A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milano 1970.

<sup>12</sup> R.Morthley, *From word to silence*, 2 volumi, Bonn 1986.

<sup>13</sup> V.Nikiprowetzky, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden 1977.

<sup>14</sup> Chr.Noack, *Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria*, Tübingen 1999.

<sup>15</sup> G.Reale – R.Radice, *La genesi e la natura della filosofia mosaica in Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Milano 1994, pp. XVII-CLIII; R.Radice, *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al "Legum Allegoriae"*, prefazione di C.Kraus Reggiani, Vita e Pensiero, Milano 2000.

<sup>16</sup> C. Kraus Reggiani, *L'incontro con Dio nella ricerca di Filone; Introduzione a L'uomo di Dio*, Milano 1986, pp.17-64.

<sup>17</sup> Gli studi su Filone sono in gran parte in lingua inglese. Uno degli esponenti di rilievo negli studi filoniani degli ultimi anni è David T.Runia; cfr. D.T.Runia, *Mosaic and Platonist exegesis. Philo on "finding" and "refinding"*, in *VigChr* 40 (1986), pp.209-217; *Naming and Knowing. Themes in Philonic Theology with Special Reference to the De Mutatione Nominum*, in R. van den Broek-T.Baarda-J.Mansfeld, *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden 1988, pp.69-91; *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria. Collected Studies Series 332*, Hamspire 1990; *A note on Philo and christian heresy*, in *Studia Philonica Annual* 4 (1992), pp.65-74; *Was Philo a middle platonist? A difficult question revisited*, in *Studia Philonica Annual* 5 (1993), pp.112-140; *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986; *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen 1993; *Philo of Alexandria and the beginnings of Christian thought*, in *Studia Philonica Annual* 7 (1995), pp.143-160; *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1987-1996. With addenda for 1937-1986*, Leiden 2000.

<sup>18</sup> S.Sandmel, *Philo's Place in Judaism*, Cincinnati 1956; New York 1971.

<sup>19</sup> C.Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875; Amsterdam 1970.

<sup>20</sup> W.Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig 1938.

<sup>21</sup> D.Westerkamp, *Die philonische Unterscheidung. Aufklärung, Orientalismus und Konstruktion der Philosophie*, Wilhelm Fink Verlag, München 2009.

<sup>22</sup> D.Winston, *Logos and mystical theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985.

<sup>23</sup> Cfr. H.A. Wolfson, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 volumi, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1947, 2 ed. 1948.

<sup>24</sup> H.L. Goodhart – E.R. Goodenough, *A general bibliography of Philo Judaeus*, in E.R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven 1938; Hildesheim 1967.

<sup>25</sup> R.Radice, *Filone di Alessandria. Bibliografia generale 1937-1982*, Napoli 1983.

<sup>26</sup> D.T.Runia, *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1987-1996. With addenda for 1937-1986*, cit. ; R.Radice – D.T. Runia, *Philo of Alexandria. An Annotated bibliography 1937-1986*, Leiden 1992.

Gli scritti di Filone non sono opere filosofiche sistematiche ma commentari biblici<sup>27</sup> giunteci in lingua greca, armena e latina. Con riferimento al raggruppamento più diffuso, si possono suddividere gli scritti di Filone in:

a) opere bibliche costituite dal commento allegorico del Pentateuco, in particolare da *Genesi 2,1 a 41,17*:

*De opificio mundi; Legum allegoriae, De Cherubim; De sacrificiis Abelis et Caini; Quod deterius potiori insidiare soleat; De posteritate Caini; De Gigantibus; Quod Deus sit immutabilis; De agricultura; De plantatione; De ebrietate; De sobrietate; De confusione linguarum; De migratione Abrahami; Quis rerum divinarum heres sit; De congressu eruditionis gratia; De fuga et inventione; De mutatione nominum; De somniis;*

b) opere nelle quali è esposta la legge mosaica:

*De vita Mosis, Abrahamo; De Iosepho; De Decalogo; De specialibus legibus; De virtutibus; De praemiis et poenis, de execrationibus;*

c) opere di catechesi indirizzate a lettori in possesso di una buona conoscenza dei libri mosaici:

*Questiones et solutiones in Exodum, Questiones et solutions in Genesim;*

d) opere in difesa della causa ebraica:

*Hypothetica; In Flaccum; Legatio ad Gaium; De vita contemplativa;*

e) scritti filosofici:

*Quod omnis probus liber sit; De aeternitate mundi; De Providentia; Alexander.*

Nella presente ricerca si farà riferimento principalmente ai testi filoniani che costituiscono il commentario allegorico della Sacra Scrittura<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, Giuffrè Editore, Milano 1993, p.53.

<sup>28</sup> I testi di riferimento filoniani della presente ricerca sono contenuti nel volume *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, testo greco a fronte, a cura di R.Radice, presentazione di G.Reale, monografia introduttiva di G.Reale e R.Radice, con la collaborazione di C.K. Reggiani e C.Mazzarelli, Bompiani, Milano 2005. Le opere di Filone tradotte in tedesco sono raccolte nell'edizione *Philo von Alexandria, die Werke in deutscher Uebersetzung*, hrsg. von L.Cohn, I.Heinemann, M.Adler, 6 volumi, Breslau 1909-1938; la seconda edizione fu pubblicata a cura di W.Theiler, Berlin-New York 1962, 1964.

### c) Studi su F.W.J Schelling

La nostra proposta è quella di leggere la figura del Logos di Filone come sfondo filosofico della *Potenzenlehre* di Schelling. Non abbiamo rintracciato contributi che avessero come tema il rapporto tra Filone e Schelling. Per questo ci limiteremo a prendere in considerazione gli studi critici sulla *Philosophie der Mythologie*<sup>29</sup> e sulla *Philosophie der Offenbarung*<sup>30</sup>, in relazione alle tematiche riguardanti Dio, Creazione e Logos.

La letteratura critica<sup>31</sup> su Schelling è numerosa e in questa sede verranno presi in esame solo i contributi strettamente attinenti alla nostra ricerca<sup>32</sup>, che sarà limitata alla presa in

---

<sup>29</sup> Ad esempio lo studio di K.Bannach, *Schellings Philosophie der Offenbarung. Gehalt und theologiegeschichtliche Bedeutung*, in <Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie>, 37 (1995), pp.57-74.

<sup>30</sup> Cfr. A.Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Vita e Pensiero, Milano 1965; A.Bausola, *Friedrich W.J.Schelling*, Firenze 1975.

<sup>31</sup> Cfr. A.Bugliani, *La "Rassegna generale della letteratura filosofica più recente" di Schelling*, in <Giornale critico della filosofia italiana> 77 (79), sesta serie, v.18 (1998), pp.318-320.

<sup>32</sup> Tra la vasta letteratura su Schelling si citano qui una selezione dei contributi più significativi per il nostro tema: K.Appel, *Zeit und Gott, Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich 2008; A.Bausola, *Friedrich W. J. Schelling*, La nuova Italia, Firenze, 1975; A.Bausola, *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Vita e pensiero, Milano, 1969; A.Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, cit.; A.Bausola, *Saggi sulla filosofia di Schelling*, Vita e pensiero, Milano, 1969; C.Ciancio, *La reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, in *Annuario filosofico*, 1986, pp. 97-117. J.-F.Courtine, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, 1990; J.-F.Courtine, *Temporalité et révélation in Le dernier Schelling. Raison et positivité*. Publié sous la direction de Jean-Françoise Courtine et Jean-Françoise Marquet, Paris, 1994, pp. 9-30; C.Danz, *Im Anfang war das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologs bei Schelling und Fichte*, in *Fichte Studien* 8 (1995), pp.20-39; M.Enders-R.Kühn, *Im Anfang war der Logos...Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Herder 2011; C.Fabro, *L'eliminazione dell'Uomo-Dio nel pensiero moderno*, in *Il Cristo dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 51-86 (Schemi delle introduzioni, 25-31; Conclusioni, 335 ss.); C.Fabro, *Schelling e l'empirismo filosofico*, in *L'Osservatore Romano* 12.08.1967, 6 (rec.); W.Gräß, *Anerkannte Kontigenz. Schellings Existenziale Interpretation des Johannesprologs in der <Philosophie der Offenbarung>*, in C.Helmer (Hrsg), *Biblical Interpretation, History, Context and Reality*, Leyden 1998, pp.141-154; Jankélevitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris 1933; W.Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, 1965; W.Kasper, *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, a cura di M. Marassi e A. Zoerle, con una prefazione di A. Bausola, Milano, 1968; A.Massolo, *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze, 1963; F.Moiso, *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milano, 1990; L.Pareyson, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in AA. VV., *Romanticismo Esistenzialismo Ontologia della libertà*, cit., pp. 137-80, ora in L.Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino, 1995, pp. 385-437; H.Pölcher, *Schelling auftreten in Berlin (1841) nach Hörerberichten*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 6 (1954), pp. 193-215; L.Procesi, *Filosofia e mitologia in Schelling. Le interpretazioni del '900*, in *Annali della Scuola Normale di Pisa*, 1979, pp. 1293-323; L.Procesi, *La genesi della coscienza nella "Filosofia della Mitologia" di Schelling*, Mursia, Milano 1990; G.Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari, 1999 (4 ed.); M.Sgobba, *Libertà e impotenza della ragione in Schelling*, in *Paradigmi*, 1987, pp. 509-532; X.Tilliette,



esame della mitologia come preparazione alla Rivelazione divina, sottolineando l'interesse di tutta la speculazione schellinghiana<sup>33</sup> nei riguardi del mito e della mitologia<sup>34</sup>.

---

*Filosofi davanti a Cristo*, edizione italiana a cura di Giuliano Sansonetti, seconda edizione aggiornata, Queriniana, Brescia, 1991; X.Tilliette, *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una Cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 1997; X.Tilliette, *L'absolu et la philosophie*, Paris, 1987; X.Tilliette, *La Mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Napoli, 1984; X.Tilliette, *La settimana santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia, 1992; X.Tilliette, *Le point sur le recherches schellingiennes*, in *Archives de Philosophie*, 1993, pp. 123-28; X.Tilliette, *Une philosophie en deux*, in AA.VV, *Le dernier Schelling. Raison et positivité*. Publié sous la direction de Jean-Françoise Courtine et Jean-Françoise Marquet, Paris, 1994, pp. 55-69; F.Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma, 1995; M.Vetö, *Le fondement selon Schelling*, Paris, 1977; K.H.Volkman-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin, 1969; G.Werner, *Zum Begriff der Erfahrung beim späten Schelling*, Wien, 1972; J.E.Wilson, *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Stuttgart, 1993.

<sup>33</sup> Se all'inizio Schelling interpreta il mito razionalisticamente, proprio nella filosofia positiva esso viene presentato come inizio della Rivelazione, cfr. L.Pareyson, *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975, 2 edizione, p.13. Sull'analisi del concetto di mito nel giovane Schelling cfr. X.Tilliette, *Schelling. Eine philosophie en devenir*, 2 volumi, Vrin, Paris 1970, Vol.I: *Les Système vivant (1794-1821)*; X.Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, cit., pp.11-63; T.Griffero, *Senso e immagine. Simbolo e mito nel primo Schelling*, Guerini, Milano 1994, pp.209-309; M.Cometa, *Iduna. Mitologie della ragione*, Novecento, Palermo 1984;

<sup>34</sup> Cfr. L.Pareyson, *Schelling. Presentazione e antologia*, cit., p.13.

# *Introduzione*

Il Logos è un concetto di importanza centrale nella tradizione occidentale. L'uso nella lingua parlata dell'aggettivo *logico* mostra come tale termine e i suoi derivati siano fortemente presenti in maniera inconscia nel nostro linguaggio e come un'eliminazione del loro uso sia impensabile<sup>35</sup>. La presente ricerca si basa sulla concezione del legame tra Mito e Logos<sup>36</sup> inteso non come passaggio dall'irrazionale al razionale ma come transizione tra la forma primordiale della descrizione del mondo, fondamento dal quale nacque la filosofia, alla critica del Mito stesso, cioè di tale interpretazione del mondo<sup>37</sup>. Sullo sfondo saranno sempre presenti tre momenti concettuali, che vedono il Logos a) nell'eredità biblica ebraica; b) nella figura del demiurgo presente nella filosofia ellenistica<sup>38</sup>; c) nella figura di mediatore come novità teologica e filosofica giudaico-cristiana.

Il filo conduttore del presente lavoro è l'idea che Filone Alessandrino abbia identificando spiritualmente e praticamente Israele con il Logos e quindi la Sapienza e il Logos. Il Logos non è qui concepito come *Parola storica*, ma al contrario come il risultato della riflessione sul mondo ideale dalla prospettiva divina. In Filone cercheremo invano una teologia nel senso di riflessione sul divino come quella che si svilupperà nel Cristianesimo, nel quale la teologia sarà identificata unicamente con la persona storica di Cristo e la riflessione teologica sarà principalmente una riflessione all'interno della comunità cristiana. Il Logos è quindi concretizzato storicamente nella Parola che si fa carne, in Cristo, rimanendo inalterati, rispetto alla religione ebraica, i

---

<sup>35</sup> Cfr. la voce *Logos* curata da A.Franz in *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, hrg. von A.Franz, W.Baum, K.Kreutzer, Herder 2007.

<sup>36</sup> Cfr. W.Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik*, Stuttgart 1942.

<sup>37</sup> Cfr. M.Rasche, *Mythos und Metaphysik im Hellenismus. Die Wege zu Origenes und Plotin*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2011.

<sup>38</sup> Sul tema del Logos nella filosofia greca cfr. M.Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischer Philosophie*, Oldenburg 1872.

temi speculativi della Creazione e della separazione tra Creatore e creatura a causa del peccato adamitico.

### **0.1. Relazione tra Mitos e Logos**

Siamo dell'avviso che il Logos abbia avuto origine come forma di riflessione critica sul mondo a partire dalla mitologia, come forma di spiegazione acritica della realtà. A questo punto riteniamo interessante citare una recente ricerca dello studioso francese Michel Fattal<sup>39</sup> proprio sul Logos, la quale, attraverso l'analisi di testi antichi e recenti, al fine di tentare una comprensione delle teorie attuali<sup>40</sup> su tale tema, intende dimostrare la tesi che la parola Logos, lungo tutta la sua storia, avrebbe subito una evoluzione da uno stato di massima indefinizione ad uno di massima definizione, superando la polisemia iniziale per diventare in seguito un concetto semanticamente determinato. L'accezione di *ragione* del Logos, fondamentale nella speculazione filosofica, porterebbe ad ipotizzare che a tale concetto si debba la formazione del pensiero razionale, attraverso la maturazione di un pensiero potenziale originario implicito nei poemi delle origini<sup>41</sup>. Mostrando la funzione analitica e sintetica del *legein* poetico, il Logos della mitologia sarebbe la prefigurazione del Logos filosofico<sup>42</sup>. Il successivo Logos presocratico oscillerebbe continuamente tra l'attività razionale del pensiero e la funzione dichiarativa della parola, fino a Platone, il primo filosofo a distinguere il discorso dal pensiero<sup>43</sup>.

Fattal sostiene come il concetto fondamentale, che permette di collegare tutti i significati che il termine Logos ha assunto nell'età arcaica, sia quello di sintesi, come principio unificante agente sia nell'ordinamento delle cose materiali o delle parole, sia

---

<sup>39</sup> Michel Fattal, *Ricerche sul Logos, da Omero a Plotino*, a cura di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2005. Questo testo in lingua italiana è la raccolta di due libri di Michel Fattal, *Logos et image chez Plotin*, Paris-Montréal 1998, e *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris-Montréal 2001.

<sup>40</sup> Michel Fattal, *Ricerche sul Logos, da Omero a Plotino*, cit., p.151.

<sup>41</sup> *Ivi*, pp.5-6.

<sup>42</sup> *Ivi*, Introduzione, p.13.

<sup>43</sup> *Ibidem*

nella comprensione intellettuale e nell'unificazione del sapere in una dottrina. Bisogna sottolineare come anche la sapienza del saggio abbia natura sintetica, sapendo cogliere l'unità nella molteplicità superando l'apparente opposizione delle sue determinazioni.

I significati arcaici di *raccogliere*, *radunare*, *comprendere*, cioè *mettere insieme cose diverse*, esprimono la funzione sintetica originaria del Logos, la quale dà la possibilità di istituire nessi e relazioni tra le cose che si offrono alla percezione o all'intelletto, unificando così i dati dell'esperienza. Il concetto di Logos come sintesi rappresenta un principio di ordinamento della realtà e un potente strumento di conoscenza per l'essere umano, seppure ancora privo della componente analitica, diairetica, che separa e distingue le varie determinazioni della realtà. L'uomo arcaico non necessitava della componente analitica, perché il *Logos di verità*, cioè il discorso divino, è il discorso perfetto, compiuto; esso non ammette dubbi e ambiguità, perché il dio non mente. La coscienza dell'uomo collocato nella mitologia è identica a quella divina. Non esiste il doppio nel senso di dubbio, come la stessa radice delle parole tedesche *Zwei* e *Zweifel* mostra. È la nascita del dubbio a separare il Creatore dal creato, Dio dall'uomo<sup>44</sup>. Solo con la perdita di fiducia nella verità proposta dal dio l'uomo greco inizierà ad avere bisogno di chiarire, separare e distinguere il vero dal falso.

Questa è l'innovazione e la conquista di Platone, infatti senza il dividere, il differenziare e il distinguere dialetticamente il concetto sarebbe impossibile fondare la logica e il metodo scientifico. La dimostrazione dialettica è l'unico tipo di argomentazione rigorosa praticabile dalla filosofia.

La dialettica è la tecnica del dialogo in senso forte, *dialégesthai*, cioè non come semplice conversazione, ma come discussione, confronto tra tesi opposte, che ha il fine

---

<sup>44</sup> Cfr. C.G.Jung, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogma*, 1942, traduzione italiana *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, volume XI, p.138.

di stabilire quale di esse è vera e quale falsa<sup>45</sup>. La dimostrazione vera e propria, al contrario, può avere anche la forma di un monologo, perché non richiede interlocutori, ma solo principi da cui partire. Il dialogo, quindi, può anche essere fittizio, quando un interlocutore dialoga con sé stesso, rappresentando da solo la negazione della propria posizione e cercando di confutarla<sup>46</sup>.

Quando si dice che il dialogo può essere anche fittizio, si allude alla possibilità che qualcuno dialoghi con sé stesso, cioè si rappresenti da solo la negazione della propria posizione e cerchi di confutarla. Il dialogo, anche in senso fittizio, appare più originario del pensiero, del *Logos*, che è un dialogo dell'anima con sé stessa<sup>47</sup>.

Non appare necessaria una relazione tra due soggetti distinti ontologicamente per garantire il carattere trascendentale della comunicazione e del dialogo, infatti i simboli, intesi come capacità di significare, e l'ascolto, inteso come la capacità di comprendere, sono solo elementi della comunicazione e non fanno parte della struttura trascendentale. A prescindere dalla svolta linguistica attuata dalla filosofia analitica e dall'ermeneutica, per parlare e per pensare nel dialogo con sé stessi, che è il pensiero, è necessario il linguaggio, come discorso significante per altri o per sé stessi. Così il dialogo per il filosofo è condizione imprescindibile dell'argomentare dialetticamente e quindi del pensare filosoficamente.

Il Logos è concepito nella presente ricerca come il dialogo dell'anima umana con sé stessa, un dialogo che ha come tema il mondo divenuto, nel momento esatto in cui i miti non sono più sufficienti a rappresentare la realtà del cosmo, quindi nel momento in cui l'essere umano riflette attivamente sulla realtà. La teoria della Creazione concretizza il momento in cui, per la prima volta nella storia umana, l'uomo si pone

---

<sup>45</sup> Cfr. Platone, *Fedro* 265 D; 266 A. L'edizione di riferimento degli scritti di Platone è quella italiana: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G.Reale, Bompiani, Milano 2000.

<sup>46</sup> Parmenide, Aristotele e Kant sono tra i filosofi che usarono il dialogo fittizio.

<sup>47</sup> Cfr. Platone, *Sofista* 263; Aristotele, *Metafisica*, a cura di C.A.Viano, Utet, Torino 1995, IV 4, 1006a 21-24.

dalla prospettiva divina per spiegare ciò che dalla prospettiva umana non ha spiegazione.

La scelta di non analizzare nel progetto tutte le forme di Logos nella storia viene motivata da Fattal con la volontà di non dare una visione storica completa dell'evoluzione del Logos, ma di ricercare una chiave di lettura per interpretare la fissazione del concetto di Logos<sup>48</sup> attraverso la riflessione sulla nozione greca di Logos e sui suoi legami con il pensiero e la verità<sup>49</sup>, prendendo le mosse da Omero, nel quale viene individuato il complesso polisemico del Logos nella forma sua originaria<sup>50</sup>, fino a giungere a Plotino. Noi siamo dell'avviso che proprio nel concetto filoniano di Logos ci sia stato per la prima volta il tentativo di stabilizzarne il significato attraverso la riflessione sul rapporto tra Creatore e creato, in particolare tra Creatore e creatura, con la volontà di spiegare la verità rivelata, realtà data all'uomo, la Torah, dalla prospettiva del Creatore attraverso il metodo allegorico.

---

<sup>48</sup> Michel Fattal, *Ricerche sul Logos, da Omero a Plotino*, cit., p.11.

<sup>49</sup> *Ivi*, p.13.

<sup>50</sup> *Ivi*, p.6.

## 0.2 Creazione e Logos: la soluzione delle aporie dell'ontologia greca

La filosofia greca fece sua la riflessione sul come e sul perché dall'Uno derivassero i molti e dall'infinito il finito<sup>51</sup>, ma è solo con il Creazionismo<sup>52</sup> che sembrano trovare una soluzione tutte le aporie presenti nell'ontologia greca.

Il concetto di *creatio*, completamente assente nella speculazione filosofica greca, ricopre un ruolo centrale nel pensiero di Filone, che lo ricava dall'interpretazione dei primi versi della *Genesi* e lo elabora identificandolo con la libera e volontaria azione divina, che crea le cose dal non-essere per pura bontà attraverso il Logos, la Sua Parola, come dono gratuito del Creatore alla creatura. A differenza del demiurgo platonico, che ha un'azione limitata al compito necessario che svolge, e del motore immobile aristotelico, che è pensiero di pensiero e non ha alcun contatto con la realtà, il Dio onnipotente ebraico è un Dio personale con piena libertà. Bisogna sottolineare come quello di onnipotenza sia un concetto totalmente sconosciuto alla cultura greca, anche se già Platone<sup>53</sup> si riferiva alla possibilità di fare qualcosa (*dýnamis*) come presupposto del poterlo fare (*téchne*) e a questa possibilità come della scienza del fare (*epistéme*)<sup>54</sup>. In effetti la decisione, *l'Ent-scheidung*, il *de-caedere*, da parte del Creatore, di creare rappresenta la fine dell'indifferenziato per Dio, perché "taglia", l'indifferenziato e riconosce le differenze dei significati, come il Logos divisore filoniano, che attraverso l'atto che differenzia, cioè la Creazione, esce dall'indifferenziato, dal nulla, per rendere ogni cosa sé stessa e non un'altra<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Un esempio le aporie di Parmenide e tutte le altre che da lui in poi avevano alimentato numerosi dibattiti nell'ontologia greca. Platone ha elaborato una soluzione di tali aporie con l'elaborazione della figura del Demiurgo, che trasforma il caos in cosmo e lega i molti con l'uno e l'uno con i molti.

<sup>52</sup> Il problema della Creazione della materia non fu mai posto nel pensiero greco-pagano, esso nacque dal confronto del pensiero filosofico greco con i testi biblici, in particolare fu Filone a parlarne in modo esplicito e dopo Seneca la dottrina della creazione appare ampiamente diffusa, cfr. Seneca, *Tutte le opere*, a curadi G.Reale, Bompiani, Milano 2000, pp.CIX-CX del Saggio introduttivo; cfr. R.Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 281-309.

<sup>53</sup> Cfr. Platone, *Timeo* 68 D.

<sup>54</sup> Cfr. Platone, *Ippia Maggiore* 296 b. Sulla problematica della tecnica in Platone cfr. G.Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971.

<sup>55</sup> Cfr. Platone, *Cratilo* 414 b-c.



Filone di Alessandria riprende l'eredità biblica ebraica, per la quale sono i passi di *Genesi 1, 1-31* a presentare il legame tra Creatore e mondo come Logos. L'inizio coincide con la Parola divina proferita, la quale ha la capacità di generare nel momento stesso nel quale Dio parla. Questa Parola creatrice è il Logos assoluto, che Dio pensa, esprime in parole e fa essere al tempo stesso. Non esiste una mediazione temporale tra il pensiero di Dio e la nascita della cose, tutto avviene nell'istante unico in cui il pensiero viene pensato o la Parola pronunciata. Il Logos è così fin dal primo istante sia il mediatore tra Dio e il creato, sia la causa dell'allontanamento ontologico tra Creatore e Creazione<sup>56</sup>. Nel pensiero di Filone questo allontanamento tra Creatore e creatura viene così estremizzato fino a produrre tra i due un abisso, che può essere superato solo dall'intervento di una figura mediatrice, il Logos. Il Rapporto tra Dio e il creato è dal primo istante, quindi, basato sull'alterità ontologica e sulla mediazione tramite il Logos. Allo stesso modo nella Creazione dell'uomo il primo soffio di vita del Creatore è dialogo, *dia-logos*<sup>57</sup>, rapporto tra Creatore e creatura mediato dal Logos.

La piena espressione di questa idea è la Creazione di Adamo (1511 d.C. circa), l'affresco di Michelangelo che si trova sulla volta della Cappella Sistina nei Musei Vaticani in Roma. In questo affresco viene espresso uno dei più alti ideali della cultura del Rinascimento, quello della dignità umana, che è a immagine e somiglianza di Dio<sup>58</sup> e viene resa in maniera assai efficace, attraverso i simboli, la relazione senza relazione, la mediazione e l'allontanamento ontologico tra Dio e l'uomo, cioè il *dia-logo* tra Creatore e creatura. Le braccia protese e gli indici alzati mostrano l'atto precedente a quello del contatto tra Dio e Adamo, metafora della scintilla vitale che passa, attraverso il Logos, dal Creatore alla creatura plasmata. È la volontà divina a segnare il passaggio dal nulla all'uomo, e la Creazione dell'uomo rappresenta il punto più alto della

---

<sup>56</sup> Cfr. *Genesi 1, 1-2*. Il testo biblico di riferimento è *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Devoniene, Bologna 2005.

<sup>57</sup> Cfr. E.Levinas, *Totalità e infinito*, 2 edizione, Jaca Book, Milano 1990, p.301.

<sup>58</sup> Cfr. *Genesi 1,27*.

Creazione divina. L'indice di Dio mostra il passaggio dal nulla all'essere e al tempo stesso il rapporto Io-Tu, la distanza ontologica tra Creatore e creatura che dà la possibilità all'uomo di essere libero<sup>59</sup>. La distanza tra Creatore e creatura viene ad essere il luogo della presenza dell'altro, della relazione, del *dia-logo*<sup>60</sup>, del Logos. Il Dio che si rivela attraverso il Logos si mette in dialogo con l'altro da sé, con l'essere umano, ma solo e sempre mediatamente.

### **0.2.1. L' *Ent-scheidung* del Logos come risposta divina contro il caos**

L'*Ent-scheidung* del Creatore per la Creazione attraverso il Logos divino è violenza contro l'indifferenziato, il disordine e il caos primordiale, che sono il non-essere. Mentre la divinità greca è indifferenziata e caratterizzata dalla metamorfosi, il Creatore è identità e differenza allo stesso tempo, è l'Essere rispetto alla Creazione. Ma l'*Entscheidung* caratterizza anche l'uomo, che deve riconoscersi come creatura e riconoscere il Creatore come l'unico vero Dio. La violenza termina solo con l'accettazione dell'alterità del Creatore da parte della creatura e con l'instaurarsi della mediazione del Logos nella relazione fra Creatore e creatura.

Infatti la violenza, l'ira divina<sup>61</sup> presente nell'Antico Testamento deriva dal mancato riconoscimento del differenziato, cioè del Creatore come unico e vero Dio e del Logos come mediatore tra Creatore e creatura.

---

<sup>59</sup> Cfr. A.Bertoldi, *Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro. Il corpo "verbale" e la direzione dell'incontro*, *Communio*, n.175-176 (2001), p.50.

<sup>60</sup> Cfr. E.Tadini, *La distanza*, Einaudi, Torino 1998, p.5; 68.

<sup>61</sup> Sul tema dell'ira divina si fa riferimento al contributo di J.Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Picus Verlag Wien 2009, trad italiana J.Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007. Secondo l'egittologo tedesco sono finiti i tempi in cui si poteva interpretare la religione come oppio dei popoli, perché oggi la religione si presenta piuttosto come dinamite dei popoli. La religione viene recuperata per creare nemici immaginari e mobilitare le masse, sia in Oriente che in Occidente; essa sarebbe una delle più antiche ed importanti tecniche culturali di traduzione, cioè di comprensione reciproca che il monoteismo avrebbe interrotto, rendendo la religione dell'altro un elemento estraneo e nemico, propriamente nemico di Dio. Attraverso l'analisi genealogica delle origini della violenza religiosa si mostrerebbe il forte nesso tra essa e la violenza politica. La violenza non apparterebbe all'ambito religioso ma a quello politico. Il ritorno della religione in atto da alcuni decenni sarebbe legato strettamente a sensazioni di minaccia, odio e paura, ad

Nella *Genesi*<sup>62</sup> il termine caos si identifica con una mescolanza disordinata di elementi non ancora separati ed ordinati. Nell'interpretazione allegorica filoniana dei primi versi della Genesi, il cosmo nasce proprio dall'atto volontario divino espresso attraverso il Logos divino, la Parola, l'Idea<sup>63</sup>, che separa, divide, ordina e definisce il caos<sup>64</sup>. Nel nominare divino è presente la potenza di una volontà che nominando fa essere e così crea<sup>65</sup>. Il chiamare secondo un nome riconduce all'essenza, esso è l'evento dell'*Unterschied*<sup>66</sup>, la separazione del caos, attraverso il Logos divisore, che porta all'ordine del cosmo<sup>67</sup>.

Il mondo, come risposta, appartiene a Dio, che l'ha chiamato attraverso il Logos divino: la Parola biblica, il Logos cosmico, è la nascita del mondo come effetto di una volontà che, creando il mondo, pone l'ordine nel caos. La chiamata di Dio, che attraverso il suo Logos nomina le cose, scandisce il tempo, che non appartiene né al caos né al cosmo ma a Dio stesso, il quale crea anche il tempo di ogni cosa nominandola, sempre attraverso il Logos.

---

una violenza che si richiama esplicitamente a Dio e alle Sacre Scritture. Assmann nota come nei testi canonici delle religioni monoteiste il tema della violenza e dell'odio abbiano un ruolo principale, un significato specificatamente religioso. Mentre le versioni moderne dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islamismo hanno preso le distanze dall'intolleranza e dalla violenza presenti nei testi loro fondativi, i testi sacri, l'intolleranza e la violenza sono diventati di attualità nei movimenti fondamentalisti. La tesi di Assmann è che senza la scrittura non si sarebbe potuto compiere il passo verso la nuova e fondante religione monoteista. La religione si serve di una scrittura performativa per regolare la vita delle persone, che inverte il rapporto tra scrittura e vita. Così ogni situazione e decisione ha una sentenza biblica opportuna, essendo la vita un adempimento del testo sacro. Non sono i credenti a utilizzare il linguaggio della violenza contenuto nei testi religiosi, ma i fondamentalisti, che utilizzano argomenti religiosi per giungere al potere politico.

<sup>62</sup> *Genesi* 1, 1-5.

<sup>63</sup> Il termine *idea/ousia* per Platone è ciò a cui si riferisce il pensiero quando pensa, l'essere che veramente è, cfr. Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p.XXV dell'Introduzione generale.

<sup>64</sup> Cfr. Pimandro, *Di Ermete Trismegisto*, in *Corpus Hermeticum*, edizione e commento di A.D.Nock e A.-J. Festugière, a cura di I.Ramelli, p.77, nota 10, dove viene messo in evidenza il carattere brutale del clamore fuoriuscito dal Caos e la santità del Logos, che è parola che denota ragione e principio attivo come il Verbo di Giovanni.

<sup>65</sup> Cfr. Agostino, *Confessiones* 401, *Confessioni*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1992-1997, Libro X, § VI, 9, p.19, dove tutte le cose interrogate e chiamate per nome parlano di Dio.

<sup>66</sup> Cfr. M.Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1959), trad. italiana *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp.34-37.

<sup>67</sup> Cfr. Platone, *Timeo* 30 A.

### 0.2.2. Il Logos come mediatore tra l'onnipotenza divina e l'universo

Tra i vari attributi divini l'onnipotenza è l'unico attributo dinamico, che descrive l'azione divina e collega, in una relazione mediata dal Logos, il Creatore all'universo. Dio crea il mondo tramite la Sua bontà<sup>68</sup>, in quanto Essere totalmente libero, quindi onnipotente. È in *Genesi* 1,26 che viene espresso il comando di Dio e la storia dell'uomo, dove il cosmo diventa mondo e viene affidato alla creatura, *imago dei*. È l'onnipotenza divina ad instaurare il rapporto tra Creatore e creatura, tra Dio e uomo. Dalla libera volontà divina di creare nasce il problema della presenza del male nella Creazione: il male, per Filone di Alessandria, si identifica con la materia. Dio, l'Essere Purissimo, non può avere con il mondo sensibile alcun contatto<sup>69</sup>, per questo è necessaria la figura di un mediatore tra Creatore e Creazione, rappresentato dal Logos, che ordina la materia con un'attività demiurgica. Il Logos ha la funzione di rendere possibile una relazione, seppur mediata, tra il Dio-Creatore e il mondo sensibile. Il male, identificato nella materia, è parte integrante della Creazione, perché, per non fare essere il male, Dio non avrebbe dovuto creare e realizzare così il bene, contraddicendo in questo il concetto di onnipotenza, perchè la Sua bontà lo spinge a comunicarsi<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Cfr. Platone, *Timeo* 29 E ; Seneca, *Lettera* 65, 9-10; 12; 23.

<sup>69</sup> Filone ritiene Dio l'unico essere non creato, ma allo stesso tempo concepisce la materia come non creata, cfr. M.Rasche, *Mythos und Metaphysik im Hellenismus. Die Wege zu Origenes und Plotin*, cit., p.278, nota 506 .

<sup>70</sup> Cfr. G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Philosophische Schriften*, C.I. Gerhardt, VI, Hildesheim, Olms, 1961, p. 253.

### 0.3. L'importanza del pensiero di Filone

Sebbene il pensiero di Filone di Alessandria sia fortemente asistematico<sup>71</sup>, come molte delle sue interpretazioni ben mostrano<sup>72</sup>, la tesi di fondo del presente lavoro prende le mosse dalla convinzione che, tuttavia, sia possibile individuare nel Logos divino e nella sua identificazione con la Sapienza il fulcro centrale dal quale si possa ricollegare tutto il suo pensiero in linea con il fine esegetico della sua opera.

Numerosi studi hanno rintracciato nell'idea di Creazione la base del pensiero dell'Alessandrino, sebbene poi non sia risultata univoca l'interpretazione stessa della teoria della Creazione<sup>73</sup>. Nella prefazione della monografia dedicato a Filone<sup>74</sup>, Maddalena afferma come il pensiero dell'Alessandrino, né dialettico né sistematico, eppure robusto e coerente, al di là di ogni contraddizione, sia mosso da una duplice certezza, cioè che l'uomo possa trovar Dio solo se Egli gli si svela e che tutti gli uomini siano di fronte a Dio allo stesso modo<sup>75</sup>. Filone viene qui presentato come un filosofo fedele al Dio ebraico, che espone il suo pensiero in forma filosofica.

Ciò che rende Filone diverso dai Greci è la concezione di un Dio che va incontro agli uomini; la presenza di concetti quali fede, speranza e amore, come anche la ricerca di Dio nell'interpretazione della parola divina<sup>76</sup>. Per ovviare all'interpretazione letterale della Torah che può suscitare dubbi, Filone elabora un'interpretazione della Bibbia servendosi di ciò che nelle filosofie greche non contraddice la Rivelazione biblica,

---

<sup>71</sup> Schaller attribuisce alla mancanza di sistematicità di Filone la non riuscita del suo sistema, cfr. J.B.Schaller, *Gen.1.2 im antiken Judentum (Untersuchungen über Verwendung und Deutung der Schöpfungsaussagen von Gen. 1.2 im antiken Judentum)*, Göttingen 1961, pp.81-82. Di parere simile sono anche W.Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, cit.; E.R.Goodenough, *By Light, Light*, cit.; K.S.Guthrie, *The Message of Philo Judaeus of Alexandria*, London 1909.

<sup>72</sup> Cfr. A.Laurentin, *Le neuma dans la doctrine de Philon*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 27 (1951), p.390; H.A.Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Cambridge (Mass.) 1948.

<sup>73</sup> Cfr. R.Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, cit., pp.27-45; G.Reale, *Filone di Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione*, in AA.VV., *Paradoxos politeia. Studi Patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano 1979.

<sup>74</sup> A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit.

<sup>75</sup> *Ivi*, p.7.

<sup>76</sup> *Ivi*, pp.10-11.

servendosi anche del metodo allegorico<sup>77</sup>. La filosofia filoniana sarebbe la prima filosofia, nel mondo occidentale, che riunisce la speculazione greca e la parola biblica<sup>78</sup>.

Daniélou, nella sua biografia su Filone<sup>79</sup> sottolinea come le diverse interpretazioni ci diano immagini divergenti dell'Alessandrino, che dipenderebbero prima di tutto dall'uomo in sé stesso<sup>80</sup>. Ci troviamo di fronte ad un Filone mistico ritirato dal mondo, ad un funzionario impegnato in politica, ad un filosofo predicatore. Anche l'analisi delle opere non lascia scampo alle contraddizioni: le opere filoniane sono una esegesi spirituale della Scrittura, nella quale sono assenti preoccupazioni speculative, oppure un sistema filosofico coerente, un culto mistico, oppure una prima forma di gnosi?

Complesso appare il tentativo di collocare l'orientamento fondamentale dell'Alessandrino: Filone è il rappresentante di un culto sincretista ebraico od un ebreo credente che ha utilizzato le forme espressive dell'ellenismo? Daniélou riconduce tutte le incertezze riguardanti l'interpretazione dell'Alessandrino all'estrema sottigliezza della sua personalità, cioè sarebbe errato cercare di comprenderne l'opera senza prendere in considerazione la persona<sup>81</sup>.

Il significato della sua vita e della sua opera lo mostrano come devoto alla comunità ebraica e alla sua fede, attivo nello spiegare la Scrittura agli Ebrei e nel difenderla dai Pagani<sup>82</sup>. Filone è impregnato di umanesimo greco, un prodotto della paideia del suo tempo, che comporta uno spirito aperto a dottrine straniere.

---

<sup>77</sup> *Ivi*, pp.12-13.

<sup>78</sup> *Ivi*, pp. 19-20.

<sup>79</sup> Jean Daniélou, *Philon D'Alexandrie*, cit. Qui si fa riferimento alla traduzione italiana : Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit.

<sup>80</sup> *Ivi*, p.7.

<sup>81</sup> *Ivi*, p.8.

<sup>82</sup> *Ivi*, p.9.

L'Alessandrino, ebreo di grande cultura e carattere, non è per Daniélou un sincretista<sup>83</sup>. Lo studio della filosofia, alla quale si dedicò, rappresentava, a quel tempo, conversione, ascesi e distacco, che erano viste come guide al vero senso della vita, cioè al possesso dei beni interiori<sup>84</sup>. Il linguaggio filoniano, pur rimandando a Platone, ha un significato diverso, soprattutto in relazione alla fede ebraica<sup>85</sup>.

Per Daniélou Filone fu anche un buon predicatore, ma non è da sottovalutare il tono filosofico dato alla sua predicazione, perché egli volle essere prima di tutto un filosofo<sup>86</sup>. Il suo pensiero ha l'originalità del tentativo di riformare la filosofia greca tradizionale rendendola conforme alla Parola di Dio, così da mostrare la superiorità della filosofia biblica rispetto a quella pagana<sup>87</sup>. Fondare una filosofia biblica fu una necessità dettata per salvare il messaggio biblico dalla chiusura in una esegesi letterale e dall'invasione della filosofia greca<sup>88</sup>. Il fine esegetico di Filone fu il mostrare come si potesse adottare il pensiero ellenico restando fedele alla Scrittura. La predicazione di Filone è filosofica, ed è utilizzato il metodo ebreo Midrash: il commento della Scrittura è continuativo, mentre il contenuto è filosofico<sup>89</sup>. Questo ha portato a sottolineare la forma frammentaria del pensiero causata dall'attenzione alla linea del testo storico commentato, che è caratteristica originaria di Filone, ritenuto da Daniélou il più grande predicatore filosofo del suo tempo<sup>90</sup>.

Filone è un fedele osservatore della legge, un eminente rabbino del suo tempo, liberale, aperto alla cultura ellenistica, che indirizza la sua opera agli Ebrei credenti ed anche ai Greci, ai quali cerca di presentare la fede ebraica così da poterla rendere accettabile<sup>91</sup>.

---

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ivi*, p.22.

<sup>85</sup> *Ivi*, p.23.

<sup>86</sup> *Ivi*, pp.25-26.

<sup>87</sup> *Ivi*, cit., p.26.

<sup>88</sup> *Ivi*, pp.26-27.

<sup>89</sup> *Ivi*, p.27.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ivi*, p.28.

Gli Ebrei di Alessandria era oggetto di ostilità da parte della popolazione pagana, egizia e greca presente ad Alessandria, l'antisemitismo aveva raggiunto il suo culmine all'epoca di Filone<sup>92</sup>. Per poter comprendere più facilmente l'ambiente storico e culturale nel quale Filone si formò e interagì, presentiamo qui un breve paragrafo con le poche informazioni biografiche in nostro possesso.

### 0.3.1. Informazioni biografiche

Filone Alessandrino, più noto alla comunità a cui apparteneva come Filone Ebreo, il rappresentante più eminente della Diaspora e del Giudaismo alessandrino<sup>93</sup>, nacque ad Alessandria d'Egitto<sup>94</sup> (c. 10/20 a. C. -50 d. C.)<sup>95</sup>. Della sua vita si conosce poco: egli apparteneva ad una famiglia ebrea tra le più ricche e influenti che si erano trasferite ad Alessandria, di cui facevano parte importanti funzionari del governo romano in Egitto. Presumibilmente condusse una vita dedicata quasi esclusivamente alla meditazione, agli studi e alla composizione dei suoi libri. Ebbe una istruzione di alto livello, che gli permise di acquisire una perfetta conoscenza della cultura greca e di quella ebraica.

Fu uno studioso attento della cultura greca e dei testi sacri del suo popolo, che cercò di interpretare con le forme della filosofia greca. La terminologia antica da lui adottata

---

<sup>92</sup> *Ivi*, pp.28-29.

<sup>93</sup> *Ivi*, p.17.

<sup>94</sup> Gli ebrei, da sempre legati ad un rigido monoteismo, tentarono di limitare le influenze delle culture straniere che avevano egemonia sulla Palestina e difesero la propria identità linguistica, etnica e religiosa, evitando ogni sincretismo. Tuttavia la cultura ellenica si amalgamò con la cultura ebraica negli ultimi secoli dell'età antica, sia in Palestina che tra gli ebrei della Diaspora, a tal punto che la nuova generazione di Ebrei nati in Egitto sentì come necessaria una traduzione in lingua greca della Bibbia. Ad Alessandria furono fondati dai Tolomei la Biblioteca e il Museo e fu portata a termine forse la più celebre versione greca della Bibbia, detta Alessandrina o dei Settanta. Una leggenda vuole che, su iniziativa di Tolomeo Filadelfo (308 a.C.-246 a.C.), il sommo sacerdote di Gerusalemme abbia invitato 72 dottori della Legge, 6 per ciascuna delle 12 tribù di Israele, i quali, ospiti sull'isola di Faro, avrebbero tradotto il Pentateuco in 72 giorni.

<sup>95</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *Legatio ad Gaium; In Flaccum*, in C. Kraus Reggiani, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Morano Editore, Napoli 1967. Riguardo alle relazioni tra gli Ebrei di Alessandria e la locale popolazione egiziana cfr. H.I. Bell, *Jews and christians in Egypt*, Oxford 1924.



esprime una serie di concetti derivanti da tradizioni diversissime e spesso antitetiche<sup>96</sup>. Sebbene il suo linguaggio rimandi a Platone, diverso è il significato che viene espresso e che va messo in relazione alla fede ebraica<sup>97</sup>. Con precisione è noto solo il suo viaggio a Roma presso l'imperatore Caligola nel 39/40 d.C. in qualità di capo di un'ambasceria, con la finalità di chiedere l'esonero per gli Ebrei dal prestare onori divini all'imperatore e di protestare contro le persecuzioni delle quali erano vittime gli Ebrei di Alessandria da parte del governatore Avillio Flacco. L'ambasceria fallì e dopo breve tempo sia Caligola che Flacco morirono; Filone interpretò i due accadimenti come la dimostrazione che Dio punisce gli empì<sup>98</sup>. La sua opera è caratterizzata da universalismo religioso e senso missionario<sup>99</sup>.

Importante è sottolineare che Filone si dedicò completamente alla comprensione della Legge, il commento della quale, ogni sabbat, era un'abitudine<sup>100</sup> che si era sviluppata in Palestina.

Le sue opere mostrano pienamente come il suo pensiero abbia una base fortemente biblica, infatti esse sono quasi totalmente un commentario della Scrittura nella traduzione greca dei Settanta<sup>101</sup>, sono opere apologetiche rivolte ai Pagani con il fine di presentare gli Ebrei in una forma che potesse guadagnare proseliti<sup>102</sup>. Il suo giudaismo

---

<sup>96</sup> Cfr. J. Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p. 23: "Filone impronta a Platone il suo modo di parlare. Ma ciò che pone sotto le parole è diverso. Perché il Dio di Filone è il Dio di Abramo. La sua mistica è nella continuazione della fede ebraica."

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Su questo tema rimandiamo allo scritto *De mortibus persecutorum*, letteralmente "Sulle morti dei persecutori", un trattato in lingua latina attribuito allo scrittore cristiano Lattanzio. Composto negli anni immediatamente seguenti all'Editto di Milano (313 d.C.), che poneva fine ufficialmente a tutte le persecuzioni religiose, il trattato aveva lo scopo morale di istruire i cristiani su quale fosse la sorte che spettava ai nemici di Dio. Esso narra, con uno stile scorrevole e a tratti molto crudo e vivace, la vita, le sofferenze e la fine tragica di tutti i persecutori del Cristianesimo, da Nerone fino a Massimino Daia. L'opera si articola in oltre cinquanta capitoli, i più ricchi dei quali sono quelli dedicati ai Tetrarchi e ai loro successori. L'attribuzione del *De mortibus persecutorum* è stata anche oggetto di dibattito: lo scritto infatti, per il gusto del macabro di molte scene e lo stile ardente e diretto si differenzia dalle altre opere di Lattanzio in cui prevale invece un'eloquenza molto più pacata. Cfr. Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, in *Così morirono i persecutori*, a cura di L. Rusca, Rizzoli, Milano 1967.

<sup>99</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.30.

<sup>100</sup> *Ivi*, p.25.

<sup>101</sup> *Ivi*, cit., p.51.

<sup>102</sup> *Ivi*, cit., p.61.

trova fondamento nella traduzione greca della Bibbia, nella esegesi alessandrina, nell'ambiente sociale degli Erodi e nel pietismo degli Esseni<sup>103</sup>, che rappresentano ai suoi occhi l'ideale del Giudaismo<sup>104</sup>.

### 0.3.2. Il metodo allegorico

Dalla biografia filoniana risalta un aspetto fondamentale del suo pensiero, cioè l'utilizzo dell'allegoria, attraverso la quale Filone descrive anche la figura del Logos divino, tema centrale della nostra ricerca. Il tentativo di comprendere il pensiero filoniano attraverso le categorie della filosofia greca mette di fronte a molte difficoltà e contraddizioni<sup>105</sup> perché il suo linguaggio spesso viene ritenuto oscuro e contraddittorio<sup>106</sup>. Il problema dell'interpretazione della Scrittura ha un ruolo fondamentale nei suoi scritti, che per la maggior parte<sup>107</sup> sono costituiti dall'esegesi e dal commento<sup>108</sup> al Pentateuco<sup>109</sup>, non l'originale in lingua ebraica<sup>110</sup>, ma nella traduzione greca dei Settanta<sup>111</sup>, nella quale i termini e le espressioni greche utilizzate

---

<sup>103</sup> Filone è il primo autore greco a parlare degli Esseni e a chiamarli con questo nome. Gli Esseni abitavano separatamente dal popolo, in colonie di persone che vivevano insieme ed offrivano un sacrificio spirituale, il loro sacerdozio, al posto dei sacrifici cruenti al Tempio. Filone afferma che le dottrine degli Esseni riguardano la logica e la filosofia solo per la tematica di Dio e delle origini del mondo, per il resto si occupano in modo assiduo della morale. Cfr. *ivi*, pp.52-55.

<sup>104</sup> *Ivi*, p.52.

<sup>105</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.112.

<sup>106</sup> *Ivi*, p.211.

<sup>107</sup> Cfr. H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, 1957, pp.7-11, dove l'autore collega l'insieme delle opere filoniane contenute nel *Legum Allegoriae* alla letteratura delle omelie del genere haggadico, omelie morali, dove i personaggi dell'Antico Testamento rappresentano modelli di Virtù.

<sup>108</sup> Cfr. J. Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.25: "D'altra parte, tutta la sua [*di Filone*] opera attesta che la sua vita è stata consacrata a commentare la Legge, i Libri di Mosè. L'abitudine di interpretare la Legge ogni sabbat si è, in primo luogo, sviluppata nella stessa Palestina. Il Vangelo ce ne dà degli esempi. Sono questi commenti che hanno dato origini alle prime predicazioni cristiane. Tale uso era diffuso in Alessandria." Per le allusioni a tale omelie del sabato cfr. *De opificio mundi* §128; *De vita Mosis* II §§216 s.

<sup>109</sup> La Bibbia dei LXX era il fondamento della letteratura giudeo-cristiano ellenistica, cfr. J. Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.18.

<sup>110</sup> Sembra che Filone non abbia conosciuto la lingua ebraica. Egli utilizza nella sua esegesi il metodo etimologico, ma spesso fa riferimento a nomi ebraici in maniera del tutto impropria o fantasiosa. In effetti, all'epoca di Filone, l'ebraico non era più una lingua viva ad Alessandria, tanto da rendersi necessaria la traduzione dei Settanta della Bibbia.

<sup>111</sup> Avvenuta sotto il regno di Tolomeo Filadelfo, 285-246 a.C.

per la traduzione riflettono la cultura greca del periodo. Filone era convinto che la Bibbia in lingua greca, come quella originaria in lingua ebraica, fosse ispirata direttamente da Dio, perché ispirati da Dio furono gli stessi traduttori nella scelta dei termini greci. Mosè<sup>112</sup>, autore della Torah, è il massimo profeta. Gli altri libri costituenti l'Antico Testamento sono sempre e solo utilizzati da Filone nel contesto interpretativo<sup>113</sup> del Pentateuco<sup>114</sup>.

Maddalena considera l'Alessandrino un pensatore non-dialettico<sup>115</sup>, che tenta di commentare i passi biblici con gli schemi della filosofia antica servendosi dei vari linguaggi filosofici greci che ogni volta trova più opportuni ad esprimere il suo pensiero<sup>116</sup>, modificando il senso delle varie parole<sup>117</sup> in base alle esigenze del suo discorso<sup>118</sup> non dando importanza alla scelta accurata dei termini filosofici<sup>119</sup>. La sua opera è costituita in gran parte da omelie sinagogali<sup>120</sup> che si pongono come una testimonianza dell'esegesi biblica<sup>121</sup>. Egli utilizza sia l'interpretazione letterale che quella spirituale per il commento della Legge<sup>122</sup>.

Daniélou ritiene questa doppia esegesi mal riuscita, perché con l'esegesi letterale Filone conduce una interpretazione in funzione della cultura ellenica; mentre con l'esegesi spirituale viene smarrito il senso della storia, così gli avvenimenti commentati

---

<sup>112</sup> Filone ritrovava nella profezia di Mosè antecedenti di alcune dottrine fondamentali della filosofia greca. Originale il Mosaismo platonizzante o Platonismo mosaicizzante, cfr. Filone d'Alessandria, *Quaestiones et solutiones in Genesim* III §5 ; IV §152 ; *De specialibus legibus* IV §61.

<sup>113</sup> J. Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.27: "Il metodo rimane quello del *Midrash* ebreo: è un commento continuativo della Scrittura, ma il contenuto è filosofico."

<sup>114</sup> L'originalità del pensiero filosofico di Filone "consiste nel tentativo di riformare la filosofia greca tradizionale conformandola alle esigenze della parola di Dio.", cfr. *ivi*, p.26.

<sup>115</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.192.

<sup>116</sup> *Ivi*, p.114.

<sup>117</sup> *Ivi*, p.115.

<sup>118</sup> *Ivi*, p.117.

<sup>119</sup> *Ivi*, p.115 nota 10, dove viene citato il passo di Filone in *Quod deterius potiori insidiare soleat* §76: "...a meno che non si dica che la morte d'un uomo è la morte dell'umanità, la quale se si deve dire genere o idea o concetto o in altro modo, lo sapranno i cercatori di nomi esatti".

<sup>120</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.126.

<sup>121</sup> *Ivi*, p.97.

<sup>122</sup> *Ivi*, p.135.

assumono la forma di eventi escatologici<sup>123</sup>. Attraverso l'esegesi letterale l'Alessandrino si serve della scienza ellenistica del suo tempo, che si limitava ad un certo numero di tecniche e non era concepita come scoperta e progresso<sup>124</sup>. Daniélou sottolinea lo stretto legame tra il senso letterale della scrittura e la paideia<sup>125</sup>, che si identifica nella cultura ellenistica come un qualcosa di necessario, ma pur sempre solo uno stadio dell'apprendimento, serve della Filosofia<sup>126</sup>, che a sua volta è subordinata alla Sapienza, scienza delle cose divine e umane e della loro causa, l'intelligenza spirituale della scrittura. Per gli antichi la storia non è distinguibile dalla mitologia, così si spiegano i passi in cui Filone cita Omero<sup>127</sup> ed i passi della sua interpretazione nei quali i racconti mitologici ricevono la funzione di miti cosmologici<sup>128</sup>.

Questo aspetto è da sottolineare per lo sviluppo della nostra tesi, vedremo infatti come Schelling, restituendo un carattere indipendente alla Mitologia, si servirà dell'interpretazione dei miti per cercare la connessione tra essere umano e Dio. Daniélou ritiene che Filone si serva dell'esegesi cosmologica, antropologica e mistica<sup>129</sup> e che la sua esegesi abbia molti aspetti che possono essere contestati<sup>130</sup>. Anche Przywara è del parere che Filoni adatti al testo biblico categorie e termini della filosofia greca antica senza l'intenzione di elaborare tesi filosofiche, ma con il fine di interpretare la Scrittura attraverso il metodo allegorico<sup>131</sup>, sempre restando all'interno della tradizione di pensiero ebraica. L'allegoria era un metodo di interpretazione della Sacra Scrittura già largamente conosciuto e utilizzato al tempo di Filone<sup>132</sup>. Per Maddalena non appare rilevante il problema di quanto Filone sia debitore agli

---

<sup>123</sup> *Ibidem*

<sup>124</sup> *Ivi*, p.137, dove Daniélou si avvale della tesi di Marrou riguardo a Sant'Agostino, cfr. Marrou H.I., *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, curato da C.Marabelli, Jaca Book, Milano 1987.

<sup>125</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.138.

<sup>126</sup> *Ivi*, p.139.

<sup>127</sup> *Ivi*, p.140.

<sup>128</sup> *Ivi*, p.147.

<sup>129</sup> *Ivi*, pp.147-159.

<sup>130</sup> *Ivi*, p.163.

<sup>131</sup> Cfr. E.Przywara, *Mensch*, Erster Band, Glock und Lutz, Nürnberg 1959, pp.346-347.

<sup>132</sup> Cfr. Antonio Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.12.

allegoristi che lo precedettero, perché l'uso dell'allegoria e della filosofia greca classica in Filone sono dovute all'esigenza intima del filosofo di comprendere compiutamente il significato della Rivelazione<sup>133</sup>.

La formazione di Filone avviene nella scuola esegetica del giudaismo di Alessandria d'Egitto, caratterizzato da una tradizione di quasi due secoli, della quale non si conoscono chiaramente gli sviluppi. Il metodo dell'interpretazione allegorica era diffuso sia in ambiente giudaico che pagano, anche se utilizzata come metodo accessorio e complementare, non essenziale nel procedimento conoscitivo filosofico. Nella cultura ellenistica i grammatici Alessandrini interpretavano con l'allegoria Omero ed Esiodo, come lo Stoicismo interpretava con questo metodo la mitologia pagana, quale fonte di verità fisiche e teologiche.

L'idea che sotto il sistema simbolico si nasconda una verità e la necessità di trovare un procedimento che porti alla scoperta di tale verità nascosta sotto il simbolo, sorsero con tutta probabilità nell'ambito dei misteri orfici, nello stato più evoluto di essi, quando, cioè, l'iniziazione non si risolveva più solo nella conoscenza di miti e nella partecipazione alla loro rappresentazione cerimoniale, ma essa trovava la sua ragione d'essere nella comprensione del loro significato recondito<sup>134</sup>. Filone, quindi, non si limita alla spiegazione letterale, ma utilizza l'allegoresi esprimendosi con il linguaggio filosofico greco.

Sono stati rintracciati quattro livelli diversi nell'esegesi dell'Alessandrino:

- a) livello cosmologico;
  - b) livello antropologico-psicologico;
  - 3) livello metafisico-teologico;
  - 4) livello morale-teologico, mistico<sup>135</sup>.
- Questi livelli si intrecciano in modi vari e spiegano come uno stesso passo biblico possa avere significati

---

<sup>133</sup> *Ivi*, pp.12-13.

<sup>134</sup> Cfr. *La Tavola di Cebete*, testo, traduzione, introduzione e commento di D. Pesce, Paideia editrice, Brescia 1982, uno pseudoepigrafo neopitagorico, dove l'interpretazione allegorica è determinante e molto vicina al procedimento filoniano.

<sup>135</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit. p.XLVIII della monografia introduttiva.

allegorici diversi o come diverse<sup>136</sup> figure posso esprimere un significato analogo<sup>137</sup>.

Mentre il linguaggio dei primi filosofi greci<sup>138</sup> è elaborato a partire dalle strutture linguistiche del linguaggio comune, tentando una ricerca dei termini adeguati ad esprimere il pensiero ed aventi un significato, concentrandosi su pochi e decisivi concetti, Filone, al contrario, si serve del linguaggio filosofico ellenico, stravolgendo completamente il senso di parole e di concetti, dando così l'impressione di elaborare una sua filosofia<sup>139</sup>. Ad una lettura superficiale dei suoi scritti la componente platonica appare dominante, tuttavia siamo di fronte ad un Platone completamente sfigurato dall'Alessandrino. In Filone è presente anche la terminologia misterica<sup>140</sup> oltre l'influenza di fonti di ispirazione ebraica<sup>141</sup>, ed egli stesso riferisce dell'esistenza di esegesi allegoriche della Bibbia nell'ambiente giudaico<sup>142</sup>.

Il pensiero filoniano prende dunque avvio dal concetto di allegoresi e vi rimane sempre legato, tanto da poter essere definito un suo prodotto specifico. Filone dedica al Pentateuco<sup>143</sup> una serie di monografie autonome, concepite come anelli di un'unica

---

<sup>136</sup> Per questo simboli come Bezaleel, Mosè, Melchisedec, Sole, Manna, Città, Cielo, Fiume e Candelabro possono essere l'espressione allegorica del Logos; mentre Tenda, Manna, Pozzo, Anna, Sarra, Città-casa e l'albero della vita sono l'espressione allegorica della Sapienza; Giardino, Sarra, Lia, Terra, Alberi, Casa-Città esprimono la Virtù; cfr. *ivi*, p.XLVIII della monografia introduttiva.

<sup>137</sup> *Ivi*, p.LIII della monografia introduttiva.

<sup>138</sup> Per la posizione di Filone nei confronti dei filosofi greci cfr. H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, cit., pp. 107-115.

<sup>139</sup> Per esempio, con il termine Pneuma, non volle intendere l'infuocata aria divina presente nell'uomo secondo la Stoà, ma lo Spirito divino che si trova al di sopra dell'uomo, e che viene all'uomo e da lui si ritrae secondo il volere di Dio. Così il termine Mente, presente in Anassagora, Platone e Aristotele, non è più un elemento divino in Filone, ma un elemento corporeo, costituito da una materia purissima, sulla quale Dio imprime una sua impronta e spira o no il suo Spirito, cfr. A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., pp. 114 s.

<sup>140</sup> Cfr. E.R.Goodenough, *By Light, Light*, cit.

<sup>141</sup> Il giudeo Aristobulo, vissuto intorno al 100 a. C., leggeva in chiave allegorica l'antropomorfismo presente nella Bibbia, ritenendo che le espressioni riferite a Dio dovessero intendersi quali potenze divine. Inoltre era convinto che la sapienza filosofica greca fosse debitrice a Mosè. Queste posizioni si ritrovano diversamente accentuate anche in Filone. Cfr. N.Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der judisch-hellenistischen Literatur*, Berlin 1964; R. Radice, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele*, prefazione di A.Bos, Vita e Pensiero, Milano 1994,1995 2a edizione.

<sup>142</sup> Cfr. Filone, *De specialibus legibus* I §8 ; III §178 ; *Quod omnis probus liber sit* §75 s.; *De vita contemplativa*.

<sup>143</sup> *Pentateuco o Legge* : *Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio*.

catena interpretativa. Mc Wilson, Knox e Goulet sono alcuni tra gli studiosi che interpretano il pensiero filoniano come un semplice tentativo di giustificazione della fede ebraica nella cultura ellenistica<sup>144</sup>. L'allegoresi<sup>145</sup> è il metodo che gli permette di rintracciare ed esplicitare il significato che si nasconde sotto le figure, gli atti e gli eventi che sono narrati nella Torah<sup>146</sup>.

Un esempio di interpretazione allegorica è quella del peccato originale. Adamo, che rappresenta l'anima neutra, viene attirato da Eva, la Sensazione, che è sedotta dal Serpente, il Piacere. Stando così le cose, l'anima si inorgoglisce e si mostra in Caino, dal quale derivano tutta una serie di mali, mentre il bene, nella figura di Abele, viene escluso, e ciò causa la morte dell'anima alla vita morale. Tuttavia, se il male non è assoluto ma curabile, la Speranza, Enos, e il Pentimento, Enoc, possono aiutare il bene a germogliare, con la possibilità di raggiungere la Giustizia, Noè, attraverso il quale, nonostante la possibilità di ricadute nel male, il Diluvio e Sodoma, l'anima riesce a raggiungere la Santità<sup>147</sup>.

La forma del pensiero filoniano è stravagante, può dirsi platonica e anticipatrice del medioplatonismo per la presenza della dimensione del soprasensibile e per il ruolo delle Idee, ma anche stoica per la presenza frequente di concetti stoici basilari, ad esempio lo stretto rapporto tra l'allegoria e la filosofia; l'adesione comune alla formula dell'unico Dio che ha molte Potenze; la distinzione tra essenza di Dio ed esistenza di Dio. Filone è interessato al significato che la Scrittura ha per la comunità ebraica di Alessandria e per ogni singolo uomo, in relazione con le parole del profeta Mosè e con

---

<sup>144</sup> Cfr. R.Mc Wilson, *The Gnostic Problem*, cit. p.40; W.L.Knox, *St.Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge 1939; R.Goulet, *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un Commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris 1987.

<sup>145</sup> Cfr. C.Noack, *Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria*, cit., pp.5-13.

<sup>146</sup> Questa interpretazione allegorica è ben messa in evidenza ed esplicitata da Bréhier, che ritiene la *Genesi*, fino all'entrata in scena di Mosè, una trasformazione dell'anima umana, che all'inizio è moralmente indifferente, e poi, dopo la fase di abbandono al vizio, se tale vizio è guaribile, fa ritorno, per gradi, alla Virtù. Cfr. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, cit.

<sup>147</sup> *Ivi*, p.43.

le pratiche della comunità. Il significato della Scrittura è applicata in svariati modi attraverso l'interpretazione allegorica.

Se si esaminano gli scritti di Filone si nota come essi siano dominati da un platonismo eclettico e dal pensiero stoico, sebbene egli rigetti sempre le tesi dello Stoicismo<sup>148</sup>. Filone porta alle estreme conseguenze il metodo allegorico<sup>149</sup>, ritenendo che la lettera della Bibbia abbia un senso, non assimilando il racconto biblico ad un puro mito<sup>150</sup>; questo senso letterale, che resta alla superficie del messaggio di Mosè<sup>151</sup>, si colloca su un piano inferiore nel confronto con l'interpretazione allegorica, che sola giunge alla profondità di questo messaggio. Tuttavia sia il senso letterale che allegorico sono una divina Rivelazione, a tal punto che lo stesso Filone, come interprete allegorico del Pentateuco, si ritiene partecipe di una divina ispirazione<sup>152</sup>.

---

<sup>148</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.69.

<sup>149</sup> Cfr. J.Pepin, *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, in AA.VV. , *Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Lion 11-15 Septembre 1966*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1967 ; R. Radice, *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al « Legum Allegoriae*, cit.

<sup>150</sup> Filone avrebbe utilizzato anche la diatriba, genere letterario di origine cinica. Cfr. G.Reale, *Storia della Filosofia greca e romana*, Volume 5. Cinismo, Epicureismo e Stoicismo. Tascabili Bompiani, Milano 2004, p.78.

<sup>151</sup> Numenio (probabilmente seconda metà del II secolo d. C.) conobbe le interpretazioni allegoriche di Filone; egli stesso interpretò allegoricamente Mosè e i Profeti, insieme ad un episodio della vita di Gesù. Era convinto che all'insegnamento platonico corrispondesse quello di Mosè, fino a ritenere Platone un "Mosè che parlava attico", cfr. E.A. Leemans, *Studie over den Wijsger Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruxelles 1937, fr. 16, 17; É. Des Places, *Numénus, Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1973, fr. 7, 8.

<sup>152</sup> Cfr. Filone, *Cherubim* §27.



## *Parte Prima*

*Filone Alessandrino: il Logos divino come  
condizione sine qua non della Creazione*

## *Capitolo Primo*

### *Dio, Logos e Creazione*

Filone<sup>153</sup> alla fine di *De opificio mundi*<sup>154</sup> riassume in cinque punti la conoscenza che si può trarre attraverso la Creazione su Dio e sul Suo rapporto con il mondo: a) c'è un Dio; b) Egli è Uno; c) Dio ha creato il cosmo; d) Dio ha creato il mondo; e) Dio governa la Sua Creazione attraverso la Sua Provvidenza.

Nell'esposizione del pensiero di Filone Wolfson ha individuato otto punti tematici: 1) l'esistenza di Dio; 2) l'unità (unicità) di Dio; 3) la Provvidenza divina; 4) la Creazione; 5) l'unità del mondo; 6) l'esistenza delle Idee; 7) la Rivelazione della Legge; 8) l'eternità della Legge<sup>155</sup>. A questi otto punti Radice ne aggiunge altri due: la Creazione dell'uomo e la parentela dell'uomo con Dio<sup>156</sup>.

È proprio in base ad uno schema simile che noi presenteremo in questa prima parte il Logos divino filoniano come la figura centrale nel rapporto tra Dio, Creazione e creatura.

---

<sup>153</sup> AVVERTENZA. I testi di riferimento per i trattati filoniani sono i seguenti: Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit.; C.Kraus Reggiani, *Filone Alessandrino, De opificio mundi, De Abrahamo, De Josepho*, Roma 1979; Filone di Alessandria, *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè*, traduzione di C.Kraus Reggiani; *Le allegorie delle leggi*, traduzione di R.Radice. Prefazioni, apparati e commentari di R.Radice, monografia introduttiva di G.Reale e R.Radice, Milano 1987; *Le origini del male. I cherubini, I Sacrifici di Abele e Caino, Il malvagio tende a sopraffare il buono, La posterità di Caino, I Giganti, L'Immutabilità di Dio*. Traduzione di C.Mazzarelli, introduzione, prefazioni, note e apparati di R.Radice, Milano 1984; *La migrazione verso l'eterno. L'agricoltura, La piantagione di Noé, L'ebrietà, La confusione delle lingue, La migrazione di Abramo*. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di R.Radice, Presentazione di G.Reale, Milano 1988; *L'uomo e Dio. Il connubio con gli studi preliminari, La fuga e il ritrovamento, Il mutamento dei nomi, I sogni sono mandati da Dio*. Introduzione, traduzione, prefazioni, note e apparati di C.Kraus Reggiani, Presentazione di G.Reale, Milano 1986; *L'eredità delle cose divine*. Testo greco a fronte, saggio introduttivo di G.Reale, prefazione, traduzione, note e apparati di R.Radice, Rusconi, Milano 1994; *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, testo greco a fronte, a cura di R.Radice, presentazione di G.Reale, monografia introduttiva di G.Reale e R.Radice, con la collaborazione di C.K. Reggiani e C.Mazzarelli, Bompiani, Milano 2005. Naturalmente il testo di riferimento in tedesco è *Philo von Alexandria, die Werke in deutscher Uebersetzung*, cit. In seguito verranno citati i trattati filoniani solo con il titolo latino.

<sup>154</sup> Filone, *De opificio mundi* §172

<sup>155</sup> Cfr. H.A.Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, cit., pp.164 -170.

<sup>156</sup> Cfr. R.Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria* cit., p.27.

## 1.1. Dio, la Creazione e la materia

Lindeskog vede come fine unico dell'opera filoniana quello di far conoscere al mondo ellenistico il Dio Unico e Creatore, attraverso un'interpretazione originale dell'Antico Testamento; in Filone ci sarebbe il primo esempio dell'idea di Creazione presentata attraverso l'esegesi filosofica, con il fine di descrivere la dottrina della Creazione utilizzando le categorie della cosmogonia greca<sup>157</sup>. In effetti gli scritti di Filone divulgano un pensiero monoteistico e teocentrico: la figura di Dio, come Creatore unico dell'universo e dell'essere umano, al di sopra del sensibile e dell'intelligibile, totalmente trascendente<sup>158</sup> rispetto alla creatura, è sempre strettamente associata all'onnipotenza. Dio viene liberato e salvaguardato da ogni tipo di contraddizione che possa derivare dal contatto con la materia della Creazione, questo attraverso la seconda figura coinvolta nella Creazione, il Logos divino, che viene ad assumere su di sé ogni tipo di aporia. Filone fonda la trascendenza divina riprendendo la distinzione presente nella filosofia greca tra *essenza* ed *esistenza*, distinguendo il problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio da quello riguardante la determinazione della sua natura ed essenza<sup>159</sup>, giudicando di diversa difficoltà le due problematiche che ne derivano: relativamente facile quella sull'esistenza divina, completamente insolubile quella sull'essenza divina<sup>160</sup>. Secondo la nostra interpretazione, riferendoci anche a quella dell'Arnaldez, si è qui in presenza di un primato religioso e non filosofico<sup>161</sup>, perché è evidente come Filone, nell'interpretazione allegorica dell'Antico Testamento,

---

<sup>157</sup> Cfr. G.Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, volume 1, Uppsala-Wiesbaden 1952, p.161.

<sup>158</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.LXXVII.

<sup>159</sup> Cfr. Filone, *De specialibus legibus* I §32 s.; I §36 s.

<sup>160</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.12; Filone, *De specialibus legibus* I §32.

<sup>161</sup> L'Arnaldez è del parere che Filone si serva dell'eclittismo per poter utilizzare un vocabolario filosofico che possa essere compreso da tutti, senza per questo voler trasmettere un pensiero filosofico proprio, cfr. R.Arnaldez, *Philon d'Alexandrie, De opificio mundi. Traduction, avec Introduction et Commentaire analytique*, Paris 1955, p.XXVIII.

sia mosso da una finalità devozionale e non filosofica-speculativa<sup>162</sup>. Altre interpretazioni spostano l'attenzione sull'influenza che Filone avrebbe esercitato più nel campo del linguaggio spirituale che in quello teorico<sup>163</sup>.

Nel concetto di Creazione filoniana viene mantenuta sia l'idea di una distinzione tra un mondo reale e un mondo sensibile, sia l'idea dell'esistenza di realtà intelligibili e di realtà sensibili<sup>164</sup>. Tuttavia l'idea di Creazione non è esente da esposizioni discordanti su Dio e sulle Potenze<sup>165</sup> divine, dovute anche al forte richiamo del platonismo a livello linguistico<sup>166</sup>.

Sulla Creazione delle realtà corporee da una materia preesistente o increata sono pochi i testi filoniani che ci sono pervenuti<sup>167</sup>. Il problema della natura della materia, cioè se essa sia coeterna a Dio e preesistente alla Creazione del mondo oppure no<sup>168</sup>, non viene mai affrontato, ed è lasciato da Filone senza soluzione, con incertezze simili a quelle riguardanti i testi biblici e patristici<sup>169</sup>. L'oscillazione dei testi filoniani tra la Creazione demiurgica e la Creazione *ex nihilo* permette a Chadwick di interpretare l'opera filoniana come un puro eclettismo<sup>170</sup> dominato dall'amalgamare insieme filosofia e

---

<sup>162</sup> Cfr. M.Rasche, *Mythos und Metaphysik im Hellenismus. Die Wege zu Origenes und Plotin*, cit., p.143, dove viene sottolineata l'influenza di diverse tradizioni e di diversi influssi di pensiero che portano Filone a creare un legame fino ad allora sconosciuto tra il Credo religioso e la Ragione filosofica, legame che sarà di enorme importanza per il Cristianesimo.

<sup>163</sup> Questa è la tesi sostenuta da M.Harl, *Introduction al Quis heres, Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, XV, Editions du Cerf 1966 p.30, e da C.Kraus Reggiani, *Filone Alessandrino, De opificio mundi, De Abrahamo, De Josepho*, cit., p.41.

<sup>164</sup> Cfr. M.Rasche, *Mythos und Metaphysik im Hellenismus. Die Wege zu Origenes und Plotin*, cit., p.144, dove viene sottolineato come dalla distinzione filoniana tra il *kosmos noetos* e il *kosmos aisthetos* derivi una netta separazione tra il Materiale e lo Spirituale ancora più forte che in Platone.

<sup>165</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.284.

<sup>166</sup> *Ibidem*, nota 3.

<sup>167</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.21.

<sup>168</sup> Cfr. *De Providentia* I, 6-22; II, 48-50.

<sup>169</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.24.

<sup>170</sup> Riguardo l'accusa di eclettismo cfr. anche L.Cohn, *Philo von Alexandria. Die Werke in Deutscher Übersetzung*, cit., vol.I, *Einleitung*, p.14; A.J.Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, *Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris 1954, pp.21 e seguenti; M.Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, cit., pp.79 e seguenti; R.Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956, p.253; W.Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, pp.37-44; H.Strache, *Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon*, Berlin 1921; M.Harl, *Cosmologie grecque et représentations juives dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, in AA.VV., *Philon d'Alexandrie. Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris 1967, p.198.

religione<sup>171</sup>. Studiosi come Siegfried ritengono la Creazione *ex nihilo* una teoria diffusa nell'ambiente culturale ebraico al tempo di Filone, per questo l'Alessandrino non ne parlerebbe in forma aperta<sup>172</sup>. Courneen, ripreso poi da altri studiosi<sup>173</sup>, dà per scontato il fatto che Filone non potesse non condividere tale teoria della Creazione *ex nihilo*, sottolineando come la materia faccia parte del cosmo, quindi non avrebbe bisogno di essere eterna, in quanto causa passiva del cosmo, il quale, secondo Filone, è stato creato. Inoltre Filone non si esprime chiaramente sulla questione, quindi se ne dedurrebbe che la materia è originata dal nulla<sup>174</sup>.

Altri studiosi invece escludono a priori la possibilità di rintracciare una Creazione *ex nihilo* in Filone<sup>175</sup>. Si è sviluppata anche la tesi per la quale Filone rappresenterebbe solo una fase di transizione della cultura ebraica dalla Creazione *ex nihilo* a quella demiurgica<sup>176</sup>. Heinisch ritiene addirittura che in Filone tale fase di transizione abbia portato all'abbandono della visione ebraica della Genesi, che l'Alessandrino accetterebbe una sola volta in *De Somniis* I 76, per abbracciare quella demiurgica di Platone<sup>177</sup>.

---

<sup>171</sup> Cfr. H.Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, in AA.VV., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, p.155.

<sup>172</sup> Cfr.C.Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, cit.; J.Drummond, *Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, cit.

<sup>173</sup> Cfr. H.A.A.Kennedy, *Philo's Contribution to Religion*, London, New York, Toronto 1919; H.Sérouya, *Les étapes de la philosophie juive. Antiquité hébraïque*, Paris 1969; Q.Huonder, *Gott und Seele im Lichte der griechischen Philosophie*, München 1954, p.193.

<sup>174</sup> Cfr. F.V.Courneen, *Philo Judaeus had the Concept of Creation*, <The New Scholasticism>, 15 (1941), pp.46-58.

<sup>175</sup> D.G.Farandos, *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria*, Amsterdam 1976; E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, cit.; H.Herriot, *Philon le juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie*, Paris 1898, p.319; E.Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Dritter Teil, Zweite Abteilung, *Die Nacharistotelische Philosophie*, Zweite Hälfte, Darmstadt 1963 (sesta edizione), p.436; K.Bormann, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandria*, Köln 1995, p.44; T.H.Billings, *The Platonism of Philo Judaeus*, Chicago 1919, p.24; J.P.Arendzen, *Men and Manners in the Days of Christ*, London 1928, p.219; E.Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Band II, Hildesheim 1964, p.366 e seguenti.

<sup>176</sup> Cfr. J.Horovitz, *Untersuchungen über Philos und Platons Lehre von der Weltschöpfung*, Marburg 1900, p.7; B.Mondin, *L'universo filosofico in Filone Alessandrino*, in <La Scuola Cattolica>, 96 (1968), p.391; B.Mondin, *Filone e Clemente. Saggio sulle origini della filosofia religiosa*, Torino 1969, p.34; L.Treitel, *Gesamte Theologie und Philosophie Philo's von Alexandria*, Berlin 1923.

<sup>177</sup> Cfr. P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster i.W. 1908, p.151.

Studiosi come Weiss<sup>178</sup>, May<sup>179</sup>, Hamerton Kelly<sup>180</sup> e Maddalena<sup>181</sup>, attribuiscono a Filone la volontà di sintetizzare i due tipi di Creazione, senza metterne in evidenza l'opposizione. È quella di Wolfson<sup>182</sup> la tesi più originale tra quelle che concepiscono la teoria di Filone come una sintesi tra la Creazione *ex nihilo* e quella demiurgica, che sebbene ben presto criticata per il suo carattere totalizzante<sup>183</sup>, fu poi ripresa da altri studiosi, tra cui Lindeskog<sup>184</sup>.

Secondo Nikiprowetzky Filone si mosse soprattutto con un intento esegetico e non teoretico<sup>185</sup>. Anche Cazeaux<sup>186</sup> esalta l'originalità di Filone come esegeta.

Maddalena ritiene che Filone accolga la dottrina platonica della doppia Creazione, pur modificandola: il modello intelligibile è generato da Dio, resta in Dio, nella mente divina o nella Parola divina<sup>187</sup>. Nel mondo ideale e nel mondo percepibile c'è un ordine voluto da Dio, rispettivamente un ordine perfetto e uno imperfetto<sup>188</sup>. Il numero è l'espressione dell'ordine donato da Dio al mondo percepibile, al tempo stesso immagine del mondo ideale, non espresso in numeri, ma vivente nell'unità divina<sup>189</sup>.

---

<sup>178</sup> H.F.Weiss, *Untersuchungen zur Cosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, Berlin 1966.

<sup>179</sup> G.May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der „creatio ex nihilo“*, Berlin-New York 1978.

<sup>180</sup> R.G. Hamerton Kelly, *The Idea of Pre-Existence in Early Judaism. A Study in the Background of New Testament Theology*, New York 1966, p.230. Le tesi di Hamerton Kelly vengono riprese da B.L.Mack, *Exegetical Traditions in Alexandrian Judaism*, <Studia Philonica>, 3 (1974-1975), pp.71-112.

<sup>181</sup> A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit.

<sup>182</sup> H.A.Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, cit.

<sup>183</sup> Cfr. R.Arnaldez, *Philon d'Alexandrie, De opificio mundi. Traduction, avec Introduction et Commentaire analytique*, cit., p.XXI; K.Bormann, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandria*, Köln 1995, p.43; K.Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien*, Tübingen 1968, p.98; D.Winston, *Philo's Theory of Cosmogony*, in AA.VV., *Religious Syncretism in Antiquity*, Missoula 1975, p.166; D.T.Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, cit.

<sup>184</sup> Cfr. G.Lindeskog, *Studien zum neuwestamentlichen Schöpfungsgedanken*, cit.; R.M.Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952, p.141; C.J. de Vogel, *Greek philosophy. A collection of texts. Supplied with some notes and explanations*, 3 Volumi; Volume 3: *The Hellenistic-Roman period*, 2 edizione, 1964, nr. 1299/302, p.356, nota 5.

<sup>185</sup> V.Nikiprowetzky, *Problèmes du <Récit de la Création> chez Philon d'Alexandrie*, <Revue des Études Juives>, 124 (1965); *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, cit.

<sup>186</sup> J.Cazeaux, *Philon d'Alexandrie, exégète*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, XXI, 1, *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus)*, Berlin-New-York 1984; J.Cazeaux, *Philon d'Alexandrie : de la grammaire à la mystique*, Paris 1983.

<sup>187</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.62.

<sup>188</sup> *Ivi*, p.63.

<sup>189</sup> *Ivi*, p.64.

Dio vive eternamente attivo, come la Sua Creazione, che è un dare ordine ed armonia a ciò che ordine e armonia non ha. La Creazione è dono divino, che si rinnova infinitamente, senza mai cessare, senza inizio e senza fine, come l'attività creatrice divina<sup>190</sup>. Maddale ritiene inoltre che Filone mantenga la distinzione tra un mondo reale e un mondo sensibile, come quella tra l'esistenza di realtà intelligibili e di realtà sensibili. Tuttavia, nell'elaborazione della sua filosofia, accolse altre filosofie, senza creare un sistema rigido, ma un sistema complesso e sfumato, nel quale erano presenti anche concezioni che non erano in accordo con le filosofie originarie<sup>191</sup>.

La teologia di Filone sarebbe complessa e non si risolverebbe in formule, questa è la causa delle preposizioni discordanti su Dio e sulle sue Potenze<sup>192</sup>. Maddalena è del parere che Filone non si sia liberato completamente del platonismo a livello linguistico<sup>193</sup>. Gli autori che riconoscono in Filone una ambiguità di fondo derivante dal suo presunto eclettismo focalizzano l'attenzione sulla costante indecisione di Filone tra la Creazione demiurgica e la Creazione *ex nihilo*<sup>194</sup>.

### 1.1.1. Dio come l'Essente

L'unico carattere della natura di Dio che l'uomo è in grado di cogliere è quello dell'Essente<sup>195</sup> e la conoscenza di Dio è una prova impegnativa che l'uomo può superare solo attraverso l'aiuto divino<sup>196</sup>, cioè solo quando Egli voglia rivelarsi e farsi conoscere attraverso la Rivelazione<sup>197</sup>, ciò a causa della differenza ontologica<sup>198</sup> tra

---

<sup>190</sup> *Ivi*, p.286.

<sup>191</sup> *Ivi*, p.299.

<sup>192</sup> *Ivi*, p.284.

<sup>193</sup> *Ibidem*, nota 3.

<sup>194</sup> Cfr. R.Goulet, *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un Commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, cit.; W.Bousset, *Jüdische-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen 1915.

<sup>195</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.LXXI.

<sup>196</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.14.

<sup>197</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.LXXII.



creatura e Creatore<sup>199</sup>. Con la ragione è possibile elaborare la dimostrazione dell'esistenza di Dio, perseguendo la via che iniziando dal cosmo giunge poi al Creatore, una via di ascesa dell'anima<sup>200</sup>. l'Essere o l'Essente<sup>201</sup> sono gli unici nomi che possono designare Dio, come Egli stesso ha rivelato: *Io sono colui che è, l'Essente*<sup>202</sup>. L'essenza divina è incomprendibile e ineffabile, eccezion fatta per gli aspetti divini che Dio stesso ha voluto rivelare all'essere umano tramite la Sua Grazia. La trascendenza divina<sup>203</sup> non implica la netta separazione della divinità dall'essere umano, perché Dio si dona all'uomo tramite la Grazia<sup>204</sup>, sebbene lo spirito dell'essere umano sia totalmente impotente di fronte alla comprensione dell'essenza divina, la quale rimane misteriosa e incomprendibile ai suoi occhi, inafferrabile sia dai suoi sensi che dalla sua intelligenza. La tesi dell'incomprendibilità di Dio è basata quindi sulla Torah, ma Filone ne dà anche una spiegazione metafisica: l'intelligenza umana è rinchiusa nelle categorie di spazio e tempo, mentre Dio trascende queste categorie, da qui l'impossibilità per l'uomo di raggiungere l'essenza divina. L'uomo può conoscere di Dio solo i modi in cui Lui si rivela nel mondo<sup>205</sup> attraverso la Sua Grazia, perché Dio è assolutamente onnipotente e l'uomo assolutamente impotente<sup>206</sup>.

### 1.1.2. L'esistenza di Dio

Al contrario dell'essenza divina, l'esistenza di Dio è comprensibile alla creatura, anche se non tutti gli uomini riescono a comprenderla completamente<sup>207</sup>. Filone, a conferma

---

<sup>198</sup> In riferimento alla differenza ontologica tra Creatore e creatura cfr. H.Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Band II, 1, *Von der Mythologie zur mistischen Philosophie*, Göttingen 1966, p. 80.

<sup>199</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.LXXII.

<sup>200</sup> *Ivi*, pp.LXXII-LXIII.

<sup>201</sup> *Ivi*, p.LXXI.

<sup>202</sup> Cfr. Filone, *De vita Mosis* I §75; *De somniis* I §230 s.; *Quod deterius potiori insidiare soleat* §160.

<sup>203</sup> Sul tema della trascendenza di Dio in Filone cfr. H.Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Band II, 1, *Von der Mythologie zur mistischen Philosophie*, cit., p.90.

<sup>204</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.166.

<sup>205</sup> *Ivi*, pp.167-171.

<sup>206</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.201.

<sup>207</sup> Cfr. Filone, *De specialibus legibus* I §330; I §331 s.; I §332; *De Decalogo* §52 s.

della sua tesi, ricava dalla tradizione filosofica greca le prove<sup>208</sup> a favore dell'esistenza di Dio: c'è un procedimento a posteriori (che va dal basso all'alto) consistente in una inferenza della ragione, che prende le mosse dalle cose e arriva alla causa che può spiegarle, cioè Dio<sup>209</sup>. Esiste anche una conoscenza immediata di Dio, riservata però solo agli uomini eletti, veri servitori e amanti di Dio, la quale Egli stesso concede a chi se ne rende degno<sup>210</sup>. L'uomo eletto, quindi, può conoscere solo l'esistenza di Dio, perché la Sua essenza resta incomprendibile<sup>211</sup>, data l'assoluta trascendenza divina. Rispetto a ciò che all'uomo è noto, non c'è niente come Dio<sup>212</sup>.

Filone ripete che Dio è senza qualità, Egli è al di sopra di tutte le possibili forme e qualità, al di sopra dello stesso Uno o Monade, al di sopra della vita, della Virtù, della scienza, al di sopra dello stesso Bene<sup>213</sup>. Dio, il Creatore, trascende l'essere e il mondo sensibile, gli enti e il mondo intelligibile; Egli è fonte della realtà, non è in nessun luogo, ma è anche ovunque, riempie tutto di sé e tutto contiene<sup>214</sup>. In ultima analisi Dio è ineffabile, perché la conoscenza è vincolata all'ambito sensibile e non a quello intelligibile, infatti la Creazione ha avuto inizio con la Parola divina, con il Logos, mentre prima del tempo mondano, nell'eternità, c'era il nulla. La trascendenza ontologica comporta così la trascendenza gnoseologica<sup>215</sup>.

In vari passi dei suoi scritti Filone espone le vie per la conoscenza dell'esistenza di Dio, elaborando le teorie stoiche, platoniche ed aristoteliche sull'argomento<sup>216</sup>. Sebbene l'essenza divina resti sconosciuta alla creatura, Filone incita alla costante ricerca dell'essenza di Dio, attraverso la quale l'uomo può conoscere delle proprietà che le si

---

<sup>208</sup> Cfr. Filone, *De specialibus legibus* I §32-35; *De migratione Abrahami* §§74-76.

<sup>209</sup> Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p. LXXII.

<sup>210</sup> cfr. Filone, *Legum allegoriae* III §100 s.;

<sup>211</sup> Cfr. Filone, *De specialibus legibus* I §43 s.

<sup>212</sup> Cfr. Filone, *De Somniis* I, 73; *Legum allegoriae* II §1.

<sup>213</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* § 8; *De fuga et inventione* §198; *De vita contemplativa* §2.

<sup>214</sup> Cfr. Filone, *Legum allegoriae* I §44; III §4; III §51; *De confusione linguarum* §136 s.; *De Somniis* I §61s.

<sup>215</sup> Cfr. Filone, *De mutatione nominum* §§9-28.

<sup>216</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.13.

riferiscono; come gli occhi, che non possono vedere il sole in sé, ma riescono a vedere i riflessi del sole e lo splendore dei suoi raggi<sup>217</sup>. A Dio vengono attribuite delle proprietà o delle attività, le quali esprimono sempre la differenza radicale tra Lui e le altre cose; ma la natura di Dio, come si è detto, è ineffabile. La conoscenza di Dio è una prova impegnativa che l'uomo può superare solo attraverso l'aiuto divino<sup>218</sup>.

Da quanto fin qui esposto risulta che ogni essere umano è assolutamente impotente, mentre Dio è assolutamente onnipotente e misericordioso e può donare all'uomo, attraverso lo Spirito, una vita immortale tramutandolo in figlio di Dio<sup>219</sup>. Tale vita immortale si presenta come un itinerario verso Dio, similmente alle narrazioni della *Scrittura*, dove personaggi e vicende non sono che i simboli delle tappe di questo itinerario, tra le quali quelle fondamentali sono l'abbandono della contemplazione<sup>220</sup> e dell'adorazione del cosmo<sup>221</sup>; la conoscenza di sé stessi, attraverso la conoscenza del corpo, dei sensi e del linguaggio<sup>222</sup>; il rifugiarsi dell'uomo nella sua anima e il trascenderla<sup>223</sup>. La vita felice viene raggiunta attraverso il trascendimento dell'umano nel divino<sup>224</sup>.

### 1.1.3. Dio come Creatore

Da quanto esposto finora si deduce che, a differenza del pensiero greco classico, Filone riconduce il sapere umano solo parzialmente alla ragione, che non può comprendere il divino senza l'aiuto di Dio, collegandolo principalmente alla Rivelazione divina,

---

<sup>217</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *De specialibus legibus* I §§36-40; *De opificio mundi* §8; *De mutatione nominum* §§7-15; §§36-46; *De migratione Abrahami* §§75-79.

<sup>218</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.14.

<sup>219</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.418.

<sup>220</sup> Cfr. l'idea totalmente contraria in Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. di C.Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, VI, 7, 1141 a 34-b 2.

<sup>221</sup> La vera via per arrivare a Dio passa attraverso l'uomo, la Sua creatura, cfr. *De migratione Abrahami* §185.

<sup>222</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *De migratione Abrahami* §212, *Quis rerum divinarum heres set* §73.

<sup>223</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *Quis rerum divinarum heres set* §§69-70; 75; 84; 263-265.

<sup>224</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *De somniis* I §60; *Quis rerum divinarum heres set* §§30; 111; *De congressu eruditioni gratia* §134.

unendo così indissolubilmente il concetto di trascendenza divina a quello di Creazione. Schaller e Völker ritengono che Filone abbia operato una fusione tra cultura greca ed ebraica, ma tuttavia senza quella sintesi che deriva da una consapevolezza sistematica di analizzare i problemi teoretici<sup>225</sup>.

L'essenza di Dio è inconoscibile, l'uomo ne può conoscere solo l'esistenza<sup>226</sup> attraverso l'opera divina, la Rivelazione, che si compie tramite la Parola di Dio<sup>227</sup>. La nascita della Parola creatrice e la Creazione stessa sono in Dio un'unità, in quanto per il Creatore il dire e il fare vengono a coincidere, sono la stessa cosa<sup>228</sup>. Una delle principali proprietà di Dio è quella di agire, fare e produrre, infatti Egli è il Creatore<sup>229</sup>.

Le Idee, ingenerate ed eterne in Platone, sono concepite da Filone come prodotti del pensiero divino, create da Dio. La divinità viene a trovarsi al di sopra delle Idee e l'attività demiurgica platonica si identifica con la Creazione divina. Dio produce tutte le cose dal *non essere, ex nihilo*<sup>230</sup>, tutto il creato è grazia e dono divino, dono della Sua Bontà, perciò tutto Gli appartiene<sup>231</sup>. Bisogna qui sottolineare come l'Alessandrino distingua spesso tra *colui che è* e *Dio*<sup>232</sup>: l'espressione *colui che è* si riferisce all'Essere in sé, mentre l'espressione *Dio* riguarda l'Essere in relazione al creato<sup>233</sup>. Il nome<sup>234</sup> *Dio* viene ripreso dal senso etimologico che indica l'Essere che pone il mondo, un

---

<sup>225</sup> Cfr. J.B.Schaller, *Gen.1.2 im antiken Judentum (Untersuchungen über Verwendung und Deutung der Schöpfungsaussagen von Gen. 1.2 im antiken Judentum)*, cit., pp.80-83; W.Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, cit., p.7.

<sup>226</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.309.

<sup>227</sup> *Ivi*, p.310.

<sup>228</sup> *Ivi*, p.311.

<sup>229</sup> Cfr. Filone, *De Cherubim* §77; *Legum allegoriae* I §5; *De opificio mundi* §§7; 9; 21 s.; *Quis rerum divinarum heres set* §§156-160.

<sup>230</sup> Cfr. Filone, *Legum allegoriae*, III §10; *De somniis*, I §76.

<sup>231</sup> Cfr. Filone, *Legum allegoriae* III §78; *Quod Deus sit immutabilis* §107.

<sup>232</sup> Cfr. Filone, *De specialibus legibus* I §307; *De Abrahamo* §121; *De somniis* I §163; *De confusione linguarum* §137; *De mutatione nominum* §29.

<sup>233</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.16.

<sup>234</sup> Cfr. G.Kweta, *Philo von Alexandrien, Sprache, Erkennen und Schweigen in der Gedankenwelt des Philo von Alexandrien*, Frankfurt 1996, pp.369-373, dove l'autore argomenta che il significato del nome JHWH collegato al verbo Essere ebraico non fosse conosciuto da Filone.

significato già presente in Erodoto<sup>235</sup>. *Dio* è un nome che esprime la bontà<sup>236</sup> attraverso la quale la Causa Prima ha fatto le cose animate e inanimate<sup>237</sup>.

#### 1.1.4. La Creazione

Non c'è accordo tra gli studiosi riguardo l'elaborazione filosofica o meno dell'idea di Creazione<sup>238</sup> in Filone. Ci sembra ragionevole un approccio al suo pensiero libero dalla pretesa di trovare un linguaggio filosofico sistematico e unitario<sup>239</sup>. Nell'idea di Creazione di Filone è presente una elaborazione logico-analitica insufficiente, mentre il suo pensiero permane ad un livello dottrinario-ideologico<sup>240</sup>, non teorico-filosofico<sup>241</sup>. La fonte letteraria che esprime il pensiero di Filone ostacola la presentazione puntuale e compiuta del creazionismo metafisico, ma sottolinea le numerose implicazioni assiologiche<sup>242</sup>. L'idea di Creazione, come già sottolineato, assente nella speculazione filosofica greca classica, appartiene originariamente al pensiero e al linguaggio religioso e solo nel tardo pensiero antico riceve un posto centrale nella storia della filosofia, quando diventa tema frequente delle meditazioni metafisiche e si tenta di esprimere tale concetto con maggiore chiarezza in relazione al linguaggio religioso. I pensatori impegnati sul tema della Creazione avviano indagini di interesse metafisico gnoseologico, tentando di collocare con fondamento teorico e critico l'idea di Creazione in una teologia filosofica o razionale, della quale temi fondamentali sono la dimostrazione dell'esistenza di Dio e la determinazione di alcuni suoi attributi fondamentali. L'interpretazione filosofica dell'idea di Creazione presenta il mondo

---

<sup>235</sup> *Ibidem*; Erodoto II 54.

<sup>236</sup> Filone, *Quod omnis probus liber sit* §13; *De specialibus legibus* II §249 ; *De fuga et inventione* §§62 ; 74; *De congressu eruditionis gratia* §71; *Legum allegoriae* I §61; *De praemiis et poenis* §39; Platone, *Fedro* 247a.

<sup>237</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.16.

<sup>238</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva, pp.LVII-LVIII, dove vengono esposte le tesi degli interpreti di Filone.

<sup>239</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.10.

<sup>240</sup> Cfr. E. Vögelin, *The Ecumenic Age*, volume IV di *Order and History*, Baton Rouge, 1974, pp. 27 e s.

<sup>241</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.11.

<sup>242</sup> *Ivi*, p.12.

come una realtà creaturale, che si trova in una complessa relazione con Dio e con l'uomo<sup>243</sup>.

Nella filosofia greca classica non troviamo traccia di una teoria della Creazione<sup>244</sup>, e l'assiologia riguardante la Creazione ha la sua nascita nelle opere di Filone, che per primo introdusse un'idea di Creazione ricavata dalle formulazioni della Bibbia<sup>245</sup> sebbene manchi di una solida fondazione teoretica<sup>246</sup>. In precedenza, infatti, la dottrina della Creazione non era ancora un dogma religioso già costituito<sup>247</sup>, ma verrà elaborata nella filosofia patristica e scolastica attraverso la riflessione sui testi sacri<sup>248</sup>. L'idea di Creazione è in Filone ontologicamente immotivata<sup>249</sup> perché elaborata per fini allegorici attraverso la lettura dei testi biblici e con l'integrazione di teorie filosofiche riferite all'origine delle cose da Dio.

Come già sottolineato, nelle opere di Filone è presente un sistema complesso e sfumato, il quale comprende anche concezioni che non erano in accordo con le filosofie originarie di cui l'Alessandrino si serve<sup>250</sup>.

### **1.1.5. La Creazione come Grazia**

Il fine della Creazione è, a livello religioso e morale, la creatura; sua causa è la bontà divina, la Grazia, un puro atto di bontà e non di necessità. La Creazione è quindi il mostrarsi di Dio per farsi amare dall'uomo.

Alcuni studiosi riducono l'opera filoniana ad un puro tentativo di giustificare la fede giudaica contro la filosofia greca<sup>251</sup>. Infatti l'indagine sul rapporto tra l'assoluta

---

<sup>243</sup> *Ivi*, pp.1-3.

<sup>244</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva, p.LVI.

<sup>245</sup> Cfr. D.Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., pp.8-10.

<sup>246</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva, p.LXIX.

<sup>247</sup> *Ivi*, p.LXVII.

<sup>248</sup> *Ivi*, p.LVI.

<sup>249</sup> *Ivi*, pp.CVI-CVII.

<sup>250</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.299.

trascendenza e perfezione divina e la sua attività creatrice, con il fine di capire perché Dio abbia creato il mondo, porta alla luce un concetto nuovo e totalmente sconosciuto al mondo greco<sup>252</sup>: quello di Grazia e di Bontà divina. Sottolineamo come questo concetto abbia origine da Mosè, cioè dalla sfera puramente religiosa e non filosofica, e mostri come l'essere umano, impegnato nella ricerca della natura delle cose, scopra che tutto è Grazia di Dio<sup>253</sup>. La Creazione del mondo è il primo segno della Bontà divina<sup>254</sup>, espressa con un linguaggio filosofico, religioso e biblico<sup>255</sup>, sorgente dalla quale scaturiscono la Potenza e la Sapienza ordinatrice<sup>256</sup>.

Essa è dono divino che si rinnova infinitamente, senza mai cessare, senza inizio e senza fine, come l'attività creatrice divina<sup>257</sup>. Essa è generosità senza confini e nell'universo è impresso un ritmo strutturale di generosità continuo<sup>258</sup> perché Dio dona continuamente e la sua azione è perenne<sup>259</sup>. Ma tale generosità non deriva in maniera spontanea, inconsapevole e necessaria da un principio impersonale: l'Essere non è relativo ed è il medesimo sia prima che dopo la Creazione<sup>260</sup>. La generosità divina è caratterizzata da un criterio di ordine e di misura del dono riguardo al destinatario<sup>261</sup>: ogni dono è limitato e misurabile; i doni parziali sono commisurati a quelli globali<sup>262</sup>. Il limite,

---

<sup>251</sup> Cfr. E.Turowski, *Die Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philon Alexandrino cum Posidonio intercedunt*, Leipzig 1907; R. Mc Wilson, *The Gnostic Problem*, cit.; W.L.Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, cit.

<sup>252</sup> Cfr. Filone, *Quod Deus sit immutabilis* §§107-108.

<sup>253</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva, p.LXVI.

<sup>254</sup> Cfr. Platone, *Timeo* 29 e.

<sup>255</sup> Cfr. D.Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.18.

<sup>256</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §21; *Quod Deus sit immutabilis* §§107-108.

<sup>257</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.286.

<sup>258</sup> Cfr. D.Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.17; Filone, *Legum allegoriae* I §§5; 34; *De plantatione* §89; *De Gigantibus* §43.

<sup>259</sup> L'atto della Creazione in sé è solo uno e si sviluppa come processo continuo, cfr. D.T.Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, cit, p.439.

<sup>260</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.18.

<sup>261</sup> *Ivi*, p.25.

<sup>262</sup> *Ivi*, p.27.

l'ordine e il numero producono un'armonia sensibile e intelligibile, conoscibile solo attraverso una Rivelazione divina<sup>263</sup>.

Dopo la riflessione generale sull'idea filoniana di Creazione, nel prossimo paragrafo affronteremo in maniera specifica i due momenti della Creazione, per esaminarli in maniera dettagliata attraverso la lettura dei testi filoniani.

### 1.1.6. I due momenti della Creazione

Attraverso l'elaborazione dell'idea di Creazione<sup>264</sup> Filone si collega al concetto di Legge mosaica<sup>265</sup> e di ogni altro tipo di legge, non fondandola teoricamente, in quanto nel pensiero dell'Alessandrino il concetto di Dio è completamente trascendente<sup>266</sup>.

È nel *De opificio mundi*<sup>267</sup> che l'aspetto esegetico della Torah viene espresso nella forma più alta, attraverso il commento della Creazione in *Genesi 1-2*. L'interpretazione

---

<sup>263</sup> *Ivi*, p.28.

<sup>264</sup> Riguardo alla Creazione, cfr. *Sapienza* 11,17: "Certo, non aveva difficoltà la tua mano onnipotente che aveva creato il mondo da una materia senza forma a mandare loro una moltitudine di orsi e leoni feroci o belve ignote, [...]". dove si afferma l'esistenza di una materia non creata. L'espressione *materia senza forma* è ispirata in parte a Platone, *Timeo* 51 A, ed è utilizzata per indicare lo stato indifferenziato della materia eterna prima dell'organizzazione del mondo, quando era presente la massa caotica, cfr. *Genesi* 1,1. Una esplicita affermazione della Creazione *ex nihilo* si trova in *2 Maccabei* 7,28: "Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale è anche l'origine del genere umano."; l'espressione *non da cose preesistenti* può intendersi anche come *non da cose che erano*; in *Isaia* 44,24: "Dice il Signore, che ti ha riscattato e ti ha formato dal seno materno: "Sono io, il Signore, che ho fatto tutto, che ho spiegato i cieli da solo, ho disteso la terra; chi era con me?"; nella *Lettera ai Colossesi* 1,15-17: "Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui."; in *Giovanni* 1,1-3: "In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste."

<sup>265</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi*, §8, dove in Mosè si identifica la figura di profeta e filosofo, che ha appreso molti dei principi essenziali della natura per tramite sovranaturali, in quanto la scienza deriva dalla Rivelazione. Mosè è definito amico della Virtù, cfr. *ivi*, §128.

<sup>266</sup> Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.LXIX.

<sup>267</sup> Riferimenti biblici nel trattato: *Genesi* 2,4 (§12); 1,5 (§15); 1,27 (§25); 1,1 (§26); 1,2 ss.(§29); 1,4 (§30); 1,2 (§32); 1,4 (§33); 1,3 (§35); 1,8 (§36-37); 1,10 (§39); 1,11.12 (§40; 42; 46); 1,14-19 (§45); 1,14-19 (§47); 1,14-19 (§55); 1,14 (§59); 1,20-23 (§62); 1,24 (§64); 1,26 (§64); 1,20-31 (§65); 1,26 (§69); 1,26 (§72); 1,6-10 (§72); 1,27 (§76); 1,26.28 (§83); 1,29 (§88); 2,2.3 (§89); *Esodo* 23,16 (§116); 34,22 (§116); *Deuteronomio* 16,9-17 (§116); *Esodo* 23,16 (§116); 34,22 (§116); *Deuteronomio* 16,9-17 (§116); *Genesi* 2,2. 3 (§128); *Esodo* 20,8-11 (§128); *Deuteronomio* 5,12-15 (§128); *Genesi* 2,4. 5 (§129); 2,6 (§131); 2,7 (§134); 1,26 (§134); 1,27 (§134); 1,9.10 (§136); 1,26.28 (§142); 2,19 (§148); 2,7 (§148);



allegorica ha come motivo principale la dimostrazione della Provvidenza divina, per poter poi giustificare la Rivelazione e la Legge. Il trattato è aperto con il tema dell'armonia<sup>268</sup> esistente tra la Legge e il mondo, che traspare nel racconto biblico della Creazione; di tale armonia partecipa anche l'uomo che rispetta la Legge, che è cittadino del mondo, che conforma le proprie azioni alla volontà della natura.

L'idea di Creazione viene elaborata attraverso la lettura dei testi biblici e con l'integrazione di diverse teorie filosofiche riferite all'origine delle cose da Dio. Filone interpreta le due narrazioni bibliche della Creazione dell'uomo<sup>269</sup> come due momenti distinti, in senso ideale e non cronologico: nel primo momento avviene la Creazione della materia informe; nel secondo momento vengono dati forma e ordine<sup>270</sup> alla materia<sup>271</sup> informe e caotica. Si può suddividere a sua volta il primo momento in due fasi<sup>272</sup>: una fase che riguarda la Creazione del mondo ideale, che coincide con il Logos, e l'altra che riguarda la Creazione della materia informe<sup>273</sup>; segue poi la Creazione del cosmo fisico<sup>274</sup>. La Creazione del mondo ideale è attività divina, mentre la Creazione del mondo sensibile è attività demiurgica<sup>275</sup>.

Nella settimana cosmologica avviene quindi una duplice Creazione, una nel *giorno uno* e una negli altri giorni. Filone prende spunto dalla dottrina platonica della doppia Creazione<sup>276</sup> modificandola per il suo fine esegetico: il modello intelligibile è generato

---

2,8 s (§153); 3,23 (§155); 3,1-7 (§156); 3,16-19 (§156); 3,14 (§157); 3,1 (§163); *Levitico* 11,22 (§163); *Genesi* 3,16 (§167); 1,16 (§168); 3,17-19 (§168).

<sup>268</sup> Filone estende al cosmo la teoria platonica dell'amore, cfr. Platone, *Simposio* §200.

<sup>269</sup> Cfr. *Genesi* 1, 26 s.; 2, 7.

<sup>270</sup> Cfr. Platone, *Timeo* 48 E – 49 A; Filone, *Legum allegoriae II* §2, dove si dice che in origine non c'era nulla insieme a Dio.

<sup>271</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.LXVII.

<sup>272</sup> Cfr. L.A.Montes-Peral, *Akateptos Theos. Der unfassbare Gott*, Leiden 1987, p.15, dove l'autore riconosce in Filone come principale non la separazione tra mondo materiale e spirituale ma quella tra ciò che è diventato e ciò che non è diventato.

<sup>273</sup> Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.LXVII.

<sup>274</sup> *Ivi*, monografia introduttiva p.LXVIII.

<sup>275</sup> *Ivi*, monografia introduttiva pp.LXVII-LXVIII.

<sup>276</sup> In riferimento all'importanza della teoria platonica delle Idee per la teoria della Creazione di Filone cfr. D.T.Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, cit., p.424.

da Dio, resta in Dio, nella mente divina o nella Parola divina<sup>277</sup>. In quanto Dio ha generato tutte le cose, Egli è allo stesso tempo Creatore e Demiurgo<sup>278</sup> e questa distinzione è collegata strettamente ai due momenti della Creazione<sup>279</sup>: nel momento della Creazione *ex nihilo* del mondo ideale è Dio come Creatore ad operare, mentre nel momento della Creazione del mondo sensibile Dio opera come Demiurgo<sup>280</sup> attraverso il Logos divino. Platone aveva ripreso la figura del Demiurgo da una metafora derivante dal settore dell'artigianale: Dio è l'artigiano divino, come aspetto attivo delle Idee<sup>281</sup>.

Prendendo come punto di riferimento la cosmogonia platonica del *Timeo*<sup>282</sup>, si può concludere che il Creatore di Filone, a differenza del Demiurgo platonico, non è solo autore, attraverso il Logos, della sintesi tra forma e informe, tra idea e materia, ma è anche Creatore delle idee, che non sussistono dall'eternità<sup>283</sup>, e attraverso le quali il mondo sensibile è stato creato<sup>284</sup>. Nel mondo ideale e nel mondo sensibile ci sono rispettivamente un ordine perfetto e uno imperfetto entrambi voluti da Dio<sup>285</sup>, come da Dio è voluta la separazione tra Creatore e creato attraverso il Logos<sup>286</sup>.

Il numero è l'espressione dell'ordine presente nel mondo sensibile, al tempo stesso immagine del mondo ideale, che non è espresso in numeri, ma è vivente nell'unità

---

<sup>277</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, Mursia, cit., p.62.

<sup>278</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.19.

<sup>279</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.LXVIII.

<sup>280</sup> Filone ricaverebbe dalla Bibbia l'idea di Creazione e dal *Timeo* platonico l'ordine logico, cfr. *ivi.*, monografia introduttiva, p.LXIX.

<sup>281</sup> Cfr. F.Ferrari, *Der Gott Plutarchs und der Gott Platons*, in *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, Hrsg. Von R.Hirsch-Luipold, Berlin 2005, p.24.

<sup>282</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.LXII.

<sup>283</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.20;

<sup>284</sup> *Ivi*, pp.19-20.

<sup>285</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.63.

<sup>286</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §205: "Il Padre Creatore di tutta la realtà concesse all'Arcangelo, al Logos sopra ogni altra cosa venerabile, il dono straordinario di separare, ponendosi in mezzo, il creato dal Creatore. Egli è colui che intercede in nome del mortale perennemente infelice, al cospetto dell'Incorruttibile, e, nello stesso tempo, è l'ambasciatore del comandante presso i suoi sudditi. Egli esulta per questo dono, e, magnificandolo, dice: « Ed io rimasi in mezzo fra il Signore e voi»."

divina<sup>287</sup>. Qui Filone interpreta in maniera personale la dimensione pitagorica del platonismo: tutto è retto dall'ordine e dal numero; tale ordine non è solo cosmico e sia la musica cosmica che l'armonia delle sfere del creato sono da ricollegarsi alla Creazione<sup>288</sup>. Dio vive eternamente attivo, come la Sua Creazione, la quale è un dare ordine ed armonia a ciò che ordine e armonia non ha.

Dopo la riflessione sulla Creazione, volgiamo l'attenzione alla figura del Logos. Bisogna sottolineare ancora una volta la distinzione della Creazione in due momenti per poter meglio analizzare la figura del Logos. Nel primo momento Dio crea il mondo ideale, le Idee, il Logos divino; nel secondo momento avviene la Creazione della materia, del mondo sensibile attraverso il Logos.

---

<sup>287</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.64.

<sup>288</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.29.

## 1.2. Il Logos come mondo delle Idee

Come già sottolineato, è nel *giorno uno* che avviene la Creazione del mondo intelligibile, la quale viene a identificarsi con la Creazione del Logos, che a sua volta viene ad identificarsi con il luogo delle idee. Nel prossimo paragrafo ci soffermeremo sulla Creazione del logos e sul suo ruolo nella Creazione dell'uomo ideale.

### 1.2.1. La Creazione del Logos

La Creazione è l'attività principale della divinità. Le concezioni greche, soprattutto platoniche e aristoteliche, presenti nel pensiero filoniano sono modificate in maniera determinante per il fine allegorico nel contesto nel quale vengono collocate<sup>289</sup>. L'intervento divino nella Creazione dell'uomo instaura un legame particolare tra Dio e la singola creatura, la singola anima, sconosciuto precedentemente al pensiero greco. Tale legame viene giustificato sulla base dell'interpretazione delle due narrazioni bibliche della Creazione dell'uomo<sup>290</sup>, la quale distingue due momenti in senso ideale e non cronologico, infatti la Creazione del cosmo intelligibile precede la Creazione del cosmo sensibile.

Nel primo momento Dio crea il modello ideale del mondo che si identifica con il Logos divino; solo successivamente, e proprio attraverso il Logos, viene plasmato l'uomo concreto e creato il mondo fisico, contemporaneamente alla nascita della temporalità. Filone identifica il cosmo noetico, il mondo ideale, il pensiero di Dio, con il Logos, senza però identificare il Logos con Dio stesso. Possiamo ricavare da ciò una struttura gerarchica piramidale, dove Dio è al vertice dell'idea di Creazione, seguito poi dal Logos come potenza demiurgica-creatrice, dal mondo ideale e infine dall'uomo e dal mondo sensibile. Il mondo è ingenerato ed eterno, causa passiva e priva di anima; esso

---

<sup>289</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi*.

<sup>290</sup> Cfr. *Genesi* 1, 26 s.; 2, 7.

è dono di Dio, Padre e Creatore<sup>291</sup>, causa attiva e intelletto universale<sup>292</sup>. È l'atto della Creazione che pone in essere il rapporto tra Creatore e creatura, attraverso il quale trova fondamento il concetto di Provvidenza.

Dio ha creato il mondo impiegando sei giorni, in quanto le cose che vengono create necessitano di una successione ordinata per esistere. All'ordine è connesso il numero<sup>293</sup> e, secondo la legge di natura, il numero più adatto alla generazione è il sei, il primo numero perfetto, che per sua natura è sia maschile che femminile<sup>294</sup>. Il mondo è la più perfetta delle cose generate<sup>295</sup> e ad ognuno dei giorni della Creazione Mosè<sup>296</sup> volle assegnare alcune parti del tutto<sup>297</sup>, tranne che al primo giorno.

E' necessario sottolineare come il Logos svolga quindi un ruolo centrale nella Creazione del mondo sensibile, sia come mediatore tra il Dio-Creatore e il creato, ma soprattutto come figura separante il Creatore dal creato<sup>298</sup>. Nei prossimi paragrafi presenteremo in dettaglio le varie fasi della Creazione per sottolineare come l'attività divina sia affiancata da quella del Logos.

---

<sup>291</sup> Mentre la Creazione non è eterna, l'attività divina è eterna, cfr. Filone, *Legum allegoriae* I §56; *De Abrahamo* §88; *De sacrificiis Abelis et Caini* §59; *De providentia* II §109; *De Cherubim* §127.

<sup>292</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *De opificio mundi* §§7-10.

<sup>293</sup> Filone si serve della tradizione pitagorica presente nel platonismo, cfr. Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.30.

<sup>294</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *De opificio mundi* §13.

<sup>295</sup> *Ivi*, §14.

<sup>296</sup> Mosè possiede una scienza che non è frutto di studio ma di Rivelazione e in lui si identificano il profeta e il filosofo, cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p. 86, nota 2.

<sup>297</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §15.

<sup>298</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §205: "Il Padre Creatore di tutta la realtà concesse all'Arcangelo, al Logos sopra ogni altra cosa venerabile, il dono straordinario di separare, ponendosi in mezzo, il creato dal Creatore."

### 1.2.2. La Creazione del *giorno uno*

Il primo giorno<sup>299</sup> non è chiamato *primo*, ma *uno*<sup>300</sup>, in quanto esso esprime l'unità assoluta<sup>301</sup>. Il *giorno uno* è il giorno della creazione del mondo intelligibile, cioè dell'archetipo del mondo sensibile, modello incorporeo, in tutto simile al divino, che è possibile percepire solo tramite l'intelletto<sup>302</sup>.

Proprio come l'architetto abbozza nella propria mente un piano della costituzione della futura città che vuole costruire, fissandolo nell'anima come su un modello di cera<sup>303</sup> e facendo sempre riferimento a tale piano durante la costruzione, così, presumibilmente, fece Dio quando creò il mondo<sup>304</sup>. Supporre che questo mondo di Idee esista in qualche luogo oltre che nel Logos divino<sup>305</sup> è illegittimo<sup>306</sup> per Filone.

Il Logos come forza creatrice è qui una delle tante attività di Dio e la Creazione del mondo è un atto di bontà, perché il Creatore<sup>307</sup> è buono, sottolinea Filone, come dice

---

<sup>299</sup> Cfr. *Genesis* 1,1-5.

<sup>300</sup> Cfr. *ivi*, 1,5. Filone ha come riferimento la Bibbia in lingua greca nella versione dei Settanta, che presenta una traduzione letterale dall'ebraico. Infatti nel testo greco si trova *ἡμέρα μία*, *giorno uno*, invece di *primo giorno*, cioè viene utilizzato l'aggettivo numerale invece di quello ordinale come per gli altri giorni della Creazione.

<sup>301</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *De opificio mundi* §15.

<sup>302</sup> *Ivi*, §§15-16.

<sup>303</sup> L'espressione *tabula rasa* deriva dalla tavoletta cerata che i Romani usavano per scrivere e che veniva rasa per poter essere di nuovo usata. Aristotele paragona l'intelletto in potenza rispetto agli intelligibili, prima di intenderli in atto. Locke riprende anche questa immagine paragonando la mente al foglio di carta bianca dove ancora non è scritto nulla. Cfr. Platone, *Teeteto* 191 C/E; R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2001, I-III, II Meditazione, 11-12; J.Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, traduzione di V.Cicero e M.G.D'amico, Bompiani 2004, I, III, §22.

<sup>304</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§17-20.

<sup>305</sup> *Ivi*, §20: "[...] come il progetto della città prefigurato nella mente dell'architetto non aveva alcuna collocazione all'esterno, ma era impresso come un marchio nell'anima dell'artefice, allo stesso modo neppure il mondo costituito dalle Idee potrebbe risiedere in altro luogo che non sia il Logos divino, autore di questo armonioso ordinamento."

<sup>306</sup> Nelle parole di Filone si ravvisa la vicinanza con la dottrina platonica del *Timeo*, sebbene siano presenti alcune differenze sostanziali. Difatti Platone nel *Timeo* non colloca precisamente le Idee, non specifica dove esse siano, mentre Filone le colloca nel *Logos* divino. Le Idee di Platone sono ingenerate e separate dal Demiurgo; per Filone invece sono prodotte dal Demiurgo e immanenti nella sua mente, cioè dipendono strutturalmente dalla mente divina, cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.87, nota 7.

<sup>307</sup> Filone per riferirsi a Dio utilizza i sostantivi θεός, κτίστης, πεποιηκός, δημιουργός, κοσμοποιόν, ποιων.

anche Platone<sup>308</sup>. La Creazione è insieme dono gratuito e Grazia divina; Dio è la causa unica del tutto, quindi l'*Ananke* greca<sup>309</sup> non ricopre nessun ruolo nel pensiero filoniano. Solo il Creatore ha la paternità metafisica del creato<sup>310</sup>: credere questo, nella fede, equivale ad un principio pratico; la causa efficiente è Dio Creatore, la causa finale è la bontà divina, la causa formale e materiale sono cause causate. La natura del mondo sensibile non può conseguire da sola alcun bene, è Dio che dona benefici in base alle capacità della natura sensibile di riceverli<sup>311</sup>.

Il Logos, attraverso il quale è avvenuta la Creazione del mondo sensibile, viene ad identificarsi con il mondo intelligibile<sup>312</sup>. Mentre il mondo sensibile è la riproduzione dell'immagine di Dio, il mondo intelligibile, come Logos, è sigillo archetipo, concetto che aiuta ad unificare la struttura gerarchica piramidale citata precedentemente<sup>313</sup>.

Attraverso l'interpretazione del passo biblico *In principio Dio creò il cielo e la terra*<sup>314</sup>, viene ribadito il carattere logico e non cronologico della Creazione. Filone mette in

---

<sup>308</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §21 e Platone, *Timeo* 29 E.

<sup>309</sup> Per la mitologia greca l'*Ananke* è la personificazione del destino, del fato, della necessità ineluttabile. Le tre Moire, Cloto, Lachesi e Atropo, dette anche Parche o Norne, sono figure mitologiche, figlie di Zeus e Temi, che personificano il destino. In Grecia l'*Anake* non ebbe mai una personificazione definita, infatti le fu dedicato solo un tempio, nel quale era vietato entrare. Mentre gli dèi potevano subire od usare l'*Ananke*, gli uomini potevano solo subirla. Cfr. Esiodo, *Teogonia*, Bur Rizzoli, Milano 1984, vv. 211-222; cfr. Platone, *Repubblica* X, 135,34; cfr. Dante, *Divina Commedia*, Purgatorio, canto XXI, 25-27.

<sup>310</sup> Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit. p.LXXXV e LXIX della monografia introduttiva.

<sup>311</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §23.

<sup>312</sup> Cfr. *ivi*, §24: “[...] il mondo intelligibile altro non è se non il Logos divino già impegnato nell'atto della creazione.”. Staudenmaier nella sua critica a Filone si concentra più volte con la sua analisi sul rapporto tra la ragione divina, rappresentata dal Logos, e il mondo, creato da Dio secondo l'immagine ideale contenuta nel Logos stesso. Dio è buono ed è secondo la sua natura buona che il mondo è stato creato; la materia, al contrario, non è buona ma ha la capacità di diventare tutto. Il mondo intelligibile sarebbe l'intelligenza divina formante il mondo, quindi il Logos, che viene identificato sia con il mondo intelligibile sia con il mondo delle Idee. Il teologo di Tübingen deduce da queste osservazioni che in Filone il soggetto e l'oggetto dei pensieri del mondo sia Dio e che lo Spirito divino, fondamento dei pensieri e del mondo, e il mondo siano identificati quindi in modo panteistico, cfr. A.Staudenmaier, *Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift*, Bd. I, *Lehre von der Idee*, Giessen, Ferber 1840, pp.413-414.

<sup>313</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §25: “Ora, se la parte è immagine di un'immagine e se la forma intera – questo nostro mondo sensibile tutto intero, posto che è maggiore dell'immagine umana – è riproduzione dell'immagine di Dio, ne risulta chiaro che anche il sigillo archetipo, che noi diciamo essere il mondo intelligibile, non può che identificarsi con il Logos divino.”. Cfr. Genesi 1,27, “Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò.”. L'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio; l'uomo è una parte del tutto, quindi anche il tutto è stato creato a immagine di Dio, cioè a immagine del mondo intelligibile.

<sup>314</sup> Cfr. *Genesi* 1,1.

guardia come questo *in principio* non sia da intendersi in senso temporale, perché il tempo non esiste prima del mondo, è nato con esso o dopo di esso<sup>315</sup>. *In principio* è da intendersi come *per prima cosa*<sup>316</sup>. Dio ha creato tutte le cose simultaneamente, ma esse dovevano seguire l'ordine della bellezza e della perfezione<sup>317</sup>: quindi furono creati il cielo incorporeo e la terra invisibile<sup>318</sup>; il prototipo astratto dell'aria e del vuoto; cioè le tenebre e l'abisso; l'essenza incorporea dell'acqua e del soffio vitale; settima nell'ordine l'essenza della luce, modello incorporeo e intelligibile del sole e degli astri luminosi<sup>319</sup>.

La luce invisibile e intelligibile è l'immagine del Logos, che viene a rivestire il ruolo di mediatore tra la realtà ideali e quelle sensibili<sup>320</sup>. Dio separò la luce dalle tenebre, portando a compimento l'opera del *giorno uno*, che riflette l'unicità del mondo intelligibile, di natura monadica<sup>321</sup>. L'attività divina separa le realtà intelligibili da quelle sensibili per poi collocarle insieme armonicamente<sup>322</sup>. Dopo la Creazione del mondo ideale, collocato nel Logos<sup>323</sup>, Dio crea il mondo sensibile sul modello del mondo intelligibile<sup>324</sup>.

---

<sup>315</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §26.

<sup>316</sup> *Ibidem*.

<sup>317</sup> *Ivi*, §28.

<sup>318</sup> Filone conferisce all'aggettivo ἀόρατος (invisibile) il significato di *ideale*.

<sup>319</sup> Cfr. *Genesi* 1,2 ss. ; Filone, *De opificio mundi* §29.

<sup>320</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §31: “[...] quella luce invisibile e solo intelligibile è stata creata come immagine del Logos divino, il quale a sua volta ha portato la genesi della luce al livello della nostra conoscenza: [...]”; cfr. F.N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*, Leiden 1962, pp.37 e s.

<sup>321</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§32-35; *Genesi* 12; 1,4; 1,3.

<sup>322</sup> Cfr. G.Kweta, *Sprache, Erkennen und Schweigen in der Gedankenwelt des Philo von Alexandrien*, cit., p.114, dove l'autore sottolinea che attraverso la forte separazione tra spirituale e materiale Filone tende sempre a mettere più in risalto il materiale.

<sup>323</sup> Staudenmaier nota come il Logos divino, identificato con il mondo intelligibile e come modello eterno, sia per Filone anche il sigillo originario e Idea delle Idee. Bisogna sottolineare come tale affermazione sia notevolmente diversa da quella che vuole il Logos come luogo delle Idee. Il Logos, infatti, come intelletto divino è la fonte delle Idee divine, cioè somma dei pensieri divini. Per Staudenmaier questo sarebbe in contraddizione con la coscienza della Rivelazione, che contempla solo due uniche possibilità: o le Idee provengono dall'intelletto divino oppure si identificano con l'intelletto divino, che è il Logos. Cfr. A.Staudenmaier, *Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift*, Bd. I, *Lehre von der Idee*, cit., p.411; 417.

<sup>324</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §36: “Il mondo incorporeo era ormai portato a compimento, con fissa collocazione nel Logos divino, e il mondo sensibile era pronto per la creazione perfetta sul modello di quello insensibile.”.



### 1.2.3. La Creazione dal secondo al quinto giorno

Nel secondo giorno<sup>325</sup>, nel quale Dio crea il cielo, ha inizio la Creazione del mondo sensibile. Nel terzo giorno<sup>326</sup> Dio separa l'acqua dalla terra<sup>327</sup>, costituisce l'ordinamento sulla terra<sup>328</sup> e inizia la riproduzione ciclica e perpetua dei frutti della terra<sup>329</sup>. Nel quarto giorno<sup>330</sup> Dio ordina il cielo<sup>331</sup>, volutamente dopo la terra, sapendo che se avesse creato prima il cielo e poi la terra, gli uomini avrebbero ritenuto il mondo fenomenico verità, venerandolo, perché essi non sarebbero stati capaci di cogliere la verità pura<sup>332</sup>. L'ordinamento del cielo viene eseguito secondo il numero quattro, che è perfetto<sup>333</sup>; proprio per tale perfezione in questo giorno furono creati gli astri<sup>334</sup>, la luce, che è fonte della filosofia, il bene più alto<sup>335</sup>. Il sole ha il primato sugli astri, che scompaiono al suo sorgere<sup>336</sup>. Gli astri sono stati creati per dare luce alla terra e per svelare i segni del futuro<sup>337</sup>. Nel quinto giorno<sup>338</sup> sono creati gli animali acquatici e i volatili<sup>339</sup>.

### 1.2.4. La Creazione del sesto giorno: l'uomo ideale

Nel sesto giorno<sup>340</sup> Dio crea gli animali terrestri e con essi, secondo un criterio di successione che è perfetto<sup>341</sup>, l'uomo<sup>342</sup>, al quale viene donato un intelletto, una sorta di

---

<sup>325</sup> Cfr. *Genesi* 1,6-8.

<sup>326</sup> Cfr. *Genesi* 1,9-13.

<sup>327</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§8-39. Cfr. *Genesi* 1,10.

<sup>328</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§40-41. Cfr. *Genesi* 1,11.12.

<sup>329</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§42-44. Cfr. *Genesi* 1,11.12.

<sup>330</sup> Cfr. *Genesi* 1,14-19.

<sup>331</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§45-46. Cfr. *Genesi* 1,14-19; 1,11.12

<sup>332</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §45.

<sup>333</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§47-52, dove Filone spiega la perfezione del numero quattro attraverso la filosofia pitagorica. Cfr. *Genesi* 1,14-19.

<sup>334</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§53-54. Cfr. *Genesi*, 1,14-19.

<sup>335</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §53.

<sup>336</sup> *Ivi*, §57.

<sup>337</sup> *Ivi*, §§58-61. Cfr. *Genesi* 1,14.

<sup>338</sup> Cfr. *Genesi* 1,20-23.

<sup>339</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§62-63. *Genesi* 1,20-23.

<sup>340</sup> Cfr. *Genesi* 1,24-31.

anima nell'anima<sup>343</sup>. Filone sottolinea come tutte le cose furono create simultaneamente<sup>344</sup>, ma nella narrazione della Creazione si ebbe bisogno di un ordine<sup>345</sup>, perché in seguito sarebbe iniziata la riproduzione successiva di una cosa dall'altra, esattamente dalla natura più bassa a quella più alta<sup>346</sup>, e per questo l'uomo fu creato per ultimo, a immagine e somiglianza di Dio, come *imago dei*<sup>347</sup>.

Nella Creazione dell'uomo Dio è ricorso alla cooperazione di altri<sup>348</sup>, affinché Egli potesse riconoscersi autore solo delle azioni irreprensibili dell'uomo; mentre delle contrarie dovevano essere responsabili altri esseri a Lui soggetti, i collaboratori divini<sup>349</sup>. L'uomo<sup>350</sup> fu creato per ultimo da Dio e fu dotato di ragione perché trovasse tutto pronto al suo arrivo nel mondo<sup>351</sup>, per poter essere guida delle generazioni future<sup>352</sup> e per armonizzare il principio delle cose create, cioè il cielo, e la fine delle cose create, cioè la creatura. Il cielo è la migliore delle cose incorruttibili nel mondo sensibile e l'uomo è il migliore degli esseri corruttibili sulla terra<sup>353</sup>.

L'uomo è capo e padrone di tutti gli esseri animali per diritto naturale<sup>354</sup>, similmente ad un auriga e ad un governatore subordinato a Dio, che è il grande Re<sup>355</sup>. In seguito, sul

---

<sup>341</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§64-66; *Genesi* 1,24; 1,26; 1,20-31.

<sup>342</sup> Cfr. T.H. Tobin, *The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation*, Washington D.C.1983, pp.108 e s., che vede nella Creazione dell'uomo a immagine nel sesto giorno una contraddizione, perché tale giorno è riservato da Filone alla Creazione degli esseri sensibili.

<sup>343</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §66.

<sup>344</sup> *Ivi*, §67.

<sup>345</sup> *Ivi*, §§67-68.

<sup>346</sup> *Ivi*, §67. Nella Creazione degli esseri viventi esiste una gerarchia che inizia dagli esseri perfetti.

<sup>347</sup> *Ivi*, §69. Cfr. *Genesi* 1,26.

<sup>348</sup> Cfr. *Genesi* 1,26: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza". Cfr. Platone, *Timeo* 41 A- 42 E.

<sup>349</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *De opificio mundi* §75.

<sup>350</sup> Sul tema della creazione dell'uomo in Filone rimandiamo ancora all'interessante studio di T.H. Tobin, *The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation*, cit.

<sup>351</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§77-78.

<sup>352</sup> *Ivi*, §§79-81.

<sup>353</sup> *Ivi*, §82.

<sup>354</sup> *Ivi*, §§83-86. Cfr. *Genesi* 1,26.28.

<sup>355</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §88.

modello dell'unico intelletto universale, come secondo archetipo, fu creato l'intelletto dell'uomo<sup>356</sup>.

### 1.2.5. Il settimo giorno e la seconda Creazione dell'uomo

Dopo che il mondo fu compiuto nel numero perfetto di sei giorni, il Padre e Creatore proclamò sacro il giorno successivo, il settimo<sup>357</sup>, giorno di festa del mondo intero<sup>358</sup>. Il settimo<sup>359</sup> giorno<sup>360</sup> è sacro e l'uomo deve astenersi da qualsiasi attività<sup>361</sup>, per dedicarsi alla filosofia, al miglioramento della condotta morale e all'esame di coscienza<sup>362</sup>. Ogni cosa nel mondo sensibile è stata creata sul modello del mondo intelligibile<sup>363</sup>, come anche la Creazione dell'uomo sensibile nel settimo giorno<sup>364</sup> deriva dal modello dell'uomo intelligibile<sup>365</sup>.

Infatti l'uomo plasmato da Dio con il fango, che ha ricevuto il soffio della vita<sup>366</sup>, è l'uomo corporeo, sensibile, soggetto a morte, composto di corpo e anima, uomo o donna; esso è profondamente diverso dall'uomo generato a immagine e somiglianza di Dio<sup>367</sup>, pura Idea, uomo incorporeo, intelligibile, immortale per natura, né uomo né donna<sup>368</sup>.

---

<sup>356</sup> *Ivi*, §69. L'intelletto umano, dopo la contemplazione del mondo intelligibile, cade in preda a una sobria ebbrezza e si sente invaso come un coricante, fino a quando l'occhio dell'intelligenza è colto da vertigini, *ivi* §§70-71.

<sup>357</sup> *Ivi*, §§89-128, dove Filone apre una lunga e complessa digressione sul numero sette, interrompendo la trattazione sulla Creazione. Interessante è il riferimento alla *Nike*, che i Pitagorici identificavano con il reggitore dell'universo, *ivi* §100.

<sup>358</sup> *Ivi*, §89. Cfr. *Genesi* 2,2.3.

<sup>359</sup> Cfr. *Genesi* 2,2.3; *Esodo* 20,8-11; *Deuteronomio* 5,12-15.

<sup>360</sup> Cfr. *Genesi* 2,1-3.

<sup>361</sup> Il riposo di Dio non è inattività, ma l'attività senza fatica, svolta con facilità. L'essere in riposo è proprio solo di Dio, che non smette mai la sua attività, cfr. Filone, *De Cherubim* §§87-90.

<sup>362</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §128. Le Idee incorporee e intelligibili sono i sigilli che danno l'impronta alle cose sensibili e percettibili con i sensi.

<sup>363</sup> *Ivi*, §§129-130.

<sup>364</sup> Cfr. *Genesi* 2,7.

<sup>365</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§134-135.

<sup>366</sup> Cfr. *Genesi* 2,7.

<sup>367</sup> Cfr. *ivi*, 1,26.

<sup>368</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *De opificio mundi* §134.

L'uomo è stato creato insieme mortale, nel corpo, e immortale, nella mente<sup>369</sup>, nel rispetto della simmetria delle parti<sup>370</sup>; egli è perfetto sia nel corpo che nell'anima, forgiata da Dio secondo il modello del Logos<sup>371</sup>. Il Logos è la bellezza stessa e la copia di una tale bellezza è necessariamente bella<sup>372</sup>.

Il primo uomo creato, nel corpo e nell'anima, è superiore rispetto a tutti gli altri uomini nati dopo di lui<sup>373</sup>; egli viveva secondo le leggi della natura, perciò era cittadino del mondo, in armonia con le nature intelligibili create prima di lui<sup>374</sup>. L'uomo mantiene sempre le impronte della sua parentela con il Creatore, anche se sempre più affievolite<sup>375</sup>, perché è copia del Logos, che è natura beata<sup>376</sup>.

Sottolineamo a questo punto come l'uomo ideale sia *imago dei* mentre l'uomo materiale sia copia del Logos proprio per l'impossibilità del Creatore di venire in contatto con la realtà materiale.

---

<sup>369</sup> *Ivi*, §135. La Creazione dell'uomo è duplice, in quanto avviene in due momenti distinti (l'idea di uomo e la realizzazione sensibile dell'uomo) ed è di due tipi, in quanto il corpo è mortale, mentre l'intelletto partecipa dell'intelletto divino.

<sup>370</sup> *Ivi*, §138, dove Dio è Demiurgo e ordina il cosmo in base alla proporzione e alla simmetria delle parti.

<sup>371</sup> *Ivi*, §139: "Che poi fosse perfetto anche nell'anima è cosa evidente, perché non pare che Dio nel foggiarla ricorresse ad alcun modello preso dalle cose create, ma si servisse – come ho detto – soltanto del proprio Logos. Perciò Mosè dice che l'uomo fu creato a immagine e somiglianza del Logos quando gli fu alitato il soffio divino nel volto dov'è la sede delle sensazioni con le quali Dio ha animato il corpo; [...]".

<sup>372</sup> *Ibidem*: "Ora, il Logos di Dio sorpassa la bellezza stessa, intesa come bellezza esistente in natura, perché non è ornato di bellezza, ma – a voler dire il vero – è proprio esso l'ornamento più bello di tale bellezza."

<sup>373</sup> *Ivi*, §140. Il primo uomo creato fu Dio a crearlo, mentre gli altri sono nati da esseri umani.

<sup>374</sup> *Ivi*, §§143-144.

<sup>375</sup> *Ivi*, §145.

<sup>376</sup> *Ivi*, §146: "Ogni uomo per la sua intelligenza è intimamente legato al Logos divino, essendo venuto alla vita come una copia, un frammento o un riflesso di quella natura beata, mentre quanto a struttura fisica è unito al mondo intero." La prerogativa di imporre i nomi appartiene alla Sapienza ed alla Regalità.

***Capitolo Secondo***  
***L'attività del Logos nella Creazione  
demiurgica del mondo reale***

In questo secondo capitolo prenderemo in esame l'attività che il Logos divino svolge all'interno della Creazione demiurgica<sup>377</sup>. Mostreremo come il Logos assuma diverse funzioni, sia identificandosi con il mondo delle Idee, sia procedendo alla divisione della sostanza senza forma del tutto, sia, infine, sostenendo il cosmo e mediando tra Creatore e creato.

## 2.1. Il logos come divisore

Uno dei testi di riferimento da prendere in considerazione per l'esame della figura del Logos come divisore è il *Quis rerum divinarum heres set*, dove viene presentata da Filone l'azione del dividere la materia informe attraverso separazioni successive operata dal Logos divino al momento della nascita del cosmo<sup>378</sup>.

Bisogna ricordare che lo stesso Alessandrino ammette di dover abbreviare la lunga e necessaria dottrina della partizione, limitandosi ad esporre i punti fondamentali<sup>379</sup>, quindi sarebbe un errore pensare di poter trovare nel trattato un'esposizione esaustiva di tale dottrina, che invece lascia aperte molte domande e produce non poche difficoltà interpretative.

---

<sup>377</sup> Secondo l'ottica di Staudenmaier, il problema è quello di capire perché Filone attribuisca alla divinità solo un'azione mediata sul mondo, escludendo a priori la possibilità che Dio possa avere un rapporto con il finito, perché Dio non possa apparire, senza per questo smettere di essere divino. Infatti Filone mantiene la definizione di Dio come Anima del mondo ma poi fissa un vero e proprio abisso tra i due elementi. L'abisso che viene a costituirsi tra Dio e mondo è dato dall'impossibilità di Dio, come essere puro, di venire a contatto con il mondo impuro senza per questo smettere di essere divino. Secondo Staudenmaier l'impossibilità di Dio di venire a contatto con l'impuro deriverebbe da una teoria orientale, indiana, che ricomparirebbe poi nell'eresia del Manicheismo. Il teologo di Tübingen non fornisce ulteriori spiegazioni o riferimenti su questa sua affermazione; cfr. A. Staudenmaier, *Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift*, Bd. I, *Lehre von der Idee*, cit., p.363.

<sup>378</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§ 133-229.

<sup>379</sup> *Ivi*, §133.

L'allegoria del Logos divisore si collega e si uguaglia alla teoria della divisione in parti uguali presente nella Bibbia<sup>380</sup>, dove l'atto del dividere è un attributo esclusivo dell'attività divina<sup>381</sup>.

Nel trattato viene sviluppata la tesi secondo la quale parteciperà all'eredità chi trascende se stesso, chi può vedere Dio ed essere sempre alla presenza divina, chi ha un'anima simile al cielo. Colui che si è trasceso ottiene come dono la capacità di vedere: l'erede è colui che vede Dio. Prendendo spunto dal commento di *Genesi* 15,1-18<sup>382</sup>, Filone fa assumere un significato etico e mistico al tema del silenzio, della calma, della quiete e della solitudine, perché questi sono atteggiamenti che denotano la presenza di Dio e del Logos.

La spiegazione del significato del comando di Dio ad Abramo, *Solleva gli occhi al cielo*<sup>383</sup> dà a Filone la possibilità di elaborare l'allegoria del Logos come manna: l'umanità si trova divisa tra gli uomini che sono ciechi, che confondono il bene e il male, e gli uomini che vedono Dio.

---

<sup>380</sup> Cfr. *Genesi* 15,10.

<sup>381</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1222.

<sup>382</sup> «Dopo tali fatti, fu rivolta ad Abram in visione questa parola del Signore: «Non temere, Abram. Io sono il tuo scudo; la tua ricompensa sarà molto grande». Rispose Abram: «Mio Signore Dio, che mi darai? Io me ne vado senza figli e l'erede della mia casa è Eliezer di Damasco». Soggiunse Abram: «Ecco, a me non hai dato discendenza e un mio domestico sarà mio erede». Ed ecco gli fu rivolta questa parola dal Signore: «Non costui sarà il tuo erede, ma uno nato da te sarà il tuo erede». Poi lo condusse fuori e gli disse: «Guarda in cielo e conta le stelle, se riesci a contarle» e soggiunse: «Tale sarà la tua discendenza». Egli credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia. E gli disse: «Io sono il Signore che ti ho fatto uscire da Ur dei Caldei per darti in possesso questo paese». Rispose: «Signore mio Dio, come potrò sapere che ne avrò il possesso?». Gli disse: «Prendimi una giovenca di tre anni, una capra di tre anni, un ariete di tre anni, una tortora e un piccione». Andò a prendere tutti questi animali, li divise in due e collocò ogni metà di fronte all'altra; non divise però gli uccelli. Gli uccelli rapaci calavano su quei cadaveri, ma Abram li scacciava. Mentre il sole stava per tramontare, un torpore cadde su Abram, ed ecco un oscuro terrore lo assalì. Allora il Signore disse ad Abram: «Sappi che i tuoi discendenti saranno forestieri in un paese non loro; saranno fatti schiavi e saranno oppressi per quattrocento anni. Ma la nazione che essi avranno servito, la giudicherò io: dopo, essi usciranno con grandi ricchezze. Quanto a te, andrai in pace presso i tuoi padri; sarai sepolto dopo una vecchiaia felice. Alla quarta generazione torneranno qui, perché l'iniquità degli Amorrei non ha ancora raggiunto il colmo». Quando, tramontato il sole, si era fatto buio fitto, ecco un forno fumante e una fiaccola ardente passarono in mezzo agli animali divisi. In quel giorno il Signore concluse questa alleanza con Abram: «Alla tua discendenza io dò questo paese dal fiume d'Egitto al grande fiume, il fiume Eufrate»».

<sup>383</sup> Cfr. *Genesi* 15,5: «Quanto a te, andrai in pace presso i tuoi padri; sarai sepolto dopo una vecchiaia felice.».

Nella numerosa serie di contrapposizioni<sup>384</sup> che vengono elencate è da sottolineare quella tra i cibi d'Egitto e la manna, che si identifica con il *Logos*: l'uomo veggente vede Dio e si identifica con Israele, che ha imparato a guardare in direzione della manna, che è il *Logos*:

*“Solo l'uomo virtuoso vede, e proprio per questo gli antichi chiamano i profeti «veggenti»<sup>385</sup>. Ma colui che è “uscito fuori” bisogna chiamarlo non solo «veggente», ma «veggente Dio», ossia Israele <che significa colui che vede Dio>. Gli altri, invece, anche se aprono gli occhi, sono rivolti a terra, perseguendo le cose terrestri ed avendo le stesse convinzioni di quelli che stanno nell'Ade; Israele alza gli occhi verso l'etere e le rivoluzioni del cielo; egli ha imparato a guardare verso la “manna”, che è il Logos divino, cibo celeste ed incorruttibile dell'anima amante della contemplazione.”<sup>386</sup>.*

Il trattato prosegue poi con il commento di *Esodo* 13,1-2<sup>387</sup>, ponendolo in corrispondenza con *Genesi* 15,9<sup>388</sup>: Dio chiede a Mosè tutti i primi nati tra gli uomini e tra gli animali, cioè chiede allegoricamente all'uomo l'offerta della sua intelligenza, del linguaggio, del corpo, del senso e delle rispettive funzioni, che sono portate alla realtà dal *Logos*<sup>389</sup>:

*“Colui che “apre l'utero” di ciascuna di queste realtà, ossia della mente per far nascere le comprensioni intellettuali, del linguaggio per far nascere l'attività della parola, dei sensi per far nascere le rappresentazioni che provengono dagli oggetti, del corpo per permettere i caratteri e i movimenti che gli sono propri, ebbene, Costui è il Logos divino, invisibile, seminatore ed artefice, il quale, giustamente, si consacrerà al Padre.”<sup>390</sup>.*

In seguito all'interpretazione di *Genesi* 1,1<sup>391</sup>; 2,1<sup>392</sup>; 2,4<sup>393</sup>, che mostra come a Dio appartengano sia i termini che i principi, e concluso il tema delle offerte a Dio<sup>394</sup>, si

---

<sup>384</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *Quis rerum divinarum heres set* §§75-80; le contrapposizioni sono tra veggenti e ciechi; cibi d'Egitto e manna; Israele e gli abitanti dell'Ade; terra e cielo.

<sup>385</sup> Cfr. 1 *Re* 9,9: “si risponderà: Perché hanno abbandonato il Signore loro Dio che aveva fatto uscire i loro padri dal paese d'Egitto, si sono legati a dèi stranieri, prostrandosi davanti ad essi e servendoli; per questo il Signore ha fatto piombare su di loro tutta questa sciagura.”.

<sup>386</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§78-79; *Legum allegoriae* II §86; III §§175-176.

<sup>387</sup> “Il Signore disse a Mosè: «Consacrarmi ogni primogenito, il primo parto di ogni madre tra gli Israeliti – di uomini o di animali -: esso appartiene a me».”.

<sup>388</sup> “Gli disse: «Prendimi una giovenca di tre anni, una capra di tre anni, un ariete di tre anni, una tortora e un piccione».”.

<sup>389</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1120.

<sup>390</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §119.

<sup>391</sup> “In principio Dio creò il cielo e la terra.”.



passa all'interpretazione di *Genesi* 15,10<sup>395</sup>: l'azione di Abramo sugli animali del sacrificio offre a Filone lo spunto per argomentare l'azione del Logos sul cosmo<sup>396</sup> articolata in un'ampia digressione sul Logos divisore e sulle tre teorie che lo riguardano<sup>397</sup>. Il commento di *Genesi* 15,9 mostra come le azioni che Abramo compie sugli animali del sacrificio rappresentino l'attività del Logos stesso.

Abramo, infatti, divide in parti uguali e contrappone le parti tagliate degli animali sacrificati, similmente al Logos, strumento di Dio, che non solo divide, ma divide in parti uguali e contrappone le parti tagliate di ogni realtà creata. Abramo divide gli animali a metà, per poi contrapporre le parti l'una con l'altra; solo gli uccelli sono lasciati indivisi.

Nel testo filoniano il Logos divisore ricopre azioni simili<sup>398</sup> a quelle di Abramo: il dividere; il dividere per uguaglianza; il mediare<sup>399</sup>; il contrapporre le parti divise; il non dividere le realtà noetiche:

---

<sup>392</sup> “Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere.”.

<sup>393</sup> “Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati.”.

<sup>394</sup> L'uomo è una sfera intermedia tra l'inizio e la fine e il significato di *prendi per me* non è da intendere in senso letterale, in quanto Dio ha già tutto, ma un invito alla pietà e alla devozione, perché Dio vuole non ciò che l'uomo offre, cioè l'offerta in sé, ma l'offerta dell'uomo, l'atto del suo offrire. I Leviti fungono da esempio allegorico e rappresentano l'atteggiamento supplice, il riscatto dell'anima e lo strumento di elevazione verso la verità; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., pp.1220-1221.

<sup>395</sup> “Andò a prendere tutti questi animali, li divise in due e collocò ogni metà di fronte all'altra; non divise però gli uccelli.”.

<sup>396</sup> Cfr. U. Fruechtel, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, Leiden 1968, p.42, dove viene offerto uno schema dell'azione del Logos.

<sup>397</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set*: La teoria del Logos divisore, §§133-140; la teoria della divisione in parti uguali, §§141-206; la teoria dei contrari, §§207-229, cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1222.

<sup>398</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§130-131: “[...] è il Dio invisibile che taglia, l'una dopo l'altra, tutte le nature corporee e incorporee che sembrano formare una armonia e una unità, con il suo Logos che divide ogni cosa, il quale, affilato con un taglio della massima acutezza, non cessa mai di dividere. Dopo che ha percorso tutte le realtà sensibili finì a quelle insecabili e che son dette “indivisibili”, questo Logos divisore incomincia da queste a dividere gli oggetti conosciuti della ragione in un numero incalcolabile e indescrivibile di parti e «taglia le lamine d'oro in capelli<sup>398</sup>», come dice Mosè, in una lunghezza senza larghezza, simili a linee incorporee.”.

<sup>399</sup> Cfr. *Deuteronomio* 5,4-5: “Il Signore vi ha parlato faccia a faccia sul monte del fuoco, mentre io stavo tra il Signore e voi, per riferirvi la parola del Signore, perché voi avevate paura di quel fuoco e non eravate saliti sul monte.”; *Genesi* 15,17: “Quando, tramontato il sole, si era fatto buio fitto, ecco un forno fumante e una fiaccola ardente passarono in mezzo agli animali divisi.”.

“[...] è il Dio invisibile che taglia, l’una dopo l’altra, tutte le nature corporee e incorporee che sembrano formare una armonia e una unità, con il suo Logos che divide ogni cosa, il quale, affilato con un taglio della massima acutezza, non cessa mai di dividere. Dopo che ha percorso tutte le realtà sensibili finì a quelle insecabili e che son dette “indivisibili”, questo Logos divisore incomincia da queste a dividere gli oggetti conosciuti della ragione in un numero incalcolabile e indescrivibile di parti e «taglia le lamine d’oro in capelli», come dice Mosè, in una lunghezza senza larghezza, simili a linee incorporee.”<sup>400</sup>.

### **2.1.1. La divisione della sostanza informe e indeterminata del tutto**

Il Logos inizia quindi a dividere la sostanza dell’universo iniziando dalla distinzione delle qualità fondamentali, pesante, leggero, spesso e sottile<sup>401</sup>; successivamente passa poi alla distinzione dei quattro elementi<sup>402</sup>; segue, quindi, la partizione degli elementi già divisi<sup>403</sup> in generi supremi<sup>404</sup>. Il Logos, dopo aver diviso l’intero, passa a dividere le parti<sup>405</sup>, distinguendo il regno degli esseri animali da quello degli esseri inanimati<sup>406</sup>; determinando i tre regni naturali<sup>407</sup> – inorganico, vegetale, animale – e la specie degli esseri razionali<sup>408</sup>; separando i generi supremi<sup>409</sup> e alcune specie in ciascun regno naturale<sup>410</sup>:

“Così, dunque, Dio, avendo affilato il suo Logos divisore di tutte le cose, divideva la sostanza informe e indeterminata del tutto, i quattro elementi del cosmo da essa separati, e le piante e gli animali da essi composti.”<sup>411</sup>.

### **2.1.2. La divisione in parti uguali, a metà, di tutte le cose**

Nell’azione del Logos sul creato anche la divisione dell’universo viene realizzata attraverso l’uguaglianza tra i numeri, le grandezze e la proporzione<sup>412</sup>. I quattro

---

<sup>400</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§130-131.

<sup>401</sup> *Ivi*, §134.

<sup>402</sup> *Ibidem*.

<sup>403</sup> *Ivi*, §§135-136.

<sup>404</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1222.

<sup>405</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §137.

<sup>406</sup> *Ibidem*.

<sup>407</sup> *Ibidem*.

<sup>408</sup> *Ivi*, §138.

<sup>409</sup> *Ivi*, §139.

<sup>410</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1222.

<sup>411</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §140.

elementi, la luce e l'oscurità, il giorno e la notte, e le quattro stagioni, vengono divisi secondo l'uguaglianza aritmetica. Attraverso l'uguaglianza tra misure sono divisi, secondo il parametro dell'estensione, i paralleli, le fasce terrestri; il parametro spazio-temporale è applicato al movimento apparente del sole intorno alla terra, descritto in relazione al giorno e alla notte e al trascorrere delle stagioni<sup>413</sup>. Anche nella simmetria geometrica che riguarda tutti gli esseri viventi, e in alcuni esempi di uguaglianza di capacità e di peso, si trova illustrata l'uguaglianza tra delle proporzioni, che ha una funzione di equilibrio universale, interessando sia gli elementi che i composti, compreso l'uomo<sup>414</sup>. Essa si applica in modo generale, accomunando esseri piccolissimi a esseri di grandi dimensioni.

Filone fa proseguire l'allegoria fornendo alcuni esempi della divisione a metà secondo l'uguaglianza. L'uomo, che è un piccolo cosmo, risulta essere proporzionalmente uguale al mondo intero, infatti entrambi sono costituiti di anima razionale e di corpo. Dio si è ispirato allo stesso principio razionale per la Creazione dell'intero universo<sup>415</sup> e l'attività della Creazione divina è sempre costante e sublime. Il Creatore opera su una materia che di per sé non ha alcun pregio e non influisce minimamente sull'attività divina. Tutta la Creazione trae il suo valore dall'attività creatrice divina, che è perfetta perchè Dio è perfetto<sup>416</sup>.

Attraverso lo sviluppo del tema della divisione secondo uguaglianza viene affrontato il tema etico riguardante la giustizia. La parola di Dio, che separa tutte le realtà, attraverso l'attività demiurgica del Logos divino, separa anche il bene dal male, il puro dall'impuro, e si identifica con la giustizia.

---

<sup>412</sup> *Ivi*, §§141-145.

<sup>413</sup> *Ivi*, §§146-150.

<sup>414</sup> *Ivi*, §§151-153.

<sup>415</sup> *Ivi*, §§154-156.

<sup>416</sup> *Ivi*, §§157-160.

La giustizia ha, quindi, un fondamento sia morale che ontologico, che dipende dall'azione creatrice di Dio<sup>417</sup>. L'esistenza dell'uguaglianza è confermata dall'identità di tempo e di eternità e delle due supreme potenze dell'essere, quella Benefattrice e quella Punitrice. La Potenza benefattrice, chiamata Dio, ha prodotto il mondo; la Potenza punitrice, chiamata Signore, comanda e dispone il creato<sup>418</sup>. Viene data una serie di esempi per esplicitare ancora la legge dell'uguaglianza<sup>419</sup>: le tavole delle Leggi sono divise in due parti uguali, così come l'anima dell'uomo; tra gli stessi comandamenti esiste un rapporto di uguaglianza, i primi cinque riguardano i doveri verso Dio, i restanti cinque i doveri verso gli uomini<sup>420</sup>.

Esempi di uguaglianza sono presenti anche nella sfera del culto: tutti i sacrifici ricorrenti hanno due tipi di offerta, ai quali sono associati, in modi vari, le dodici tribù di Israele e i patriarchi<sup>421</sup>. Attraverso la descrizione del sacrificio dei due capri, l'uno espulso e l'altro consacrato a Dio, Filone instaura una relazione tra *Genesi* 30,42 con la raffigurazione platonica dell'anima come tavola di cera<sup>422</sup>. L'allegoria del sangue, per metà versato sull'altare e per metà nelle coppe, esprime la distinzione tra Sapienza umana e divina, basata sulla differenza tra ciò che è impuro, mescolato e ciò che è puro, senza mescolanza, un aspetto dell'attività creatrice divina<sup>423</sup>, che si realizza attraverso la Parola divina. Il sangue che viene versato nel cratere simboleggia la parte sensibile dell'uomo che partecipa alla Sapienza<sup>424</sup>.

---

<sup>417</sup> *Ivi*, §§161-164.

<sup>418</sup> *Ivi*, §§165-166.

<sup>419</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., pp.1222-1223.

<sup>420</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§167-173; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1223.

<sup>421</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§174-178; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1223.

<sup>422</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§179-181; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., pp.1223-1224.

<sup>423</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§182-188; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1224.

<sup>424</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §185: "In questi recipienti il Logos di Dio versa del sangue, sembrando GI giusto che anche la parte irrazionale che è in noi sia animata e divenga in qualche modo razionale, seguendo i divini moti dell'intelletto, purificandosi dalle cose sensibili che pretendono la

Nell'allegoria della consacrazione della dracma, la parte pura è destinata a Dio per il riscatto dell'anima umana, la parte impura è destinata alla sensazione. La dracma consacrata è un'unità, immagine dell'irripetibile pienezza del solo Dio<sup>425</sup>. L'unità, che per sua natura non ha bisogno né di aumento né di diminuzione, è simbolo del Logos:

*“Tutte le altre cose sono per loro natura inconsistenti, e, se mai riescono ad avere una qualche consistenza, è perché sono tenute insieme dal Logos divino. Egli è la colla e il vincolo che riempie tutte le cose della sua essenza. Colui che rinserra e tiene insieme ogni cosa, è, per eccellenza, ripieno di sé medesimo, non avendo bisogno di altro assolutamente.”*<sup>426</sup>.

### 2.1.3. Il Logos divisore e mediatore

Dopo la presentazione di altri esempi di uguaglianza, Filone ripropone il tema della contrapposizione tra puro e impuro<sup>427</sup>, già affrontato nelle pagine precedenti<sup>428</sup>: mentre la distinzione tra il sangue sacrificale e la dracma era finora solo quella tra ciò che è puro e ciò che è impuro, qui viene introdotta la figura del Logos sacro che divide e sta in mezzo, cioè che ha la funzione di divisore e di mediatore<sup>429</sup>:

*“Resto ammirato anche dinanzi al Logos sacro che, con sollecitudine, senza riprendere il fiato, corre con ardore «per stare in mezzo fra i morti e i vivi: subito», dice infatti Mosè, «è finita la distruzione»*<sup>430</sup>.<sup>431</sup>

Segue quindi un'azione del Logos centrale per la nostra ricerca: cioè il Logos, che divide le realtà, che rappresentano i pensieri puri e impuri, e gli atei dai pii e temperanti, separa anche il creato dal Creatore e allo stesso tempo li concilia:

---

forza di attrazione di loro inganni.”; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1224.

<sup>425</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§182-188; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1224.

<sup>426</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §188.

<sup>427</sup> *Ivi*, §§201-206.

<sup>428</sup> *Ivi*, §§182-188.

<sup>429</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1224.

<sup>430</sup> Cfr. *Numeri* 17,13: “Si fermò tra i morti e i vivi e il flagello fu arrestato.”.

<sup>431</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §201.

*“Il Padre Creatore di tutta la realtà concesse all’Arcangelo, al Logos sopra ogni altra cosa venerabile, il dono straordinario di separare, ponendosi in mezzo, il creato dal Creatore. Egli è colui che intercede in nome del mortale perennemente infelice, al cospetto dell’Incorruttibile, e, nello stesso tempo, è l’ambasciatore del comandante presso i suoi sudditi. Egli esulta per questo dono, e, magnificandolo, dice: « Ed io rimasi in mezzo fra il Signore e voi»<sup>432</sup>.”<sup>433</sup>*

#### **2.1.4. La contrapposizione delle parti divise**

Dopo l’esposizione della teoria dei contrari<sup>434</sup> viene ripresa l’allegoria del Logos divisore e mediatore<sup>435</sup> e Filone specifica che ciò che divide non è della stessa natura di ciò che è diviso, ma è di natura superiore, divina. Segue la simbologia dell’ebdomade: gli animali che vengono divisi sono tre<sup>436</sup> e le parti che derivano dalla divisione sono sei, numero che è costituito da due triadi. Il Logos è la realtà che divide ed è il settimo, come nell’allegoria del candelabro sacro, dove si riscontra lo stesso rapporto: il settimo braccio, nel mezzo, è il Logos divisore:

*“Le parti dei tre animali divisi in due, [...], risultano sei di numero, e il Logos divisore, che divide le due triadi ed è situato in mezzo, risulta settimo. Mi sembra che qualcosa di simile sia espresso con molta chiarezza anche dal candelabro sacro.<sup>437</sup> [...] Cosicché si è ormai dimostrato mediante molti esempi che il sei è diviso in due triadi dal Logos che sta in mezzo come settimo, proprio come in questo caso.”<sup>438</sup>*

Come nella Torah si afferma che il candelabro è d’oro puro, così nell’allegoria la monade viene identificata con l’oro: come l’oro genera il candelabro, così la monade genera l’ebdomade<sup>439</sup>. Il candelabro sacro è una copia del cielo e dei sette pianeti, con il

---

<sup>432</sup> Cfr. *Deuteronomio* 5,5: “Mentre io stavo tra il Signore e voi, per riferirvi la parola del Signore, perché voi avevate paura di quel fuoco e non eravate saliti sul monte.”.

<sup>433</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §205.

<sup>434</sup> *Ivi*, §§207-214; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., pp.1224-1225.

<sup>435</sup> Tema iniziato in *Quis rerum divinarum heres set* §§201-206.

<sup>436</sup> *Ivi*, §§125-127.

<sup>437</sup> *Ivi*, §§215-216.

<sup>438</sup> *Ivi*, §219.

<sup>439</sup> *Ivi*, §§215-220.

sole nel mezzo, il braccio mediano; esso somiglia anche all'anima, che è costituita da sei parti, più il Logos che l'ha divisa<sup>440</sup>:

“E’ stata dimostrata anche la sua somiglianza con l’anima: l’anima, infatti, è tripartita, e ciascuna di queste parti, [...], è divisa in due, mentre alle sei parti così ottenute va evidentemente aggiunta la settima, che è il divisore di tutte le cose, il Logos santo e divino.<sup>441</sup>”.

Alla trattazione dell'allegoria del candelabro e del profumo sacro prosegue l'esame degli altri due oggetti contenuti nel sacrario: il turibolo, dove è contenuto il profumo, e il tavolo dei pani<sup>442</sup>. Il turibolo, con il profumo, eleva grazie per gli elementi; il tavolo dei pani eleva grazie per gli esseri mortali. Il candelabro simboleggia qui il cielo e l'anima. Il sacrario rappresenta una forma di culto universale, nella quale ogni realtà è simboleggiata nel suo rendere grazie a Dio<sup>443</sup>. La *Scrittura* descrive solo la dimensione dell'altare e del turibolo, ma non quella del candelabro, che rappresenta il cielo e risulta pertanto incommensurabile, non contenuto da nulla<sup>444</sup>.

### **2.1.5. La non-divisione delle realtà ontologicamente non divisibili**

A conclusione della lunga digressione sul Logos divisore Filone sottolinea come le realtà escluse dalla divisione siano rappresentate dagli uccelli<sup>445</sup>. Essi simboleggiano i due tipi di intelletto, quello divino e quello umano<sup>446</sup>. Esiste una precisa successione gerarchica dell'intelletto: al vertice sta Dio; nel mezzo l'intelletto divino, che è copia di Dio; e infine l'intelletto umano, copia della copia di Dio. L'intelletto è l'unica realtà indivisa che costituisce l'uomo e tale struttura gerarchica si riscontra anche nel cielo.

---

<sup>440</sup> *Ivi*, §§221-225.

<sup>441</sup> *Ivi*, §225.

<sup>442</sup> *Ivi*, §226.

<sup>443</sup> *Ibidem*; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1125.

<sup>444</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§227-229.

<sup>445</sup> *Ivi*, §§128-132. Cfr. *Genesi* 15,10: “Andò a prendere tutti questi animali, li divise in due e collocò ogni metà di fronte all'altra; non divise però gli uccelli.”.

<sup>446</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.1324, nota 65.

Ciò che è indiviso è causa di ogni divisione: la differenza tra intelletto divino e umano risiede nel fatto che l'intelletto divino, identificato qui con il Logos, divide tutte le realtà naturali, quindi opera una divisione ontologica; quello umano divide solo quelle che riesce a cogliere mentalmente, operando una divisione logica<sup>447</sup>:

*“Il nostro intelletto è rappresentato dalla colomba, dal momento che questo è un animale domestico e a noi familiare. L'intelletto che è modello di esso è invece rappresentato dalla tortora: infatti, il Logos divino ama l'isolamento ed è solitario, perché non si confonde con la moltitudine degli esseri creati e corruttibili, ma anzi è avvezzo ad aggirarsi in alto, curandosi sempre e solamente di essere seguace dell'Uno. Così queste due nature non sono divise, quella razionale in noi e quella del Logos divino sopra di noi; ma, essendo indivise esse stesse, dividono infinite altre realtà. Difatti, il Logos divino divide e distinse tutte le cose che esistono nella natura, così come il nostro intelletto divide all'infinito, in infinite parti, quelle cose che coglie con la mente, corporee e incorporee che siano, e non smette mai di dividerle.”*<sup>448</sup>.

A conclusione del trattato<sup>449</sup> viene ripreso il tema dell'eredità. Mentre nella prima parte<sup>450</sup> l'eredità è definita come scienza, qui si fornisce il contenuto specifico di questa scienza, rappresentata dalla dottrina del Logos divisore, che ha origine divina, che consiste nella Creazione attraverso la divisione di tutte le realtà che il Logos e le Potenze attuano<sup>451</sup>.

---

<sup>447</sup> *Ivi*, pp.1225-1226.

<sup>448</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§234-235.

<sup>449</sup> *Ivi*, §314, cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., pp. 1328-1329, nota 116.

<sup>450</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §98.

<sup>451</sup> Questo simbolismo viene elaborato per via allegorica prendendo spunto dalle parole di Dio in *Genesi* 15; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p. 1332, nota 153.



## 2.2. Il Logos come sostegno del cosmo e come mediatore

Anche nell'allegoria del *De Plantatione*<sup>452</sup> il Logos assume una funzione centrale come mediatore nella Creazione, attraverso il commento di *Genesi 9,20*, dove è presente la figura di Dio come seminatore<sup>453</sup> e quella del Logos divino come sostegno dell'universo e mediatore. La metafora della piantagione<sup>454</sup> viene applicata al microcosmo per ricavarne insegnamenti morali<sup>455</sup>: Dio è il Plasmatore del mondo<sup>456</sup>, che ha condotto la materia, che ha natura confusa e caotica, dal disordine all'ordine<sup>457</sup>. Il cosmo è simile a una pianta che Dio ha piantato<sup>458</sup> e che affonda le sue radici non in una realtà materiale ma nella realtà immateriale del Logos<sup>459</sup>. Il mondo è un composto animato, materiale e in sé perfetto, che non può lasciare fuori nulla di materiale, quindi al di fuori nel cosmo può esserci o il nulla o il vuoto<sup>460</sup>. Se c'è il vuoto il cosmo deve poggiare su qualcosa di non materiale, sostegno del tutto, identificato nel Logos:

*“Dunque, se uno volesse evitare la vergogna di lasciare insoluta tale questione, dica pure apertamente che nessuna delle realtà materiali è abbastanza forte da riuscire a sostenere il cosmo e che, invece, è il Logos eterno del Dio eterno il più solido e il più saldo sostegno del tutto.”*<sup>461</sup>.

---

<sup>452</sup> Nel *De plantatione* si rimanda ai seguenti passi biblici: *Genesi* 6,9 (§1); 9,20 (§1); 2,7 (§19); 1,27 (§20); *Esodo* 3,14 (§26); *Levitico* 1,1 (§26); *Esodo* 31,2-11 (§26); 36,1 (§26); *Salmi* 93,9 (§29); *Genesi* 2,8 (§32); 3,23 (§34); *Salmi* 36,4 (§40); *Genesi* 2,8 (§40); 2,8 (§41); 7,8-9 (§43); 2,9 (§44); *Esodo* 15,17-18 (§47); *Deuteronomio* 32,7-9 (§59); *Levitico* 16,8 (§61); *Deuteronomio* 10,9 (§63); 18,1 s. (§63); *Numeri* 18,20 (§63); *Deuteronomio* 33,9 (§66); *Genesi* 21,33 (§73); 26,32-33 (§78); 21,3 (§85); 28,21 (§90); *Levitico* 19,23-25 (§95); *Numeri* 5,15 (§108); *Genesi* 30,37 (§110); *Levitico* 13,12-13 (§111); 19,23 (§113); 19,24 (§117); 1,14-19 (§118); 19,24 (§125); 19,24 (§126); 19,25 (§132); *Genesi* 29,35 (§134); 35,23 (§134); 30,18 (§134); *Levitico* 19,24 (§135); *Genesi* 9,20-21 (§140); 21,6 (§169); 26,8 (§169).

<sup>453</sup> Cfr. Filone, *De plantatione* §§73 ; 139, dove Filone afferma che i paragrafi §§2-140 devono intendersi come introduzione al commento di *Genesi 9,20*. In questi paragrafi egli spiega la concezione della Creazione come passaggio dal disordine all'ordine; presenta una particolare struttura del cosmo, che richiama quella in *Questiones et solutiones in Genesim* II §64. In §§3-10; 11-17 Filone distingue nella Creazione del cosmo i due momenti della generazione degli esseri inanimati e animati.

<sup>454</sup> Sebbene nel passo biblico siano presenti tre temi riguardanti l'agricoltura, la piantagione e la viticoltura, Filone, nella sua allegoria, sviluppa solo il primo tema.

<sup>455</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., pp.829-834.

<sup>456</sup> La cosmogonia qui presentata si articola in Creazione del macrocosmo, cfr. §2-27; Creazione del microcosmo, cfr. §§28-72; implicanze etiche, §§73-138; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.888, nota 1.

<sup>457</sup> Cfr. Filone, *De plantatione* §3 ; Platone, *Timeo* 30 A.

<sup>458</sup> Cfr. Filone, *De plantatione* §11 ; Platone, *Timeo* 30 D ; 31 A ; 69 B-D ; *Repubblica* X 597 D.

<sup>459</sup> Cfr. Filone, *De plantatione* §§5-10.

<sup>460</sup> *Ivi*, §§5-7.

<sup>461</sup> *Ivi*, §8.

Il Logos, generato dal Padre, riunisce e tiene serrate tutte le parti del cosmo, perché esso è il legame indistruttibile del tutto<sup>462</sup>. La struttura del mondo proposta nel trattato è lineare<sup>463</sup>: l'acqua è posta sulla terra, al di sopra è posto il fuoco sull'aria, mentre il cielo è al confine del tutto. Tuttavia viene fatta notare un'aporia che servirà a Filone per introdurre la figura del Logos: come è possibile che la terra, elemento secco, possa essere ospitata dall'acqua, elemento umido; e come che l'aria, fredda, possa essere a contatto col fuoco, che è caldo. Il concetto del Logos mediatore viene introdotto proprio per risolvere tale aporia, per permettere così la possibilità di un mondo sensibile che poggi su qualcosa di immateriale, che però non può essere Dio, perché non può esistere un contatto di Dio con la materia: è quindi il Logos mediatore che distingue e coordina i singoli elementi cosmici opposti in un tutto armonico:

*“[...] in verità, il Logos divino ponendosi come confine – quasi fosse una vocale posta fra le consonanti per far sì che il tutto risuoni come di una voce articolata – induce gli opposti che si fronteggiano minacciosi alla concordia, facendosi mediatore e tenendoli a regola.”<sup>464</sup>*

Proprio grazie alla mediazione del Logos, la terra non si scioglie nella massa d'acqua che contiene, il fuoco non si spegne nell'aria e l'aria, a sua volta, non si infiamma nel fuoco<sup>465</sup>.

Inoltre dalla Creazione dell'uomo a immagine di Dio e del Logos viene fatta derivare la superiorità dell'uomo sugli altri esseri viventi: l'intelletto umano viene dall'alto e l'anima umana è di origine divina, così la natura dell'uomo risulta imparentata con il

---

<sup>462</sup> *Ivi*, §9.

<sup>463</sup> Acqua-terra-aria-fuoco-cielo, cfr. *ivi* §4; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.888, nota 5.

<sup>464</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *De plantatione* §10.

<sup>465</sup> La struttura del mondo proposta da Filone è lineare, la terra è sull'acqua e al di sopra della terra e dell'acqua troviamo il fuoco che è sopra l'aria. Il cielo è posto come ultima sostanza al confine del tutto. L'aporia che ne deriva, cioè come la terra, elemento secco, possa essere sull'acqua, elemento umido, e il fuoco, caldo, sull'aria, fredda, viene risolta con la figura del Logos mediatore che coordina e armonizza i singoli elementi del cosmo, cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., pp.888-889, nota 5.

divino<sup>466</sup>. L'uomo è stato creato a immagine di Dio, perché ha ricevuto il soffio divino, che riproduce l'immagine di chi lo ha emesso<sup>467</sup>:

“[...] l'anima umana è fatta “a immagine” del Logos archetipo della Causa [...]”<sup>468</sup>.

Da questo derivano le due caratteristiche della mente umana, il desiderio dell'Essere e la sua illimitata possibilità di conoscenza. È necessario tuttavia fare una distinzione tra l'intelletto dell'uomo comune e l'intelletto del filosofo<sup>469</sup>. Il filosofo<sup>470</sup>, simboleggiato da Mosè, prova nostalgia dell'Essere, ma non per merito suo, perché non è l'uomo ad ascendere a Dio, ma grazie a Dio, che chiama l'uomo e ciascun uomo in maniera diversa<sup>471</sup>. L'intelletto dell'uomo è un'impronta dello Spirito divino, coniata attraverso il Logos, che ne è la matrice:

*“Mentre tutti gli altri filosofi, asserendo che il nostro intelletto è una parte della natura eterea, attribuirono all'uomo una stretta parentela con l'etere, il grande Mosè non assimilò a nessuno degli esseri creati il genere dell'anima razionale, ma sostenne che esso è «un'impronta autentica» dello Spirito divino e invisibile, impressa e coniata dal sigillo di Dio, la cui matrice è il Logos eterno.”<sup>472</sup>.*

Il cosmo si presenta come l'insieme degli archetipi e come forma concreta dell'universo visibile<sup>473</sup>. Se il Logos è il grande sacerdote del grande cosmo, cioè dell'universo totale, l'uomo, dal canto suo, costituisce il microcosmo, che ha una

---

<sup>466</sup> Cfr. Filone, *De plantatione* §§18-22.

<sup>467</sup> *Ivi*, §19.

<sup>468</sup> *Ivi*, §20.

<sup>469</sup> *Ivi*, §§23-27.

<sup>470</sup> Filone prende spunto da Platone quando utilizza la metafora del volo dell'anima e parla della posizione eretta dell'uomo e della sua predisposizione alla contemplazione del cielo, cfr. *Ivi*, §§21-22; Platone, *Teeteto* 173 E; *Fedro* 246 s.; *Timeo* 91 E; cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., p.889, nota 9.

<sup>471</sup> Ciò viene mostrato tramite l'allegoria di Mosè e Bezaleel, cfr. Filone, *De plantatione* §§26-27.

<sup>472</sup> *Ivi*, §18.

<sup>473</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.193.

struttura parallela a quella dell'universo, a capo del quale è il *Nous*<sup>474</sup>. L'uomo quindi non è una parte del cosmo, ma solo immagine del Logos<sup>475</sup>.

Appare evidente qui l'origine platonica del tema dell'opposizione tra mondo intelligibile e mondo sensibile, che Filone riprende e modifica<sup>476</sup>. Nella dottrina del cosmo filoniano non è facilmente comprensibile dove sia situato il mondo delle Idee e dei generi; certa appare solo la relazione tra le Idee e il Logos e l'ambiguità del rapporto tra mondo delle idee creato e increato.

Tale ambiguità deriva a sua volta dall'ambiguità del concetto di Logos<sup>477</sup>. Il mondo delle Idee, infatti, ha luogo nel Logos divino, quindi è identico al Logos, che pensa il mondo<sup>478</sup>. Tuttavia il mondo intelligibile ha una realtà propria, in quanto appartiene alla Creazione, ed è rapportato al Logos come il Logos è a sua volta rapportato al Padre<sup>479</sup>. Dianélou è del parere che nell'analisi del mondo intelligibile filoniano sia impossibile distinguere molteplici piani, riducendolo oppure opponendolo al Logos.

Il legame del mondo intelligibile ha un ordine proprio, infatti le Idee esprimono un'azione del Logos, trovano in esso il loro legame e sono costituite o dal Logos oppure da Dio nel Logos. Il Logos è il termine di un'azione divina che non è Creazione ma atto del pensiero; il mondo intelligibile è il termine di un'azione del Logos in quanto oggetto del pensiero<sup>480</sup>.

---

<sup>474</sup> *Ibidem.*

<sup>475</sup> *Ibidem.*

<sup>476</sup> *Ibidem.*

<sup>477</sup> *Ivi*, p.195.

<sup>478</sup> *Ibidem.*

<sup>479</sup> *Ibidem.*

<sup>480</sup> *Ivi*, p.196.

### 2.3. Il significato della figura del Logos divisore

Gli studiosi hanno interpretato in maniera diversa la figura del Logos divisore<sup>481</sup> e, in modo specifico, della sua attività nella dottrina della Creazione, proponendo vari paralleli con esponenti della filosofia greca per tentare di rintracciarne l'origine e per ricostruirne il significato in maniera sistematica. In questa sede interessa il risultato dell'analisi condotta attraverso la lettura dei testi filoniani: il Logos divisore si identifica principalmente con la Parola creatrice di Dio<sup>482</sup>, fondamento della Creazione, secondo la cultura giudaica, per la quale Dio è concepito come pensante e creante allo stesso tempo<sup>483</sup>. Questo appare un punto cruciale per la nostra interpretazione del Logos come idea base del pensiero di Filone Alessandrino: attraverso il Logos divino il Creatore e il creato sono allo stesso tempo separati e conciliati<sup>484</sup>.

Senza il Logos non potrebbe esserci il creato, perché Dio non può venire in contatto con la materia, sostanza imperfetta, quindi necessita di una figura mediatrice che Gli permetta di non avere nessuno contatto con il mondo sensibile e che allo stesso tempo

---

<sup>481</sup> Per esempio cfr. M.Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischer Philosophie*, cit.; E.Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philo d'Alexandrie*, cit.; E.R. Goodenough, *A Neo-pythagorean Source in Philo Judaeus*, <Yale Classical Studies>, 3 (1932); R.Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, cit.

<sup>482</sup> Queste due accezioni del termine Logos, come parola e principio creatore, nella cultura ebraica alessandrina sono confermate anche storicamente da frammento 4 di Aristobulo. "Infatti, bisogna interpretare la voce di Dio non come parola proferita, bensì come l'attuazione di opere, analogamente a come in tutto il codice delle leggi Mosè ha definito parola di Dio l'intera creazione del cosmo."; cfr. R.Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, cit., p.99, dove è riportata la traduzione del frammento e la nota 107 che contiene il rinvio bibliografico: Fr.4 Kraus Reggiani (=Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XIII 12,3).

<sup>483</sup> *Ivi*, p.98.

<sup>484</sup> In Staudenmaier possiamo ravvisare una particolare analisi del pensiero e dei testi filoniani, che gli permettono poi di interpretare il concetto filoniano di Logos come causa di ogni eresia e come chiave di lettura del pensiero dell'800. Secondo il teologo tedesco la teoria del Logos degli eretici del primo secolo d.C. e del tardo Medioevo si presentava allora come la più nuova tra le teorie del Logos e in essa Staudenmaier rintraccia la teoria del Logos di Filone. Più precisamente il pensiero filoniano sarebbe la fonte più prossima alle eresie del primo secolo d.C. Dal sistema di Filone il teologo di Tübingen rintraccia lo sviluppo di numerosi altri sistemi, interpretandolo non come costituente un'unità, ma solo come insieme di elementi contraddittori, facendo così coincidere il sistema filoniano con la contraddizione stessa. Dagli stessi elementi contraddittori sarebbero stati elaborati in seguito i sistemi eretici. Staudenmaier rintraccia l'esistenza di un legame spirituale interno tra il sistema di Filone e i sistemi eretici, che si rende evidente in più temi filoniani, ma in particolare nel concetto del Logos, cfr. F.A.Staudenmaier, *Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift*, Bd. I, *Lehre von der Idee*, cit., pp.483-484.

Gli garantisca un'azione sul mondo, anche se mediata<sup>485</sup>. Appare evidente, quindi, che senza la figura del Logos divisore Filone non avrebbe potuto elaborare la sua interpretazione creazionistica della *Genesi*, perché non avrebbe potuto ovviare al problema dell'esistenza eterna della materia o della Creazione della materia *ex nihilo* da parte di Dio.

Attraverso la figura del Logos divisore Filone riesce a spostare tutte le aporie che il concetto di Dio verrebbe ad avere dal Creatore al Logos, che risulta un essere ibrido, un essere di mezzo, che ha natura divina, senza essere mai identificato con Dio, e che nonostante tutto può venire a contatto con la materia e con il mondo sensibile<sup>486</sup>.

---

<sup>485</sup> Dio rimane invisibile e lascia intervenire al suo posto delle apparizioni divine, assai numerose e di forme diverse, che si manifestano sotto spoglie umane oppure come eventi naturali, cfr. *ivi*, p.489.

<sup>486</sup> Senza voler negare il grande significato che Filone ha avuto nella filosofia alessandrina e nella Teologia, derivato dall'entusiasmo di personalità che si sono interessati al pensiero filoniano cercando di risolverne le contraddizioni, resta comunque evidente, secondo Staudenmaier, che il cercare di trovare una soluzione a ciò per cui una soluzione non c'è porta solamente a creare nuove contraddizioni. A conclusione della sua ricerca Staudenmaier riassume il pensiero di Filone in quattro punti fondamentali: 1) la teoria della Rivelazione, che riconosce Dio come Assoluto e Creatore del mondo, che è creatura; 2) le Idee, che sono fuori della ragione divina e formano il mondo intelligibile; 3) il mondo è figlio finito di Dio; 4) Dio e il mondo sono separati da un abisso incolmabile, perché Dio, santo e puro, non può venire in contatto con ciò che è impuro. Per Staudenmaier è nella separazione innaturale di Dio dal mondo e nel tentativo di cercare un essere mediatore per ricostruire un legame tra Creatore e creatura che si preannuncia il destino del sistema di Filone. Infatti, invece di indagare la Rivelazione divina come il rapporto diretto del Dio Creatore con il creato, un rapporto del Dio che conserva e conduce anche la Creazione, Filone si ostacola da solo la ricerca scientifica con la credenza che il mondo, in quanto impuro, debba essere assolutamente separato da Dio. Filone quindi entra in contraddizione con la dottrina della Rivelazione, per la quale la Rivelazione immediata non esclude quella mediata, che è necessaria perché l'uomo non può sopportare con lo sguardo lo splendore della Signoria divina. Ma Dio è per Filone anche l'anima del mondo, quindi deve essere in relazione con il mondo stesso. Ecco che in mezzo alle due discordanti visioni viene messo il Logos divino, la figura mediatrice tra Dio e mondo. Dio si rapporta al mondo, ma non immediatamente, solo mediatamente, attraverso l'azione di un altro essere mediano, il Logos divino. Una volta posto il Logos come essere mediatore, Filone introduce la figura del secondo principio, del secondo dio creato presente nella teoria pitagorico-platonica, che si identifica con il mondo. Filone non arriva ad elaborare una concordanza delle contraddizioni presenti nel suo sistema. La concezione pitagorico-platonica del mondo come dio creato, come figlio di Dio, instaura una contraddizione filosofica e teologica: infatti Dio, come Assoluto, non si identifica né con il mondo né con il figlio creato. Attraverso il riferimento al Paganesimo, nel quale il generare divino è mettere ordine nel caos della materia eterna, Filone si pone contro la posizione monoteista della non pre-esistenza della materia e sostituisce alla Creazione del mondo una formazione del mondo. Il mondo, quindi, non sarebbe stato creato direttamente da Dio, ma dal Logos, lo strumento usato da Dio per la costruzione del mondo, il quale si identifica anche con il mondo stesso, ed è immagine e idea dell'universo. Siamo così di fronte ad una nuova contraddizione, che si collega alla concezione pitagorico-platonica del mondo come di un secondo Dio. Filone mantiene il concetto di secondo dio generato, attribuendolo al Logos e pensando così di aver accordato il suo sistema al pensiero di Platone, sebbene definisca il Logos come essere mediatore tra Dio e mondo e non come mondo. Il Logos filoniano è creatura di Dio, a differenza del Logos del Nuovo Testamento, che è generato dalla stessa sostanza del Padre, non creato; in quanto creato, fa parte della Creazione e si rapporta a Dio. Filone distingue tra Creazione e Creazione, tra mondo e mondo: il Logos non è altro che la prima creazione, quella intelligibile, mentre il mondo è la Creazione

Dopo aver esaminato le azioni del Logos come divisore, sostegno del cosmo e mediatore ci volgiamo a presentare nel prossimo capitolo gli aspetti del Logos filoniano che lo portano ad identificarsi con la Parola divina e la Sapienza, per poi analizzare più da vicino le allegorie principali della Sapienza.

---

più recente, quella sensibile. Tuttavia Filone chiama figlio di Dio sia il Logos che il mondo. Staudenmaier, in conclusione della sua critica a Filone, afferma che la domanda riguardante a chi o a cosa si debba l'esistenza del Logos non può ricevere una soluzione. Cfr. *ivi*, pp.386-411.

***Capitolo Terzo***  
***L'identificazione del Logos***  
***con la Parola divina e la Sapienza***



Sebbene Filone esponga il suo commento allegorico in un linguaggio filosofico derivante dalla filosofia greca classica, egli rimane ben ancorato alla concezione monoteistica e all'idea del Dio unico, il quale strinse un patto con Abramo, Isacco e Israele, e rivelò a Mosè i Suoi comandamenti. Per l'interpretazione allegorica della Torah l'Alessandrino si serve di temi e concetti filosofici greci che non contraddicono il testo biblico, ma che anzi aiutano a chiarire e a completare il senso delle molte aporie presenti nella Scrittura.

A differenza del pensiero greco, che giungeva agli dèi tramite la riflessione sul mondo, Filone ricerca Dio attraverso l'interpretazione della Parola divina, convinto che l'uomo non possa trovare Dio se Egli stesso non gli si svela<sup>487</sup> e non lo illumina<sup>488</sup>. È quindi attraverso la fede in Dio che Filone tenta di comprendere la Rivelazione, con l'aiuto della filosofia greca classica, finalizzata alla sola interpretazione della Parola divina<sup>489</sup>. La Parola creatrice divina sottintende l'attività creatrice continua di Dio, che si identifica con il puro atto del pensiero divino. Dio non può mai smettere di pensare, la natura divina è pensiero e l'ipotesi di un pensiero non pensante corrisponderebbe all'idea di un Dio che non esiste, il che sarebbe contraddittorio. Nel mondo intelligibile il Logos divino svolge un ruolo centrale, esso è la Parola demiurgica divina, che crea il mondo e interagisce tra le realtà intermedie e il mondo creato. Come già sottolineato precedentemente, la lettura allegorica in chiave morale e teologica dei primi due capitoli della *Genesi* dà a Filone la possibilità di leggere nel Testo Sacro la prova dell'esistenza del Logos divino, cioè della Parola di Dio che ha carattere creativo e che opera nella Creazione.

La Parola divina, il Logos, si identifica con la Sapienza e la Sapienza con il Logos. La sorgente del Logos divino scaturisce dalla viva roccia, che è la Sapienza divina. Ma il

---

<sup>487</sup> Cfr. Antonio Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., pp.10-11.

<sup>488</sup> Cfr. K. Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien*, cit, p.66: "Die Sprache ist [...] ein Depositum, welches nur mit den Schlüsseln eröffnet werden kann, mit denen es verschlossen wurde".

<sup>489</sup> Cfr. Antonio Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.12.

Logos divino è anche fonte della Sapienza, alle cui acque ci si può abbeverare per ricevere come ricompensa la vita eterna<sup>490</sup>. La terra del Logos è la Sapienza, la dimora ideale delle anime che amano la Virtù<sup>491</sup>.

Dio ha separato la Sapienza dalle altre Potenze, ponendola al vertice e dandole un posto privilegiato. La Sapienza assume anche il significato di cibo, nutrimento e bevanda, come il Logos. Essa è nutrimento universale<sup>492</sup>, il nutrimento celeste dell'anima, chiamato da Mosè manna<sup>493</sup>. Dio disseta le anime attraverso la Sapienza e la manna, cioè il genere sommo. Dio è il genere supremo, mentre il genere secondo è il Logos, per opera del quale sussistono tutte le altre cose, che di per sé sarebbero identiche al nulla<sup>494</sup>.

Dio asperge della Sapienza eterea dall'alto gli spiriti dotati per natura e amanti della contemplazione, cioè fa piovere pani dal cielo<sup>495</sup>, la manna appunto<sup>496</sup>. Per ogni saggio che apprende e si istruisce da solo, la Sapienza piove dall'alto del cielo ed egli si nutre bevendola, diventando ebbro di una sobria ebbrezza, accompagnata da retta ragione<sup>497</sup>.

Con la Sapienza viene irrorato da Dio l'universo, soprattutto nel sabato<sup>498</sup>.

---

<sup>490</sup> Filone, *De fuga et inventione* §97.

<sup>491</sup> Filone, *De migratione Abrahami* §28.

<sup>492</sup> Filone, *De congressu eruditionis gratia* §174.

<sup>493</sup> Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §191.

<sup>494</sup> Filone, *Legum allegoriae II* §86.

<sup>495</sup> Filone, *De fuga et inventione* §§137-138.

<sup>496</sup> Filone, *De mutatione nominum* §259.

<sup>497</sup> Filone, *De fuga et inventione* §168.

<sup>498</sup> Filone, *De mutatione nominum* §260; cfr. *Proverbi* 8,22: "Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d'allora."

### 3.1. L'ambivalenza del termine *Logos* come spiegazione dell'identificazione di Logos e Sapienza

Dalla citazione dei passi in cui Logos e Sapienza si identificano risulta che, come l'idea di Creazione, anche quella di Sapienza si relaziona in maniera diretta e centrale alla figura del Logos, fino ad identificarsi con esso; infatti anche la Sapienza, come il Logos, è una realtà mediatrice tra il Creatore e il creato<sup>499</sup>.

La Sapienza si distingue difficilmente dal Logos divino, sia nel loro ruolo di mediazione, sia nell'identità delle loro funzioni e della terminologia allegorica che esprimono entrambi<sup>500</sup>. In numerosi passi il Logos e la Sapienza<sup>501</sup> sono denominati con gli stessi epiteti e ricoprono le medesime funzioni, quindi i due concetti vengono chiaramente a coincidere<sup>502</sup>.

Una delle possibili spiegazioni di questa identificazione tra Sapienza e Logos può essere l'ambivalenza a livello semantico del termine *Logos*, che assume il significato di *parola e ragione*. Come *parola* il Logos può essere generato dalla Sapienza, come Parola di Dio che crea; come *ragione* esso può generare la Sapienza o addirittura

---

<sup>499</sup> Citiamo ancora la critica di Staudenmaier al Logos filoniano, che si basa sulla distinzione teologica, fondata per via esegetica, tra Sapienza assoluta e Sapienza creata presente nel Vecchio Testamento. Forte è il richiamo alla distinzione tra i due tipi di Sapienza, perché senza tale distinzione si cadrebbe inevitabilmente nel Panteismo, cioè nell'identificazione di Dio con il mondo, come accade a tutte le antiche eresie e a tutte le teorie che ritengono la Sapienza un ente intermedio tra Dio e il mondo, a partire dalla teoria del Logos di Filone. Staudenmaier è dell'avviso che Filone esprima la sua teoria del Logos prendendo spunto dalla teosofia alessandrina, la quale non corrisponderebbe né alla teoria della Sapienza dell'Antico Testamento né alla teoria del Logos del Nuovo Testamento. A questo proposito è tuttavia da sottolineare come il teologo di Tübingen non dia nessun'altra spiegazione o dimostrazione della sua tesi, tutto preso a spiegare la natura duplice della Sapienza del Vecchio Testamento: una è la Sapienza assoluta, che è in Dio, l'altra è la Sapienza creata, che si identifica con le Idee divine del mondo. La Sapienza Assoluta realizza la Sapienza creata attraverso la Creazione. La Sapienza Assoluta è un attributo dell'essenza divina, è immanente a Dio e non può essere comunicata alla creatura. La Sapienza creata è il progetto divino del mondo, il pensiero divino, il cui contenuto è il relativo, il finito, l'essere creato; essa è il modello del mondo, divino archetipo, immanente alla Creazione, idea divina e Sapienza immanente nelle cose. La distinzione teologica tra i due tipi di Sapienza permette a Staudenmaier di concludere che non è possibile identificare la Sapienza dell'Antico Testamento con il Logos filoniano e che è necessaria l'analisi della teoria del Logos nel Nuovo Testamento. Cfr. A. Staudenmaier, *Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift*, Bd. I, *Lehre von der Idee*, cit., pp.441-449.

<sup>500</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.XCVI.

<sup>501</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.183.

<sup>502</sup> Cfr. B.L. Mack, *Logos und Sophia*, Goettingen 1973.

identificarsi con essa. La Parola creatrice divina, per estensione concettuale è definita anche Sapienza. La Sofia sarebbe allora la trasposizione in forma biblica della Parola divina, quindi del Logos. Tuttavia si potrebbe pensare che la Sapienza sia anteriore al Logos, come pensiero divino, perché essa è il paradiso dal quale esso sgorga<sup>503</sup>. Come il Logos divino, la Sapienza ha creato il mondo<sup>504</sup>; essa è principio, immagine e visione di Dio; luce poetica e fonte della virtù<sup>505</sup>.

Nel prossimo paragrafo presenteremo l'identificazione del Logos con la Parola divina e la sua simbologia.

### 3.2. Il Logos come Parola divina e la sua simbologia

La simbologia del Logos come Parola divina è estremamente varia ed è sparsa in molti degli scritti filoniani. Ci limiteremo alla citazione delle simbologie più determinanti per la nostra ricerca.

Come già sottolineato, è l'ambiguità del termine Logos<sup>506</sup> come *parola* e *principio razionale* che permette ai concetti di Parola divina, che crea il mondo, e di Logos divino, che dà forma al mondo, di essere accostati al concetto della Parola di Dio<sup>507</sup>

---

<sup>503</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.184.

<sup>504</sup> Cfr. Filone, *De fuga et inventione* §109.

<sup>505</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.XCVII.

<sup>506</sup> Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§234-235: "Il nostro intelletto è rappresentato dalla colomba, dal momento che questo è un animale domestico e a noi familiare. L'intelletto che è modello di esso è invece rappresentato dalla tortora: infatti, il Logos divino ama l'isolamento ed è solitario, perché non si confonde con la moltitudine degli esseri creati e corruttibili, ma anzi è avvezzo ad aggirarsi in alto, curandosi sempre e solamente di essere seguace dell'Uno."

<sup>507</sup> Staudenmaier nella sua critica a Filone si concentra sul concetto della divinità: Filone definisce il Logos come Dio o secondo Dio, come Creatore, come un mediatore tra Dio e gli uomini, come la più antica creatura divina, la più venerabile delle creature, più antico delle cose create, il primo nato e il più universale degli esseri creati, non increato come Dio, ma anche non creato come gli esseri finiti. Il non partecipare del Logos filoniano dell'Essere Assoluto fa concludere a Staudenmaier di essere in presenza di una contraddizione tra la teoria filoniana del Logos con quella del Cristianesimo. Nel momento della Personalità, secondo la teoria del Cristianesimo, il Logos è Persona divina, mentre per Filone il Logos è ridotto solo ad una precisa forma della Rivelazione divina, le cui qualità sono mostrate attraverso personalità dell'Antico Testamento e attraverso elementi naturali. Il Logos è per Filone sostanzialmente solo creato, quindi non è l'Assoluto Principio creatore del mondo, e questo porta ad annullare il terzo momento, quello della Principio Assoluto che crea il mondo. Infatti il Logos filoniano non è la vita assoluta e la fonte della vita, ma solo mezzo, organo, non assoluto, tra gli altri organi finiti. Staudenmaier collega la presenza della figura del Logos come organo ed essere mediatore con il quarto momento della

presente nella *Scrittura*. La Parola divina che crea il mondo è la stessa che salva l'uomo<sup>508</sup> e coincide con il concetto di Logos divino. La sua simbologia attraverso l'allegoria è molto varia: essa è messaggera<sup>509</sup>, ragionamento, loghismos<sup>510</sup>; viene identificata con la Legge<sup>511</sup> e con il discorso proferito<sup>512</sup>, con la parola pronunciata<sup>513</sup>, proferita<sup>514</sup>, che si muove nell'aria incessantemente<sup>515</sup>.

La via regale è il Discorso e la Parola di Dio<sup>516</sup>. Come luogo<sup>517</sup> essa è la più antica, sicura e bella città e metropoli<sup>518</sup>. La Parola divina è incorporea, non è diversa da una

---

teoria del Logos cristiano, quello dell'unione tra divinità e umanità per la salvezza del mondo. Dio si mostra agli uomini nella figura del Messia per la salvezza del mondo e a causa della santità e purezza della Sua natura, Egli non può formare il mondo dalla materia eterna, perché esso è cattivo e impuro, come lo definisce Filone. Dio non può entrare in contatto con la natura umana e personalmente rapportarsi ad essa. Il diventare uomo da parte di Dio e la divina umanità presente in Cristo sarebbero per Filone pure contraddizioni, in quanto un simile sostanziale rapporto sarebbe stato impossibile ai suoi occhi, perché l'Alessandrino concepisce la Rivelazione del Logos al mondo solo come non sostanziale e data dall'apparire, come mostra bene la simbologia filoniana caratterizzata da elementi naturali, i quali hanno il fine di mantenere la distanza ontologica di Creatore e creatura, tenendo lontano Dio dagli uomini. Staudenmaier è cosciente del fatto che Filone non poteva avere un'idea di una Redenzione del mondo nel significato cristiano, né poteva immaginarsi una figura di Messia per l'umanità, in relazione con la Sacra Scrittura e il concetto di Logos, né poteva prendere in esame il concetto di Provvidenza, in quanto uno solo è per Filone il principio del popolo scelto da Dio, quello di conquistare tutte le altre nazioni sotto il suo dominio. Per mantenere questa separazione tra Creatore e creato ma, allo stesso tempo, per poter spiegare la possibilità stessa dell'esistenza del mondo, Filone è costretto quindi a riempire questo abisso tra Dio e creato rifugiandosi nell'esistenza di esseri mediatori, rappresentati dalle forze divine e dal Logos divino, attraverso i quali Dio influisce mediatamente sul creato. La critica di Staudenmaier si sposta quindi all'analisi del rapporto tra le forze mediatrici filoniane e la divinità per poter chiarire se la teoria filoniana del Logos appartenga al Dualismo platonico, al Panteismo oppure se abbia un suo proprio carattere incerto. Filone cerca di collegare in maniera armonica l'Ebraismo con il Paganesimo, tentativo questo che risulta alla fine totalmente innaturale per il teologo di Tübingen, se si prendono in considerazione le contraddizioni presenti nel pensiero filoniano. Nonostante Filone fondi il suo pensiero sull'idea di Dio come di un essere nascosto e incomprensibile per l'uomo, che non può conoscerne la natura ma solo riconoscerne l'esistenza e chiamarlo *Celui che è*, Dio si relaziona tuttavia in un rapporto vitale con il mondo, perché Egli è lo Spirito del tutto, l'Anima del mondo. Cfr. A. Staudenmaier, *Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift*, Bd. I, *Lehre von der Idee*, cit., pp.440-463. La definizione del Logos come secondo Dio è ricavata da Eusebio, PE 7, 13, 1, che citando il testo di Filone *Questiones et solutions in Genesim* 2, 62, riferisce dell'unico passo filoniano dove il Logos è definito δευτερος Θεος. Sottolineamo però come in numerosi altri passi delle opere filoniane la differenza tra Dio e Logos appaia meno forte, cfr. Filone *De opificio mundi* 17 e seguenti.

<sup>508</sup> Cfr. Filone, *De sacrificiis* §8.

<sup>509</sup> Filone, *De Somniis* I §239.

<sup>510</sup> Filone, *De mutatione nominum* §223.

<sup>511</sup> Filone, *De Somniis* I §214.

<sup>512</sup> Filone, *Quod deterius potiori insidiare soleat* §§66; 92; 126 (fratello del pensiero); *De confusione linguarum* §52; *De migratione Abrahami* §78. *De ebrietate* §70.

<sup>513</sup> Filone, *De posteritate Caini* §100 (sorella della mente).

<sup>514</sup> Filone, *De migratione Abrahami* §12.

<sup>515</sup> Filone, *De Somniis* I §147.

<sup>516</sup> Filone, *De posteritate Caini* §102.

<sup>517</sup> Filone, *De Somniis* I §§118-119.

<sup>518</sup> Filone, *De fuga et inventione* §94.

monade<sup>519</sup> e come interprete e profeta di Dio<sup>520</sup> è guida del sapiente<sup>521</sup>, sua compagna di viaggio, proprio come gli Angeli<sup>522</sup>. Infatti la parola divina è un Angelo<sup>523</sup>, come angeli sono anche le parole immortali<sup>524</sup>. La Parola divina è in relazione ai sogni provenienti da Dio stesso o mediati dagli Angeli<sup>525</sup>. Essa non è preferibile con un nome ad essa proprio<sup>526</sup>. La Parola divina guida il gregge sacro<sup>527</sup>, è anima incorporea, immortale<sup>528</sup>, mediatrice e conciliatrice<sup>529</sup> come il Logos; essa si identifica con le opere di Dio e le Virtù<sup>530</sup>; la sua impronta è inamovibile e immutabile<sup>531</sup>. Dio manda le proprie Parole a soccorrere gli amanti delle virtù<sup>532</sup>. L'asceta è discepolo della Parola santa<sup>533</sup> e Dio ha dato all'uomo la Parola razionale come strumento di difesa contro il male<sup>534</sup>. Le Parole divine ripuliscono con i precetti della virtù le intelligenze di quelli che si stanno ancora purificando<sup>535</sup>.

Il mantello è simbolo della Parola razionale<sup>536</sup>, che è dono divino all'uomo<sup>537</sup>, e si identifica con il Logos. La Parola è sacra<sup>538</sup>, santa<sup>539</sup>, divina<sup>540</sup>, inviolabile<sup>541</sup>,

---

<sup>519</sup> Filone, *De posteritate Caini* §83.

<sup>520</sup> *Ivi*, §138.

<sup>521</sup> Filone, *De migratione Abrahami* §§67; 174.

<sup>522</sup> *Ivi*, §173.

<sup>523</sup> Filone, *De fuga et inventione* §5.

<sup>524</sup> Filone, *De Somniis* I §115.

<sup>525</sup> *Ivi*, I §190.

<sup>526</sup> Filone, *De mutatione nominum* §15.

<sup>527</sup> *Ivi*, §114.

<sup>528</sup> Filone, *De Somniis* I §127.

<sup>529</sup> *Ivi*, I §142.

<sup>530</sup> *Ivi*, I §182.

<sup>531</sup> Filone, *De fuga et inventione* §13.

<sup>532</sup> Filone, *De Somniis* I §69.

<sup>533</sup> *Ivi*, I §124.

<sup>534</sup> *Ivi*, I §§103-105.

<sup>535</sup> *Ivi*, I §148.

<sup>536</sup> *Ivi*, I §102.

<sup>537</sup> *Ivi*, I §103.

<sup>538</sup> Filone, *De sacrificiis* §76. *De confusione linguarum* §28.

<sup>539</sup> Filone, *De Somniis* I §164 ; §191; §146 ; *De Somniis* II §243.

<sup>540</sup> Filone, *De posteritate Caini* §§122; 134; 180; *De mutatione nominum* §18 ; *De Somniis* I §§128-129; 193 ; *De posteritate Caini* §89; *De posteritate Caini* §143. *De confusione linguarum* §28.

<sup>541</sup> Filone d'Alessandria, *De fuga et inventione* §144.

potente<sup>542</sup>. Essa è un fiume<sup>543</sup>, che con un flusso rapido e costante<sup>544</sup> scende dalla Sapienza<sup>545</sup> e come fonte alimenta le scienze<sup>546</sup>.

Dio ha creato l'universo e innalza l'uomo perfetto fino a Sé Stesso attraverso la stessa Parola divina<sup>547</sup>. Egli parla e crea nello stesso tempo, la Parola è la Sua azione e il tempo nasce insieme al mondo<sup>548</sup>.

Nel prossimo paragrafo ci occuperemo di mettere in evidenza le similitudini esistenti tra le allegorie del Logos e della Sapienza nel *Libro della Sapienza*.

### 3.3. Similitudini con il *Libro della Sapienza*

Dalle osservazioni precedenti si può notare come l'identificazione dei concetti di Logos e Sapienza presente nel pensiero di Filone si ritrovi anche nel *Libro della Sapienza*, ultimo libro dell'*Antico Testamento*, che ha come fine quello di comunicare ai Pagani la superiorità sulla filosofia pagana della Sapienza ebraica, ispirata da Dio ed espressa nella Legge.

La Sapienza si identifica con il Logos, principio di intelligenza e di Sapienza, mediatore tra Dio e gli uomini, nel quale tutte le cose sono state fatte<sup>549</sup>. Questo Logos è presso Dio, divide con lui il trono celeste, è un'emanazione della sua gloria e assiste Dio nella Creazione<sup>550</sup>, penetra di sé ogni cosa e ha la funzione di mantenere unificato il mondo. Esso è incomunicabile, eppure si comunica agli uomini, soprattutto a coloro che lo desiderano e che sono ben disposti, rendendoli così veramente sapienti, santificandoli presso Dio e dando loro l'immortalità<sup>551</sup>.

---

<sup>542</sup> Filone, *De Somniis* I §241.

<sup>543</sup> *Ivi*, II §245.

<sup>544</sup> *Ivi*, II §247.

<sup>545</sup> *Ivi*, II §242.

<sup>546</sup> Filone, *De posteritate Caini* §153; cfr. *Genesi* 24,20.

<sup>547</sup> Filone, *De sacrificiis* §8; cfr. *Deuteronomio* 34,5.

<sup>548</sup> Filone, *De sacrificiis* §65.

<sup>549</sup> Cfr. *Sapienza* 7, 22; 8, 1.

<sup>550</sup> *Ivi*, 10, 1-2.

<sup>551</sup> *Ivi*, 8, 12-16.

Tramite questo Logos il Dio d'Israele ha fatto tutte le cose<sup>552</sup>, risana tutto<sup>553</sup> e attraverso di esso salva il suo popolo<sup>554</sup>, affinché le anime che lo accolgono partecipino alla vita eterna.

Non sembra superfluo sottolineare come il Logos presente nel *Libro della Sapienza* non sia persona, ma intermediario, mediatore divino, cioè uno strumento del quale Dio si serve per creare il mondo e l'uomo e comunicare con essi, donando vita e salvezza nella Sapienza. Il termine Logos esprime le valenze fondamentali della Sapienza biblica e della Parola di Dio, Parola creatrice e produttrice, parola con cui Dio guida al bene e che salva. Si può notare come in questi significati il Logos indichi sempre una realtà incorporea e trascendente, che si avvicina molto al Logos divino di Filone.

#### **3.4. La relazione della Sapienza con Dio, con le potenze, con la Virtù, con il mondo e con l'uomo: i vari simbolismi**

La Sapienza, infatti, si relaziona non solo con il Logos ma anche con Dio, con le potenze e con la Virtù, avendo una stretta parentela con Dio, il mondo e l'uomo.

La Sapienza è una delle potenze divine<sup>555</sup>, sublime e celeste, principio, immagine e visione di Dio; secondo essa, attraverso le Potenze, Dio mantiene le cose buone<sup>556</sup> al riparo dal male<sup>557</sup> e contempla le realtà<sup>558</sup>. La Sapienza terrena è la copia della Sapienza celeste, che ne è l'archetipo. Prerogativa della Sapienza, insieme alla Regalità, è anche l'imposizione dei nomi<sup>559</sup>. La Sapienza è regalità, perché il sapiente è re<sup>560</sup>.

---

<sup>552</sup> *Ivi*, 9, 1-2.

<sup>553</sup> *Ivi*, 16, 12

<sup>554</sup> *Ivi*, 18, 14.

<sup>555</sup> Filone, *Quod Deus sit immutabilis* §79.

<sup>556</sup> Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §314.

<sup>557</sup> Filone, *Legum allegoriae* §43.

<sup>558</sup> Filone, *Quod Deus sit immutabilis* §92.

<sup>559</sup> Filone, *De Opificio mundi* §148.

<sup>560</sup> Filone, *De migratione Abrahami* §197.



Dalla Sapienza divina, espressa con l'immagine dell'Eden, trae origine la Virtù generale<sup>561</sup>.

La roccia dura e infrangibile è la Sapienza divina, la madre di tutto ciò che vive nel mondo, che produce direttamente da sé stessa il nutrimento divino per i figli da lei generati e degni di riceverlo<sup>562</sup>. Dio è il Padre che ha creato il mondo, la Sapienza è la madre, attraverso la quale tutto ha ricevuto la perfezione<sup>563</sup>. Dio, casa e luogo incorporeo delle Idee incorporee, Padre di tutte le cose create, è marito della Sapienza, che ha gettato il seme della felicità in terra buona e vergine per il genere dei mortali<sup>564</sup>. Il sommo sacerdote ha come padre Dio, che è Padre dell'universo, come madre la Sapienza, tramite la quale l'universo è entrato nell'esistenza<sup>565</sup>. Coloro che vivono veramente sono figli della Sapienza<sup>566</sup>, infatti essa è madre del sapiente<sup>567</sup>.

La Sapienza è simboleggiata dalla gioia e la gioia è sua figlia<sup>568</sup>. Essa volge lo sguardo sull'universo corporeo raggianti della gioia che è in Dio e ride dell'affannoso agitarsi degli uomini sui problemi della pace e della guerra<sup>569</sup>.

La Sapienza<sup>570</sup>, rappresentata da uno dei coreuti divini, è l'arte di tutte le arti, autentica e immutabile<sup>571</sup>, attraverso la quale si contempla il sapere, perché essa è strumento del vedere, ma può vedere sé stessa, in quanto luce archetipa di Dio, della quale il sole è

---

<sup>561</sup> Filone, *Legum allegoriae* I §64; cfr. *Genesi* 2,10-14.

<sup>562</sup> Filone, *Quod deterius potiori insidiare soleat* §§115-116; cfr. *Deuteronomio* 32,13.

<sup>563</sup> Filone, *Quod deterius potiori insidiare soleat* §54.

<sup>564</sup> Filone, *De Cherubim* §49; cfr. *Genesi* 3,4-5: "Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che, quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male».".

<sup>565</sup> Filone, *De fuga et inventione* §109.

<sup>566</sup> Filone, *Quis heres rerum divinarum heres sit* §53.

<sup>567</sup> Filone, *De sobrietate* §49.

<sup>568</sup> Filone, *Quod deterius potiori insidiare soleat* §124.

<sup>569</sup> Filone, *De ebrietate* §62.

<sup>570</sup> *Ivi*, §31.

<sup>571</sup> *Ivi*, §88.

imitazione e immagine<sup>572</sup>. La Sapienza divina è una tortora, mentre quella umana è una colomba<sup>573</sup>.

Il cosmo intero è creato dalla divina Sapienza<sup>574</sup> e con essa, Dio, attraverso le Potenze che dividono e separano tutte le cose, mantiene le cose buone al riparo dal male<sup>575</sup>.

### **3.5. Le varie allegorie della Sapienza**

Nelle opere di Filone è possibile collocare la Sapienza, che ha origine divina e può essere comunicata solo dal Creatore<sup>576</sup>, sia in Dio, come splendore stesso di Dio; sia in sé come figura, creatrice del mondo; sia nell'uomo. La Sapienza collocata nell'uomo è in senso etico il modello della Sapienza terrena; in senso gnoseologico è il fondamento della conoscenza; in senso religioso è il percorso che porta alla visione divina<sup>577</sup>.

Nei prossimi paragrafi prenderemo in esame le tre principali simbologie della Sapienza come scienza, luogo e sorgente.

#### **3.5.1. La Sapienza come scienza**

La Sapienza, nella simbologia che la collega alla scienza, è messa in relazione all'intelletto, alla sofistica e ad alcuni personaggi biblici, tra i principali Bezaleel, Abramo, Mosè, Noè e Isacco.

Dio, dopo aver chiamato per nome Bezaleel, gli dice di avergli donato Sapienza e Scienza, poi lo presenta come costruttore e artefice di tutti gli oggetti del tabernacolo,

---

<sup>572</sup> Filone, *De migratione Abrahami* §40.

<sup>573</sup> Filone, *Quis heres rerum divinarum heres sit* §126.

<sup>574</sup> *Ivi*, §199.

<sup>575</sup> *Ivi*, §314.

<sup>576</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.222.

<sup>577</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.XCVIII.

che si identificano con gli atti dell'anima<sup>578</sup>. L'intelletto *eunuco* e *capocuoco* è detto sterile di Sapienza, perché si concede a piaceri smodati<sup>579</sup>.

La Sapienza ispira ragionamenti che amano mettersi in mostra<sup>580</sup>, ma è tutt'altra cosa dalla sofistica, perché non utilizza la persuasione per produrre la falsa opinione che corrompe l'anima, ma attraverso la mediazione della verità, soccorre il ragionamento attraverso la scienza della retta ragione<sup>581</sup>. La vera Sapienza è l'antitesi della falsa sofisticheria<sup>582</sup> e gli uomini che si esercitano nella Sapienza con opere concrete trascurano l'arte del parlare<sup>583</sup>.

Abramo è colui che brama di attingere dalla Sapienza<sup>584</sup>; egli inizia la sua educazione con la perfezione che Noè ha raggiunto.

Dopo il diluvio, Mosè piantò delle radici, dalle quali, come da una pianta, germogliò la Sapienza<sup>585</sup>; egli chiamò Eden, che significa delizia, la Sapienza dell'Essere, perché la Sapienza è delizia di Dio e Dio è delizia della Sapienza. Il primo esercizio di Mosè è l'altissima Sapienza di Abramo<sup>586</sup>.

Isacco è la Sapienza che non ha maestri, ma che non è ancora capace di vedere la guida della Sapienza di Dio<sup>587</sup>. Isacco è la chiarissima immagine della Sapienza che l'uomo acquisisce da sé<sup>588</sup> ed egli ha in sorte la Sapienza<sup>589</sup>. La Sapienza genera gioia<sup>590</sup>, è

---

<sup>578</sup> Filone, *Legum allegoriae* III §95; cfr. Esodo 31,2.

<sup>579</sup> Filone, *Legum allegoriae* III §236; cfr. Genesi 39,1 ss.

<sup>580</sup> Filone, *Legum allegoriae* III §9.

<sup>581</sup> Filone, *De Cherubim* §9.

<sup>582</sup> Filone, *Quod deterius potiori insidiare soleat* §38.

<sup>583</sup> *Ivi*, §43.

<sup>584</sup> Filone, *De Cherubim* §45.

<sup>585</sup> Filone, *De migratione Abrahami* §125.

<sup>586</sup> Filone, *De posteritate Caini* §174.

<sup>587</sup> Filone, *Quod deterius potiori insidiare soleat* §30.

<sup>588</sup> Filone, *Quod Deus sit immutabilis* §4.

<sup>589</sup> Filone d'Alessandria, *De sobrietate* §9.

<sup>590</sup> Filone, *De mutatione nominum* §264; cfr. Genesi 17,21: "Ma stabilirò la mia alleanza con Isacco, che Sara ti partorerà a questa data l'anno venturo".

gioia stessa, il suo aspetto è ilare e sereno, ripieno di letizia; infatti suoi segni sono l'allegria e il riso, che si mostrano in Isacco<sup>591</sup>.

Ciò che partecipa della Sapienza è amico di Dio, come Abramo<sup>592</sup>. Il nome Anna significa *grazia della Sapienza*; Anna è il dono della Sapienza divina<sup>593</sup>. La Sapienza di Mosè è degna di grazia, mentre la Sapienza che è riproduzione di quella Sapienza, è di secondo ordine, ottenuta attraverso le Potenze divine<sup>594</sup>.

Coloro che sono degni di una Sapienza che si impara senza maestri, ricevono da Dio stesso come sposa la ragione, ottenendo la scienza, che è compagna di vita dei sapienti<sup>595</sup>. Coloro che sono ingrassati dalla Sapienza, che nutre le anime degli amanti della virtù, possiedono una sicura e incrollabile forza, della quale è segno il grasso preso dalle vittime offerte in olocausto<sup>596</sup>. La Sapienza è la strada che conduce a Dio, attraverso la quale l'intelletto raggiunge la conoscenza e la scienza di Dio<sup>597</sup>. Il sapere è luce dell'anima e la Sapienza dà luce all'intelletto<sup>598</sup>. La filosofia è ricerca della Sapienza e la Sapienza è la scienza delle cose umane e divine e delle loro cause<sup>599</sup>. L'intelletto dell'uomo nobile custodisce e dispensa gli insegnamenti della Virtù; suo fratello, il discorso, espone le dottrine e i principi della Sapienza a coloro che aspirano a ricevere un'educazione<sup>600</sup>.

### 3.5.2. La Sapienza come luogo

Nelle allegorie filoniane riguardanti la Sapienza è presente anche il simbolismo del *luogo*, nelle varianti di *casa*, di *tenda nell'accampamento*, di *città*.

---

<sup>591</sup> Filone, *De plantatione* §§167-168-169; cfr. Genesi 21,6: "Allora Sara disse: «Motivo di lieto riso mi ha dato Dio: chiunque lo saprà sorriderà di me!»".

<sup>592</sup> Filone, *De sobrietate* §§55-56; cfr. Genesi 18,17.

<sup>593</sup> Filone, *Quod Deus sit immutabilis* §5.

<sup>594</sup> *Ivi*, §110.

<sup>595</sup> Filone, *De posteritate Caini* §78.

<sup>596</sup> *Ivi*, §122; *Levitico* 3,16-17.

<sup>597</sup> Filone, *Quod Deus sit immutabilis* §§142-143.

<sup>598</sup> Filone, *De congressu eruditionis gratia* §47.

<sup>599</sup> *Ivi*, §79.

<sup>600</sup> Filone, *Quod deterius potiori insidiare soleat* §66.

La Sapienza è una casa dove è chiusa l'immagine divina<sup>601</sup>. La Saggezza, paragonata all'oro perché di natura non adulterabile, si trova là nella Sapienza divina e tuttavia non appartiene alla Sapienza, ma a Dio, che possiede la Sapienza, che l'ha creata e ne è il padrone<sup>602</sup>.

Ci sono due tipi di Saggezza, una universale e una particolare. La Saggezza che è nell'uomo muore alla sua morte, mentre la Saggezza universale resta immortale in una casa immortale, perché ha sede nella Sapienza divina<sup>603</sup>. Giacobbe è ripieno di Sapienza e ha come casa la Virtù<sup>604</sup>. Lo stolto non ha città e casa, perché è esiliato dalla Virtù, al contrario dell'uomo virtuoso, che ha come città e casa la Sapienza<sup>605</sup>. L'anima del saggio ha come patria il cielo e la terra e come casa la Sapienza<sup>606</sup>.

La tenda sacra e le cose in essa contenute sono copia e immagine della Sapienza<sup>607</sup>; essa è la tenda che il sapiente riceve da Dio per abitare e accamparsi. Questa tenda fu detta tenda della testimonianza, perché Dio rende testimonianza alla Sapienza<sup>608</sup>. L'accampamento rappresenta la Virtù, dove l'anima pone la sua tenda. L'anima che resta con la Saggezza e dimora nella casa della Sapienza non può avere a che fare con ciò che è affine al corpo<sup>609</sup>. Dio è casa, luogo incorporeo delle Idee incorporee, Padre di tutte le cose, perché le ha create. La Sapienza è il luogo dei compiuti<sup>610</sup>. Colui che si accontenta del ciclo degli studi preliminari, soggiorna presso la Sapienza, senza avere dimora stabile presso di essa<sup>611</sup>. Solo attraverso la Sapienza le anime supplici trovano rifugio presso Dio<sup>612</sup>. La decade è il numero perfetto della struttura della Sapienza, che

---

<sup>601</sup> Filone, *De Somniis* I §208.

<sup>602</sup> Filone, *Legum allegoriae* I §77; cfr. *Genesi* 2,11.

<sup>603</sup> Filone, *Legum allegoriae* I §78; cfr. *Genesi* 2,12.

<sup>604</sup> Filone, *Legum allegoriae* III §2.

<sup>605</sup> *Ivi*, III §3.

<sup>606</sup> Filone, *De Agricultura* §65.

<sup>607</sup> Filone, *Quis rerum divinarum heres sit* §112.

<sup>608</sup> Filone, *Legum allegoriae* III §46; cfr. *Esodo* 33,7.

<sup>609</sup> Filone, *Legum allegoriae* III §§151-152; cfr. *Deuteronomio* 23,13.

<sup>610</sup> Filone, *De migratione Abrahami* §46.

<sup>611</sup> Filone, *De sacrificiis* §44.

<sup>612</sup> Filone, *Quod Deus sit immutabilis* §160.

è la corte e la residenza regale di Dio, Colui che tutto governa, unico sovrano assoluto<sup>613</sup>.

### 3.5.3. La Sapienza come sorgente

Nell'allegoria della Sapienza vengono utilizzate anche immagini simboliche legate al fiume, alla sorgente, all'acqua e al suo fluire.

La Virtù generale, che è la Bontà, è simboleggiata dal fiume che scaturisce dall'Eden. Ma questo fiume si identifica con la stessa Sapienza divina, che a sua volta si identifica con il Logos divino, in conformità del quale è creata la Virtù generale<sup>614</sup>. Quindi Sapienza, Logos divino e Virtù generale sono espressi dalle stesse immagini, pur essendo tre realtà diverse. Dio, che è la fonte della Sapienza, trasmette le scienze al genere mortale<sup>615</sup>. La Sapienza divina è fonte inesauribile, che disseta l'animo assetato di Saggezza<sup>616</sup>, dalla quale si attingono le scienze<sup>617</sup>. L'anima irrigata dalla Sapienza germoglia<sup>618</sup>. Essa è la sorgente dalla quale scende la Parola divina, espressa dall'immagine del fiume che irriga e abbevera piante e germogli delle anime che amano la virtù, come se tali piante e germogli fossero un giardino<sup>619</sup>.

È Dio che fa spuntare nell'anima umana i germogli della Sapienza, che si apprende senza un maestro umano<sup>620</sup> ma tramite la Grazia divina. Allo stesso tempo la Sapienza è la sorgente dove le scienze particolari e le anime contemplative si abbeverano<sup>621</sup>; è la fonte dove l'anima in via di progresso si sofferma, ma alla quale non può abbeverarsi<sup>622</sup>. L'asceta, al contrario, si abbevera alla fonte della Sapienza nel deserto,

---

<sup>613</sup> Filone, *De congressu eruditionis gratia* §116.

<sup>614</sup> Filone, *Legum allegoriae* I §65.

<sup>615</sup> Filone, *De sacrificiis* §64.

<sup>616</sup> Filone, *De posteritate Caini* §136.

<sup>617</sup> *Ivi*, §138; cfr. *Esodo* 19,24.

<sup>618</sup> Filone, *De posteritate Caini* §125.

<sup>619</sup> Filone, *De Somniis* II §242.

<sup>620</sup> Filone, *De sacrificiis* §79.

<sup>621</sup> Filone *De fuga et inventione* §195.

<sup>622</sup> *Ivi*, §202.

essa è infatti la bevanda più sublime, la fonte che sgorga dalla Sapienza divina, per opera di Dio<sup>623</sup>. Quando la fonte della Sapienza divina scorre con una corrente dolce e tranquilla, essa è dolce come miele. Quando, invece, la fonte della Sapienza scorre con velocità, essa diventa una massa compatta che, come l'olio di una lampada, dà luce all'anima<sup>624</sup>. La Sapienza di Dio è il vero e grande fiume che trabocca di gioia, letizia e di ogni altro bene<sup>625</sup>. La Sapienza divina è espressa anche tramite l'immagine del vaso di Rebecca e del pozzo<sup>626</sup>, la cui ricchezza è illimitata<sup>627</sup>, infatti i re lo hanno scavato nella viva roccia, perché essa è profonda e non si trova in superficie<sup>628</sup>.

Attraverso di essa viene irrorato da Dio l'universo, soprattutto nel sabato<sup>629</sup>.

La sua sorgente scaturisce dalla viva roccia, che è la stessa Sapienza divina. Dio ha separato la Sapienza dalle altre Potenze, ponendola al vertice, dandole così un posto privilegiato. Dio disseta le anime attraverso di essa, le quali si saziano anche della manna, cioè del genere sommo. Mentre Dio è il genere supremo, il genere secondo è rappresentato dal Logos, solamente ad opera del quale sussistono tutte le altre cose, che di per sé sarebbero identiche al nulla<sup>630</sup>. Il Logos divino è fonte della Sapienza, alle cui acque ci si può abbeverare per ricevere come ricompensa la vita eterna<sup>631</sup>. La terra del Logos è la Sapienza, la dimora ideale delle anime che amano la Virtù<sup>632</sup>.

---

<sup>623</sup> Filone, *Legum allegoriae* II §87.

<sup>624</sup> Filone, *Quod deterius potiori insidiare soleat* §117.

<sup>625</sup> Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §315.

<sup>626</sup> *Genesi* 24,20: "In fretta vuotò l'anfora nell'abbeveratoio, corse di nuovo ad attingere al pozzo e attinse per tutti i cammelli di lui."

<sup>627</sup> Filone, *De posteritate Caini* §§146; 151;

<sup>628</sup> Filone, *De ebrietate* §§112-113; cfr. *Numeri* 21,16-18: "Di là andarono a Beer. Questo è il pozzo di cui il Signore disse a Mosè: «Raduna il popolo e io gli darò l'acqua». Allora Israele cantò questo canto: «Sgorga, o pozzo: cantatelo! Pozzo che i principi hanno scavato, che i nobili del popolo hanno perforato con lo scettro, con i loro bastoni»."

<sup>629</sup> Filone, *De mutatione nominum* §260.

<sup>630</sup> Filone, *Legum allegoriae* II §86; cfr. *Deuteronomio* 18,15-16; *Esodo* 16,15.

<sup>631</sup> Filone, *De fuga et inventione* §97.

<sup>632</sup> Filone, *De migratione Abrahami* §28.

*Capitolo Quarto*  
*Il rapporto del Logos*  
*con il mondo intelligibile e con l'uomo*



A questo punto esamineremo il rapporto esistente tra il Logos divino, il mondo intelligibile e la creatura.

Jean Daniélou ha sottolineato come senza l'esistenza di figure intermedie tra Dio e mondo sarebbe negata la trascendenza divina, che invece Filone afferma fortemente: Dio resta oltre il mondo nella Sua essenza, mentre le Potenze sono riversate nel mondo per volontà divina<sup>633</sup>. Il Logos si trova in relazione con gli Angeli, con le Idee archetipe dell'universo e con lo spirito umano. Tutte e tre queste realtà sono collegate strettamente al Logos<sup>634</sup>, ma non è possibile rintracciarne una gerarchia.

Come è stato già sottolineato, l'opposizione tra mondo intelligibile e mondo sensibile<sup>635</sup> è un tema platonico che Filone riprende e modifica<sup>636</sup>. Nella dottrina del cosmo dell'Alessandrino non è facilmente comprensibile dove sia situato il mondo delle Idee e dei generi; d'altra parte è evidente la relazione tra le Idee e il Logos e l'ambiguità del rapporto tra mondo delle Idee creato e increato<sup>637</sup>. Tale ambiguità

---

<sup>633</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.324.

<sup>634</sup> Cfr. J.Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.202.

<sup>635</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.CXII.

<sup>636</sup> Cfr. J.Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.193.

<sup>637</sup> Per Staudenmaier una speculazione che si muova analiticamente ha il compito di scoprire dalla coscienza di sé e del mondo la coscienza di Dio: qui domina l'idea che l'Essere, cioè la divinità, si lasci trovare nella ricerca dal limitato all'illimitato. La ricerca dell'Assoluto può iniziare con la prova cosmologica, con l'esserci del mondo. Ma l'analisi del mondo, diviso in spirito e natura, porta alla conclusione che la divinità è causa ultima e assoluta del mondo, dello Spirito e della natura. Dio rivela all'uomo l'invisibile, cioè il Suo potere e la Sua Divinità, attraverso l'esame delle Sue opere e della Creazione. La vera filosofia, che per Staudenmaier si identifica nel Cristianesimo, cerca Dio dove Egli si è rivelato, cioè nel mondo. Il Dio della filosofia non è solo *Colui che è* ma è *l'Essere assoluto e Creatore*. Il Cristianesimo e la vera filosofia concordando quindi nella concezione di Dio come Creatore. Il passaggio dal Teismo al Panteismo rende la vera filosofia una non-filosofia, perché concepisce la forma della Rivelazione divina in Spirito e natura come l'Essere divino e la Vita stessa, riducendo Dio alla Sua manifestazione. Pensiero base del Panteismo, che nonostante le tante modificazioni resta sempre lo stesso, è che *tutto ciò che è, è uno, e questo uno è Dio*. Attraverso il metodo sintetico Mondo e Dio divengono Uno e la genesi del mondo si identifica con la genesi della Divinità. Filone, in quanto ebreo, deve identificare Dio con l'Assoluto e non con il mondo ed infatti ritroviamo nei suoi scritti l'identificazione tra Dio e Assoluto, sebbene vada perso il legame vivente tra Dio e il mondo, che vengono separati in maniera innaturale. Peraltro l'assenza di un legame diretto tra Dio e mondo fonda un abisso tra divinità e Creazione, così Filone è costretto ad introdurre la figura dell'essere mediatore, il Logos divino, e a passare dal Teismo al Panteismo. Per Staudenmaier Filone avrebbe dovuto riconoscere come suo compito quello di pensare Dio come Essere Assoluto, che nella Sua absolutezza ha il pensiero del mondo, che decide di creare liberamente, che rappresenta qualcosa fuori di Sé, che tuttavia resta legato a Lui. Cfr. A.Staudenmaier, *Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift*, Bd. I, *Lehre von der Idee*, cit., pp.378-386.

deriva da quella del concetto di Logos<sup>638</sup>: infatti il mondo delle Idee ha luogo nel Logos divino, quindi è identico al Logos, che pensa il mondo<sup>639</sup>; tuttavia il mondo intelligibile ha una realtà propria, in quanto appartiene alla Creazione, ed è rapportato da Filone al Logos come il Logos è rapportato al Padre<sup>640</sup>. Il legame del mondo intelligibile ha un ordine proprio, infatti le Idee sono un'azione del Logos, trovano in esso il loro legame e sono costituite o dal Logos oppure da Dio nel Logos<sup>641</sup>. Il Logos è il termine di un'azione divina che non è Creazione ma atto del pensiero, mentre il mondo intelligibile è il termine di un'azione del Logos in quanto oggetto del pensiero<sup>642</sup>.

In Filone macrocosmo e microcosmo fanno entrambi parte della Creazione e sono in reciproca dipendenza, sebbene restino distinti, pur avendo una struttura analoga<sup>643</sup>. La Creazione del mondo ideale precede quella del mondo sensibile, così la Creazione dell'uomo ad immagine precede quella dell'uomo modellato con la terra<sup>644</sup>.

L'uomo celeste è creato, formato ad immagine di Dio, non ha legame con la realtà sensibile, mentre l'uomo terrestre è fabbricato, ma non generato dall'artista<sup>645</sup>. L'uomo ideale, creato ad immagine di Dio, è l'Idea archetipa dell'uomo preesistente nel Logos, un aspetto del Logos perché luogo delle Idee archetipe<sup>646</sup>.

---

<sup>638</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.195.

<sup>639</sup> *Ibidem*.

<sup>640</sup> *Ibidem*.

<sup>641</sup> *Ivi*, p.196.

<sup>642</sup> *Ibidem*.

<sup>643</sup> *Ivi*, p.199.

<sup>644</sup> *Ibidem*.

<sup>645</sup> *Ivi*, p.200.

<sup>646</sup> *Ibidem*.

#### 4.1. Il Logos e le realtà intermedie del mondo intelligibile

Al mondo intelligibile oltre al Logos divino appartengono figure intermedie che hanno anch'esse, come il Logos, un legame tra mondo sensibile e il Dio trascendente. Tali figure intermedie, introdotte nel contesto dell'interpretazione allegorica dei primi passi della Genesi, sono le Idee, la Sapienza, gli Angeli, il Pneuma e le Potenze. Come rappresentanti di Dio nel rapporto con il creato e con l'uomo esse sono generalmente immanenti e comunque subordinate al Logos divino, sebbene è stato mostrato come la Sapienza si identifichi spesso con il Logos divino<sup>647</sup>. Esse sono collocate in Dio, nel mondo e nell'uomo.

##### 4.1.1. Il Logos e le Idee

Le Idee sono create da Dio<sup>648</sup> nell'atto del Suo pensare, sono pensieri di Dio<sup>649</sup>, archetipi del mondo sensibile, realtà mediatrici in rapporto con il cosmo e con l'uomo. Le Idee sono anche esseri, vere realtà indipendenti. Mentre Dio è anteriore ontologicamente e gerarchicamente alle Idee, esse sono ontologicamente e assiologicamente anteriori al mondo, perché ne sono il modello e il principio. Il mondo è posteriore a Dio e alle Idee anche in senso cronologico, in quanto la dimensione temporale nasce con il mondo<sup>650</sup>. Il Logos è il luogo che accoglie totalmente le Idee, come cosmo intelligibile. In quanto create, le Idee non sono l'Essere che veramente è, cioè Dio, modello assoluto, Essere per eccellenza, che crea le cose dal non essere. Esse sono immagini, archetipi immutabili delle realtà corporee, modelli particolari delle

---

<sup>647</sup> Cfr. Filone, *Legum allegoriae* I §65.

<sup>648</sup> La Creazione delle Idee da parte di Dio non è un atto temporale, il tempo nasce solo insieme alla creazione del mondo.

<sup>649</sup> Per le ricerche su chi sia stato il primo a introdurre la dottrina delle Idee come *pensieri di Dio*, cfr. R. M. Jones, *The Ideas and the Thoughts of God*, in *Classica Philology*, 21 (1926); A. N. M. Rich, *The Platonic Ideal as the Thoughts of God*, in "Mnemosyne", Serie IV, 7 (1954).

<sup>650</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *De opificio mundi* §13 s.; *Quod Deus sit immutabilis* §30 s.

singole cose<sup>651</sup>, Potenze attive nel mondo sensibile. Le Idee si trovano nel Logos, producono le cose e possono essere considerate Potenze e attività produttrici. Le Idee sono collegate alle potenze in vario modo<sup>652</sup>, ma ne differiscono perché hanno una funzione limitata, in quanto sono momenti particolari dell'attività pensante di Dio. Infatti esse sono modelli, cause esemplari, immanenti al sensibile, concrete forme delle concrete cose, secondo il fine che attraverso esse Dio ha voluto, cioè produrre un mondo fisico perfettamente organizzato. Esattamente come per il Logos, si possono collocare le Idee in Dio, venendo a coincidere con il Logos e con i pensieri divini; in sé, come archetipo immutabile della realtà sensibile, in particolare come Angeli; nel cosmo, dove assumono il ruolo di Potenze.

Le Idee sono collocate anche nell'uomo: in senso antropologico, come idea-uomo; in senso etico, come Virtù-Idea; in senso gnoseologico come forme e oggetto della conoscenza sensibile; in senso religioso come via per la conoscenza di Dio<sup>653</sup>.

#### **4.1.2. Il Logos e gli Angeli**

La funzione mediatrice degli Angeli è ben limitata, anche se a volte si identificano con il Logos. Gli Angeli sono in Dio, in sé e nell'uomo.

Nell'uomo gli Angeli si presentano come coscienza e come mediatori tra uomo e Dio. Filone cerca anche di dimostrare l'esistenza degli Angeli<sup>654</sup> attraverso il commento allegorico di *Genesi* 6,2<sup>655</sup>, i cui passi non considera un mito, perché sarebbe necessario allora ammettere che il mondo sia animato<sup>656</sup>. Gli Angeli corrispondono ai Dèmoni pagani, sono anime incorporee, che vivono nella sfera dell'aria, libere della parte

---

<sup>651</sup> Cfr. Filone, *Legum allegoriae* III, 96; *De opificio mundi* §19; *Quis rerum divinarum heres sit* §231.

<sup>652</sup> Cfr. Filone, *De specialibus legibus*, I, §§270; 327-329.

<sup>653</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva pp.XCIV-XCVI.

<sup>654</sup> Cfr. Filone, *De gigantibus* §§6-11, dov'egli gli angeli di Mosè sarebbero per i filosofi i demoni.

<sup>655</sup> “ [...] , i figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli quante ne vollero.”

<sup>656</sup> Filone, *De gigantibus* §7.

irrazionale, sono ministri e servitori di Dio<sup>657</sup>; ambasciatori degli uomini presso Dio e di Dio presso gli uomini<sup>658</sup>.

Dio in realtà non avrebbe bisogno di intermediari tra Sé e il mondo, ma l'uomo ne ha bisogno, non essendo all'altezza della forza immensa del potere divino<sup>659</sup>. L'Angelo oppure l'Arcangelo<sup>660</sup> possono essere anche l'apparenza che Dio assume nel manifestarsi alle anime ancora unite ai corpi<sup>661</sup>, manifestazione particolare della Potenza di Dio. La Creazione è dono divino, un donare<sup>662</sup> che si realizza anche attraverso gli Angeli, mandati da Dio alla creatura perché essa possa risalire verso di Lui. Gli Angeli sono intermediari tra Dio e uomo che realizzano il donare divino<sup>663</sup>.

Sebbene i perfetti non abbiano bisogno di intermediari, perché possono trattare direttamente con Dio<sup>664</sup>, gli Angeli sono comunque intermediari tra l'uomo e Dio, trasmettono agli uomini le illuminazioni divine e a Dio le preghiere degli uomini<sup>665</sup>, muovendosi tra la terra e il cielo<sup>666</sup>.

La scala di Giacobbe è un'immagine di questo continuo movimento<sup>667</sup>. Filone identifica con gli Angeli anche Abramo e la Parola divina: Abramo è diventato uguale agli Angeli, anime felici senza corpo, che sono l'esercito di Dio<sup>668</sup>; gli Angeli si identificano anche

---

<sup>657</sup> Filone, *De fuga et inventione* §212.

<sup>658</sup> Filone, *De gigantibus* §16.

<sup>659</sup> Filone, *De somniis* I §141. Cfr. l'esegesi della scala di Giacobbe, *ivi*, §§133-145.

<sup>660</sup> *Ivi*, §157; *Genesi* 28,13: "Ecco il Signore gli stava davanti e disse: «Io sono il Signore, il Dio di Abramo tuo padre e il Dio di Isacco. La terra sulla quale tu sei coricato la darò a te e alla tua discendenza.»

<sup>661</sup> Filone, *Legum allegoriae* III §177; *Quod Deus sit immutabilis* §182; *Quis rerum divinarum heres set* §205.

<sup>662</sup> Filone, *De somniis* I §232.

<sup>663</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.XCIX.

<sup>664</sup> Filone, *De Somniis* I §§115; 148. Cfr. J. Les Ange et leur mission d'après les pères de l'église, Paris 1953, pp. 113s., dove si osserva la ripresa di questo tema da parte di Clemente Alessandrino e dello Pseudo-Dionigi.

<sup>665</sup> Filone, *De specialibus legibus* I §66.

<sup>666</sup> Filone, *De Somniis* I §141.

<sup>667</sup> *Ivi*, I §§146-147.

<sup>668</sup> Filone, *De sacrificiis* §5; cfr. *Genesi* 25,8: "Poi Abramo spirò e morì in felice canizie, vecchio e sazio di giorni, e si riunì ai suoi antenati."

con le sacre e divine Parole<sup>669</sup>. L'Angelo è la Parola divina<sup>670</sup> e ciò che solitamente si chiamano Angeli sono Parole immortali<sup>671</sup>.

Gli Angeli fanno parte dell'ordine creato, costituiscono una sfera della Creazione<sup>672</sup>, sebbene costituiscano un mondo a parte, difficile da delimitare esattamente<sup>673</sup>. Se a volte gli Angeli sono assimilati da Filone alle anime umane, altre volte egli instaura una relazione tra di essi e il Logos, soprattutto quando sono presentati come strumenti del Logos nell'amministrazione del mondo<sup>674</sup>.

L'angelologia filoniana non trova riscontro nelle apocalissi ebraiche contemporanee, anzi si constatano differenze considerevoli<sup>675</sup>, per esempio l'assenza di Angeli cattivi, perché per Filone gli Angeli chiamati cattivi sono chiamati così per errore<sup>676</sup>. L'angelologia di Filone è influenzata in grande misura dalla cultura greca<sup>677</sup>, difatti viene utilizzato il termine Angelo e non Demone, sebbene entrambi in termini si riferiscano alla stessa sostanza<sup>678</sup>. Gli altri filosofi chiamano Dèmoni ciò che la *Sacra Scrittura* chiama, con termine più appropriato, Angeli; essi sono i Dèmoni del pensiero pagano<sup>679</sup>.

Gli Angeli riferiscono gli ordini del Padre ai figli e le necessità dei figli al Padre<sup>680</sup>. I nomi Anima, Dèmon e Angelo sono differenti ma una e identica è la loro natura<sup>681</sup>. Anche le Anime che i filosofi greci chiamano Eroi sono chiamate da Mosè Angeli,

---

<sup>669</sup> Filone, *De confusione linguarum* §28.

<sup>670</sup> Filone, *De fuga et inventione* §5.

<sup>671</sup> Filone, *De Somniis* §115.

<sup>672</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.193.

<sup>673</sup> *Ivi*, p.187.

<sup>674</sup> *Ibidem*.

<sup>675</sup> *Ivi*, p.190.

<sup>676</sup> Filone, *De gigantibus* §17. Cfr. *Salmi* 77 (78),49: "Scatenò contro di essi la sua ira ardente, la collera, lo sdegno, la tribolazione, e inviò messaggeri di sventure."

<sup>677</sup> Basti pensare a Platone e Plutarco, cfr. G.Soury, *Démonologie de Plutarque*, Paris 1942, pp. 19-25.

<sup>678</sup> Filone, *De gigantibus* §§6; 16.

<sup>679</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.XCIX. Mosè chiama Angeli quelli che altri filosofi chiamano Dèmoni, cioè anime che volano nell'aria, cfr. Filone, *De gigantibus* §6.

<sup>680</sup> Filone, *De Somniis* §141.

<sup>681</sup> Filone, *De gigantibus* §16.

perché in rapporto ai sudditi sono ambasciatori dei beni che si trovano presso il Sovrano, mentre in rapporto al Re, sono messaggeri delle necessità dei sudditi<sup>682</sup>.

Sebbene gli Angeli rientrino pienamente nell'ordine del creato, tuttavia essi vanno a costituire un mondo *sui generis*, che è difficile da determinare in maniera esatta. Anche per la funzione mediatrice degli Angeli sono da riconoscere delle contraddizioni, come in tutto il pensiero di Filone<sup>683</sup>. Si potrebbe tentare di interpretare le realtà degli Angeli suddividendoli in due categorie<sup>684</sup>: una categoria di Angeli superiori e una categoria di Angeli viventi<sup>685</sup>.

Filone assimila gli Angeli alle anime umane, sebbene queste siano discese nei corpi mentre gli Angeli non hanno corpo<sup>686</sup>.

Esiste una particolare e interessante relazione tra gli Angeli e il Logos, tale che a volte le due figure si identificano. Il Logos divino è un Angelo armato, attraverso il quale il bene e il male trovano compimento<sup>687</sup>. L'Angelo di Dio che ci sta davanti è il Testimone, il Logos divino, che guida i passi degli uomini e rimuove gli ostacoli sul cammino<sup>688</sup>. Il Logos è un Angelo, ministro di Dio<sup>689</sup>, è il più venerabile degli Angeli, l'Arcangelo<sup>690</sup>. Gli Angeli vengono a essere strumenti del Logos nell'amministrazione del mondo, sembrano costituire un modo intelligibile di esseri personali parallelo al mondo intelligibile di idee impersonali<sup>691</sup>. Gli Angeli potrebbero anche rientrare nel mondo degli individui in opposizione al mondo degli archetipi<sup>692</sup>. Ma Filone non parla mai esplicitamente dell'esistenza di archetipi degli Angeli. Dio appare circondato da

---

Filone, *De plantatione* §14.

<sup>683</sup> *Ibidem*.

<sup>684</sup> *Ibidem*.

<sup>685</sup> *Ivi*, p.188.

<sup>686</sup> Filone, *De gigantibus* §12.

<sup>687</sup> Filone, *De cherubim* §35; cfr. *Numeri* 22,31: "Allora il Signore aprì gli occhi a Balaam ed egli vide l'angelo del Signore che stava sulla strada con la spada sguainata."

<sup>688</sup> Filone, *De gigantibus* §182.

<sup>689</sup> Filone, *De mutatione nominum* §87.

<sup>690</sup> Filone, *De confusione linguarum* §146 ; *Quis rerum divinarum heres sit* §205.

<sup>691</sup> Cfr. J. Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p. 187.

<sup>692</sup> Cfr. H.A. Wolfson, *Philo, Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, cit., I Vol., pp. 366 s.

infinite potenze, che portano soccorso e salvezza al creato, ma anche punizione. Il mondo intelligibile e incorporeo è costituito da tali Potenze, esso è l'archetipo del mondo visibile<sup>693</sup>. Questo gruppo di Angeli superiori non fanno parte del cosmo, perchè essi hanno cooperato alla costruzione del creato. Dove Filone parla degli Angeli delle nazioni<sup>694</sup>, essi sembrano avere una qualche parentela con gli archetipi, in quanto viene posta una equivalenza tra le Idee della Virtù e gli Angeli della Virtù. Dio ha diviso i popoli e i confini delle nazioni secondo il numero degli Angeli di Dio<sup>695</sup> ed ha fissato i confini dei figli della Virtù in numero uguale a quello degli Angeli<sup>696</sup>. Nell'aria è presente il coro formato dai viventi incorporei, gli Angeli, che accompagnano i viventi celesti<sup>697</sup>; essi riempiono il luogo divino, mentre i viventi celesti riempiono l'aria<sup>698</sup>. L'aria è la dimora di anime incorporee, che sono in numero uguale agli astri. Alcune di queste anime discendono nei corpi mortali e restano unite ad essi; altre si elevano, ritornando poi di nuovo alla natura mortale, o, disprezzandola, fuggono e restano nell'aria<sup>699</sup>.

Gli Angeli sono servitori e ministri del Primo Dio<sup>700</sup>, ai quali Dio affida compiti inferiori indegni di Lui, come l'allontanamento dei mali, perchè Egli stesso compie solo il bene<sup>701</sup>. La potenza degli Angeli è sempre indipendente ed essi compiono quelle cose che non conviene a Dio di eseguire da solo, perchè lo metterebbero a contatto con la materia, come nella fabbricazione dei corpi dell'uomo e nell'esecuzione dei castighi<sup>702</sup>.

Ma gli Angeli assistono l'uomo nella sua ascesa verso Dio, agli inizi della vita

---

<sup>693</sup> Filone, *De confusione linguarum* §171.

<sup>694</sup> Filone, *De posteritate Caini* §91.

<sup>695</sup> Filone, *De plantatione* §59; *De posteritate Caini* §90. Cfr. *Deuteronomio* 32,7-9: "Ricorda i giorni del tempo antico, medita gli anni lontani. Interroga tuo padre e te lo farà sapere, i tuoi vecchi e te lo diranno. Quando l'Altissimo divideva i popoli, quando disperdeva i figli dell'uomo, Egli stabilì i confini delle genti secondo il numero degli Israeliti. Porzione del Signore è il suo popolo, sua eredità è Giacobbe."

<sup>696</sup> Filone, *De posteritate Caini* §91.

<sup>697</sup> Filone, *De confusione linguarum* §174.

<sup>698</sup> Filone, *De Somniis* I §127.

<sup>699</sup> *Ivi*, I §135. Cfr. Filone, *De gigantibus* §§6;12; *De Plantatione* §14.

<sup>700</sup> Filone, *De Abrahamo* §115.

<sup>701</sup> Filone, *Legum Allegoriae* III §177.

<sup>702</sup> Filone, *De confusione linguarum* §§171; 179.



spirituale, essendo guardiani e compagni<sup>703</sup>, aiutandolo nella lotta contro le passioni<sup>704</sup> e facendo da tramite nella trasmissione dei sogni all'uomo<sup>705</sup>. Gli uomini hanno bisogno di questi intermediari, perché non possono sopportare lo splendore divino<sup>706</sup>. Gli Angeli superiori non appartengono al cosmo, ma hanno cooperato alla sua costruzione. Gli Angeli viventi riempiono l'aria<sup>707</sup>.

Gli Angeli fanno parte dell'ordine creato, sebbene costituiscano un mondo a parte, difficile da delimitare esattamente<sup>708</sup>; essi costituiscono una sfera della Creazione<sup>709</sup>. A volte Filone assimila gli Angeli alle anime umane, altre volte esiste una relazione tra essi e il Logos, essendo strumenti del Logos nell'amministrazione del mondo<sup>710</sup>.

Nonostante la distinzione tra le due categorie di Angeli, superiori e viventi, essi hanno funzioni simili, come servitori e ministri del Primo Dio, a cui sono affidati i compiti inferiori e indegni della divinità; la loro potenza è sempre indipendente<sup>711</sup>. Gli Angeli assistono l'uomo nel cammino verso Dio, all'inizio della vita spirituale, perché Dio è solo negli spiriti di quelli che sono completamente purificati, mentre gli altri hanno bisogno degli Angeli, non potendo sopportare lo splendore divino<sup>712</sup>. Gli Angeli hanno il compito di trasmettere le illuminazioni divine agli uomini e le preghiere degli uomini a Dio, circolando tra terra e cielo<sup>713</sup>.

---

<sup>703</sup> *Ivi*, §27. Cfr. Filone, *De Migratione Abrahami* §173.

<sup>704</sup> Filone, *De Sobrietate* §65.

<sup>705</sup> Filone, *De Somniis* I §190.

<sup>706</sup> Cfr. *Esodo* II 19; Filone, *De Somniis* I §§142-143.

<sup>707</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.188.

<sup>708</sup> *Ivi*, p.187.

<sup>709</sup> *Ivi*, p.193.

<sup>710</sup> *Ivi*, p.187.

<sup>711</sup> *Ivi*, p.189.

<sup>712</sup> *Ivi*, cit., pp.189-190.

<sup>713</sup> *Ivi*, p.190.

### 4.1.3. Il Logos e il Pneuma

Nel pensiero filoniano il Pneuma ha un esteso ruolo intermediario a livello teologico, psicologico e antropologico<sup>714</sup>. Lo troviamo: a) in Dio, come Spirito divino; b) in sé, come spirito umano; c) nel mondo, come: 1) aria; 2) legame del cosmo; 3) creatore e sostegno del cosmo; d) nell'uomo, a livello: 1) antropologico; 2) gnoseologico-etico, come comunicante la conoscenza del bene; 3) religioso, come neuma profetico<sup>715</sup>.

Da sottolineare sono gli importanti paralleli tra il pneuma, il Logos, la Sapienza e le Potenze.

Il pensiero di Filone si distingue dalla filosofia greca per la concezione della vita dell'anima, del rapporto tra mente e Dio, dell'essenza, del fine e dell'attività della mente<sup>716</sup>. Infatti per l'Alessandrino la mente umana è creata a imperfetta immagine del Logos eterno, che è incompiuta immagine di Dio<sup>717</sup>. Lo Spirito divino penetra nella mente umana quando vuole e la rende luminosa, oppure la abbandona e la lascia oscurata<sup>718</sup>. Maddalena sottolinea come Filone non sia sistematico ma oscillante nella formulazione del suo pensiero<sup>719</sup>, perché incerto nel tradurre in forma filosofica la sua certezza interiore<sup>720</sup>. Negli scritti filoniani sono presenti oscillazioni continue sulla definizione del concetto di anima e spirito, mentre resta ben salda la certezza che la mente umana abbia ricevuto un'impronta divina, che è sua forma e realtà sostanziale<sup>721</sup>. La mente è un sinolo, che ha avuto forma divina al momento della nascita, ma ha bisogno di essere irrorata ancora dalla fonte che gli ha conferito forma e sostanza<sup>722</sup>. L'anima razionale riceve lo spirito al momento della nascita, della sua creazione, cioè

---

<sup>714</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva pp.XCIX-C.

<sup>715</sup> *Ivi*, p.C.

<sup>716</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.22.

<sup>717</sup> *Ivi*, p.28.

<sup>718</sup> *Ivi*, p.29.

<sup>719</sup> *Ivi*, p.36.

<sup>720</sup> *Ibidem*.

<sup>721</sup> *Ivi*, p.39.

<sup>722</sup> *Ivi*, p.47.

quando il corpo riceve la vita, insieme creata e fatta attiva; essa è sinolo di materia purissima e forma incorporea<sup>723</sup>. Tuttavia la mente umana non è divina, ma immagine dell'immagine divina<sup>724</sup>.

In ciò risiede il distacco di Filone dalla filosofia greca, perché egli fa della mente un sinolo, sul quale Dio lascia la Sua impronta attraverso il Suo soffio, trasformandola da mortale a immortale<sup>725</sup>. L'intuizione di Dio è la prima Grazia concessa all'uomo<sup>726</sup> e la mente umana non può nulla senza Dio<sup>727</sup>, non può arrivare a conoscere Dio nemmeno con la dialettica, con la quale si può arrivare ad avere una comprensione probabile, ma non vera<sup>728</sup>. Filone afferma di continuo l'assoluta impotenza della mente mancante dell'ispirazione dello Spirito<sup>729</sup>.

L'essere umano, quindi, non è in possesso né delle proprie azioni né tanto meno della propria mente, perché i suoi ragionamenti e le sue conoscenze sono incerte<sup>730</sup>. La mente dell'uomo è quindi inerte, quando non è illuminata dallo Spirito arriva a pervertirsi, non riconoscendo la nullità sua e di ogni umana realtà<sup>731</sup>.

L'unica conoscenza vera è quella rivelata direttamente da Dio<sup>732</sup>. Il fine della mente è la conoscenza divina, mediante un ragionamento probabile, che solo con la Rivelazione può giungere alla verità ultima<sup>733</sup>. L'intuizione di Dio è la prima conoscenza mentre la visione di Dio è conoscenza seconda<sup>734</sup>. La conoscenza probabile deriva dalla mente, che è dono di Dio, che soccorre l'uomo nella ricerca della verità, mentre l'intelligenza è

---

<sup>723</sup> *Ivi*, pp.47-48.

<sup>724</sup> *Ivi*, cit., p.48.

<sup>725</sup> *Ivi*, p.55.

<sup>726</sup> *Ivi*, p.58.

<sup>727</sup> *Ivi*, p.66.

<sup>728</sup> *Ivi*, p.67.

<sup>729</sup> *Ivi*, p.120.

<sup>730</sup> *Ivi*, p.123.

<sup>731</sup> *Ivi*, cit., p.125.

<sup>732</sup> *Ivi*, p.67.

<sup>733</sup> *Ivi*, p.70.

<sup>734</sup> *Ivi*, pp.68-69.

un dono ulteriore, riservato agli eletti<sup>735</sup>. Per Filone nell'uomo non è presente nessuna parte positiva, è Dio che dà soluzione all'essere umano con il Suo intervento<sup>736</sup>. Il primato religioso presente in Filone prende corpo con l'asserzione che la filosofia sia serva della Sapienza<sup>737</sup>. Il modo di scrivere filoniano mescola linguaggi diversi, intrecciando vari problemi e soluzioni, senza la preoccupazione di distinguerli in maniera rigida<sup>738</sup>. Egli avrebbe accettato altre fonti nel suo pensiero perché le trovava accettabili nel quadro della sua allegoria<sup>739</sup>.

---

<sup>735</sup> *Ivi*, p.71.

<sup>736</sup> *Ivi*, p.72.

<sup>737</sup> *Ivi*, p.234.

<sup>738</sup> *Ivi*, pp.333-334.

<sup>739</sup> *Ivi*, p.238 nota 3, dove viene citato W.Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, cit., p.98 s., il quale afferma che Filone abbia trascritto una fonte quando parla di educazione e dei rapporti tra istruzione e filosofia.

#### 4.1.4. Il Logos e le Potenze

Nella comprensione della dottrina delle Potenze si trovano le stesse difficoltà incontrate per il concetto di Logos<sup>740</sup>. Dio ha infinite Potenze e l'uomo può cogliere solo quelle affidate da Dio al Logos divino<sup>741</sup>. Riguardo alle Potenze divine viene detto ciò che è anche riferito al Logos: esse sono strumenti della divinità come anche il Logos<sup>742</sup>. Le potenze sono le molteplici proiezioni e manifestazioni dell'attività di Dio. Potenza ha qui il significato di forza, azione e attività. Il Logos stesso è ridotto ad attività divina, a

---

<sup>740</sup> Nella sua critica a Filone Staudenmaier analizza anche il legame tra le Potenze divine e il Logos. Le Idee, le Potenze divine sono progettate nel Logos, il quale contiene il mondo intelligibile, del quale è immagine. L'essere divino è chiuso, nascosto, non concepibile; di Dio si può conoscere solo l'esistenza, infatti Lui è l'Essente, Colui che è. Il Logos è lo strumento divino che rivela al mondo l'esistenza divina, senza il quale Dio non potrebbe rivelarsi, in quanto Egli non può entrare in relazione con l'impuro e il finito senza diventare impuro a sua volta. Secondo Staudenmaier, sia nell'immagine del Logos che nell'immagine delle Potenze sono presenti le stesse contraddizioni, perché sia il Logos che le Potenze vengono spesso a identificarsi. Il teologo di Tubinga sottolinea la differenza tra *l'Essere* e *l'essere pronunciato e rivelato*. Dio, l'Essere, che resta in sé stesso ed è completamente chiuso in sé stesso, viene pronunciato, rivelato attraverso un essere mediatore, il Logos, che è ragione, discorso, cioè Rivelazione della ragione. Filone ripropone nella figura del Logos ciò che ha già proposto nella figura delle Potenze divine: il Logos è la ragione che si manifesta attraverso il discorso, quindi esso è anche discorso, come Rivelazione della ragione. Nel significato di Logos come discorso e ragione compare anche un terzo elemento, il pensiero, come ciò che la ragione pensa e il discorso pronuncia. Quindi la ragione è da pensare come forza dell'anima, che produce il pensiero, che viene espresso attraverso un organo, cioè la lingua. Da ciò si rende necessaria, per Staudenmaier, la presa in esame di una fisiologia della lingua, assente in Filone, che non esprime mai un'idea sul rapporto tra discorso e pensiero. Per Staudenmaier il rapporto tra pensiero e discorso è un rapporto tra interno ed esterno: il pensiero è il discorso interno mentre il discorso pronunciato è il Logos rivelato, cioè il pensiero rivelato. Se l'uomo è immagine di Dio, allora come nell'uomo, anche in Dio esistono due tipi di Logos, uno interno e uno esterno. Se si esamina il rapporto tra i due tipi di Logos in Filone non si trova risposta. Secondo il teologo di Tubinga i numerosi concetti di Logos presenti in Filone derivano tutti dalla natura della posizione di questo essere mediatore tra Dio e il mondo. Filone ha ammesso nella sua teoria il Logos sia come personale che come impersonale, con tutte le contraddizioni che ne derivano. Se si concepisce il Logos di Filone come essere personale, si pongono tre interrogativi: 1) se da ciò dipenda il momento personale della divinità, che gli Ebrei chiamano monoteismo, e se il Logos esista come persona separata da Dio; 2) se il Logos personale sia concepito da Filone come il Logos del Cristianesimo; 3) se il Logos sia un essere subordinato a Dio e in una posizione mediana tra Dio e mondo. Chiaramente il secondo interrogativo sarebbe inutile, perché Filone non poteva essere a conoscenza di una teoria presente solo in un sistema cristiano; mentre gli altri due interrogativi non sono di facile soluzione viste le contraddizioni presenti nel pensiero filoniano. Tuttavia per la teoria della Rivelazione il Logos non è né la persona del Padre né la persona di un essere subordinato e nemmeno qualcosa di terzo, ma una unica Personalità, che partecipa allo stesso modo con il Padre e lo Spirito, quindi appare impossibile un collegamento tra il Logos filoniano e quello del Cristianesimo.

Se concepiamo il Logos di Filone come impersonale, esso si identifica con il Logos divino, la ragione divina, Nous, la forza intelligente presente in Dio. Questa concezione impersonale del Logos si ritrova sempre negli scritti di Filone. Ma per Staudenmaier se il Logos è la ragione divina esso non può essere un essere personale esistente per sé, né l'archetipo, l'immagine ideale del mondo intero. Eppure Filone accoglie entrambi questi significati: il Logos, infatti, è presentato anche come immagine ideale del mondo, cioè come mondo intelligibile. Cfr. A. Staudenmaier, *Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift*, Bd. I, *Lehre von der Idee*, cit., pp.372-377.

<sup>741</sup> Cfr. A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.318.

<sup>742</sup> *Ivi*, p.319.

una potenza privilegiata, quella del pensare, che riunisce tutte le altre. Le Potenze sono le proprietà stesse di Dio, enti incorporei intermediari tra Dio e mondo, giunture dell'universo fisico. Non essendo Dio finito, le Potenze, essendo manifestazioni della Sua attività, sono innumerevoli.

Due sono le Potenze principali: la Potenza Creatrice (Θεός), con la quale Dio crea l'universo, e la Potenza Regale (κύριος - Signore), con la quale Dio governa il creato. L'origine della teoria filoniana delle Potenze trae spunto dal Pentateuco e dai diversi nomi divini con i quali nella Bibbia Dio è indicato, in particolare da *Yahweh* ed *Eloim*<sup>743</sup>. In questi due nomi Filone vede la designazione dei due attributi divini. Θεός indica il Dio Creatore, mentre Kyrios indica il potere regale. Ricordiamo che nel Giudaismo non si pronuncia il tetragramma sacro, ma lo si sostituisce con Adonai e Eloim<sup>744</sup>. La relazione tra l' ουσία e la δυνάμεις appare complessa. Tuttavia in Filone la parola *Potenza* designerebbe due realtà distinte, cioè gli attributi divini e gli archetipi intelligibili della Creazione, realtà create<sup>745</sup>.

La *Potenza Creatrice* (Θεός) e la *Potenza Regale* (κύριος - Signore) sono due aspetti di Dio che la tradizione ebraica indicava con i nomi di *Elohim* (potenza-forza del bene e della creazione) e *Jehovah* (forza legislatrice e punitrice), mentre la traduzione dei Settanta rendeva rispettivamente con Θεός e κύριος<sup>746</sup>. Alla *Potenza Creatrice* sono connesse la *Potenza Benefattrice*, quella *Propiziatrice*. Alla *Potenza Regale* è connessa quella *Legislatrice*. La denominazione *Signore* rappresenta la Potenza secondo cui l'Essere comanda; "Dio" è la Potenza secondo cui Dio distribuisce i benefici<sup>747</sup>. Il nome della Potenza dispensatrice di Grazie è Dio, mentre quello della Potenza sovrana

---

<sup>743</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., pp.173-174.

<sup>744</sup> Cfr. Filone, *De Somniis* I §230.

<sup>745</sup> Cfr. Filone, *De sacrificiis Abelis et Caini* §59.

<sup>746</sup> Cfr. Filone, *De migratione Abrahami* §§119-123.

<sup>747</sup> Filone, *De plantatione* §86.

è Signore<sup>748</sup>. Dio è circondato da infinite potenze, delle quali fa parte anche la Potenza Punitrice<sup>749</sup>. Dio rivela all'uomo la Sua azione nel mondo attraverso le Sue Potenze e con la profezia<sup>750</sup>.

La dottrina delle Potenze divine è complessa e strettamente connessa al tema dell'esistenza e della conoscenza di Dio. Una sua interpretazione esaustiva<sup>751</sup> appare molto difficile.

Nel commento della triplice visita ad Abramo a Mamre<sup>752</sup>, i tre visitatori<sup>753</sup> nella figura centrale<sup>754</sup> rappresentano lo stesso Dio, affiancato dalle Sue due Potenze, Sovranità e Bontà<sup>755</sup>. Anche nel passo in cui si prendono in esame i misteri divini<sup>756</sup> Dio è scortato dalle stesse Potenze. Egli è infinito, come infinite sono le Sue Potenze e ciascuna di

---

<sup>748</sup> Filone, *De Somniis* I §163.

<sup>749</sup> Filone, *De confusione linguarum* §171.

<sup>750</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.171.

<sup>751</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.CII.

<sup>752</sup> Cfr. *Genesi* 18,1-21: «Poi il Signore apparve a lui alle Querce di Mamre, mentre egli sedeva all'ingresso della tenda nell'ora più calda del giorno. Egli alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide, corse loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra, dicendo: «Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passar oltre senza fermarti dal tuo servo. Si vada a prendere un po' di acqua, lavatevi i piedi e accomodatevi sotto l'albero. Permettete che vada a prendere un boccone di pane e rinfrancatevi il cuore; dopo potrete proseguire, perché è ben per questo che voi siete passati dal vostro servo». Quelli dissero: «Fa' pure come hai detto». Allora Abramo andò in fretta nella tenda, da Sara, e disse: «Presto, tre staia di fior di farina, impastala e fanne focacce». All'armento corse lui stesso, Abramo, prese un vitello tenero e buono e lo diede al servo, che si affrettò a prepararlo. Prese latte acido e latte fresco insieme con il vitello, che aveva preparato, e li porse a loro. Così, mentr'egli stava in piedi presso di loro sotto l'albero, quelli mangiarono. Poi gli dissero: «Dov'è Sara, tua moglie?». Rispose: «È là nella tenda». Il Signore riprese: «Tornerò da te fra un anno a questa data e allora Sara, tua moglie, avrà un figlio». Intanto Sara stava ad ascoltare all'ingresso della tenda ed era dietro di lui. Abramo e Sara erano vecchi, avanti negli anni; era cessato a Sara ciò che avviene regolarmente alle donne. Allora Sara rise dentro di sé e disse: «Avvizzita come sono dovrei provare il piacere, mentre il mio signore è vecchio!». Ma il Signore disse ad Abramo: «Perché Sara ha riso dicendo: Potrò davvero partorire, mentre sono vecchia? C'è forse qualche cosa impossibile per il Signore? Al tempo fissato tornerò da te alla stessa data e Sara avrà un figlio». Allora Sara negò: «Non ho riso!», perché aveva paura; ma quegli disse: «Sì, hai proprio riso». Quegli uomini si alzarono e andarono a contemplare Sodoma dall'alto, mentre Abramo li accompagnava per congedarli. Il Signore diceva: «Devo io tener nascosto ad Abramo quello che sto per fare, mentre Abramo dovrà diventare una nazione grande e potente e in lui si diranno benedette tutte le nazioni della terra? Infatti io l'ho scelto, perché egli obblighi i suoi figli e la sua famiglia dopo di lui ad osservare la via del Signore e ad agire con giustizia e diritto, perché il Signore realizzi per Abramo quanto gli ha promesso». Disse allora il Signore: « Il grido contro Sodoma e Gomorra è troppo grande e il loro peccato è molto grave. Voglio scendere a vedere se proprio hanno fatto tutto il male di cui è giunto il grido fino a me; lo voglio sapere! »».

<sup>753</sup> Cfr. Filone, *De Abrahamo* §§118-124; *Quis rerum divinarum heres set* §166.

<sup>754</sup> Filone descrive questa figura centrale con aggettivi che si applicano solo a Dio.

<sup>755</sup> Cfr. Filone, *Quod Deus sit immutabilis* §108, dove Dio è scortato dalle potenze divine.

<sup>756</sup> Cfr. Filone, *De sacrificiis* §§59-60.

esse ha dato dimensione a tutto ciò che esiste<sup>757</sup>. La Bontà è misura delle cose buone; il Suo Potere è misura dei sottoposti; Dio è il Reggitore Supremo, misura di tutte le cose, corporee ed incorporee, e grazie a Dio le Potenze hanno la forma razionale di regole e parametri, potendo così misurare ciò che rientra nel loro ambito<sup>758</sup>. Dio è l'Altissimo, Egli resta superiore alle Sue Potenze, è visibile anche separatamente da esse, pur tuttavia in esse rivelandosi<sup>759</sup>.

Le Potenze sono: a) in Dio, infatti sono manifestazioni di Dio e si identificano con il Logos, la Sapienza; b) in sé, nelle diverse personificazioni; c) nel mondo; nell'uomo, a livello: 1) biologico; 2) psichico; 3) etico, come potenza legislativa; 4) gnoseologico-noologico; religioso, come manifestazione di Dio<sup>760</sup>.

Filone enumera frequentemente le Potenze, a volte ne nomina due soltanto<sup>761</sup>; altre volte ne distingue ben cinque<sup>762</sup>. Simbolo di queste cinque Potenze è l'arca dell'alleanza: le leggi nell'arca sono l'immagine della Potenza che ordina e di quella che proibisce; il coperchio dell'arca è l'immagine della Potenza misericordiosa; i Cherubini sono l'immagine della potenza creatrice e della potenza reale<sup>763</sup>.

Filone enumera spesso le Potenze, che sono ordinate secondo una scala gerarchica<sup>764</sup>, in relazione all'ascesi dell'anima verso Dio, che incontra la proibizione del peccato, l'obbedienza alla legge, il pentimento davanti la misericordia, il riconoscimento della

---

<sup>757</sup> *Ivi*, §59.

<sup>758</sup> *Ibidem*.

<sup>759</sup> *Ivi*, §60.

<sup>760</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.CV.

<sup>761</sup> Cfr. Filone, *De Abrahamo* §121.

<sup>762</sup> Cfr. Filone, *De fuga et inventione* §§95; 100; 104.

<sup>763</sup> Filone, *De fuga et inventione* §100.

<sup>764</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit.5, monografia introduttiva pp.CII.



sovranità e per ultimo l'adesione all'amore del Creatore<sup>765</sup>. Questa gerarchia è un elemento costante della teologia filoniana<sup>766</sup>: potenza creatrice, regale, la misericordia, la Potenza che comanda ciò che bisogna fare, la Potenza che proibisce ciò che non bisogna fare<sup>767</sup>.

L'essenza<sup>768</sup> divina è incomprendibile<sup>769</sup>, tuttavia l'uomo può conoscere degli aspetti di Dio che si rivelano attraverso l'azione divina. La conoscenza divina è di due tipi e interessa il mondo esteriore, la Creazione e l'anima. Secondo Wolfson Filone si riallaccerebbe alla teoria platonica della reminiscenza e alla teoria aristotelica delle idee innate, modificandone in modo decisivo il significato, in quanto questa conoscenza di Dio non è posseduta dall'anima per natura, ma è dono, illuminazione gratuita, Grazia<sup>770</sup>.

Dio utilizza le medesime Potenze per esortare e per scacciare chi ha disubbidito<sup>771</sup>. Le potenze stabiliscono le punizioni dirette contro i malvagi<sup>772</sup> ed hanno la responsabilità di punire<sup>773</sup>, esse sono, infatti, creatrici e punitrici<sup>774</sup>.

La Potenza Legislatrice uguaglia tutte le altre elevate Potenze, essa ricompensa coloro che agiscono correttamente e punisce coloro che peccano<sup>775</sup>. Le prime e supreme Potenze divine, cioè Bontà e Sovranità, sono simboleggiate dai Cherubini. Attraverso la Bontà Dio ha creato tutte le cose, con la Sovranità governa il creato.

---

<sup>765</sup> Cfr. J. Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p 173 e la relativa nota, dove si afferma che la conoscenza di Dio, per Filone, comprende una serie di gradi: la conoscenza delle Potenze, o Teologia affermativa, che formerebbe i piccoli misteri; e la conoscenza nella tenebra, o Teologia negativa, che costituirebbe i grandi misteri. I piccoli misteri si concluderebbero in Noè, i grandi in Mosè.

<sup>766</sup> *Ibidem*.

<sup>767</sup> *Ibidem*.

<sup>768</sup> Cfr. J.Festugière, *Le dieu cosmique*, in *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Belles Lettres, Paris 1954. pp.229-232.

<sup>769</sup> Cfr. *Esodo XXXIII; Deuteronomio XXXIII, 39; Filone, De posteritate Caini §§166-169.*

<sup>770</sup> Cfr. H.A. Wolfson, *Philo, Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, cit., I Vol., p. 92.

<sup>771</sup> Filone, *Legum allegoriae* I §96.

<sup>772</sup> Filone, *De confusione linguarum* §180.

<sup>773</sup> *Ivi*, §182.

<sup>774</sup> Filone, *De posteritate Caini* §20.

<sup>775</sup> Filone, *De Cherubim* §131.

Il Logos mantiene nel suo rapporto con le Potenze la sua nota funzione unificatrice, attraverso la quale Dio è sovrano e buono. Bontà e Sovranità generano due Virtù, amore e timore di Dio<sup>776</sup>. Le Potenze che danno forma alle cose particolari sono incorruttibili<sup>777</sup> e pervadono l'universo<sup>778</sup>; ubbidendo a Dio, loro Padre, portano dal cielo leggi e precetti, seminando il germe della felicità nelle anime amanti della Virtù<sup>779</sup>. Dio è scortato dalle Sue supreme Potenze, Sovranità e Bontà, essendo Lui stesso uno in mezzo a loro. Dio è misura di tutte le cose e attraverso di Lui anche le potenze assumono la forma razionale di regole e parametri, misurando le cose che rientrano nel loro ambito. Dio resta sempre superiore alle Sue Potenze ed è visibile anche separatamente da loro, tuttavia nello stesso tempo si rivela in esse<sup>780</sup>. Dio è scortato dalle Potenze e a prescindere da esse è pensato soltanto in quanto Esistente<sup>781</sup>. Dio è Signore, Capo e Benefattore delle Potenze a Lui soggette<sup>782</sup>. Egli è sopra lo spazio e il tempo, riempie di Sé l'universo e attraverso le Sue Potenze connette ogni cosa con l'altra secondo le leggi dell'armonia<sup>783</sup>.

Dio solo resta in sé stesso inconoscibile. Le Potenze seguono e accompagnano Dio, non rivelando la Sua essenza, ma la Sua esistenza a partire dalle cose da Lui prodotte<sup>784</sup>. Nozione e riflessione sono saldissime Potenze di cui Dio si serve per contemplare le proprie opere<sup>785</sup> ed Egli utilizza Potenze pure rispetto a Sé stesso, Potenze miscelate rispetto alla Creazione, perché la natura mortale può contenere solo Potenze mescolate<sup>786</sup>. Le Potenze non mescolate, non temperate, nel loro grado realmente più

---

<sup>776</sup> Ivi, §§28-29.

<sup>777</sup> Ivi, §51.

<sup>778</sup> Filone, *De posteritate Caini* §167.

<sup>779</sup> Filone, *De Cherubim* §106.

<sup>780</sup> Filone, *De sacrificiis* §§59-60.

<sup>781</sup> Filone, *Quod deus sit immutabilis* §109.

<sup>782</sup> Ivi, §110.

<sup>783</sup> Filone, *De posteritate Caini* §14.

<sup>784</sup> Ivi, §169.

<sup>785</sup> Filone, *Quod deus sit immutabilis* §34.

<sup>786</sup> Ivi, §77.

alto, sussistono solo in relazione all'Essere<sup>787</sup>. Scienza, Sapienza, Saggezza e Giustizia sono Potenze divine<sup>788</sup>. Dio ha creato nell'aria essere visibili e Potenze che non sono percepibili per via di sensazione<sup>789</sup>. Il mondo è stato costruito dalle mani di Dio, che simboleggiano qui le Sue Potenze creatrici<sup>790</sup>. Dio ha proteso le Sue Potenze attraverso il cosmo intero, rinserrando la realtà in modo che essa non possa sciogliersi<sup>791</sup>, della quale realtà le Potenze sono i legami infrangibili<sup>792</sup>.

Il mondo intelligibile e incorporeo è costituito dalle Potenze, Idee invisibili; esso è il modello del mondo fenomenico, composto da corpi visibili<sup>793</sup>. Dio si servì delle Potenze per certe parti della Creazione, affidando loro il modellare, senza concedere ad esse una scienza autonoma e sufficiente a portare a termine la loro opera<sup>794</sup>. Dio attribuì alle Potenze il compito della formazione dell'uomo, cosicché le azioni rette umane fossero attribuite solo a Dio, mentre gli errori, il male ad altri<sup>795</sup>. Dio ha concesso alle Potenze di plasmare la parte mortale dell'anima umana, perché solo l'anima dell'uomo era destinata a prendere coscienza del bene e del male e a servirsi di entrambi, ma non in modo simultaneo. Dio non voleva essere l'artefice della Creazione del male, ma solo Artefice della Creazione del bene<sup>796</sup>.

Filone sottolinea come le Potenze superino qualsiasi parola possa dirsi sul conto di Dio<sup>797</sup>. In Dio è presente una Potenza beneficante, che ci difende e ci sorveglia<sup>798</sup>. La Potenza benefattrice è concessa da Dio<sup>799</sup>. Le Potenze sono invisibili, sono legami

---

<sup>787</sup> *Ivi*, §81.

<sup>788</sup> *Ivi*, §79.

<sup>789</sup> Filone, *De plantatione* §14.

<sup>790</sup> *Ivi*, §50; cfr. *Esodo* 15,17-18.

<sup>791</sup> Filone, *De confusione linguarum* §§136-137.

<sup>792</sup> *Ivi*, §166.

<sup>793</sup> *Ivi*, §172.

<sup>794</sup> *Ivi*, §175.

<sup>795</sup> *Ivi*, §179.

<sup>796</sup> Filone, *De fuga et inventione* §§69-70.

<sup>797</sup> Filone, *De migratione Abrahami* §40.

<sup>798</sup> *Ivi*, §57.

<sup>799</sup> *Ivi*, §124.

saldissimi del tutto<sup>800</sup>. Attraverso la Bontà Dio pose, determinò e ordinò l'universo intero<sup>801</sup>. L'universo ha avuto origine da quattro Potenze: la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco<sup>802</sup>. Le Potenze divine distinguono e separano in maniera perfetta le nature di tutte le realtà<sup>803</sup>.

Le sei città rifugio sono sei Potenze: il Logos, la Potenza creativa, regale, benefica, e la legislativa, che si suddivide in una parte attraverso la quale Dio ordina ciò che va fatto, e nell'altra attraverso la quale Egli vieta ciò che non va fatto<sup>804</sup>. I due Cherubini rappresentano la Potenza creativa e la Potenza regale<sup>805</sup>.

Il logos divino è un luogo, riempito da Dio di Potenze incorporee<sup>806</sup>. Le visioni possono essere promanate da Dio o dalle Potenze a Lui subordinate<sup>807</sup>.

Il mondo percepibile è la casa di Dio, la casa di una delle Sue Potenze, quella benefica, attraverso la quale Egli esplica la Sua Bontà<sup>808</sup>. La pace è capo e membro del tiaso delle Potenze divine dai molti nomi<sup>809</sup>.

Si possono attribuire le variazioni del linguaggio filoniano alla necessità del commento del testo biblico, collegando le immagini utilizzate al linguaggio misterico; Filone non le eviterebbe perché esse non inciderebbero sulla certezza che Dio abbia Potenze infinite, Potenze che si rivelano nei modi più diversi<sup>810</sup>.

Forse un filosofo greco non avrebbe espresso in modi così diversi una medesima cosa, ma l'Alessandrino non si prende cura di utilizzare termini esatti o di trovare preposizioni immutevoli; la sua finalità è quella di testimoniare all'essere umano la

---

<sup>800</sup> *Ivi*, §§181-182.

<sup>801</sup> *Ivi*, §188.

<sup>802</sup> Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §281.

<sup>803</sup> *Ivi*, §312.

<sup>804</sup> Filone, *De fuga et inventione* §§94-95.

<sup>805</sup> *Ivi*, §101.

<sup>806</sup> Filone, *De Somniis* I §62.

<sup>807</sup> *Ivi*, I §70.

<sup>808</sup> *Ivi*, I §185.

<sup>809</sup> *Ivi*, II §116.

<sup>810</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.319.

verità, cioè che l'essere umano, il mondo e le cose del mondo sono nulla, ma in questo nulla vengono ad operare le Potenze divine<sup>811</sup>.

Daniélou sottolinea come in Filone Dio riveli all'uomo la Sua azione nel mondo attraverso le Sue Potenze e con la profezia<sup>812</sup>. Filone enumera spesso le Potenze, che sono ordinate secondo una scala gerarchica: potenza creatrice, regale, la misericordia, la potenza che comanda ciò che bisogna fare, la potenza che proibisce ciò che non bisogna fare<sup>813</sup>. La struttura delle cinque Potenze è un elemento costante della teologia filoniana<sup>814</sup>. Abbiamo già notato come Filone, distinguendo la Potenza creatrice, che è Dio, da quella regale, che è il Signore, riprenda la distinzione dei due nomi di Dio presenti nella Scrittura: *Yahweh* ed *Elohim*<sup>815</sup>.

Maddalena sottolinea come Dio abbia infinite Potenze e l'uomo possa cogliere solo quelle affidate da Dio al Logos divino, mettendo in evidenza il ruolo centrale di questa figura intermedia<sup>816</sup>. Riguardo alle Potenze divine viene detto ciò che è anche riferito al Logos; le Potenze sono strumenti della divinità e il Logos è uno strumento divino<sup>817</sup>. Il senso che si può ricavare dalle diverse formulazioni di Filone è che l'opera di Dio è trascendente, che viene rivelata attraverso la Sua Parola<sup>818</sup>. Senza intermediari tra Dio e mondo sarebbe stata negata la trascendenza divina, che invece in Filone viene affermata fortemente: Dio resta oltre il mondo nella Sua essenza, mentre le Potenze sono riversate nel mondo per volontà divina<sup>819</sup>.

Maddalena interpreta il Dio filoniano come assolutamente e unitariamente potente, mentre l'uomo, incapace di cogliere l'unità assoluta di Dio, separa e distingue ogni

---

<sup>811</sup> *Ivi*, p.320.

<sup>812</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.171.

<sup>813</sup> *Ivi*, p.173.

<sup>814</sup> *Ibidem*.

<sup>815</sup> *Ivi*, pp.173-174.

<sup>816</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.318.

<sup>817</sup> *Ivi*, p.319.

<sup>818</sup> *Ivi*, p.320.

<sup>819</sup> *Ivi*, p.324.

Potenza e visione divina<sup>820</sup>. Sebbene le Potenze divine appaiano all'uomo separate, esse sono in realtà congiunte nel Dio uno, sono unità<sup>821</sup>. Tutto è uno in Dio e tutto è Dio in Dio, le varie distinzioni hanno il fine di indicare il percorso che porta l'uomo verso Dio, verso la Sua essenza sconosciuta<sup>822</sup>.

Le Potenze sono aspetti intelligibili di Dio, un modo della mente di cogliere il divino, che è privo di ogni attributo<sup>823</sup>. L'uomo può comprendere di Dio solo ciò che Egli vuole sia compreso<sup>824</sup> e può vedere una manifestazione di Dio in una delle Sue Potenze solo se riconosce la nullità propria e delle cose<sup>825</sup>. Le Potenze sono unite nella Parola divina<sup>826</sup>, l'ultima Potenza divina ad essere incontrata e vista dall'uomo<sup>827</sup>.

Attraverso la Parola divina non viene rivelata alla mente dell'uomo l'essenza di Dio, ma le viene data la certezza dell'esserci divino<sup>828</sup>. Nel momento in cui la mente umana esce da sé stessa essa arriva a Dio<sup>829</sup>.

---

<sup>820</sup> *Ivi*, pp.323-324, nota 9.

<sup>821</sup> *Ivi*, p.328.

<sup>822</sup> *Ivi*, p.330.

<sup>823</sup> *Ivi*, p.331.

<sup>824</sup> *Ivi*, p.332.

<sup>825</sup> *Ibidem*.

<sup>826</sup> *Ivi*, p.338.

<sup>827</sup> *Ivi*, p.339.

<sup>828</sup> *Ivi*, p.345.

<sup>829</sup> *Ibidem*.

#### **4.2. Il Logos e l'uomo**

Nei seguenti paragrafi verrà presentato il ruolo che il Logos ricopre nel mondo intelligibile, più precisamente nel rapporto tra Creatore e creatura. Anche qui si vedrà come il Logos sia essenzialmente mediatore tra uomo e Dio. Esso accompagna la creatura nel viaggio verso il Creatore costituito da fasi di crescita spirituale. Inoltre prenderemo in esame i temi della fede, dell'Apoikia, dell'estasi e del culto, tutti elaborati a partire dal legame personale che il Creatore viene ad instaurare con l'uomo con la Creazione attraverso il Logos. Infatti l'uomo è imparentato con il divino nella sua essenza<sup>830</sup>.

---

<sup>830</sup> Cfr. Filone, *De plantatione* §§18-22.

#### 4.2.1. Il Logos come mediatore del rapporto tra uomo e Dio

Anche nel mondo sensibile, quindi, il Logos ricopre un ruolo fondamentale come mediatore tra Dio e la Creazione, in particolare tra Dio e la creatura<sup>831</sup>. Daniélou sottolinea il presentarsi del Logos filoniano come il grande sacerdote del grande cosmo, cioè dell'universo totale; mentre l'uomo costituisce il microcosmo, che ha una struttura parallela a quella dell'universo, a capo del quale è il Nous<sup>832</sup>. L'uomo quindi non è una

---

<sup>831</sup> Staudenmaier ritiene priva di delimitazione e certezza la teoria filoniana del Logos, in quanto priva del contrasto di assoluto e relativo che separa Dio e il mondo. Filone avrebbe aderito a tutte e tre possibili tipi di rapporto tra Dio e il mondo, ognuno dei quali esclude gli altri due, cioè: 1) quello nel quale le forze divine sono in Dio, quindi tra Dio e mondo esiste un rapporto vivente, perchè non possono esserci forze mediatrici, ma solo forze divine, che sono caratteri essenziali della natura divina; 2) quello nel quale le forze divine sono fuori di Dio, sono forze di natura finita e appartengono al relativo; 3) quello nel quale le forze divine sono assolute, relative, finite e infinite nello stesso tempo, quello cioè che esprime così un'assurdità filosofica, disconoscendo il rapporto tra Dio e mondo. Infatti il rapporto di Dio con il mondo è stretto e vivente e Filone lo presenta sempre attraverso l'azione di queste forze divine, le Potenze, espressioni della potenza di Dio, il che porterebbe a pensare, erroneamente, che Dio stesso utilizzi tali Sue manifestazioni, le Potenze, per entrare in relazione con il mondo. Invece le Potenze vengono separate completamente dall'essere divino, tanto da dover essere pensate separatamente da Dio, infatti esse seguono e accompagnano Dio, non rivelando la Sua essenza, ma la Sua esistenza a partire dalle cose da Lui prodotte. In questa separazione e diversità Filone si rappresenta le Potenze divine riunite intorno a Dio, che Lo circondano e Lo accompagnano come un dinasta. Ma anche tra le Potenze stesse domina una differenza: alcune di esse hanno dato vita al mondo intelligibile, come il mondo platonico delle Idee, modello del mondo fenomenico, composto da corpi visibili, identificandosi con le Idee invisibili; altre Potenze sono sostanze viventi e personali, formano un santo coro celeste di anime senza corpo, sono affratellate con le forze celesti e chiamate Angeli dalla Sacra Scrittura. Staudenmaier sottolinea come in molti passi Filone definisca le Idee come Potenze dell'universo e non come concetti puri, considerandole anche come esseri viventi, mostranti a volte un'esistenza personale, altre volte impersonale. Un'altra incertezza presente nei concetti filoniani è data dal fatto che le Potenze divine sono presentate come segni e caratteri dell'essere divino, per poi improvvisamente apparire come Potenze cosmiche, attraverso le quali, fuori di Dio, è retto il mondo. Tuttavia a tali Potenze non è attribuita l'infinitezza, che appartiene a Dio, subendo così una limitazione di fronte al mondo. Questa infinitezza a volte viene attribuita alle Potenze cosmiche, altre volte viene loro tolta: per Staudenmaier non c'è da stupirsi se Filone, ammettendo due versioni discordanti, alla fine si trovi per un verso a mescolare Dio e il mondo in maniera panteistica, per un altro a separarli in maniera innaturale. Nel pensiero di Filone non sarebbe pensabile un'azione divina sul mondo senza l'intervento di una terza ipostasi, il Logos divino, il cui concetto tuttavia non è abbastanza chiaro e forte per ricoprire tale ruolo. Potrebbe sembrare che Filone abbia avuto la volontà di esprimere il pensiero fondamentale della Rivelazione, cioè che Dio ha creato e riempito il tutto, ma è allo stesso tempo diverso dal tutto; tuttavia questa volontà, legata al tentativo di armonizzare Giudaismo e Paganesimo, ha portato a contraddizioni che nessuno può smentire o negare. Il teologo di Tubinga, nell'analisi del rapporto tra Dio e mondo presente in Filone, distingue un'interpretazione modalistica e una panteistica. Nel momento modalistico le Potenze divine sono solo aspetti dell'azione divina e Dio resta sempre superiore alle Sue Potenze ed è visibile anche separatamente da loro, rivelandosi nello stesso tempo in esse. Il momento panteistico è caratterizzato dalla separazione delle Potenze divine da Dio, sia come create e personali, sia come semplici modificazioni dell'essere divino, e il loro essere creature è solo un apparire, un sembrare. Cfr. A. Staudenmaier, *Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift*, Bd. I, *Lehre von der Idee*, cit., pp.363-369.

<sup>832</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.193.



parte del cosmo, che si presenta come l'insieme degli archetipi e come forma concreta dell'universo visibile, ma solo immagine del Logos divino<sup>833</sup>.

Come per tutte le altre tematiche, è l'esegesi allegorica della Bibbia<sup>834</sup> ad offrire a Filone lo spunto per sviluppare la problematica del rapporto tra Dio e la creatura. In Filone è realizzato uno stretto legame, tipicamente ebraico<sup>835</sup>, tra la trascendenza divina e il rapporto personale che ogni essere umano può intrattenere con il Creatore.

Come già affermato, la Creazione è costituita da due momenti: nel primo momento viene creato a immagine di Dio il modello ideale di uomo, mentre nel secondo momento viene creato l'uomo plasmato e pneumatico attraverso il Logos divino. L'uomo è concepito da Filone a tre dimensioni, composto da corpo e anima, intesa come intelletto, e dal Pneuma, che viene reso con l'immagine dello Spirito, del soffio di Dio, il quale viene ad identificarsi con la Grazia.

La figura dell'uomo che ne deriva è quella di un *methorios*<sup>836</sup>, essere intermedio tra la natura e il Dio Creatore, tra la natura mortale e quella immortale<sup>837</sup>. Da sottolineare è come l'idea di un Dio Creatore, che interviene direttamente nella Creazione dell'uomo singolo, del soffio divino presente nella natura umana, che collega l'uomo al Dio Creatore, instauri un legame singolare tra Creatore e creatura.

Filone definisce il modello ideale di uomo come uomo *creato*, mentre denomina l'uomo empirico uomo *plasmato*<sup>838</sup>. Nel *De opificio mundi* resta presente una concezione dell'uomo a due dimensioni, come composto di *corpo* e di *anima*, anch'essa a due dimensioni, cioè un'anima che è razionale e un'anima che è irrazionale.

---

<sup>833</sup> *Ibidem*.

<sup>834</sup> Cfr. *Genesi* 1, 26 s.; 2,7.

<sup>835</sup> Cfr. C.Lévy, *Philon aus Alexandria. Glaube und Philosophie*, in *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike*, hrsg. von M.Erler-A.Graeser, Darmstadt 2000, pp.70-90.

<sup>836</sup> Cfr. Filone, *De mutatione nominum* §§39-46.

<sup>837</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §134 s. In merito all'escatologia di Filone è da notare come egli non ritenga immortali tutte le anime, ma solo quelle dei sapienti, in quanto per lui l'immortalità è dono, grazia divina, cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit.5, monografia introduttiva pp.CXIV-CXV.

<sup>838</sup> Filone, *De opificio mundi* §§69; 134 s.

Macrocosmo e microcosmo fanno entrambi parte della Creazione e sono in reciproca dipendenza, sebbene restino due sfere ben distinte, che hanno in comune una struttura analoga<sup>839</sup>. La Creazione del mondo ideale precede quella del mondo sensibile, così la Creazione dell'uomo ad immagine precede quella dell'uomo modellato con la terra<sup>840</sup>. L'uomo celeste è creato, formato ad immagine di Dio, non ha legame con la realtà sensibile, mentre l'uomo terrestre è fabbricato, ma non generato dall'artista<sup>841</sup>. L'uomo ideale, creato ad immagine di Dio, è l'idea archetipa dell'uomo pre-esistente nel Logos; un aspetto del Logos in quanto luogo delle Idee archetipe<sup>842</sup>.

È nel *Legum allegoriae* che Filone elabora una concezione dell'uomo a tre dimensioni. La creatura è costituita da un corpo, da un'anima intelletto e da uno Spirito (πνευμα), proveniente direttamente da Dio<sup>843</sup>. L'Intelletto umano sarebbe corruttibile senza il soffio della Potenza divina<sup>844</sup> e l'uomo non è più collegato al divino tramite l'anima, come i Greci credevano, ma tramite lo Spirito che promana direttamente da Dio.

Dalla dimensione dello Spirito, derivante dall'interpretazione della dottrina della Creazione presente nella Bibbia, viene elaborata una nuova concezione dell'Etica, che diventa inscindibile dalla fede e dalla religione. L'Etica greca era fondata sui concetti di *physis* e *areté*. Dalla *Physis* e dalle sue leggi l'uomo poteva ricavare le norme del vivere morale. L'*Areté* trovava il suo fondamento nella ragione e nella conoscenza,

---

<sup>839</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.199.

<sup>840</sup> *Ibidem*.

<sup>841</sup> *Ivi*, p.200.

<sup>842</sup> *Ibidem*.

<sup>843</sup> Cfr. Filone, *Legum allegoriae* I §31 s.; I §§36-38.

<sup>844</sup> È interessante sottolineare le tangenze tra il *Corpus Hermeticum*, il Medioplatonismo e Filone, dove Dio è ineffabile, Bene, Padre di tutte le cose, causa di tutto. Esistono anche intermediari tra il Primo Dio e il mondo. Al vertice è il Dio supremo, che si esplica in un infinito numero di Potenze; segue il Logos, figlio primogenito del Dio supremo, e il secondogenito, un Intelletto demiurgico. Al quarto grado della gerarchia c'è l'uomo incorporeo, immagine di Dio e derivato da Dio; segue l'Intelletto, distinto dall'anima e superiore ad essa. Il Logos e l'Intelletto demiurgico sono i creatori del cosmo. L'Intelletto è dono divino, cfr. *Corpus Hermeticum*, edizione e commento di A.D.Nock e A.-J. Festugière, a cura di I.Ramelli, Bombiani, Milano 2005, I, 7-8, 18, 21; II, 5, 14; IV, 9; IV, 10 e seguenti; V; X, 13.

condizione sufficiente e necessaria dell'agire morale. Con Filone l'Etica scopre una nuova ragione<sup>845</sup> d'essere.

La ragione umana non basta per raggiungere la Verità, come simboleggia la *superbia atea* di Caino, l'uomo deve affidarsi a Dio, con umiltà, come Abele<sup>846</sup>. L'uomo raggiunge la Verità attraverso la fede in Dio, la libertà e la volontà, cioè il libero arbitrio di scegliere il bene<sup>847</sup>. Per la prima volta viene giustificata e fondata l'obbligatorietà della legge morale. Il concetto di legge morale viene a imporsi come comando divino, una volontà che Egli impone come Creatore.

Attraverso questo nuovo concetto di legge morale viene spiegata anche l'esistenza del peccato e della colpa morale. Il peccato non è più un mero errore della ragione<sup>848</sup>, ma una disubbidienza al comandamento divino, un *non volere* il volere di Dio. Quindi il Sapiente, che ha fede in Dio<sup>849</sup>, cerca il Creatore attraverso la speranza e l'amore<sup>850</sup>.

#### 4.2.2. Il Logos e la fede

Il pensiero greco dell'età classica non si era mai confrontato con una Verità Rivelata, con una Divina Rivelazione, che si qualificasse come Parola di Dio, con un fatto storico, un messaggio che si presentasse come la soluzione di tutti i problemi concernenti Dio, l'uomo e il mondo.

Nella filosofia ellenica non erano presenti dogmi teologici imm modificabili, né una casta sacerdotale che si occupasse della loro custodia. Infatti, le credenze pagane non erano affatto dottrine rivelate da Dio, come lo sono nella *Scrittura*. Solo nei misteri orfici e in

---

<sup>845</sup> Misura di tutte le cose è Dio, cfr. Filone, *De sacrificiis Abelis et Caini* §59.

<sup>846</sup> Cfr. Filone, *De posteritate Caini* §§35-38; *De confusione linguarum* §§122-127; *Legum allegoriae* §149.

<sup>847</sup> Cfr. Filone, *Quod Deus sit immutabilis* §47 s.

<sup>848</sup> Per Socrate causa del male è l'ignoranza.

<sup>849</sup> Assimilazione a Dio, cfr. Filone, *De specialibus legibus* IV §188; *De fuga et inventione* §63; *De opificio mundi* §144.

<sup>850</sup> Cfr. Filone, *De fuga et inventione* §58.

Platone è presente una sorta di divina ispirazione, che, tuttavia, resta solo uno stimolo, subito canalizzato nella ragione, nel Logos, per apportare un arricchimento. La divina ispirazione platonica è un momento negativo nell'uomo, in quanto lo porta al di fuori del Logos, mentre il momento propriamente filosofico, che culmina nella dialettica e nel vero sapere, implica il pieno possesso del Logos umano<sup>851</sup>. Un rapporto tra Dio e l'uomo, tra Creatore e creatura, simile a quello filoniano era impensabile in Platone<sup>852</sup>. Eppure Filone utilizza il linguaggio platonico in un contesto che presuppone un Dio Creatore e una Rivelazione, che si prende cura dell'*Individuum*, sia esso buono o malvagio.

L'Alessandrino, con il concetto di Dio, della Creazione e della Rivelazione, elabora una nuova immagine dei rapporti tra il Creatore e la creatura<sup>853</sup>. Nel commento allegorico della *Sacra Scrittura*, Filone, attribuendo a Dio sia la Creazione del cosmo fisico che quella del cosmo etico, costituito dall'insieme dei Valori e delle Virtù, dà alla Virtù per la prima volta un fondamento religioso. Infatti per il pensiero greco la verità è raggiungibile tramite la sola ragione umana, senza alcun bisogno di un aiuto divino. L'uomo filoniano, al contrario, non è in grado di raggiungere il bene<sup>854</sup> solo con la ragione e la conoscenza, ma ha bisogno, in quanto creatura a due dimensioni, oltre che della libertà e della volontà di scegliere il bene, soprattutto dell'aiuto del suo Creatore. La fede è la nuova Virtù, che si identifica nell'immagine della Sapienza, infatti il

---

<sup>851</sup> Negli *Oracoli Caldaici* si impone la congiunzione dell'azione teurgica al Logos sacro. Infatti la teurgia è la Sapienza magica utilizzata per finalità mistiche e religiose e il Teurgo differisce dal Teologo per la sua capacità di evocare Dio e agire anche sugli Dei stessi, cfr. É.Des Places, *Oracles Chaldaïques*, Les Belles Lettres, Paris 1971, fr.110, p. 94; *Oracoli Caldaici*, a cura di A. Tonelli, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002 (2a edizione).

<sup>852</sup> Cfr. Platone, *Fedone* 85 C-D.

<sup>853</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva pp.CXVI-CXVII.

<sup>854</sup> Cfr. Filone, *De fuga et inventione* §63, dove Filone cita Platone, *Teeteto* 176 A-B : "I mali non possono sparire – perché deve esistere di necessità un contrario del bene – e non è possibile neppure che essi risiedano tra le cose divine, ma è inevitabile che si aggirino in mezzo alla natura mortale e in questa nostra dimora. Perciò bisogna cercar di fuggire al più presto da quaggiù verso lassù. Fuggire equivale a rendersi simili a Dio nei limiti del possibile; e rendersi simili a Lui equivale a divenire giusto e pio."

Sapiente è l'uomo che ha fede in Dio<sup>855</sup>. A fondamento dell'Etica è riposta la responsabilità morale dell'uomo<sup>856</sup>: il valore dell'azione umana dipende dall'intenzione di chi la compie e non dagli effetti che da essa scaturiscono<sup>857</sup>.

L'uomo è ospite e pellegrino nel mondo e deve preparare la sua anima alla visita delle Potenze divine, che saranno suoi ospiti. La preparazione<sup>858</sup> dell'anima avviene tramite l'esercizio della Virtù<sup>859</sup> e lo studio della cultura generale<sup>860</sup>. La Virtù perfetta agisce solo per volontà divina ed è simboleggiata dal numero sette, l'ebdomade, numero perfetto e vergine, collegato all'immagine del candelabro a sette braccia<sup>861</sup>. Ai passi dedicati al tema della Virtù è strettamente collegato il tema della fatica umana. La fatica è sentimento tipicamente umano, che ha una posizione mediana tra la mente e il bene, necessario per la crescita morale dell'uomo e per la vita quotidiana<sup>862</sup>. Tale sentimento caratterizza l'*Apoikia*, tutto il viaggio che l'anima umana percorre per raggiungere il Creatore.

#### 4.2.3. Il Logos, l'Apoikia e l'estasi

Nei vari passi delle sue opere Filone esprime la sua ispirata certezza che l'uomo è nulla, ma può essere trasformato in immagine perfetta, fatto tutt'uno con il Logos<sup>863</sup>. Dal concetto di uomo come *methorios*, che domina tutta l'interpretazione del racconto biblico<sup>864</sup>, l'Alessandrino elabora il concetto di *Apoikia*<sup>865</sup>, migrazione, con la

---

<sup>855</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit.5, monografia introduttiva p.CXVII.

<sup>856</sup> Cfr. Filone, *Legum allegoriae* I §§63-87, dove l'allegoria del giardino simbolizza il cosmo etico.

<sup>857</sup> Cfr. Filone, *De confusione linguarum* §§159-162.

<sup>858</sup> I fondamenti della virtù sono la gioia, l'armonia interiore e la riconoscenza verso Dio, cfr. Filone, *De ebrietate* §§114-118.

<sup>859</sup> Cfr. Filone, *De fuga et invenzione* §§39-43, dove l'asceta è colui che si esercita nella Virtù.

<sup>860</sup> Cfr. Filone, *De cherubim* §§98-112.

<sup>861</sup> Cfr. Filone, *De congressu eruditionis gratia* §§1-4.

<sup>862</sup> Cfr. Filone, *De sacrificiis* §§34-42; *De posteritate caini* §§130-164 ; *De mutatione nominum* §§81-82.

<sup>863</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.299.

<sup>864</sup> Cfr. *Genesis* 11,12 e15.

<sup>865</sup> Cfr. Filone, *De agricultura* §65, dove è detto che l'uomo sapiente soggiorna nella vita del corpo come un pellegrino in terra straniera, mentre la sua patria è il cielo.

descrizione di vari itinerari di vita, che hanno il fine di elevare l'uomo dalla condizione di animale a quella divina. Con l'interpretazione delle diverse narrazioni presenti nella *Scrittura* vengono elaborate le tre tappe che l'anima<sup>866</sup> percorre nel suo cammino verso Dio, concentrandosi in particolare sui temi dell'uscita, dell'attraversata e della discesa<sup>867</sup>. Premessa della possibilità della migrazione è il riconoscimento da parte dell'uomo virtuoso della propria nullità<sup>868</sup> di fronte a Dio, con un atto di scienza e di fede<sup>869</sup>.

Il cammino verso Dio è suddiviso in tre tappe fondamentali.

Nella prima tappa<sup>870</sup> l'uomo deve abbandonare la contemplazione del cosmo e rientrare in sé stesso per conoscersi, perché solo così ci può essere conoscenza del rapporto tra il Creatore e la creatura<sup>871</sup>. Nella seconda tappa<sup>872</sup> la conoscenza di sé stesso porta l'uomo a conoscere il proprio corpo, i propri sensi e il proprio linguaggio<sup>873</sup>. Nella terza tappa<sup>874</sup> l'uomo deve rifugiarsi nella propria anima, nel proprio intelletto, sollevando lo sguardo alle realtà incorporee e a Dio<sup>875</sup>.

A seconda del contesto nel quale viene collocato, il concetto di *Apoikia* assume diverse connotazioni. La migrazione può essere di carattere intellettuale, che guida dalla

---

<sup>866</sup> La filosofia di Filone è spirituale, varia e complessa, fondata su tre capisaldi: a) ogni essere umano è assolutamente impotente; b) Dio è assolutamente onnipotente e misericordioso; c) Dio può donare, attraverso lo Spirito, all'uomo una vita immortale tramutandolo in figlio di Dio. Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.418.

<sup>867</sup> Cfr. Filone, *De migratione Abrahami*; *Quis rerum divinarum heres sit*; *De somniis* I; *De confusione linguarum*; *De opificio mundi*; *De ebrietate*; *De congressu eruditionis gratia*.

<sup>868</sup> Cfr. Filone, *Quo deus sit immutabilis* §§156-163; *Quis rerum divinarum heres set* §§30-39; *De congressu eruditionis gratia* §§102-109; *De mutatione nominum* §§154-160; 219-223; *De somniis* §§68-74.

<sup>869</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.CXXIII.

<sup>870</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§96-97.

<sup>871</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.CXX.

<sup>872</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §69.

<sup>873</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit.5, monografia introduttiva p.CXXI.

<sup>874</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §74.

<sup>875</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit.5, monografia introduttiva p.CXXI.

superstizione alla verità su Dio<sup>876</sup>; di genere morale, con l'abbandono del lato sensibile dei piaceri e delle sensazioni<sup>877</sup>; di genere scientifico e pedagogico<sup>878</sup>; di genere fisico-metafisico, nella quale l'uomo si riconosce in varie realtà, partendo dal corpo e passando poi agli elementi, all'etere fino all'essere soprasensibile e increato.

Le diverse migrazioni precludono delle tappe necessarie elaborate in riferimento a temi diversi: per esempio il motivo della nullità, *oudeneia*, dell'uomo<sup>879</sup>; il motivo dell'autocoscienza e del trascendimento di sé fino alla visione, all'imitazione e all'unione con Dio nell'estasi.

L'estasi rappresenta la massima forma di elevazione morale concessa all'uomo<sup>880</sup> e si distingue in quattro diverse forme: la follia; l'estasi di fronte all'imprevisto; la calma nell'intelletto; l'estasi del profeta<sup>881</sup>. Attraverso il metodo allegorico i vari personaggi presenti nella Scrittura sono interpretati come simboli di Virtù o di Vizio<sup>882</sup>. Sono delineati quattro livelli etici principali: a) il livello dei perfetti, come Mosè e Isacco; 2) il livello dei progredienti, come Aronne, Abramo e Giacobbe; 3) il livello dei principianti, come Giuseppe; 4) il livello degli stolti, recuperabili, come Adamo, e irrecuperabili, come Caino<sup>883</sup>.

Sottolineamo ancora una volta come il pensiero filoniano si distingua da quello greco per la concezione della vita dell'anima, del rapporto tra mente e Dio, dell'essenza, del fine e dell'attività della mente<sup>884</sup>. Infatti per Filone la mente umana è creata e imperfetta immagine del Logos eterno, che è incompiuta immagine di Dio<sup>885</sup>. Negli scritti filoniani sono presenti oscillazioni continue sulla definizione del concetto di

---

<sup>876</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres sit* §289.

<sup>877</sup> Cfr. Filone, *De ebrietate* §69 s.

<sup>878</sup> Cfr. Filone, *De congressu eruditionis gratia* §81 s.

<sup>879</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres sit* §30 s.

<sup>880</sup> *Ivi*, §249 s.

<sup>881</sup> *Ivi*, §§249-257.

<sup>882</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.CXVIII.

<sup>883</sup> *Ivi*, p.CXIX.

<sup>884</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.22.

<sup>885</sup> *Ivi*, p.28.

anima e spirito, mentre resta ben salda la certezza che la mente umana abbia ricevuto un'impronta divina, che è sua forma e realtà sostanziale<sup>886</sup>.

#### 4.2.4. Il Logos, la Legge e il culto

L'azione del Logos divino è presente anche nel tema della Legge, che si distingue in tre tipi<sup>887</sup>: 1) la Legge della morale razionale, cioè del Logos divino, che ha origine in Dio e nella Sua ragione; 2) la Legge morale rivelata da Mosè, che deriva da Dio come ispiratore della *Bibbia*; 3) la Legge di natura, deriva da Dio come Creatore<sup>888</sup>. Dio, come Creatore della natura, impone una Legge razionale<sup>889</sup> alla materia caotica con la legge di natura; come Creatore dell'uomo, creato a Sua immagine, impone all'essere umano sia una Legge razionale, che si identifica nel Logos divino, sia una Legge rivelata, a causa della debolezza della mente umana. La Grazia divina guida e sorregge l'uomo nel cammino verso la Virtù, generata in lui da Dio stesso<sup>890</sup>.

La risposta dell'uomo alla bontà divina è il culto<sup>891</sup>, inteso come modo retto di rendere grazie, che è regolato dalla legge mosaica<sup>892</sup>. Nel culto avviene lo scambio di doni tra Dio e l'uomo, rispettivamente i benefici reali e le offerte del sacrificio, che rappresentano la restituzione a Dio di ciò che Egli ha dato all'uomo e che Gli appartiene<sup>893</sup>. Nel culto viene sottolineato il valore dell'*atto* dell'offerta e non dell'offerta in sé stessa, in quanto tutto, quindi anche l'offerta, appartiene a Dio e

---

<sup>886</sup> *Ivi*, p.39.

<sup>887</sup> Cfr. Filone, *De fuga et inventione* §§106-112: la bontà divina amministra la giustizia in un modo non comprensibile all'uomo.

<sup>888</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva pp.CXXII-CXXIII.

<sup>889</sup> Cfr. Filone, *De sacrificiis* §§131-135, dove Dio è l'archetipo del legislatore perché è Potenza legislatrice.

<sup>890</sup> Cfr. Filone, *De congressu eruditionis gratia* §§175-180. Attraverso il governo sull'uomo Dio manifesta la Sua bontà.

<sup>891</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§112-116.

<sup>892</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.CXXIV.

<sup>893</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§112-116.



l'uomo non può offrire nulla se suo<sup>894</sup>. Ciò che contraddistingue l'uomo dalle altre creature sono l'intelletto e la libera volontà<sup>895</sup>; il culto è un volontario rendere grazie a Dio da parte dell'uomo, che si rende conto della sua estrema povertà in confronto all'estrema ricchezza del Creatore. Il rapporto tra uomo e Dio è caratterizzato quindi dal binomio *grazia e ringraziamento*<sup>896</sup>, ma non si esaurisce in un'obbedienza totalmente passiva<sup>897</sup> da parte dell'uomo; al contrario, il culto ha la forma di un rapporto di amicizia, attraverso il quale l'uomo riceve dal Creatore una gioia altrimenti sconosciuta<sup>898</sup>. Nel mondo giudaico il tema dell'amicizia è utilizzato per mostrare sia lo stretto rapporto di dipendenza del popolo giudaico da Dio, sia come rapporto di alleanza siglato da Abramo attraverso la sua circoncisione in tarda età<sup>899</sup>. Il tema dell'amicizia ha un legame fondamentale con il concetto di insegnamento, che riguarda il rapporto tra discepolo e maestro<sup>900</sup>.

Nel mondo ebraico, quindi, strettamente legato al fatto della Creazione e alla consapevolezza della dipendenza ontologica da Dio è anche il concetto di amicizia, sempre entro il rapporto interpersonale tra il creato e il Creatore<sup>901</sup>. I profeti stringono un rapporto privilegiato di amicizia con Dio, riuscendo ad instaurarlo grazie alla loro vita virtuosa, sono quindi meritevoli di tale amicizia<sup>902</sup>. L'Asceta è l'uomo che si esercita nella Virtù e vuole conquistarla, trovandosi tra la terra e il cielo, rivolto ai soli beni spirituali<sup>903</sup>.

Importante appare non dimenticare che Filone esclude a priori ogni tipo di intervento o legame tra Dio e tutto ciò che ha rapporto con il male. Dio elargisce unicamente il bene

---

<sup>894</sup> *Ivi*, §§117-124.

<sup>895</sup> Cfr. Filone, *Quo deus sit immutabilis* §§46-50.

<sup>896</sup> Cfr. Filone, *De plantatione* §§130-131.

<sup>897</sup> Cfr. Filone, *De fuga et inventione* §§87-93.

<sup>898</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§6-9; §§16-21.

<sup>899</sup> Cfr. E. Limentani, *L'amicizia nel mondo ebraico*, Babel online 23-10-2006 18:46.

<sup>900</sup> Cfr. E. Limentani, *L'amicizia nel mondo ebraico*, cit.

<sup>901</sup> *Ibidem*.

<sup>902</sup> *Ibidem*.

<sup>903</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§30-39; *De fuga et inventione* §§39-43.

e si serve dei suoi mediatori per punire o creare la parte irrazionale dell'anima umana<sup>904</sup>. L'anima umana è corruttibile, perché creata, ma se non si corrompe ciò è da pensare come una rigenerazione concessa dalla Grazia di Dio all'uomo. In particolare le anime dei Sapienti sono le uniche ad essere immortali<sup>905</sup>.

Bisogna sottolineare come il tema dell'immortalità in vita sia prettamente filoniano: i malvagi sono esseri umani spiritualmente già morti in vita e i buoni possono continuare a vivere dopo la morte perché in vita hanno conseguito, con l'aiuto della Grazia divina, una forma di immortalità<sup>906</sup>. L'uomo che attua la Virtù e si avvicinano a Dio è l'unico essere umano vivo al quale è dato vivere tanti *oggi* come frammenti dell'eternità<sup>907</sup>.

Dopo aver esaminato i temi riguardanti Dio, la Creazione, il Logos e la sua azione intermediaria tra il Creatore e il creato, volgeremo ora la nostra ricerca all'analisi della *Philosophie der Offenbarung* di Schelling, per poter ricercare una relazione tra il concetto di Logos filoniano e la *Potenzenlehre* del filosofo tedesco.

---

<sup>904</sup> Cfr. Filone, *De fuga et inventione* §§65-70.

<sup>905</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva p.CXV.

<sup>906</sup> Cfr. Filone, *De fuga et inventione* §§53-64.

<sup>907</sup> *Ivi*, §§56-57.

## *Parte Seconda*

*La teoria del logos di Filone come  
sfondo filosofico della Potenzenlehre  
di F.W.J. Schelling*

Non ci sono notizie sicure sul tipo di conoscenza che Schelling ebbe delle opere di Filone Alessandrino. Halfwasser<sup>908</sup> ha messo in evidenza come Schelling abbia citato il *De vita Mosis* I, §§ 23-24 nella sua tesi di laurea *De malorum origine*<sup>909</sup>. È certo che Hegel fosse un eccellente conoscitore di Filone<sup>910</sup>, ma si può solo ipotizzare che Schelling, amico e compagno di studi di Hegel, si fece influenzare dall'interesse su Filone del suo amico. Schelling cita nella sua tesi *De malorum origine* anche il *De Iside* di Plutarco<sup>911</sup> e questo ci permette di ipotizzare, se non l'influenza diretta di Filone su Schelling, almeno l'influenza su Schelling di teorie e tematiche importanti per l'Alessandrino<sup>912</sup>. Infatti sia Hegel che Schelling utilizzarono Eusebio come fonte per la storia ebraica antica<sup>913</sup> e proprio in Eusebio troviamo tematiche ricorrenti anche in Filone Ebreo, ad esempio il tema della Creazione del mondo attraverso un demiurgo; l'ontologica dipendenza tra il mondo e le Idee; il tema dell'anima immortale che è strettamente collegata a Dio; l'inesprimibile trascendenza divina; il Logos come secondo principio o secondo Dio<sup>914</sup>.

L'insicurezza di poter stabilire effettivamente quanto profonda fosse la conoscenza schellinghiana di Filone ci ha spinto a ripercorrere lo sviluppo del processo creativo schellinghiano, scandito in maniera simile a quanto fatto nella presentazione della Creazione filoniana, cioè attraverso la riflessione sull'Essere Assoluto, sulla Creazione, sulla Sapienza e sul Logos. L'analisi delle tematiche filoniane nel pensiero di Schelling

---

<sup>908</sup> J.Halfwasser, *Hegel und der spätantike Nauplatonismus: Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegel spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2. Auflage 2005.

<sup>909</sup> Il riferimento a Schelling, *Werke*, Bd.1, Hrsg. von W.G.Jacobs, J.Jantzen, W.Schieche, Stuttgart 1976, pp.68-73, Frankfurter Folio-Ausgabe 1961 (TWA. Bd.19.419) è citato da Halfwasser, cfr. J.Halfwasser, *Hegel und der spätantike Nauplatonismus: Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegel spekulativer und geschichtlicher Deutung*, cit, p.35, nota 27.

<sup>910</sup> *Ivi*, p.36, nota 29, dove l'autore riporta alcune citazioni su Filone fatte da Hegel.

<sup>911</sup> *Ibidem*, nota 33.

<sup>912</sup> Nella tesi di Lee Mack viene sottolineato il ruolo fondamentale del *De Iside* di Plutarco e in generale della mitologia egizia sullo sviluppo di temi ebraici. In particolare si sottolinea l'identificazione tra Iside e Sofia, cfr. Lee Mack, B., *Logos und Sophia*, cit., pp.90-95.

<sup>913</sup> J.Halfwasser, *Hegel und der spätantike Nauplatonismus: Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegel spekulativer und geschichtlicher Deutung*, cit, p.38.

<sup>914</sup> *Ivi*, cit, p.41, nota 51 e 52.

contenute in questa seconda parte della nostra ricerca ci serviranno a mettere in evidenza punti di contatto o diversità riguardanti la figura del Logos, per rilevare in Schelling una influenza da parte di Filone e per capire, inoltre, se sia possibile leggere nel Logos schellinghiano uno sviluppo del Logos filoniano inteso come risultato dell'identificazione di Logos e Sapienza .

Naturalmente bisogna sottolineare la grande importanza che la Mitologia ebbe per il pensiero di per Schelling. Gli studi su Schelling<sup>915</sup> pubblicati nella prima metà del '900 hanno rivalutato in maniera diversa la *Philosophie der Mythologie*<sup>916</sup>; essi possono essere inquadrati nella linea storiografica neo-romantica tedesca, che, opponendosi la neokantismo e alle correnti di ispirazione positivista o neopositivista, riscopre e si confronta con temi della filosofia della religione, della teosofia e della teologia speculativa ignorati o quasi dalla storiografia dell'800<sup>917</sup>. Infatti in Schelling la distinzione tra Mitologia come *religione naturale* e la Rivelazione come *religione puramente spirituale* connota una complessa articolazione della sfera del *religioso*<sup>918</sup>. Schelling è il filosofo che più di ogni altro ha saputo ripercorrere la linea speculativa dell'Occidente cogliendo il contenuto metafisico della Mitologia, vedendone il compimento simbolico dell'unità culturale occidentale<sup>919</sup>. Non dimentichiamo però che

---

<sup>915</sup> Uno studio panoramico molto esaustivo su Schelling è quello di W.G.Jacobs, *Schelling lesen*, legenda 3, 2004, che ne ripercorre la vita e lo sviluppo filosofico. Per la nostra ricerca sono particolarmente importanti i punti 9., pp.109-128, e 10., pp.129-146, dedicati rispettivamente alla *Philosophie der Mythologie* e alla *Philosophie der Offenbarung*.

<sup>916</sup> Per una breve panoramica sul tema cfr. L.Procesi, *Filosofia e mitologia: le interpretazioni del'900*, cit., pp.1293-1323.

<sup>917</sup> A questo proposito poniamo l'attenzione sulle interpretazioni psicoanalitiche della religione da parte di C.G. Jung e su quelle storico-religiose e fenomenologiche di K.Kerényi. Cfr. K.Kerényi- C.G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Pantheon, Amsterdam 1941- traduzione italiana: *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. a cura di A.Brellich, Boringhieri, Torino 1972; K.Kerényi, *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Darmstadt 1967. Questa antologia è dedicata ai pensatori che hanno proposto una comprensione scientifica della mitologia, considerando la concezione *tautegerica* schellinghiana come un contributo importante per un'ermeneutica della filosofia del mito.

<sup>918</sup> K.Hübner, *Die Wahrheit des Mythos. Mythische Welterfahrungen im wissenschaftlichen Zeitalter*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1985, p.344.

<sup>919</sup> Questa è la tesi di Schröter, cfr. M.Schröter, *Mythos und Metaphysik bei Bachofen und Schelling*, in <Orient und Occident>, XI, 1932, pp.18-32; M.Schröter, *Ein Rückblick auf Schellings Mythologie*, in <Zeitschrift für philosophische Forschung>, XIV, 1960, pp.264-272.

le dottrine di Schelling furono anche accusate di essere antistoriche, assurde, arbitrarie e prive di ogni valore<sup>920</sup>.

In riferimento alla *Schellings Forschung* più recente, segnaliamo la rilettura della *Philosophie der Mythologie* all'interno della *Spätphilosophie* di Lidia Procesi, che ritiene le lezioni schellinghiane della *Philosophie der Mythologie* una esposizione della fenomenologia delle mitologie antiche come intimo linguaggio della coscienza archetipica. Le mitologie costituiscono la destrutturazione della Soggettività trascendentale, cioè della scomposizione *dell'Io penso* che la filosofia moderna ha posto al centro della conoscenza della realtà, come funzione costruttrice del mondo umano, dilatandone così la potenza e spalancando le porte al solipsismo e al nichilismo. Schelling scuote alle fondamenta la circolarità logico-deduttiva del sistema hegeliano, aggredendo questo principio di creatività nichilista per oltrepassarlo<sup>921</sup>.

Nelle seguenti pagine verrà affrontato anche il problema dell'*Ansatz* e della *Entfaltung* della *Potenzenlehre* nella *Philosophie der Offenbarung*. A questo proposito segnaliamo lo studio di J.-E. Wilson<sup>922</sup>, che prende in esame il problema della collocazione della mitologia nel sistema della *Spätphilosophie*<sup>923</sup>, ripercorrendo i momenti del processo teogonico, attraverso la struttura triadica interna<sup>924</sup>.

Le lezioni sulla *Philosophie der Mythologie* rappresentano un momento fondamentale della filosofia della religione, frutto della lunga riflessione di Schelling sulla problematica del *male radicale*<sup>925</sup> e della lettura dell'uomo come possibilità di apertura dell'essere alla libertà oltre la metafisica. Le lezioni costituiscono lo sforzo

---

<sup>920</sup> Cfr. K.Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, R.Piper & Co. Verlag, München 1955, pp.159-162.

<sup>921</sup> Cfr. L.Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della Mitologia di Schelling*, cit., pp.9-12.

<sup>922</sup> Cfr. J.-E. Wilson, *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, cit.

<sup>923</sup> Vengono presi in esame temi quali i principi, caduta e mitologia (Satana, Dioniso), liberazione (Cristo, mitologia, poesia e filosofia), mitologia del Cristianesimo (Pietro, Paolo, Giovanni); cfr. *ivi*, prima parte del saggio.

<sup>924</sup> Vengono esaminati temi della mitologia egiziana, indiana e greca, cfr. *ivi*, seconda parte del saggio.

<sup>925</sup> Problematica questa che fu tema della sua tesi di laurea, *De malorum origine*.

schellinghiano di sintetizzare teoreticamente e storicamente i momenti del processo teogonico *reale*: il monoteismo relativo, il politeismo, il monoteismo assoluto. La religione *naturale*, cioè la Mitologia, non è invenzione, ma un processo necessario a cui la coscienza è sottoposta, nel quale avviene la Rivelazione della natura in Dio, esso è cioè un processo della coscienza che cerca di ricostruirsi. È invece nella religione rivelata, che presuppone il politeismo, la Rivelazione dell'assoluta personalità e libertà di Dio.

Sottolineamo come per Schelling, a differenza di Filone, sia fondamentale esaminare il concetto dell'Ente vero, cioè del soggetto della Creazione, per poter poi determinare il rapporto tra Dio e mondo. Dio è l'Ente vero e Signore dell'essere, e in quanto Signore dell'essere può creare, se vuole, un mondo, quindi divenire Creatore. Filone, invece, ritiene Dio non conoscibile direttamente, ma solo attraverso la Creazione, sottolineando quindi un primato religioso a scapito di quello filosofico.

Nel Capitolo Primo di questa seconda parte della ricerca ci addentreremo dapprima nell'analisi dell'Essere Assoluto schellinghiano, prendendo in esame le sue tre determinazioni principali. Proseguiremo quindi con l'analisi della Creazione. Nei successivi capitoli prenderemo in esame il tema della Sapienza, come mediatrice del processo creativo, della Trinità e del Logos.

## *Capitolo Primo*

### *L'Ente vero, Signore dell'Essere e Creatore*



Attraverso la definizione<sup>926</sup> dell'essenza della filosofia e la determinazione del suo vero oggetto Schelling<sup>927</sup> introduce il tema della potenza di essere<sup>928</sup>. La filosofia, facendo riferimento all'etimologia del termine, deve essere intesa essenzialmente come un *volere*, cioè come amore, *Streben* teso al raggiungimento non di una qualsiasi conoscenza, ma della saggezza, una conoscenza che procede dal vero inizio fino alla vera fine<sup>929</sup>. La vera filosofia non deve limitarsi allo studio dell'essere già divenuto, ma deve andare oltre questo essere per comprenderlo realmente, cioè deve muoversi dall'effettuale, dal divenuto, dall'accidentale<sup>930</sup>, per attingere ciò che è prima dell'essere<sup>931</sup>, cioè l'assolutamente futuro<sup>932</sup>.

Da ciò segue che il concetto di Dio<sup>933</sup> è dato per Schelling solamente a posteriori. La natura divina, infatti, si dà *per posterius* nel corso della storia, senza che l'Essere di Dio sia coinvolto nella storia stessa, e la sua Rivelazione ha come causa un atto libero. Dio viene ad identificarsi con la filosofia<sup>934</sup> e a presentarsi come scienza dell'Essere,

---

<sup>926</sup> In questo capitolo presenteremo il concetto dell'Essere Assoluto schellinghiano facendo riferimento alle sue tre determinazioni presenti nelle lezioni sulla *Philosophie der Offenbarung*. I numeri di pagina delle citazioni della *Filosofia della Rivelazione* fanno riferimento alla traduzione italiana contenuta in F.W.J.Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Adriano Bausola, testo tedesco a fronte, Rusconi, Milano, 1997. Tra parentesi quadre verranno indicate le pagine dell'edizione tedesca cui la citata versione italiana fa riferimento, cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde. Unveränderter reprographischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlaß herausgegebenen Ausgabe von 1858, Darmstadt 1990, 1. Nachdruck 1966, originariamente contenuta in *Schellings Sämtliche Werke*, hrsg. Von K.F.A. Schelling, 14.Bde., Cotta, Stuttgart und Augsburg 1856-1861.

<sup>927</sup> Per una visione d'insieme del pensiero di Schelling si rimanda a A.Bausola, *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, cit.; X.Tilliet, *Schelling. Une philosophie en devenir*, cit.; X.Tilliet, *Attualità di Schelling*, traduzione italiana di N.De Sanctis, Mursia, Milano 1974.

<sup>928</sup> Come introduzione generale alla tarda filosofia schellinghiana si rimanda a R.Brown, *The later Philosophy of Schelling*, London 1977.

<sup>929</sup> F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione X, pag. 334-335 [I, 201].

<sup>930</sup> *Ivi*, Lezione X, pp.335-337 [I, 202-204].

<sup>931</sup> *Ibidem*.

<sup>932</sup> *Ivi*, Lezione X, pp.337-339 [I, 204].

<sup>933</sup> Dio è l'essere necessariamente esistente, se esiste, cfr. F.Tomatis, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997, p.118.

<sup>934</sup> Sul tema dell'unione tra filosofia negativa e positiva cfr. F.Tomatis, *Escatologia della negazione*, cit., pp.78-79.

Ontologia<sup>935</sup>, l'inizio della quale è ciò che è prima dell'essere, visto come *ciò che sarà*, quindi l'assolutamente futuro<sup>936</sup>. La filosofia<sup>937</sup> è l'unica tra tutte le scienze a darsi da sé un oggetto, non potendo riceverlo da nessuna altra scienza<sup>938</sup>. Il suo primo compito è di determinare sé stessa e guadagnarsi il suo oggetto, cioè scoprire tale oggetto e fondarlo<sup>939</sup>. L'oggetto della filosofia è ciò che sta sopra l'essere e che non trapassa più nell'essere, cioè l'Ente stesso<sup>940</sup>.

---

<sup>935</sup> Sull'Ontologia come Filosofia e come scienza dei pensieri originari dell'umanità cfr. A.Franz, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*, Editions Rodopi B.V, Amsterdam-Atlanta, GA 1992, pp.78-79.

<sup>936</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione X, pp.337 e 339 [I, 204].

<sup>937</sup> Per il tema del superamento interno dell'idealismo tedesco da parte dell'ultimo Schelling come pensare insieme filosofia negativa e positiva cfr. X.Tilliet, *Schelling. Une philosophie en devenir*, cit.; F.Tomatis, *Kénosis del lógos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, cit.; H.Czuma, *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Innsbruck 1969; H.Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin 1940.

<sup>938</sup> La filosofia è scienza dell'essere nella totalità dei suoi predicati, anche se la filosofia moderna ha posto come suo principio l'Io, cfr. L.Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della Mitologia di Schelling*, cit., pp.9-10 dell'Introduzione.

<sup>939</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione VIII, p.243 [I, 147].

<sup>940</sup> *Ivi*, Lezione VIII, p.245 [I, 148-149].

## 1.1. Le tre determinazioni dell'Essere Assoluto

Se per Filone è impossibile sapere cosa Dio è<sup>941</sup> e conoscere la sua essenza, mentre è possibile un sapere sull'esistenza di Dio ricavato dall'osservazione del creato, l'opinione di Schelling è completamente opposta: la ragione<sup>942</sup> è la facoltà conoscitiva che coglie il possibile, l'essenza, ma non l'essere attuale e l'esistenza degli enti<sup>943</sup>. Essa, infatti, è facoltà deduttiva e dimostrativa, che deduce dall'essenza solo gli attributi essenziali, ma non l'esistenza, perché la deduzione riguarda solo il *quid* ma non il *quod* dell'essere, non l'esistenza, che è compito dell'esperienza<sup>944</sup>. La ragione conosce e comprende a priori l'esistente e ciò che può essere, senza escluderlo, ma lo considera solo come possibile perché è dall'esperienza che si può ricavare se tale possibilità è anche realizzabile e attuale.

La ragione scopre in sé il contenuto originario di ogni essere, che è articolato in un ordine necessario; quindi essa sarà in grado di dedurre da un essere dato dall'esperienza tutti gli altri esseri che faranno a lui seguito<sup>945</sup>. La ragione è ragione assoluta, incondizionata, che si pensa come pura ragione ed è cosciente di essere infinita potenza di conoscere, alla quale corrisponde l'essere potenziale, cioè l'infinita potenza di essere<sup>946</sup>: ad ogni conoscere corrisponde un essere in atto e all'infinita potenza di

---

<sup>941</sup> Per Filone l'essenza divina è incomprendibile e ineffabile, eccezion fatta per gli aspetti divini che Dio stesso ha voluto rivelare all'essere umano tramite la grazia; cfr. Filone, *De specialibus legibus* I §32.

<sup>942</sup> „Es ist also nachgewiesen daß in jeder bisher existirenden Philosophie der allgemeine Fehler ist ein bloß logisches Verhältniß der Welt zu Gott anzuerkennen. Hier ist seine Schranke und an dieser Schranke müssen wir die Philosophie aufnehmen und zu ihrer letzten Entwicklung führen.“, cfr. F.W.J.Schelling, *System der Weltalter. Münchner Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hrsg. von Siegbert Peetz, Vittorio Klotzmann, Frankfurt am Main 1998, p.57.

<sup>943</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione IV, pp.95-103 [I, 57-63].

<sup>944</sup> G.Strummiello, *L'idea rovesciata. Schelling e l'onoteologia*, Bari, Edizioni di pagina, 2004, p.164.

<sup>945</sup> Hemmerle sottolinea la continuità tra filosofia negativa e filosofia positiva in relazione al rapporto originario del pensiero con Dio, cfr. K.Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Herder, Freiburg 1968. Al contrario Tomatis vede nella duplicità di filosofia negativa e positiva il modo in cui Schelling ha affrontato il nichilismo, cfr. F.Tomatis, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, cit..

<sup>946</sup> La possibilità dell'essere in generale è per Schelling la prima esperienza della filosofia positiva, cfr. L.Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della Mitologia di Schelling*, cit., p.117.

conoscere corrisponde l'infinita potenza dell'essere, come contenuto innato e connaturato alla conoscenza<sup>947</sup>.

Mentre nella filosofia idealistica il sapere, la ragione, sa se stesso come sapere perché si fa oggetto di sé stesso, cioè il soggetto e l'oggetto coincidono, perché l'Io è soggetto in quanto oggetto e oggetto in quanto soggetto; nella filosofia negativa il sapere sa sé stesso come infinita potenza di sapere, in potenza e non in atto, quindi come sapere dell'essere, e l'essere è potenziale, cioè potenza di essere. Da ciò ne deriva che il contenuto originario del sapere è l'essere potenziale che tende a negarsi come potenza, e si fa atto, perché esso non può non volere che la propria attuazione. Mentre nella filosofia positiva il passaggio della potenza all'essere attuale è solo relativamente necessario, nella filosofia negativa esso è necessario e l'ultimo risultato della filosofia negativa<sup>948</sup> è che, *se* esiste l'Ente, esso è necessariamente il *necessariamente esistente*, cioè Dio<sup>949</sup>. Come detto, l'Ente vero è potenza di essere in sé, quindi assolutamente fuori dal pensiero deduttivo, cioè fuori dalla ragione<sup>950</sup>.

Nella filosofia negativa è quindi posto un Ente nel quale l'esistere è il *prius* e la potenza il *posterius*. Tale Ente è necessariamente, non è un'attuazione della potenza precedente, ma la sua esistenza precede tale potenza, cioè esiste necessariamente, prima della potenzialità. Dell'Ente che esiste necessariamente non si può dubitare, perché esso è preso nella sua purezza di essere, senza il non-essere, non è quindi ammessa la possibilità del negativo. L'essere è l'essere, non può non essere, perché sarebbe assurdo pensare l'essere e non pensarlo esistente. L'Ente vero, la *potenza di essere in sé*, Dio, è

---

<sup>947</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione IV, p.105 [I, 64].

<sup>948</sup> L'esito della filosofia negativa è lo stupore della ragione di fronte al meramente esistente, in senso kantiano è il ritrovarsi della ragione al passo ultimo del suo cammino di fronte all'abisso della ragione umana, di fronte all'*ens necessarium*, cfr. F.Tomatis, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, cit., p.137.

<sup>949</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione VIII, pp.257-259 [I, 155-156].

<sup>950</sup> Cfr. G.Gabetta, *Filosofia dell'immemorabile e lavoro del mito [Schelling]*, in Aut-Aut 243/244 (1991), pp.29-41.

l'essere che esclude la possibilità della contraddizione, perché è il *pure positivum*, perché Dio esiste come Essere, cioè esclude da sé il negativo<sup>951</sup>.

La potenza d'essere precede l'essere, essa è pura essenza senza essere, perché non è atto, quindi per essere deve trapassare nell'atto, cioè deve cessare di essere potenza. La potenza è *natura anceps*, è e non è allo stesso tempo, perché come potenza d'essere ha l'essere come potenza ma non è ancora atto<sup>952</sup>. La potenza d'essere è l'esistente puro, cioè l'esistente infinito che non è limitato da nessun potere<sup>953</sup>; essa è *purus actus*, necessariamente esistente, sussistente per sé<sup>954</sup>.

### 1.1.1. L'infinita potenza di essere e il puramente esistente

Ciò-che-sarà è l'immediata potenza di essere, ciò che, per essere, non presuppone assolutamente null'altro che sé stesso, null'altro che il *volere*, che è ciò che sta in mezzo tra l'essere e il non essere<sup>955</sup>. Il carattere fondamentale di tale *potentia existendi* è proprio il suo essere incondizionata, il non essere vincolata ad alcuna mediazione nel passaggio a *potentia ad actum*: la potenza di essere non risponde ad altro movente che al proprio volere arbitrario. Sebbene l'originaria potenza di essere trovi appagamento nel libero movimento del volere e del non-volere; e il volere, paragonato da Schelling ad un *entzündetes Feuer*<sup>956</sup>, determini il passaggio all'essere, per l'originaria e infinita *potentia existendi* è naturale attuarsi.

---

<sup>951</sup> Cfr. F.Tomatis, *Escatologia della negazione*, cit., pp.75-78.

<sup>952</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione X, p.349 [I, 210-211].

<sup>953</sup> Cfr. *ivi*, Lezione X, pp.349-351 [I, 210-211].

<sup>954</sup> “La *potentia pura* è la volontà *che può* essere egoistica, ma proprio perché può solo esserlo, non è egoistica, ma non egoistica.”, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, a cura di L.Lotito, Mursia, Milano 2002, p.57.

<sup>955</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione X, p. 339 [I, 204].

<sup>956</sup> *Ivi*, Lezione X, p.343 [I, 207].

La potenza di essere<sup>957</sup> è libera in quanto incondizionata, essa è priva da condizionamenti esterni nella sua decisione di passare *ad actum*, ma, in quanto onnipotenza allo stato puro, caratterizzata quindi da una brama mai appagata, da un incessante appetito che la spinge ad uscire fuori di sé pur senza mai esaurire la propria infinita *vis* creatrice, non può essere ciò che si muove liberamente all'essere<sup>958</sup>.

Quel *volere incessante*, quella brama insaziabile, una volta accesa, diviene ciò che poteva essere e non essere<sup>959</sup>. L'ente contingente, quello che cioè poteva essere e non essere, è per sua natura accidentale, ma nello stesso tempo, proprio in quanto è, e quindi non è più *ciò-che-può-non-essere*, deve essere concepito anche come *ente necessario*<sup>960</sup>.

L'immediata potenza di essere non è più, nell'essere, pura essenza (essa è appunto ciò che non si è ancora appropriato di alcun essere, che ancora è impregiudicato rispetto all'essere – libero nei confronti dell'essere) – così, dunque, l'immediata potenza di essere nell'essere non è più il libero dall'essere, essenza libera dall'essere, ma essa è, per così dire, ciò che si è scontrato con l'essere ed è affetto da esso, l'ente fuori di sé, nello stesso senso in cui si dice che un uomo è fuori di sé, che non è cioè padrone di sé stesso, ha perduto il potere che gli è proprio<sup>961</sup>.

---

<sup>957</sup> La prima potenza, il principio B, è la potenza che tutto inghiotte e conserva nella latenza della propria natura di matrice universale dei possibili, cfr. L.Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della Mitologia di Schelling*, cit., p.117.

<sup>958</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione X, p.345 [I, 208].

<sup>959</sup> Cfr. T.Griffero, *Essere senza poter essere. Spunti ontologici nell'ultimo Schelling*, in Rivista di Estetica, N.S. 43 (2003), pp.71-84.

<sup>960</sup> Per chiarire tale concetto, Schelling paragona l'immediata potenza di essere ad un uomo, che è un altro prima dell'azione, alla quale egli si rapporta ancora liberamente, e un altro in rapporto all'azione già compiuta, quando questa per lui si trasforma proprio in necessità, si rivolge contro di lui e sottopone lui a sé. Sul tema dell'essente cfr. G.Strummiello, "*Das, was das Seyende Ist*". *L'esistenza e l'essente nel tardo Schelling*, in C.Esposito-V.Carraud (a cura di), *L'esistenza*, <Quaestio> 3 (2003), pp.229-264.

<sup>961</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione X, p.345, 347 [I, 208].

La natura della pura potenza di essere<sup>962</sup>, tuttavia, non si esaurisce nel duplice rapporto immediato con l'essere (la *potentia pura* intesa come non esistente libero e, allo stesso tempo, come ciò che può solo trapassare), ma, al fine di comprenderla nel proprio carattere specifico di pura potenzialità, e di fissarla quindi prima del passaggio all'essere, deve essere definita come il puro esistente, cioè come l'esistente infinito, non limitato da alcun potere. Schelling sottolinea che la definizione della *potentia existendi* come il puramente esistente possa apparire paradossale, pur non essendolo, perchè la potenza di essere, in quanto tale, non è nulla, essa è l'esistente non *actu*, essa è il non esistente soltanto fuori di sé, ma non per questo anche in sé non esistente. La potenza di essere è certamente l'esistente soltanto in sé, in modo solo originario, quindi non oggettivo. Essa è, come una volontà che non si è ancora estrinsecata, che dunque verso l'esterno è anche non essere, della quale perciò nessuno sa, che non è oggettiva per nessuno: dunque la potenza di essere è come l'*originario volere*, che è anche volere prima della sua estrinsecazione<sup>963</sup>.

Il puramente esistente è come nulla nei confronti dell'esistente *actu*. Quest'ultimo, infatti, non è puramente esistente, si è negato come sostrato potenziale e ha esperito il passaggio *a potentia ad actum*. Il suo aspetto potenziale, quindi, rappresenta il suo polo negativo. L'esistente *actu*, in tale dinamica, ha il negativo come suo presupposto permanente<sup>964</sup>. Il puramente esistente, al contrario, proprio in quanto volontà priva di volere e di desideri, volontà totalmente in quiete che si appaga solo di sé stessa, della sua pura esistenza in sé, non accoglie come proprio fondamento il negativo dato dalla

---

<sup>962</sup> A questo punto si rende necessaria una ulteriore esclusione che, attraverso il passaggio *ab actu ad potentiam* del *seyn Müssen* (l'essere necessario), riconduca definitivamente tra gli antecedenti la potenzialità indifferenziata. Tale compito è assolto dalla seconda potenza, A<sup>2</sup>, che instaura la possibilità in atto dell'essere, il *seyn Sollen*. A<sup>2</sup>, in altri termini, è il primo, vero momento estatico, che pone ciò che può essere ed a cui spetta l'essere, inaugurando la possibilità della particolarizzazione, dell'individuazione, e quindi dell'esistenza stessa dell'ente, rappresenta la potenza capace di liberare il *subjectum* di cui si predica la divinità dalla latenza nella cieca necessità del sostrato B. La funzione estatica dell'esclusione ha così posto i primi due soggetti/potenze: B, la pura potenza dell'essere in generale, e A<sup>2</sup>, il *principium individuationis*, la potenza dell'essere particolare.

<sup>963</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione X, p.351 [I, 211-212].

<sup>964</sup> *Ivi*, Lezione X, p.353 [I, 212].

potenzialità che tende all'attualità. Il puramente esistente è, in questo senso, il positivamente esistente. Esso trova appagamento in sé stesso, nella sua propria esistenza in sé, non deve volere l'essere, poiché essa o è l'esistente di per sé, in sé prima di sé, cioè per così dire senza di sé<sup>965</sup>.

L'immediata e infinita potenza di essere ha invece in sé la radice di un desiderio, è incessante volontà capace di volere, onnipotenza creatrice capace di tendere all'essere fuori di sé senza mai esserne appagata. Schelling ritiene che proprio in virtù delle opposte caratteristiche della potenza di essere e del puramente esistente, la *potentia existendi* sia certamente più vicina all'essere rispetto al puramente esistente, in quanto la prima ha in sé la causa efficiente del passaggio dalla dimensione della potenzialità a quella dell'attualità.

### **1.1.2. L'identità sostanziale tra la potenza di essere e il puramente esistente**

Il puramente esistente, in quanto volontà totalmente inerte<sup>966</sup>, incapace di tendere all'essere fuori di sé, può elevarsi all'atto soltanto mediatamente, attraverso qualcosa che lo neghi nel suo essere in sé e lo ponga *in statum potentiae*. D'altra parte la potenza di essere intesa soltanto mediatamente non può che essere *actus purus*, ciò che in sé non ha alcun potere, ciò che per passare *a potentia ad actum* deve essere posto come potenza<sup>967</sup>.

---

<sup>965</sup> Ivi, Lezione X, p.355 [I, 213].

<sup>966</sup> Il tema della quiete dell'essere è trattato in C.Bruière, *Schelling, ou la quête du secret de l'être*, Paris 1970.

<sup>967</sup> Lo stesso B, il soggetto originario, tuttavia, racchiude in sé, come aspetti contemporaneamente presenti in una fase precedente l'estromissione della seconda potenza (A<sup>2</sup>), la *potentia pura* e l'*actus purus*, il puro soggetto e il puro oggetto, formalizzati con -A e +A. In questo momento intermedio troviamo un puro soggetto (la *potentia pura*, -A) che ospita come elemento latente il puro oggetto (l'*actus purus*, +A), che a sua volta può essere in atto soltanto grazie alla presenza del soggetto. Sia +A che -A sono privi di personalità (*Selbstheit*), non sono ancora potenze di per sé, in quanto nessuno dei due ha realmente escluso l'altro: entrambi sono interdipendenti, si condannano reciprocamente alla non-libertà, poiché -A (volontà in quiete) costringe +A all'essere, all'attualità, mentre quest'ultimo relega -A alla pura potenzialità. Una reale distinzione dei soggetti, delle potenze, richiede la conquista del proprio per sé, la loro costruzione come personalità.



Ciò-che-sarà, ovvero la potenza di essere<sup>968</sup>, può essere concepito, in una seconda determinazione, come il puramente esistente (il volente puramente e infinitamente), poiché si rapporta come il sovra-esistente *actu* all'esistente *actu*, o volente *actu*.

Secondo Schelling tale conclusione non implicherebbe alcuna contraddizione: ciò-che-sarà, considerato come semplice potenza di essere, se vuole, non può che volere senza volere sé stesso, preso come la mera potenza di essere. Anzi, è soltanto proprio per il fatto che ciò-che-sarà ha sé come la potenza di essere dinanzi a sé che gli è dato di essere il puramente esistente, cioè il puramente volente che non ha bisogno, nel volere, di volere sé come sé.

La volontà che non ha nulla dinanzi a sé, se non rimane pura volontà, può essere solo egoistica, ma il non-egoistico non è pensabile *primo loco*<sup>969</sup>. Schelling afferma così l'identità sostanziale tra la potenza di essere e il puramente esistente, che non sono affatto sostanze esistenti ciascuna per sé, ma soltanto determinazioni opposte, ma coesistenti, di un unico e medesimo sovra-esistente. Proprio in quanto sia la pura potenza di essere sia il puramente esistente si rapportano all'esistente futuro come un nulla, entrambi possono coesistere nonostante l'opposizione che li caratterizza. Un

---

<sup>968</sup> Nella pura potenza d'essere, nello *υποκείμενον* risiede la possibilità della contraddizione radicale, e, proprio in virtù di tale carattere, possiamo concepirla come fonte dell'esclusione. Ma proprio in quanto condizione di possibilità dell'estroversione dei vari soggetti, questa pura potenza d'essere che genera la tensione, e che proprio per questo può essere definita *il principio dell'inizio*, deve essere necessariamente *ciò che di per sé non deve essere escluso*, altrimenti si porrebbe fine alla dinamica dell'esclusione. Tale soggetto, la cui unica funzione è di contraddire per essere contraddetto, è pura possibilità che non deve mai passare all'atto, non deve essere estromessa positivamente, non deve essere posta all'esterno. Essa, in quanto *subjectum* passivo, puro possibile, è un soggetto soltanto secondario, quindi deve essere formalizzato con la lettera B. In questa prima fase, antecedente alla genesi della coscienza, B, inteso come pura possibilità della scissione, come caotico sostrato da cui scaturirà una serie di esclusioni successive, e quindi come principio della particolarizzazione e individualizzazione, è incarnato, nella fenomenologia mitologica, dalla figura di Satana. Satana è, in altri termini, il principio B inteso come fondamento dell'esclusione, come possibilità di liberarsi dalla confusione del Dio e, di conseguenza, come possibilità metafisica della nascita della coscienza. Anche le altre potenze, in questo processo, saranno definite attraverso la dinamica dell'esclusione: ne avremo quindi una seconda, che rappresenta l'atto puro della pura potenzialità, la fase del conflitto. La pura potenza non ha, infatti, alcun diritto di proiettarsi nella dimensione dell'attualità. Per esclusione, di conseguenza, sarà ripristinato lo stato potenziale della prima potenza. Si avrà così la terza potenza, l'unica che legittimamente potrà giungere all'essere, in quanto l'essere stesso è suo diritto. B, inteso come fonte delle *esclusioni*, perde l'*esclusività* sulla coscienza, il dominio assoluto: a tale perdita corrisponde l'estromissione, o generazione, di A<sup>2</sup> e A<sup>3</sup>, la seconda e la terza potenza.

<sup>969</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione X, p.357 [I, 215].

qualcosa esclude certamente da sé un altro qualcosa, ma ciò che è nulla, però, non può neppure venire escluso da un altro nulla<sup>970</sup>.

In altri termini, è il non passare *a potentia ad actum*, dal non-volere al volere, ciò che accomuna la semplice potenza di essere, come volontà non volente, al puramente esistente, come volente puramente e semplicemente, il volere non preceduto da alcuna volontà. La potenza di essere non trapassa all'atto proprio in quanto semplice potenza, così come il semplicemente e infinitamente volente non compie tale passaggio in quanto è già atto puro, mero atto. Nessuna delle determinazioni dell'unico sovra-esistente è un vero e proprio esistente, poiché l'esistenza implica la compresenza nel medesimo ente di potenza e atto, e quindi la possibilità dell'esclusione reciproca degli esistenti. Schelling sottolinea come, laddove ci troviamo di fronte alla pura potenzialità e alla pura attualità, dobbiamo affermare l'impossibilità dell'esclusione, poiché sia nella pura potenza di essere sia nel puramente esistente, atto puro, c'è da entrambi i lati uguale infinità e una purezza completamente uguale<sup>971</sup>.

### **1.1.3. Le due determinazioni dell'Uno: la pura potenza di essere e il puramente esistente**

Per precisare ulteriormente la natura dell'identità sostanziale della potenza di essere e del puramente esistente, le due opposte determinazioni di ciò-che-sarà non possono essere intese né come due soggetti distinti né come parti di un unico medesimo tutto. Infatti l'intero soggetto o l'intera sostanza è la potenza di essere ed anche il puramente esistente, come lo stesso intero uomo è la potenza di essere malato e allo stesso tempo l'uomo che è sano. La potenza di essere non è una parte dell'intero, ma è essa stessa l'intero, e pertanto il puramente esistente non è una parte dell'intero, ma proprio

---

<sup>970</sup> *Ivi*, Lezione X, p.363 [I, 217].

<sup>971</sup> *Ivi*, Lezione X, p.365 [I, 220].

l'intero<sup>972</sup>. La potenza di essere e il puramente esistente sono determinazioni compresenti dell'Uno, che è, senza alcuna divisione, sia quella che questo.

L'Uno, attraverso il proprio carattere di puro esistente, riacquista come potenza di essere la propria padronanza di sé e si libera dal potere in quanto tendente ciecamente e irresistibilmente all'essere<sup>973</sup>. Con questo *liberarsi dal potere* Schelling intende il temporaneo appagamento dell'infinito appetito che definisce la mera *potentia existendi* come infinita *vis* creatrice, come onnipotenza che mira incessantemente ad estrinsecarsi senza mai esaurirsi nei suoi prodotti. L'Uno, infatti, nonostante la propria estroversione, il proprio uscire fuori di sé, attraverso il puramente esistente, si riconosce sempre come potenza di essere e ritorna in sé. L'infinita e immediata *potentia existendi*, in quanto potenza incondizionata, tende per sua natura ad oltrepassare se stessa come potenza per proiettarsi nella dimensione dell'attualità, dell'essere. Non può limitare se stessa, ma può essere limitata e trattenuta entro i limiti della potenza solo attraverso un altro. La potenza di essere è essenzialmente *infinita brama*, appetito mai pienamente saziato: *quod non continere potest se ipsum, debet contineri ab alio*; la potenza di essere non è ciò che è *se contentum*, non è trattenuta da sé stessa, non è soddisfatta di sé. Perciò essa, in conseguenza del suo sviluppo, in quanto si manifesta per sé ed entra in tensione con ciò che la calma, è la fonte di ogni risentimento e di ogni insoddisfazione<sup>974</sup>.

La potenza di essere, in quanto è il non limitato da sé, deve essere limitata attraverso un altro. Questo altro non può che essere la stessa potenza di essere, colta però non nella sua immediatezza, ma nel suo lato mediato, il puramente esistente. Ciò che limita la potenza di essere, in altri termini, non è il puramente esistente come qualcosa di estraneo, ma come potenza trattenuta nei confini del potere latente, del non volere. L'Uno è identico, doppio nella sua unità, può padroneggiare sé stesso trattenendosi,

---

<sup>972</sup> *Ivi*, Lezione X, p.371 [I, 222].

<sup>973</sup> *Ivi*, Lezione XI, p.377 [I, 225].

<sup>974</sup> *Ibidem* [I, 226].

come potenza di essere, nella latenza, nella non-volontà, grazie al suo consentaneo carattere di puramente esistente. È proprio questa inscindibile uni-totalità che garantisce all'Uno il possesso di sé stesso in propria potestà.

L'identità sostanziale tra la potenza di essere e il puramente esistente si rivela adesso come innegabile. L'Uno, inteso come potenza di essere, si pone come soggetto, come fondamento di sé stesso in quanto puramente esistente; esso si rende potenza di sé come puramente esistente, annullandosi come possibilità di sé stessa, del suo proprio essere. La potenza di essere, che cessa di essere la possibilità del proprio essere, si rende puramente esistente, cioè si pone come soggetto di un altro essere.

#### **1.1.4. La potenza di essere come infinita e insaziabile onnipotenza creatrice**

Per Schelling i caratteri dell'Uno e, in particolare, l'identità sostanziale tra la potenza di essere e il puramente esistente, costituiscono la condizione di possibilità di ogni affermazione che non voglia risultare tautologica<sup>975</sup>.

Infatti, il concetto di *soggetto* e quello di *potenza* o *possibilità* coincidono, perché ciò che in un rapporto è il semplice soggetto è, appunto per questo, ciò che in questo rapporto non deve essere sé. Ciò che, però, non è sé stesso, non è per questo nulla, ma può essere solo come la potenza o la possibilità di un altro<sup>976</sup>. La potenza di essere, quindi, non rappresentando il soggetto di sé stessa, ma il presupposto dell'esistente, scompare nel suo essere per sé e diviene il sostrato, il soggetto di ogni possibile essere,

---

<sup>975</sup> Se analizziamo l'affermazione paradigmatica "A è B", possiamo infatti vedere che essa non significa altro che "A è soggetto di B", cioè A è qualcosa anche senza B e, soprattutto, potrebbe essere qualcos'altro da B. Proprio questa possibilità del *poter-essere-altro*, che definisce A (soggetto) rispetto all'oggetto B, è ciò che permette di esprimere affermazioni sintetiche, non tautologiche. Schelling pensa di trovare la conferma di tale tesi anche nel confronto con fenomeni linguistici: a questo proposito, cita l'esempio della lingua araba che, per esprimere l'*È*, il verbo essere come copula, usa un verbo che corrisponde al tedesco *kann* (può) e lo costruisce con l'accusativo, proprio per indicare che nel soggetto è presente la potenza dell'essere opposto all'oggetto affermato; cfr. *Ivi*, Lezione XI, p.381 [I, 228].

<sup>976</sup> *Ibidem*.

che, in quanto puramente esistente, è qualcosa anche senza il proprio oggetto, è comunque onnipotenza latente pronta a nuove creazioni.

La potenza di essere, attraverso il rapporto con il puramente esistente, viene ricondotta nella sua essenza o in sé stessa, posta uguale a sé stessa, e quindi liberata dall'accidentale, da ciò-che-soltanto-non-va-escluso. L'essenza della potenza di essere è infatti di essere potenza intransitiva permanente in sé stessa. Tale onnipotenza intransitiva, però, per sua natura tende ad estrinsecarsi, ad essere ciò che è disuguale a sé, quindi accoglie in sé il transitivo come ciò-che-è-soltanto-da-non-escludersi. La potenza di essere è quindi *incessante brama creatrice, onnipotenza* che, da un lato, per sua essenza, grazie al puramente esistente, può sussistere di per sé come potenza, dall'altra parte, però, non si appaga mai completamente dei prodotti del proprio passaggio all'essere.

Schelling esprime in termini molto espliciti la concezione della potenza di essere, e quindi di Dio, come instancabile mago, come infinita onnipotenza creatrice mai appagata. Ricondotta in sé stessa, la potenza di essere si fa appunto come il non essere, ossia ciò che, rispetto all'essere, è il non esternamente essere. Ma, proprio in quanto essa si sente come nulla, essa è come la magia<sup>977</sup> di questo nulla. In quanto è questo nulla, la potenza di essere è la magia, è la potenza che trae in sé l'infinitamente esistente. La potenza di essere deve essere appunto nulla, affinché l'esistente in modo infinito, traboccante, divenga per essa qualcosa<sup>978</sup>.

---

<sup>977</sup> L'espressione *Magie*, magia, non è che una cosa sola con le parole tedesche *Macht*, potere, e *Möglichkeit*, possibilità, e dunque equivale a *potenza*; cfr. *Ivi*, Lezione XI, p.387 [I, 231].

<sup>978</sup> *Ibidem* [I, 232].

### 1.1.5. La terza determinazione dell'Uno: la potenza di essere posta come tale

La potenza di essere è quindi caratterizzata dalla inscindibile identità tra la più alta disuguaglianza e la più alta uguaglianza, tra la potenza di essere, ferma nel non-volere, e il puramente esistente, puro volere che non vuole sé stesso come sé, ma vuole solo la potenza di essere<sup>979</sup>.

Schelling a questo punto avverte che entrambe queste determinazioni non possono tuttavia esaurire la natura dell'Uno, poiché si rivelano ugualmente unilaterali: né la potenza di essere né il puramente esistente sono posti come esistenti per sé, ma, al contrario, la prima è posta soltanto come soggetto del secondo, che è soltanto oggetto deputato a mantenere la prima nella sua oggettività. Ne consegue che la potenza di essere si rivela in tutta la propria unilateralità in quanto esclude l'essere, l'atto, proprio come il puramente esistente, che però, viceversa, esclude la potenza.

L'Uno, quindi, può trovare compimento solo in un terzo capace di superare in sé l'unilateralità delle prime due determinazioni, pur presupponendole. Il Terzo va determinato solo come ciò che anzitutto è realmente libero di essere e di non essere, perché nell'agire o nel volere non cessa di permanere come fonte dell'agire, come

---

<sup>979</sup> Il reciproco attivarsi di questi due domini, il dominio della necessità tautologica e del rapporto di causalità, e la potenza/possibilità dell'essere particolare, ha estromesso un terzo soggetto, A<sup>3</sup>, che si configura come attualità della potenza della personalità, come un soggetto mediano che permette la fondazione dell'*Individuum*, del Dio uni-totale, lo Spirito, e, consentaneamente, dell'Io. A<sup>3</sup>, in altri termini, è il *Geist*, lo Spirito, che è come Dio, ma non è Dio: è l'unica potenza autosufficiente in quanto non ha bisogno che di se stessa, poiché, al contrario, è la sola che le fonda tutte, ma, allo stesso tempo, non è Dio, poiché la sua autosufficienza è solo negativa, cioè si manifesta soltanto nell'esclusione di tutte le altre potenze non autosufficienti. Il *Geist*, in quanto essenza estatica al di fuori di Dio, in quanto atto di esclusione dello stesso divino, è anche l'essenza che può mettersi al posto di Dio. Lo Spirito, nel momento in cui si estrinseca come volontà originaria vincolata solo a sé stessa, allorché, forte della propria autosufficienza, decide di volersi, dà inizio alla scissione delle potenze. Questo atto di incondizionata libertà (*der unergründliche Akt der Ichheit, l'atto dell'egoità che non può essere fondato*), in tal modo, suscita la genesi di un mondo non voluto ed estraneo, anzi, contrapposto a se stesso nella sua inesorabile necessità. A<sup>3</sup>, questa possibilità del terzo escluso, coincide quindi con la coscienza umana, con l'*Urmensch*, l'uomo originario, inerte materia contraddittoria che sarà campo d'azione dello scontro tra le potenze identificabile, in ambito fenomenologico, con l'avvicinarsi delle necessarie rappresentazioni che scandiscono il processo mitologico. Esito di questo scontro tra le potenze sarà la definizione, la distinzione e la ricomposizione delle loro relazioni in una armonica totalità individuata, nel Dio uni-totale, nella unità non tautologica.

volontà, e perciò, per essere potenza o volontà, non ha necessità di essere puro non-volere<sup>980</sup>.

In altri termini, se consideriamo la potenza di essere come puro soggetto e il puramente esistente come puro oggetto, dovremo designare la terza determinazione dell'Uno come l'inscindibile soggetto-oggetto, ossia ciò che nell'essere-oggetto, quando trapassa nell'essere attuale, non cessa di essere soggetto, e che per essere-soggetto non deve rinunciare a essere oggetto, cioè esistente. Il Terzo è quindi ciò che non può perdere sé stesso, ciò che permane presso sé, cioè la potenza di essere che è come tale<sup>981</sup>.

Ecco quindi che la potenza di essere, il puramente esistente e la potenza di essere posta come tale non sono tre esistenti per sé, ma soltanto tre determinazioni consentanee dell'Uno, che in tal modo è compiuto. Ciò-che-sarà, l'Uno, può a questo punto essere identificato con l'Assoluto, che è finito nei confronti di sé stesso o in sé stesso, mentre esso nei confronti dell'esterno è totalmente libero o infinito.

#### **1.1.6. L'Uno come Spirito perfetto e uni-totale, unione della potenza di essere, del puramente esistente e della potenza di essere posta come tale**

In nessun luogo illimitato, e ovunque limitato, l'Assoluto è tuttavia libero; esso è concluso in quanto è qualcosa di totalmente determinato, non concluso in quanto non è legato a nessuna forma o determinazione particolare in modo tale da escludere l'altra. Qui è tolto interamente anche il concetto dell'esistente uniforme e vuoto. Al suo posto è subentrato ciò che è articolato, ciò che è in sé stesso insieme molteplice e semplice<sup>982</sup>. L'Assoluto è necessariamente universale totalità, unità nella molteplicità, in cui ogni momento è comunque il tutto, in cui, cioè, nessuna delle determinazioni è fuori dell'altra, ma, anzi, tutte si compenetrano reciprocamente. Ciò-che-sarà, proprio in virtù

---

<sup>980</sup> cfr. *Ivi*, Lezione XI, p.393 [I, 235].

<sup>981</sup> *Ibidem*.

<sup>982</sup> *Ivi*, Lezione XI, p.399 [I, 238].

del suo carattere uni-totale, può essere definito *Spirito*, perfetta spiritualità compiuta in sé stessa, assoluta, in cui l'inizio e la fine sono posti in relazione di identità e consentaneità.

Schelling approfondisce i caratteri dello Spirito prendendo in esame gli attributi dello Spirito perfetto, cioè dello Spirito che non ha più necessità di uscire fuori di sé in quanto è già perfettamente concluso in sé stesso<sup>983</sup>. Lo Spirito perfetto deve essere considerato, *in primis*, come esso stesso esistente prima di tutto, quindi non come fonte di un possibile essere futuro, ma in rapporto a sé stesso. La potenza di essere, il puramente esistente e la potenza di essere posta come tale coincidono con lo Spirito, nel senso che sono determinazioni immanenti dello Spirito stesso.

Lo Spirito è il *Prius*, poiché non è composto dalle sue determinazioni, ma è la loro unità pre- e sovra-materiale, e proprio per questo, secondo la propria natura, le precede.

Lo Spirito perfetto, in altri termini, può essere definito anche *assoluto* e *assolutamente libero*, in quanto va oltre ogni essere particolare, non è legato a nulla, non tende né è attratto verso nulla al di fuori di sé. Esso, in virtù di tali attributi, risulta in sé chiuso e compiuto e può essere considerato una vera totalità. Questa totalità accoglie in sé tre determinazioni: lo spirito esistente in sé, lo spirito esistente per sé e lo spirito esistente presso sé. Lo Spirito perfetto si configura, in primo luogo, come spirito *esistente in sé*, quindi come l'esistente in generale. Lo spirito esistente in sé è immediatamente o prima di tutto lo spirito in sé, ossia lo spirito che non è fuori di sé, che non è oggetto di sé stesso<sup>984</sup>, l'esistente che resta immobile in sé.

Questa prima determinazione dello Spirito perfetto costituisce la condizione di possibilità della seconda, lo Spirito *esistente per sé*, che rappresenta il lato esterno, il relativamente visibile dello Spirito, ciò che è interamente soltanto essere. Lo Spirito in

---

<sup>983</sup> *Ivi*, Lezione XI, p.401 [I, 239].

<sup>984</sup> *Ivi*, Lezione XII, p.421 [I, 251].



sé e lo Spirito per sé sono interdipendenti, infatti l'Uno si riversa in qualche modo nell'altro. Nessuno dei due esiste, per così dire, in virtù di sé stesso: quello esistente in sé esiste soltanto per avere sé stesso come esistente per sé, quello esistente per sé, e dunque non in sé, esiste soltanto per darsi a quello, all'esistente in sé<sup>985</sup>.

Poiché queste due determinazioni risultano ugualmente pure e infinite, ma allo stesso tempo reciprocamente finite in quanto l'una non è l'altra, possiamo affermare che lo Spirito raggiunge la propria perfezione soltanto allorché ciò che in esse è separato viene unificato in una unità. Abbiamo così l'esistente presso sé, cioè l'esistente per sé nell'essere in sé, che è, in un'identica forma, inseparabile e quindi, senza alcuna duplicità, soggetto e oggetto. L'esistente presso sé, in altri termini, è ciò che può essere fuori di sé, uscire da sé, esternarsi, senza con ciò essere meno in sé, e, viceversa, ciò che è in sé senza per questo poter meno uscire da sé, come lo Spirito umano<sup>986</sup>, è lo Spirito che si possiede imperdibilmente poiché soggetto e oggetto sono in esso uniti in modo inseparabile.

Bisogna sottolineare come lo Spirito, sebbene giunga alla compiuta perfezione soltanto nell'esistente presso sé, non è legato neanche a questa terza determinazione suprema, poiché essa, per quanto sia la più alta, è pur sempre soltanto un modo dell'essere. Lo Spirito perfetto è infatti anche Spirito assoluto, Spirito *assolutamente libero*, non legato ad alcuna singola forma dell'essere, e neanche a sé stesso, al suo essere-come-spirito. Proprio in virtù di tale assoluta, trascendente ed entusiasmante libertà<sup>987</sup>, lo Spirito può essere considerato infinita e inesauribile onnipotenza creativa, fonte dell'essere futuro, di ciò-che-sarà. Tale passaggio è fondamentale per gli esiti della *Spätphilosophie*, poiché, come vedremo, sarà la chiave di lettura dell'interpretazione speculativa della Trinità, del Dio uni-totale.

---

<sup>985</sup> *Ivi*, Lezione XII, p.423 [I, 252].

<sup>986</sup> *Ivi*, Lezione XII, p.425 [I, 254].

<sup>987</sup> *Ivi*, Lezione XII, p.429 [I, 256].

Schelling sottolinea la necessità dell'articolarsi dello Spirito nei tre momenti dell'esistente in sé, per sé e presso sé, e quindi dell'uni-totalità dello Spirito, intesa come esito di una mediazione, in quanto proprio questa intrinseca pluralità dialettica rappresenta la condizione di possibilità della libertà creativa dello Spirito assoluto. Se anche ci fosse una possibilità di porre immediatamente lo Spirito come l'indivisibile soggetto-oggetto, allora esso dovrebbe come tale restare completamente immobile, e sarebbe quindi, impotente, appunto perché soggetto e oggetto sarebbero inseparabili<sup>988</sup>. Ancora una volta viene qui ribadito il carattere dinamico della perfezione spirituale: ogni essere giunge a compimento attraverso un movimento articolato in tre momenti, che coincidono con le fasi del compiersi dello Spirito. Possiamo così distinguere il puro essere in sé, l'essere che esce fuori di sé e l'essere che ritorna in sé stesso, riacquistandosi in tal modo come *puro sé stesso*. Particolare importanza assume il *per sé*, la seconda forma mediatrice, vero e proprio motore del processo.

Poiché, per definizione, la perfezione implica la finitezza in sé, e quindi un vero inizio e una perfetta fine, lo Spirito perfetto, in quanto tale, ha nel suo puro essere in sé l'eterno inizio e nel suo essere-in-quanto-Spirito l'eterna fine. Sarebbe tuttavia assurdo ipotizzare, a tal proposito, una successione temporale, poiché l'inizio è posto con la fine e la fine con l'inizio: poiché nessuna delle tre forme è qualcosa senza l'altra, il tutto è posto come con un *tocco magico*, come in un attimo o in un lampo. Ciò non impedisce certo che all'interno di questo cerchio magico ci siano un inizio, un mezzo e una fine. Solamente, l'inizio non può essere pensato prima e fuori della fine, né la fine prima e fuori dell'inizio, ma l'inizio deve essere pensato contemporaneamente alla fine e la fine contemporaneamente all'inizio<sup>989</sup>.

---

<sup>988</sup> *Ivi*, Lezione XII, p.427 [I, 254].

<sup>989</sup> *Ivi*, Lezione XII, p.433 [I, 258-259].

Da ciò deriva necessariamente che lo Spirito perfetto non può essere pensato come un quarto essere, esistente di per sé fuori degli altri tre, ma deve essere inteso come totalità delle tre determinazioni, che, a loro volta, coincidono, nella loro interdipendenza, con lo Spirito stesso. Lo Spirito perfetto, per sua natura, è in ciascuna forma l'intero Spirito, esiste solo in quanto è le tre forme, pur non identificandosi con nessuna determinazione presa di per sé. Lo Spirito perfetto è una vera *totalità vivente*, è l'unità necessaria di questa totalità. Lo Spirito perfetto, in quanto assoluto, solitario, in sé compiuto, e, proprio per questo, libero da tutto ciò che potrebbe essere pensato fuori di esso, potrebbe essere considerato anche inerte, immobile, legato a sé. Ma in tal modo la sua libertà sarebbe limitata alla libertà di non essere. In virtù della sua uni-totalità, invece, bisogna riconoscere che lo Spirito è anche libertà di essere, quindi non soltanto puro Spirito perfetto, ma anche Spirito vivente, Colui-che-sarà.

Siamo giunti ad un punto cruciale nel pensiero schellinghiano, esattamente come nel pensiero filoniano, cioè al tema della Creazione. Nel prossimo capitolo presenteremo il processo creativo schellinghiano, mettendo anche in evidenza le somiglianze e le nette differenze con il l'idea di Creazione filoniana.

## 1.2. La Creazione: lo Spirito e la tensione extradivina

Allo Spirito, eterna realtà attuale, che non ammette nulla prima di sé, può mostrarsi e presentarsi la possibilità di un altro essere, che però, se sarà, dovrà essere contingente, non eterno. È importante precisare come la possibilità di un essere fuori di sé non sia già posta, ma *si presenti*, in quanto essa si mostra come ciò-che-soltanto-non-può-essere-escluso, quindi come ciò che compare da sé, senza l'intervento della volontà dello Spirito stesso. La volontà dello Spirito, tuttavia, assume un ruolo fondamentale: la possibilità di un altro essere può divenire realtà, trasformarsi in un essere effettivamente esistente soltanto se lo Spirito lo vuole; in caso contrario, tale possibilità coincide con il nulla<sup>990</sup>. Nel momento in cui, *post actum*, all'Uno si presenta la possibilità di un essere fuori di sé, s'innesci un processo di potenzializzazione, si determina cioè una tensione che passa attraverso il tutto: essa compare nella prima forma dello Spirito e si propaga a tutte le altre, generando in tal modo una potenzializzazione indiretta di tutti gli altri principi. Quelle che finora erano soltanto forme dello Spirito assoluto ed erano uguali allo Spirito stesso, apparirebbero come possibilità di un altro essere diverso dal suo eterno essere, cioè dal suo essere nel concetto<sup>991</sup>.

L'essere essenziale, in altre parole, si convertirebbe nella prima potenza, nella quale bisognerà riconoscere la potenza più vicina all'essere, l'immediata potenza di un altro essere. Questa immediata potenza di essere, non esistente, era soggetto del puro esistente ed era rivolta completamente all'interno o verso il puro esistente stesso, quindi era potenza soltanto in funzione di questo. Ora, in seguito alla potenzializzazione, tale soggetto, il puramente esistente, non può più riconoscersi come soggetto di sé stesso, poiché accoglie in sé una potenza, cioè deve negare la propria natura di soggetto che si

---

<sup>990</sup> *Ivi*, Lezione XIII, p.441 [I, 263-264].

<sup>991</sup> *Ivi*, Lezione XIII, p.443 [I, 264-265].

dà totalmente al suo proprio essere, quindi la propria natura di esistente senza potenzialità e senza alcuna negazione.

Posto *in statum potentiae* dall'apparire della possibilità di un altro essere, il puramente esistente si trova costretto a ritornare in sé stesso, deve cioè necessariamente agire per tendere a ritornare nel puro essere, a vincere l'*in sé* uscito da sé, il non esistente divenuto esistente attraverso il processo di potenzializzazione dell'Uno. Il *puramente esistente*, qui, deve essere inteso come la *mediata potenza di essere*, in quanto si rivela capace di un suo proprio essere soltanto nel momento in cui è posto *in statum potentiae* da un altro. Per sua natura, infatti, il puramente esistente è *actus purus*; di conseguenza, è inevitabile che sia costretto ad agire per liberarsi da ciò che lo nega in quanto estraneo, cioè la potenzialità, per negare a sua volta ciò da cui è negato.

Bisogna sottolineare come, in virtù dell'unità materiale, spirituale e quindi indistruttibile, che costituisce la natura dello Spirito assoluto, è impossibile pensare che il presentarsi ad esso della possibilità di un altro essere possa portare alla disgregazione dell'Uno<sup>992</sup>. Lo Spirito perfetto e assoluto è per definizione uni-totale, quindi la tensione generata dalla possibilità di un essere fuori di sé passa attraverso il tutto ed è accolta attraverso la propagazione della potenzialità dall'essere essenziale a tutte le forme dello Spirito stesso.

### **1.2.1. La possibilità di un essere estraneo allo Spirito**

L'occasione per questa generale potenzializzazione è originariamente data soltanto dal rivelarsi nell'essere essenziale della possibilità di un essere estraneo allo Spirito. Tale possibilità è improvvisa, non voluta, si presenta da sé, indipendentemente dalla volontà

---

<sup>992</sup> L'Uno è pensabile solo nei suoi tre momenti della sua possibile relazione all'essere, cioè come potenza di essere, che non può essere bloccata nella sua mera potenzialità, ma che deve transitare nell'essere, cfr. F.Tomatis, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, cit., p.142.

dello Spirito, ma comunque si rivela favorevole, propizia, in quanto permette allo *Spirito perfetto* di prendere coscienza di sé come *volontà*, come Spirito che può volere<sup>993</sup>. La potenza di un essere futuro presenta allo Spirito Assoluto l'oggetto di un possibile atto della volontà, e, in tal modo, lo libera per la prima volta dalla necessità del suo essere immemorabile, che esso non ha dato a sé stesso, nel quale dunque esso non è liberamente o volontariamente: quella apparizione gli dà dunque per la prima volta sé stesso, liberandolo da quella *Ananke*, sacra certo e soprannaturale, ma inviolabile, nelle cui braccia era stato accolto per così dire dappprincipio<sup>994</sup>. Inoltre, soltanto nel momento in cui gli appare la possibilità di un altro essere fuori di sé, lo Spirito prende davvero coscienza di sé come Spirito veramente Assoluto, non legato neanche al suo proprio essere e indissolubilmente uni-totale anche nella separazione delle potenze<sup>995</sup>.

Lo Spirito perfetto è infatti *actu purissimo*, l'essere essenziale, il puro esistente e l'esistente come essere essenziale, ma queste tre forme sono soltanto aspetti di una inscindibile unità spirituale, sovra-materiale, che non può essere infranta neanche dalla potenzializzazione generata dalla tensione che vi si insinua e che, al contrario, si riconosce come tale proprio allorché lo Spirito dimostra assoluta indifferenza nei confronti delle due possibilità o di rimanere nell'originario essere privo di tensione, o di presentarsi nell'altro essere in tensione e in sé stesso contrario.

Soltanto così lo Spirito assoluto si rende conto di sé come del non separabile nella separazione stessa, dell'inseparabilmente uno, che, appunto per questo, e soltanto per questo, è libero di porre la separazione. Non gli importa nulla di essere, rispetto

---

<sup>993</sup> L'elemento privo di natura, oggetto del desiderio della natura eterna, non è né un essere né un essente, ma la libertà eterna, la volontà pura, senza brama e desiderio, volontà che non vuole realmente, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 2000, p.74.

<sup>994</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p.449 [I, 267-268].

<sup>995</sup> “Non si meravigliano se io indugio così a lungo nella spiegazione di queste potenze e dei loro rapporti, poiché sono proprio queste le potenze con le quali noi avremo a che fare in seguito, e il cui significato e i cui rapporti noi dobbiamo perciò prendere bene in considerazione per riconoscerle sempre nuovamente in tutte le loro figure e travestimenti.”, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., p.59, Lezione III.

all'essere, unità o tensione, poiché esso stesso non ne viene mutato, si tratta soltanto di un'altra forma dell'esistenza, poiché esso esiste tanto nella tensione quanto nell'unità, solamente in un altro modo. Ma appunto in questo soltanto sta la vera libertà, perché lo Spirito può trovare la vera libertà soltanto là dove rispetto ad egli stesso possa essere indifferente essere, agire così o così<sup>996</sup>.

### 1.2.2. Dio, libera fonte di ogni possibile essere

Schelling afferma esplicitamente l'identità di Dio<sup>997</sup> con lo Spirito uni-totale, perfetto, assoluto e assolutamente libero, libero anche di uscire da sé stesso. Egli argomenta la propria concezione di Dio<sup>998</sup> come fonte di ogni possibile essere, oltre che come essere assoluto sussistente nel suo in sé, con la citazione di *Esodo 3,14*: non c'è spiegazione del nome di Dio più documentata di quella che proprio il vero Dio ha dato al legislatore di Israele. Infatti, quando questo Gli chiese con che nome dovesse chiamarlo, cioè chiamare il vero Dio, davanti al popolo, Egli rispose: chiamami: Io sarò quel che sarò, questo è il mio nome. E anche il nome Jehovah<sup>999</sup>, che per lo meno a partire da tempi di Mosè fu attribuito in tutto l'Antico Testamento al vero Dio, non ha altro significato<sup>1000</sup>. Dio, indissolubile unità spirituale, ha la piena libertà di accogliere o di non accogliere quell'essere che Gli è mostrato, e, qualora lo accolga, non compromette affatto la propria essenza, non abolisce il proprio essere divino, ma lo sospende soltanto. Inoltre, proprio attraverso la tensione e il conseguente contrasto delle potenze che ne deriva, questo essere divino viene restaurato. Dio, in seguito alla potenzializzazione, può possedere soltanto come qualcosa di mediato, di restaurato l'essere che originariamente

---

<sup>996</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p.451 [I, 270].

<sup>997</sup> Dio è, nel suo supremo Sé, l'eterna libertà di essere, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.76.

<sup>998</sup> Cfr. H.Fuhrmans, *Der Gottesbegriff der Schellingschen Positiven Philosophie*, in *Schelling-Studie. Festgabe für M.Schröter zum 83.Geburtstag* (Hrsg. von A.M.Kotaneck), München 1965, pp.125-142.

<sup>999</sup> Jehovah è il nome di Elohim ed Elohim è l'espresso, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., pp. 108-110 e la nota 27 a p.108.

<sup>1000</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p.453 [I, 270].

possedeva come un immediato. Alla sua divinità è tuttavia indifferente il possedere l'essere come esito di un processo di mediazione o immediatamente, in quanto ciò che definisce Dio è il suo essere eternamente e immutabilmente Sé stesso, quindi la perfetta identità tra l'essere e l'essenza.

Ora, posto che la sostanza della completa e perfetta libertà di Dio consiste nella libera accettazione o nel libero rifiuto dell'Essere da Lui stesso separato, è importante comprendere soprattutto in che modo Dio possa accogliere tale essere e i moventi che, nel pieno della propria libertà morale, Lo spingono a compiere questo atto. Schelling riconosce in primo luogo che il fondamento dell'intera tensione divina è l'*in-sé* uscito dal suo *in-sé*, cioè divenuto auto-esistente.

Dio, per sua natura, è comunque l'esistente *in sé* e può estrinsecarsi nell'esistente *per sé* soltanto attraverso un libero atto della propria volontà<sup>1001</sup>. Di conseguenza, l'esistente *fuori di sé* non è più Dio stesso, ma neanche non-Dio, poiché c'è in esso la possibilità di essere ricondotto nel suo *in sé*, quindi è ancora Dio almeno potenzialmente, in quanto v'è in esso la potenza dell'essere Dio. Le potenze, nell'essere reale, si comportano come, internamente, potenza dell'essere extradivino, e, divenute esterne, potenze dell'essere divino<sup>1002</sup>.

La libertà che Dio, puro essere essenziale, puro esistente in sé, ha di accogliere la possibilità dell'esistente fuori di sé, non è fine a sé stessa, ma ha altri fini: dobbiamo infatti affermare che Dio raggiunge sempre i suoi intenti attraverso il contrario, *δια των εναντιων*. Egli è questo altro - questo esistente fuori di sé -, Egli realizza questo possibile attraverso un immediato volere solo per venire in esso superato, anzi Egli è libero di accogliere quell'essere soltanto perché ha nella seconda forma del suo essere,

---

<sup>1001</sup> Soltanto nel volere si trova la forza di un inizio, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.63.

<sup>1002</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p.455 [I, 272].



che in questa relazione diventa seconda potenza, ciò che Gli fa vincere quell'essere<sup>1003</sup>. Al fine di comprendere fino in fondo quale possa essere il fine dell'esistente fuori di sé è fondamentale richiamare ancora una volta l'uni-totalità che definisce la natura di Dio. La vita divina, proprio in virtù della perfetta compenetrazione delle tre forme dello Spirito, cioè l'esistente *in-sé*, *per-sé* e *fuori-di-sé*, può essere caratterizzata come un puro fluire privo di ostacoli, in cui si possono riconoscere inizio, mezzo e fine, ma inizio e fine sono consentanei. In questa pura immediatezza Dio sarebbe dunque incomprensibile a sé stesso, oppure non potrebbe porre e stabilire sé stesso nelle proprie forme, poiché l'una si muta immediatamente nell'altra<sup>1004</sup>.

Dio sarebbe quindi imprigionato in un movimento rotatorio privo di inizio e fine, un movimento<sup>1005</sup> latore di infelicità. L'apparire della possibilità di un essere fuori di sé è un lieto evento per Dio, in quanto Lo libera da quel movimento rotatorio, e diventa per Lui il mezzo per distinguersi in tutte le Sue forme pur rimanendo uno. In tal modo, Dio può vedere le proprie forme non come ciò che esse sono, ma come ciò che possono essere e che saranno, quindi nella loro diversità e separazione reciproca. Per questo dunque quella prima possibilità, quella *potentia prima*, che è l'inizio di tutte le altre possibilità, Gli è così gradita; perché essa non soltanto Lo libera dalla necessità del Suo essere che tutto consuma, che cioè non permette alcuna separazione, alcuna distinzione, ma è proprio attraverso essa che si ha per la prima volta in Dio conoscenza.

Perciò quella prima possibilità non Gli può apparire come antitesi, bensì soltanto come oggetto di piacere, di una gioia che mai non cessa. Anzi, se ci si chiedesse per che cosa

---

<sup>1003</sup> *Ivi*, Lezione XIII, p.457 [I, 273-273].

<sup>1004</sup> *Ibidem* [I, 273].

<sup>1005</sup> In quella vita eternamente incoativa c'è il desiderio di sfuggire a questo movimento involontario, ed è senza alcun movimento, ma solo con la sua semplice presenza, che, quasi per magia, quel principio superiore desta in essa l'anelito alla libertà, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.77.

Dio si impegni dall'eternità, si potrebbe rispondere soltanto: appunto quella *potentia prima* è stata dall'eternità l'unico oggetto del Suo impegnarsi, dei Suoi desideri<sup>1006</sup>.

### 1.2.3. I moventi del processo creativo

La tensione introdotta in Dio da quella possibilità innesca dunque un movimento che procede necessariamente da un determinato inizio e, passando attraverso un determinato punto di mezzo, tende ad una fine predeterminata, quindi un movimento rettilineo. Secondo Schelling tale dinamica può spiegare ogni volontario passaggio di Dio nell'altro essere, o essere esterno, ed egli si serve dei passi delle Scritture per confermare le proprie tesi. Nell'Antico Testamento il profeta Osea invita il popolo d'Israele alla conversione al vero Dio e confida proprio nel movimento rettilineo che definisce l'azione divina: “[...] *le vie del Signore sono diritte ed i giusti su di esse cammineranno; ma i prevaricatori su di esse cascheranno* [...]”<sup>1007</sup>.

Ciò che spinge Dio ad uscire fuori di Sé, superando il proprio essere immediato e il movimento rotatorio da esso determinato, non può che essere la *potentia prima* che Gli si mostra e che, di conseguenza, trasforma la dinamica delle forma divine, chiusa in sé stessa, in un'azione che persegue, attraverso mezzi, un fine predeterminato, quindi in un movimento rettilineo<sup>1008</sup>. Secondo Schelling, l'idea di una *potentia prima* che si presenta a Dio prima della Sua estrinsecazione è affermata in modo esplicito nel passo di *Proverbi 8,22*: a proposito del carattere divino della Sapienza, che qui appare come essenza personificata che parla di sé in prima persona, si legge: “*Il Signore mi ebbe*

---

<sup>1006</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p.459 [I, 275].

<sup>1007</sup> Osea, 14, 10; cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p.463 [I, 276].

<sup>1008</sup> Cfr. G.F.Frigo, *Conscience, mythe et histoire dans la “Philosophie de la mythologie” de Schelling*, in Cortine-Marquet 1994c, pp.155-168; G.F.Frigo, *Die Rolle der Mythologie in der Spätphilosophie Schellings*, in Adolphi-Jantzen 2004, pp.275-303.

*con sé dall'inizio delle Sue imprese, innanzi che alcuna cosa facesse da principio [...]»*<sup>1009</sup>, quindi prima della Creazione.

Secondo Schelling il vero e proprio motivo dell'uscire da sé di Dio non può che consistere in qualcosa di non ancora esistente<sup>1010</sup>, in un ente futuro<sup>1011</sup> che non potrebbe esistere senza il processo innescato dall'opposta tensione delle potenze, un processo posto volontariamente<sup>1012</sup>. Il vero fine dell'estrinsecazione di Dio, in altre parole, può essere solamente la produzione della creatura, la Creazione, frutto di un processo creativo<sup>1013</sup>. Il processo creativo, reso possibile dalla originaria unità spirituale delle tre potenze agenti, ha come causa occasionante l'*in-sé* uscito dal suo *in-sé*, come causa efficiente la seconda potenza che necessariamente tende a ristabilirsi nel suo essere originariamente puro, privo di potenza, e, infine, come causa finale, il dovente essere, la potenza di essere della terza potenza.

Le potenze, nel processo della Creazione<sup>1014</sup>, si escludono reciprocamente in quanto opposte per sé stesse, ma in Dio non sono in alcun modo separate, anzi, poiché Dio, il Creatore, è soltanto l'inseparabile unità di Sé stesso, Lo è indirettamente anche delle potenze, intese non immediatamente come tali. Schelling può in tal modo affermare che il reale in esse è ancor sempre il divino, ciò che in esse c'è di non divino, o ciò per cui

---

<sup>1009</sup> *Provvidenza* 8, 22; Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p.463 [I, 276-277].

<sup>1010</sup> Il processo in cui Dio si realizza in quanto tale avviene non per uno scopo che Dio vuole raggiungere in rapporto a sé, ma per qualcosa che è al di fuori di lui, *praeter ipsum*, che ancora non è ma che deve nascere attraverso il processo, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., p.103, LezioneVI.

<sup>1011</sup> La natura nel suo fondamento proviene dal principio cieco, oscuro ed inesprimibile di Dio. Essa è il primo, la forza di attrazione, madre e custode di tutte le cose visibili, la forza e la potenza esposta nelle opere della Creazione, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.82.

<sup>1012</sup> La natura è come Penia, che si presentò al banchetto di Zeus, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.82; Platone, *Simposio*, 23.

<sup>1013</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p.465 [I, 277-278].

<sup>1014</sup> Sull'interpretazione schellinghiana della Creazione ricordiamo i significativi contributi di E.Brito, *La création "ex nihilo" selon Schelling*, in <Ephemerides theologicae Lovanienses> 60 (1984), pp.298-324; *Le motif de la création selon Schelling*, in <Revue théologique de Louvain>, 16/2 (1985), pp.139-162; *Création et eschatologie chez Schelling*, in <Laval théologique et philosophique> 42 (1986), pp.247-267; *Création et temps dans la philosophie de Schelling*, in <Revue philosophique de Louvain> 84 (1986), pp.362-384; *Schelling et la bonté de la création*, in <Nouvelle Revue théologique> 108 (1986), pp.499-516; *La création selon Schelling*, Universum, Leuven 1987.

esse sono pure potenze, è il puramente accessorio, non è sostanza, ma soltanto modo di apparire.

Ne deriva evidentemente che, se il prodotto di queste potenze è il mondo, allora neanche il mondo è sostanza, ma è soltanto apparenza, sebbene si tratti di un'apparenza posta da Dio<sup>1015</sup>. L'idea di un Dio che rimane unico in una indissolubile unità, pur nella tensione e separazione delle potenze, causa di un'esistenza diversa in ciascuna delle sue tre forme, conduce direttamente al concetto del monoteismo<sup>1016</sup>.

#### 1.2.4 Monoteismo e Politeismo

Schelling distingue due tipi di monoteismo: un monoteismo come concetto e un monoteismo come dogma o effettivo monoteismo. Il monoteismo<sup>1017</sup> come concetto esiste laddove si afferma positivamente l'unicità di Dio rispetto ad una pluralità posta soltanto a livello potenziale e l'unità dell'essere come tale. La categoria del monoteismo nel concetto concerne l'unico come Dio, considerato nello stato precedente l'insorgere della tensione. Il monoteismo<sup>1018</sup> come dogma<sup>1019</sup> (o effettivo monoteismo) può invece essere affermato soltanto laddove in Dio è posta una reale pluralità, quindi solo nel momento in cui si ha una esclusione reciproca delle potenze<sup>1020</sup>.

In generale, comunque, si deve riconoscere nella pluralità la condizione di possibilità di una vera e propria affermazione dell'unità di Dio. Si può infatti affermare che Dio è unico soltanto perché è Molti, quindi ciò che si può asserire immediatamente è la

---

<sup>1015</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p.469 [I, 280].

<sup>1016</sup> Schelling si ricollega a Giobbe 35,10 (*Dio, miei creatori*), dove il sostantivo Dio al singolare viene collegato con il verbo al plurale, sebbene Dio resti sempre solo uno, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., p.102, nota 23, Lezione V.

<sup>1017</sup> Cfr. X.Tilliet, *Schelling et le monothéisme*, in Cahiers d'études Lévinas, no.2 (2003), pp.183-196.

<sup>1018</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, pp.469, 471 [I, 281-282].

<sup>1019</sup> Il monoteismo può essere dogma solo se il politeismo è qualcosa di obiettivamente possibile. Schelling rimanda al significato latino del termine *dogma, decretum*, cioè *decisione* ed *affermazione*, quindi come qualcosa che deve venire deciso, non senza una contraddizione-opposizione, e solo dopo la decisione affermato, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., pp.99-100, Lezione V.

<sup>1020</sup> “[...] il monoteismo ha *senso* solo se viene inteso come il concetto secondo il quale Dio non è in realtà uno, ma è plurale, ed è uno solo come *Dio* o secondo la divinità, [...]”, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., p.76, Lezione IV.

pluralità e solo indirettamente, cioè in contrasto con questa pluralità, l'unità. Tale compenetrazione di pluralità e unità, essenza del monoteismo, è così sintetizzata da Schelling: per le forme del Suo essere Dio non è Uno, ma totalità, quindi pluralità, infatti la totalità è soltanto una pluralità chiusa, compiuta. Questa pluralità<sup>1021</sup> però compare come tale soltanto nella separazione delle potenze, cioè nel processo<sup>1022</sup>. Nel processo appare anche l'unità come tale, perché Dio è l'esistente nelle potenze, l'operante e agente in esse, e come tale Egli non è Molti, ma Uno. Da ciò, dunque, il monoteismo è definito come dottrina<sup>1023</sup>.

Le medesime categorie di unità e pluralità, che rendono possibile una corretta definizione del monoteismo, permettono anche di comprendere adeguatamente la natura del politeismo<sup>1024</sup>. Allorché consideriamo le potenze quali si presentano nella loro reciproca esclusione, dobbiamo riconoscere che esse come tali non possono essere considerate uguali a Dio, ma le dobbiamo comprendere al di fuori del rapporto con Dio, al di fuori della loro divinità, quindi al di fuori dell'*actus purissimus* che rappresenta l'essenza dello Spirito perfetto. Nella loro contrapposizione reciproca le potenze non sono certamente Dio, ma hanno ancora in sé una possibilità di essere pensate come molti dèi, quindi la loro divinità può dirsi certamente sospesa, ma comunque non tolta. Queste pure potenze, condizioni di possibilità delle divinità politeistiche, rimangono tali soltanto nella tensione e nel conseguente processo, poiché alla fine del processo teogonico, che riconduce in sé l'uscito da sé, non sono più semplici potenze parzialmente divine, ma tornano nuovamente a coincidere con Dio stesso.

---

<sup>1021</sup> Cfr. X.Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, cit.

<sup>1022</sup> Cfr. C.M.Schröder, *Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, München 1936, che legge il rapporto tra Paganesimo e Cristianesimo come centrale e prioritario nell'interpretazione schellinghiana della mitologia, dove la *Potenzenlehre* ha il ruolo di schema dialettico per ricostruire il processo teogonico in vista della Rivelazione.

<sup>1023</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p.473 [I, 283].

<sup>1024</sup> Sull'interpretazione schellinghiana del Paganesimo cfr. X.Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, cit.

Il processo della Creazione, in cui le potenze si escludono a vicenda pur coesistendo in un Uno e medesimo, deve essere pensato necessariamente come un movimento rettilineo, provocato dal presentarsi allo Spirito perfetto di un nuovo possibile essere, puro in sé, eternamente compiuto in sé stesso<sup>1025</sup>. La possibilità di un essere fuori di sé provoca una potenzializzazione delle forme divine e innesca un processo graduale che, attraverso l'esclusione reciproca delle potenze, ristabilisce mediatamente l'unità divina riportando in sé il puramente esistente uscito da sé.

L'intenzione che deve essere attuata attraverso lo svolgersi del processo non può che essere realizzata nella creatura e, in particolare, nell'ultima e più alta, poiché tutte le precedenti esistono in funzione di essa. In quest'ultima e più alta creatura, l'uomo, l'esistente fuori di sé viene ricondotto nel suo in sé.

Il processo, quindi, può essere inteso come il graduale giungere-a-sé di ciò che nell'uomo è il cosciente di sé stesso. In questa coscienza finale, nell'intenzione originaria, risiede il più alto intelletto, la scienza perfetta, che contempla come effettivamente distinti e singolarmente percepibili tutti i momenti del graduale processo verso la dissoluzione della tensione e il ritorno in sé dell'uscito fuori di sé.

In particolare, per Schelling, la terza potenza, anche nel corso del processo, è la forza regolatrice, la *vis moderatrix*, del movimento, la potenza che determina i gradi del processo stesso, stabilizzandoli e rendendoli in tal modo veramente diversi e distinguibili. È la terza potenza che compie e conclude ogni cosa, quella che con la sua volontà, senza vera e propria azione, trattiene ogni diveniente sul suo gradino. Poiché il primo principio per sua natura ha soltanto la volontà di esistere incondizionatamente, e il secondo principio ha soltanto quella di superare incondizionatamente il primo, allora

---

<sup>1025</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p.475 [I, 283-284].

deve esistere un terzo principio al quale ambedue si sottomettano, che essi stessi riconoscano come il più alto e in qualche modo estraneo<sup>1026</sup>.

Le potenze, in virtù della loro capacità di produrre la realtà concreta, possono essere definite *potenze demiurgiche, cosmiche*, e, in quanto tali, relativamente *extradivine*. È necessario precisare, inoltre, che la loro natura è soltanto parzialmente o relativamente extradivina poiché, in ultima analisi, ciò che rende possibile la produzione di un determinato ente concreto non è altro che l'unità delle potenze nella volontà della Divinità stessa. Per questo, secondo Schelling, bisogna ammettere che in ogni cosa deve essere rintracciata la presenza di Dio e della Sua volontà creatrice. Il processo causato dalla tensione posta liberamente da Dio è il processo della Creazione, espressione dell'infinita e incessante onnipotenza divina. All'idea della libera Creazione, inoltre, è indissolubilmente legata la categoria del vero monoteismo. Schelling affronta questo argomento, propedeutico ad ogni ulteriore riflessione, nelle *Lezioni sul Monoteismo - Der Monotheismus*<sup>1027</sup>, che hanno come oggetto la delucidazione della struttura formale della genealogia della coscienza, che ne risulterà enucleata nel suo aspetto puro di soggetto logico e metafisico<sup>1028</sup>.

Per Schelling è necessario innanzitutto confutare la definizione del monoteismo come quella dottrina secondo la quale *al di fuori di Dio non ve ne è alcun altro*<sup>1029</sup>, in quanto tale affermazione implica un'assurda e vuota tautologia. Il vero monoteismo, infatti, non può affermare che al di fuori dell'unico Dio non vi siano altri dèi, ma piuttosto che tra le varie divinità vi è un solo Dio che è unico, che si afferma nel processo teogonico

---

<sup>1026</sup> *Ivi*, Lezione XIII, p.483 [I, 289].

<sup>1027</sup> F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit.

<sup>1028</sup> *Ivi*, Lezione II p. 50.

<sup>1029</sup> *Ivi*, Lezione II pp.35-43.

(*Vielgötterei*) escludendo dal dominio sulla coscienza gli altri dèi<sup>1030</sup>, scatenando il conflitto tra unicità e pluralità<sup>1031</sup>.

L'unicità, in altri termini, non è un predicato proprio della divinità, perché sarebbe affermare una tautologia, ma, viceversa, è la divinità il predicato dell'unicità. È quindi necessario fondare il concetto della *Enzigkeit Gottes als solchen*, cioè affermare l'unicità di Dio prima ancora che ne sia stata predicata la divinità. A tale esito si può approdare soltanto affermando l'unica definizione minimale e, consentaneamente, universale del monoteismo: *solo ciò che non ha il proprio eguale è Dio*. Dio, in quanto non è un essere, non partecipa all'essere, deve essere inteso come lo *ens ipsum*, *αὐτὸ τὸ Ὄν*, *das Seyende selbst*, come lo *ὑποκείμενον* o il sostrato di cui si predica la divinità, non Dio in senso proprio, ma la pura possibilità del divino. L'ente stesso è in primo luogo pura potenza di essere, *reines seyn Können*, perché è materia, soggetto della divinità<sup>1032</sup>, pura potenza che ha la propria ragion d'essere nel soggiacere ad ogni predicazione o determinazione.

La dinamica dell'*esclusione* assume a questo punto una funzione cruciale nella definizione di Dio, poiché per porre il predicato fondamentale dell'*ens ipsum*, della divinità, è necessario escludere, cioè estromettere, tutti i soggetti e le potenze, latenti nella confusione con lo stesso *ens ipsum*, ai quali però non compete il predicato della divinità. In altri termini, se si considera il processo dal punto di vista della fenomenologia della coscienza mitologica<sup>1033</sup>, bisognerà escludere dalla caotica indistinzione della pura potenza d'essere tutti gli dèi che non convengono al soggetto,

---

<sup>1030</sup> Cfr. J. Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, cit.

<sup>1031</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., Lezione II p.51.

<sup>1032</sup> *Ivi*, Lezione II p.53.

<sup>1033</sup> Riguardo al tema mitologico rimandiamo all'opera giovanile del 1793, dove Schelling relaziona la mitologia e la natura, e la mitologia è specchio dell'anima dell'uomo mitologico, cfr. F. W. J. Schelling, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, in F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. Von H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs, H.Krings, H.Zeltner, Reihe I, Werke I, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart 1976, pp.185-246; *Sui miti, le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*, a cura di F.Forlin, Mimesis, Milano 2009, p.28 dell'Introduzione.



l'unico. Può apparire paradossale che la prima asserzione del monoteismo sia la pluralità di Dio in generale e non la sua unità e unicità<sup>1034</sup>.

Ma ciò si rivela pienamente coerente con il procedimento argomentativo adottato da Schelling, poiché si deve considerare che il concetto del Dio unico, il concetto del Dio *singolo* – soggetto di una proposizione esclusiva, quindi singolare – contraddice in primo luogo e immediatamente proprio l'unità del soggetto come principio<sup>1035</sup>. Il monoteismo può quindi essere concepito come condizione di possibilità del politeismo, poiché, se prendiamo in esame l'originaria pluralità che caratterizza l'*ens ipsum*, possiamo stabilire il nesso necessario tra la pluralità delle potenze (*subjectum*), condizione necessaria affinché si generi la successiva *frammentazione* del divino (*Vielgötterei*)<sup>1036</sup>, e la conseguente *moltiplicazione* degli dèi, da intendersi come predicati che non competono all'unico<sup>1037</sup>.

Il termine *generazione* in Schelling ha un significato ben preciso: un'azione nella quale un essere ne pone un altro a sé omogeneo, della stessa specie, fuori di sé, indipendente da sé - non come immediatamente reale, ma pure in modo tale che debba realizzare sé stesso in un atto necessario e incessante; una simile azione può essere chiamata soltanto generazione. Generazione è il vero nome di questa azione, non è soltanto un'espressione approssimativa; perché ogni altra espressione che si trovasse per essa sarebbe impropria<sup>1038</sup>.

---

<sup>1034</sup> Dekker pone l'accento sulla concezione schellinghiana della mitologia come *preistoria della coscienza*, la quale precorre il ritorno al mito nella cultura contemporanea, cfr. G.Dekker, *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*, mit einm Vorwort von P.Hensel, R.Oldenbourg, München-Berlin 1930.

<sup>1035</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., pp. 55-56, Lezione III.

<sup>1036</sup> Cfr. E.Ruprecht, *Der Mythos bei Schelling*, in <Blätter für deutsche Philosophie>, XII (1939), pp.389-404, che interpreta mito e religione nella *Philosophie der Mythologie* come posti sullo stesso piano, perchè la mitologia è *religione naturale*, che appartiene ad un tempo metastorico.

<sup>1037</sup> Cfr. A.Allwohn, *Der Mythos bei Schelling*, Charlottenburg 1927; A.Allwohn, *Schellings Philosophie der Mythologie in ihrer Bedeutung für das Mythosverständnis der Gegenwart*, in <Zeitschrift für philosophische Forschung>, IX, (1955), pp.177-181.

<sup>1038</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., Lezione III.

Ovviamente, la generazione non annulla il puro esistente, ma semplicemente lo potenzializza, lo nega nel suo essere senza potenza, lo pone come il dovente essere, come il dovente agire, come seconda forma costretta a negare la potenza per restaurarsi, attraverso un atto necessario, nell'essere originariamente puro, senza potenza. Questa seconda forma posta in tensione, e quindi in azione, dopo aver negato la potenza che non le compete e riconquistato il proprio essere originario di atto puro privo di ogni potenzialità, si comporta come una seconda personalità distinta dal Padre, una personalità che, in quanto frutto della generazione del Padre, deve essere designata come Figlio.

Il Figlio assume un'importanza cruciale in virtù della sua natura di mediatore: tale funzione gli appartiene in quanto egli sintetizza in sé sia l'elemento propriamente divino che quello relativamente extradivino.

Nel momento in cui Dio-Padre decide, attraverso un esplicito volere, di innalzare all'essere il non esistente per sua natura, è posta la tensione nel flusso della vita divina, una tensione che ingenera la potenzializzazione della seconda forma, negata come puro esistente. Questa seconda forma ora si comporta solo come potenza, come ciò che è posto fuori dell'*actus purissimus* della vita divina, quindi si comporta da elemento che certamente *non è Dio*, ma, consentaneamente, poiché tende necessariamente a rientrare nella perfetta uni-totalità divina, *non è assolutamente non-Dio*.

Allorché questa potenza, il Figlio, ha vinto la tensione ed ha ricondotto nel suo in sé la potenzialità che, in quanto puro esistente, le è estranea, è restaurato il puro flusso della vita divina: il Figlio, la potenza mediatrice, per mezzo della quale tutto questo processo è stato compiuto, ha smesso di essere una potenza extradivina ed è rientrata nell'*actus purissimus*, nella sua Divinità. Ora però, tale potenza, poiché è giunta alla restaurazione dell'uni-totalità divina esistendo come esistente per sé e negando il suo opposto, rientra

nella sua Divinità come una personalità autonoma, pur essendo solo il medesimo Dio che è il Padre.

Anche il Padre, in un certo senso, può essere visto sotto due diversi aspetti: in un primo momento è soltanto l'intero Dio, colui che ha il dominio su tutte le potenze e il potere di porle o non porle liberamente in tensione, è il Padre colto prima d'ogni atto. Allorché è compreso nel suo dedicarsi all'atto, il Padre è, invece, colui che mette tutto in azione, colui che genera il Figlio.

Padre e Figlio, pur essendo due personalità divine distinte e autonome, sono tuttavia aspetti di una medesima sostanza, quindi non si può in alcun modo affermare che ci troviamo di fronte a due diversi dèi. Per comprendere adeguatamente tale concetto è fondamentale analizzare l'essenza del Figlio e considerarla alla luce dei Suoi rapporti con il Padre e con l'intero Dio.

In primo luogo, è necessario distinguere il Figlio inteso come forma originaria dell'essere divino, eternamente o immemorabilmente inghiottita nell'*actus purissimus* della vita divina<sup>1039</sup>, una forma essenziale per la Divinità di Dio, dal Figlio come personalità autonoma, come personalità realmente generata dal Padre attraverso un processo di *esclusione*. Per Schelling tale distinzione è importantissima, perché è la chiave di lettura per comprendere i caratteri che la Sacra Scrittura e la riflessione teologica hanno attribuito al Figlio. Per rendere assolutamente chiare le qualità del Figlio nei due differenti aspetti, è necessario esporre in sintesi le fasi del processo interno alla vita divina.

---

<sup>1039</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p.533 [I, 289]

### 1.2.5. Dio e la libera Creazione

L'esame del rapporto tra Dio e Creazione porta anche Schelling, come del resto Filone, ad esaminare inevitabilmente quello tra Dio e il mondo. Il Dio schellinghiano è descritto come un artista, un libero<sup>1040</sup> creatore capace di approfondire la propria onnipotenza creativa nei prodotti della Creazione senza tuttavia esserne mai pienamente appagato<sup>1041</sup>.

Dio, infatti, si diverte<sup>1042</sup>, attraverso la Creazione si rende diverso, si aliena da Sé stesso, ma, allo stesso tempo, conserva sempre il proprio carattere di onnipotenza, sempre pronta a nuove realizzazioni, e naturalmente il proprio essere in sé, come appetito mai placato<sup>1043</sup>.

Esattamente come in Filone, il concetto di Creazione si rivela fondamentale per la comprensione dell'essenza della Divinità<sup>1044</sup>: Dio è Dio soltanto in quanto è il Signore, e non può essere Signore senza qualcosa di cui sia Signore<sup>1045</sup>. Egli è Signore del mondo, ma Dio è Signore del mondo già prima del mondo, padrone cioè di porlo o di non porlo<sup>1046</sup>. Dunque, ne conclude Schelling, soltanto quello che può essere Creatore è il vero Dio. Egli, infatti, è già Dio in quanto è Signore delle pure potenze, e sarebbe

---

<sup>1040</sup> Riguardo al tema della libertà di Dio si rimanda a D.Korsch, *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*, München 1980.

<sup>1041</sup> La pura libertà è un nulla, come la volontà che non vuole nulla, che non desidera nulla, per la quale tutte le cose sono uguali e non viene mossa da nessuna di esse. Però una volontà simile è nulla e tutto allo stesso tempo, infatti è nulla perché non desidera divenire attiva né reale, ma è anche tutto, perché da essa, come libertà eterna, proviene ogni forza, perché essa domina ogni forza e non è dominata da nessuna, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.73.

<sup>1042</sup> L'espressione *si diverte* va qui intesa nel significato etimologico del verbo latino *divertēre*, cioè scostarsi da, separarsi da, andarsene.

<sup>1043</sup> Ogni volere è un trasformarsi in oggetto, cioè un sapere, mentre l'indifferenza dell'eterna libertà è la volontà in quiete, cioè sapere in quiete. L'eterna libertà è per Schelling l'eterno volere-potere, l'eterno *Mögen*, il volere-potere in sé, l'eterna magia/*Magie*. L'eterna magia e l'eterno potere sono la stessa cosa, cfr. F.W.J.Schelling, *Conferenze di Erlangen* [Erlanger Vorträge], in F.W.J.Schelling *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L.Pareyson, Mursia, Milano 1990, (pp.197-225), p. 207.

<sup>1044</sup> Il rapporto tra l'Essere e il pensare viene indagato in K.Hemmerle, *Gott uns das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, cit.

<sup>1045</sup> "Ora, l'inizio della Creazione è certamente un *abbassarsi* (*Herablassung*) di Dio: Dio si abbassa propriamente nel reale, vi si contrae tutto quanto.", cfr. F.W.J.Schelling, *Lezioni di Stoccarda (1810)* [Stuttgarter Privatvorlesungen], in F.W.J.Schelling *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., (pp.143-193), p. 149.

<sup>1046</sup> Nella Creazione Dio vince con la sua libertà la necessità della natura, cfr. *Le età del mondo*, cit., p.50.

Dio, in quanto in grado di porre un mondo, anche se un mondo non esistesse mai, cioè anche se Egli conservasse per sempre in Sé quelle potenze come possibilità<sup>1047</sup>.

È necessario considerare alcuni aspetti fondamentali del processo creativo: in primo luogo, si può senza ombra di dubbio affermare che il mondo sorge da un processo posto da Dio, ma dobbiamo altresì ancora una volta precisare che la divinità non entra nel movimento, non agisce direttamente come le potenze, ma rimane al di sopra di esse come causa assoluta, come *conditio sine qua non*.

Nel prossimo capitolo affronteremo il tema della prima potenza come Sapienza, come termine intermedio tra la divinità e la Creazione. La prima potenza schellinghiana, così intesa, cioè come Sapienza mediatrice, ha molte affinità con il Logos filoniano, che andremo a presentare.

---

<sup>1047</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.487 [I, 291].

## *Capitolo Secondo*

*L'elemento intermedio tra  
la quiete divina e la Creazione:  
la Sapienza*

## 2.1. Le Idee come visioni del Creatore

In Schelling le Idee rappresentano la necessaria mediazione tra Dio e le cose, cioè tra la suprema unità e quelle unità particolari e modificate che noi chiamiamo cose<sup>1048</sup>, ciò che garantisce la libertà del processo creativo. Se non intervenisse un elemento intermedio tra la quiete divina e la Creazione, si dovrebbe sostenere che il mondo non è che un'immediata e quindi necessaria emanazione dell'essere di Dio. Ma sappiamo invece che Dio crea per il puro piacere di creare<sup>1049</sup>, pone liberamente il mondo attraverso la propria volontà<sup>1050</sup> dopo aver contemplato la possibilità di un essere fuori di Sé nell'esistente in Sé del Suo essere<sup>1051</sup>. Questa possibilità, che prefigura l'essere futuro, si colloca tra l'eterno essere di Dio e l'immediata posizione della tensione delle potenze, premessa della mediata posizione del mondo. La possibilità dell'essere fuori di Sé si presenta in primo luogo all'esistente in Sé di Dio, alla Sua interiorità, alla Sua prima potenza, e da questa si propaga poi immediatamente alle altre forme dell'essere divino, determinandone così la potenzializzazione.

La prima potenza, in sostanza, assume un ruolo privilegiato, in quanto è il vero oggetto della letizia di Dio e nello stesso tempo il momento intermedio nel quale Egli vede ogni possibile disposizione reciproca delle potenze, quindi l'intera successione delle forme un giorno possibili, la prefigurazione di tutto il mondo futuro. Le forme future passano davanti a Lui come visioni, poiché non c'è ancora nulla di permanente, prima che

---

<sup>1048</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.491 [I, 294].

<sup>1049</sup> L'eterno esiste solo per sua volontà ed egli diventa l'essente dell'essere solo per sua libera risoluzione, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.144.

<sup>1050</sup> Cfr. H.Folkers, "Die durch Freiheit gebaute Stadt Gottes". *Freiheit und Notwendigkeit im Identitätsphilosophischen Denken Schellings*, in <Pawlowski-Smid-Specht>, 1989, pp.107-138.

<sup>1051</sup> In Dio c'è una tendenza che agisce contro la volontà di Rivelazione, per questo deve prevalere l'amore e la bontà, altrimenti non ci sarebbe Rivelazione, e la decisione della Rivelazione porta a compimento il suo concetto come atto cosciente e moralmente libero, cfr. F.W.J.Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, a cura di G.Strummiello, Bompiani, Milano 2007, pp.233-235; *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p.397, in *Sämtliche Werke*, Bd. VII. Hrsg von K.F.A.Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860, pp.333-416.

sopravvenga la volontà decisa a porre la tensione effettiva<sup>1052</sup>. Le Idee possono quindi essere definite visioni del Creatore, che si presentano ancor prima di esistere effettivamente<sup>1053</sup>. La loro appartenenza all'area semantica del *vedere* è confermata anche dalla lingua greca: la parola *ιδέα*<sup>1054</sup> corrisponde al termine tedesco *Gesicht* ed entrambe designano sia il vedere e lo sguardo stesso, sia ciò che passa sotto lo sguardo<sup>1055</sup>.

La prima potenza, in quanto potenza che vede in anteprima il possibile mondo futuro e rappresenta il primo avvio per ogni essere distinto da Dio, è stata da sempre celebrata e glorificata in diverse rappresentazioni, tra le quali Schelling ricorda la Fortuna Primigenia dei Romani, la Maja indiana e la Sapienza quale compare nell'Antico Testamento.

La Fortuna Primigenia, venerata soprattutto dai Romani a Preneste, ma anche nel mondo greco, assume tale nome in quanto rappresenta la primaria accidentalità, il primo puramente possibile che non appartiene all'essere divino pur essendo inseparabile da esso. Questa pura possibilità si presenta a Dio non appena Egli esiste e anche in seguito, quando Dio la chiama in azione, rimane sempre qualcosa di esterno, qualcosa che è stato semplicemente accettato.

Nel mondo greco la prima potenza è venerata soprattutto come materia del mondo futuro, mentre nella mitologia indiana è Maja che stende davanti al Creatore le reti dell'apparenza, il puramente apparente che coincide con il non reale, per indurlo all'effettiva Creazione. La rappresentazione della potenza primitiva che Schelling ritiene particolarmente rilevante e funzionale all'impianto teoretico della sua

---

<sup>1052</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.491 [I, 294].

<sup>1053</sup> Le potenze sono forze reali, attive ed effettive, che stanno in mezzo tra il concreto e i concetti puramente astratti, sono veri *Universalia*, che sono però realtà, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., pp.108-109, Lezione VI.

<sup>1054</sup> Dal verbo *εἶδον*, aoristo II usato come supplente di *ὀράω*, vedere; cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.491 [I, 294].

<sup>1055</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.124.



*Spätphilosophie* è però la Sapienza<sup>1056</sup> quale si presenta nell'Antico Testamento<sup>1057</sup>. La Sapienza incarna l'originariamente conoscente nella Divinità che, in quanto soggetto, si pone sempre come colui che sa rispetto a ciò di cui è soggetto.

L'esistente in sé di Dio, la prima potenza, è il fondamento, il soggetto, che, proprio in quanto tale, è il non esistente, il principio che non si è ancora estrinsecato e perciò permane nella propria interiorità, prima di ogni effettivo essere. Questo principio, dopo essere stato completamente restaurato a conclusione del processo, coincide con l'onniscienza che conosce tutto nel complesso, inizio, mezzo e fine, coincide quindi con la Sapienza. La potenza di un altro essere fuori di Sé, in un primo momento, è nascosta in Dio e Gli si rivela come qualcosa di prima non visto.

Questa possibilità, che si presenta all'interiorità dell'essere divino a livello incosciente, deve uscire proprio da Lui, per essere, ritornando indietro, come conoscente o coscientemente in colui nel quale prima era soltanto incoscientemente<sup>1058</sup>. Nel suo uscire da Dio questo principio è piuttosto ciò che nega Dio o l'unità divina; ma appunto ciò che nega Dio, nel suo ritorno indietro, diventa piuttosto ciò che pone Dio e quindi anche lo conosce<sup>1059</sup>.

Tale principio dell'inizio, nella sua latenza, rappresenta il *Prius* dell'intero processo<sup>1060</sup>, ma non si conosce come tale. Alla fine del processo ritorna in sé, conservando la

---

<sup>1056</sup> La Scrittura racconta in quale intima prossimità la Sapienza si trovasse nei tempi primordiali presso e accanto Dio, come essa fosse gioiosa per essere sua prediletta e come essa fosse per Dio causa di gioia, perché tramite essa Egli poteva vedere anticipatamente tutta la storia futura, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., pp.141-142.

<sup>1057</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.493 [I, 294-295].

<sup>1058</sup> “Dio, per quello che è il suo supremo Sé, non è manifesto, ma si rivela; egli non è reale, ma diventa reale, per apparire, appunto, come il più libero di tutti gli esseri. Tra la libera eternità e l'atto interviene, pertanto un'altra cosa, che ha una sua radice indipendente e che, sebbene eternamente, inizia (è qualcosa di finito), affinché ci sia eternamente qualcosa mediante cui Dio possa avvicinarsi e comunicarsi alla creatura, affinché la pura eternità rimanga sempre libera nei confronti dell'essere e questo non appaia mai come un'emanazione dell'eterno poter-essere, cioè affinché ci sia sempre una differenza tra Dio e il suo essere.”, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.142.

<sup>1059</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.493, 495 [I, 295-296].

<sup>1060</sup> Cfr. H.Czuma, *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, cit., dove l'autore propone di leggere il processo teogonico, cioè mitologia, Rivelazione e religione filosofica, attraverso il concetto dell'essere come fondamento positivo di tutta la *Spätphilosophie*.

propria natura di potenza primitiva, di soggetto, ma supera l'incoscienza dovuta alla latenza nell'immediatezza, diventa cioè cosciente di sé stesso, ponendosi in tal modo come l'intelletto di tutto il movimento divino<sup>1061</sup>.

Quello stesso soggetto, quella potenza originaria posta in essere, dopo aver attraversato tutti i momenti della natura ed essersi manifestata in essa sotto la forma dell'oggettività, si trova, alla fine di tutte le sue trasformazioni, rialzato di nuovo a soggetto nell'Io umano; e quel soggetto si ritroverebbe effettivamente, se l'uomo, invece di essere per così dire l'erede di tutto il passato, non avesse preferito di essere all'inizio di un nuovo movimento. Senza di ciò esso si sarebbe ritrovato nell'uomo come nel possessore spirituale, anzi come nel motore di tutte le cose; ma benché abbia perduto quel potere materiale sulle cose che avrebbe avuto se fosse rimasto al suo posto, quel soggetto rimane quella potenza formale delle cose che è appunto l'intelletto<sup>1062</sup>.

Schelling pensa di trovare conferma a questa sua tesi nella stessa struttura gnoseologica dell'uomo: la conoscenza umana può attingere concetti generali, che oltrepassano ogni possibile esperienza (sostanza, causa, effetto etc.) e valgono quindi come verità *a priori*, soltanto perché, anche dopo la caduta, la Sapienza rimane nell'uomo come potenza formale delle cose, come potenza primaria, *Prius* di tutto, e cioè come intelletto. L'intelletto è l'unica potenza capace di concetti, capace cioè di vedere in ogni oggetto soltanto l'esistente in generale, solamente modificato dalla particolare sensazione che l'oggetto determinato ha esercitato sul senso: essa è correlativo dell'intelletto in quanto potenza in possesso di sé stessa, propria di ogni essere, poiché ritornata in sé stessa, e non può che essere in generale soltanto l'essere.

---

<sup>1061</sup> *Verstand*, *Vostand* o *Urstand* sono termini che, secondo Schelling, risultano equivalenti nel designare il *Prius*, il soggetto, ciò che sta sotto, che alla base del movimento; cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.495-497 [I, 296-297].

<sup>1062</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, pp.497, 499 [I, 297-299].

Dopo aver introdotto il tema dell'intelletto umano e dell'essenza dei concetti generali, Schelling prosegue nella presentazione della natura della Sapienza divina e del suo ruolo nel libero processo creativo messo in atto da Dio. Riprendendo l'equazione baconiana tra scienza e potere (*science is power*), egli definisce la Sapienza, scienza di ogni essere, come la potenza, il potere di ogni essere<sup>1063</sup>. Tale considerazione è conforme all'immagine della Sapienza quale appare in *Proverbi* 8, 22-31. E per delineare l'essenza della Sapienza<sup>1064</sup> nei suoi tratti specifici, Schelling si serve proprio del commento di tale passo biblico.

In primis, l'autore del testo dei *Proverbi*, nel momento in cui fa dire di sé stessa alla Sapienza *il Signore mi ebbe con sé* (*Proverbi* 8, 22), vuole certamente mettere in evidenza che essa non coincide con Jehovah, con il Signore. L'espressione *il Signore mi ebbe con sé* esclude l'identità tra Jehovah e la Sapienza, e afferma invece che essa si presenta a Dio in un secondo momento come potenza di un altro essere che Egli, nella Sua volontà infinitamente libera, può accogliere o rifiutare. Si può quindi sostenere che la Sapienza, pur presupponendo il Signore, in quanto essa si presenta soltanto non appena Egli è, non è tuttavia il Signore<sup>1065</sup>. Inoltre, secondo quanto suggerisce in modo molto evidente l'espressione *dall'inizio delle sue imprese* (*Proverbi* 8, 22), Jehovah accoglie la Sapienza prima di uscire da Sé, quindi la presuppone come inizio e occasione del proprio movimento, del processo creativo.

Con il commento di *Proverbi* 8, 22 Schelling dimostra anche la concezione della Sapienza come termine intermedio tra Dio e la creatura, come prefigurazione

---

<sup>1063</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.503 [I, 301].

<sup>1064</sup> “Gli orientali hanno ben riconosciuto nella vita originaria di Dio quel gioco gioioso e l'hanno designato espressivamente col nome di Sapienza, rappresentando questa come un risplendere della luce eterna, come uno specchio senza macchia della forza divina e (a causa delle sue proprietà passive) come un'immagine della sua bontà. È sorprendente che essi attribuiscono a questa essenza una natura piuttosto passiva che attiva, in modo che non la chiamano né Spirito né Verbo (o Logos), con cui più tardi la *Sapienza* è stata a torto ripetutamente confusa, ma le attribuiscono un nome femminile. Tutto ciò sta a significare che, in rapporto a ciò che le è superiore, essa è un essere semplicemente passivo, ricettivo.”, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.131.

<sup>1065</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.503, 505 [I, 301-302].

dell'essere futuro che si presenta alla mente divina, pura possibilità, sostrato materiale delle future produzioni. Il Signore secondo *Proverbi* 8, 22 ebbe la Sapienza con Sé *innanzi che alcuna cosa facesse, da principio*. La Sapienza non può quindi in alcun modo essere considerata una creatura, ma soltanto una possibilità dell'essere fuori di Sé che si pone tra Dio e il creato. Conferma ulteriore di ciò è, in qualche modo, l'espressione *Ab aeterno sono stata costituita* (*Proverbi* 8, 23), che ribadisce il carattere di *Prius*, di materia di ogni divenire futuro, proprio della Sapienza stessa.

La Sapienza è presso Dio come una bambina che si trastulla davanti a Lui, cioè Gli mostra il possibile esistente futuro come realtà, la cui attualità è legata soltanto alla Sua libera volontà<sup>1066</sup>. Ma il piacere maggiore, per la Sapienza, è di prefigurare a Dio l'uomo futuro, fine di tutta la Creazione, Sua realizzazione più alta e fonte della più lieta felicità. A questo punto, posto che la Sapienza rappresenta l'elemento intermedio tra l'essere in Sé eterno di Dio e l'azione creativa, e in quanto tale la garanzia della libertà della Creazione, Schelling può trarre le conseguenze dalla sua concezione di Dio come infinita e libera onnipotenza creatrice.

Il Dio schellinghiano avrebbe potuto conservare per sempre in Sé, come puramente possibile, la possibilità di un essere fuori di Sé che Gli si rivelava in Sé stesso. Ma ha scelto di porla come l'effettivamente apparso in modo aperto e visibile affinché, attraverso il suo graduale superamento e la conseguente trasformazione in coscienza ponente Dio, potesse porre una coscienza fuori di Sé. Alla Divinità, infatti, non si conveniva restare nell'*actus purissimus*, nella Sua pura eternità, poiché ciò avrebbe significato la negazione della Sua natura di onnipotente, infinita e mai pienamente appagata brama creatrice. La *vis* creativa non poteva non esternarsi, doveva alienarsi nel prodotto della Creazione, l'*actus purissimus* doveva trasformarsi in un processo

---

<sup>1066</sup> La Sapienza che come bimba scherza davanti a Dio rivela come, nonostante il gioco cosmico dell'ironia creatrice dell'universo, l'alterità per la coscienza è ancora tutta possibile; infatti insieme all'essere vivono anche la potenza e il potere, cfr. L.Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della Mitologia di Schelling*, cit., p.121.

conoscibile, distinguibile, in cui tutti i momenti dovessero essere abbassati e anche unificati in una coscienza finale ricondotta all'unità<sup>1067</sup>.

In tale *universio*, processo di estroversione, di alienazione dell'uni-totalità, Dio non diventa mai in Sé diverso, anche se apparentemente sembra un altro e mostra, in virtù della Sua arte divina del contraffarsi, cioè l'ironia, il contrario di ciò che propriamente vuole. L'ironia accompagna l'essere di Dio sia nella Creazione sia nel governo del mondo, e può essere intesa come una ulteriore determinazione della Sua infinita libertà<sup>1068</sup>. Allorché Dio si mostra apparentemente diverso dal proprio essere o agisce attraverso mezzi in apparenza divergenti dalla propria volontà, dà prova di non essere legato a nulla, nemmeno al suo proprio essere, dà prova, quindi, di essere libero anche da Sé stesso, di essere cioè *assoluto* nel senso etimologico del termine.

L'assoluta libertà di Dio nella Creazione garantisce anche la libertà nel governo del mondo, la Provvidenza. A questo punto dell'argomentazione schellinghiana interviene nella definizione della libertà divina un'altra categoria fondamentale per la comprensione della Creazione, la temporalità<sup>1069</sup>, che ci apprestiamo a prendere in esame.

## **2.2. La Creazione e la temporalità**

Se ammettiamo che il mondo non deve essere inteso come una emanazione puramente necessaria della Divinità o di qualsiasi altro principio, dobbiamo altresì sostenere che tra l'eternità e la Creazione esista un interstizio che le tenga separate, che costantemente le divida e le medi. Questo intermedio che è frapposto tra l'eternità assoluta e il tempo può però essere soltanto ciò che non è ancora di fatto tempo ed è pertanto uguale all'eternità, ma che, in quanto è possibilità del tempo, è distinto

---

<sup>1067</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.509 [I, 304].

<sup>1068</sup> La libertà incondizionata è la facoltà di essere tra due opposti in contraddizione tra di loro interamente l'uno e l'altro, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.139.

<sup>1069</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.511 [I, 305-306].

dall'eternità assoluta, e tuttavia non è ancora in sé stesso una successione di tempi, quindi è ancora una vera eternità<sup>1070</sup>.

Se da una parte è necessario escludere che Dio abbia creato dall'eternità, cioè da quando Egli è, poiché ammettere ciò significherebbe considerare la Creazione una necessaria emanazione della natura divina, d'altra parte è però altrettanto importante precisare in che senso il tempo sia cominciato soltanto con la Creazione<sup>1071</sup>.

Il tempo<sup>1072</sup>, infatti, è concepibile soltanto come espressione di una vera successione, cioè di una successione realmente determinata da un prima e da un dopo. Ora, si deve precisare che di vera successione, e quindi di tempo, si può parlare soltanto dopo la Creazione, poiché nell'eternità assoluta di Dio che rimane in Sé ritroviamo un prima ma non un dopo<sup>1073</sup>. Tuttavia, per Schelling, non si può affermare che prima della Creazione non ci fosse alcun tempo, così come è evidente che il mondo è sorto nel tempo, che cioè esso è soltanto l'elemento di un tempo che va oltre il mondo. Tale dimensione si colloca in bilico tra l'eternità assoluta e il tempo reale, quindi può essere pensata come un tempo possibile, come eternità precedente al mondo<sup>1074</sup>. Schelling conclude la propria esposizione del rapporto tra Dio, Creazione e tempo considerando il rapporto tra la temporalità e la volontà divina di porre il mondo.

In primo luogo è importante mettere in evidenza che la tensione delle potenze<sup>1075</sup> e ciò che è posto con essa, in rapporto all'eternità assoluta o essenziale, è qualcosa di indifferente, di *accidentale*, quindi appartiene *naturā suā* alla dimensione temporale. Vediamo infatti che la tensione delle potenze non muta niente nell'eternità, si pone

---

<sup>1070</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.511 [I, 306].

<sup>1071</sup> Cfr. G.Xian, *Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit*, Diss., Tübingen 2004.

<sup>1072</sup> W.Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Diss., Heidelberg, 1955.

<sup>1073</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.511 [I, 305-306].

<sup>1074</sup> *Ivi*, Lezione XIV, pp.513-515 [I, 307].

<sup>1075</sup> Cfr. G.Eschenburg, *Die Potenzenlehre Schellings*, in <Ständisches Leben. Blätter für organische Gesellschafts- u. Wirtschaftslehre> 6 (1936), pp.29-52; 81-115.

come qualcosa di accessorio rispetto ad essa, ma non è nulla, poiché l'eternità essenziale opera attraverso questa stessa tensione. È quindi doveroso operare una distinzione fondamentale tra la *volontà* che decide per il mondo, concepita in Dio dall'eternità, e il *reale volere* che realizza ciò che è stato deciso ponendo effettivamente la tensione delle potenze<sup>1076</sup>. Il volere reale, attivo, non può essere eterno per la natura stessa del suo oggetto, la tensione delle potenze, la quale non può essere voluta e posta eternamente, ma soltanto per uno scopo determinato, quindi soltanto accidentalmente. Questo volere, in altri termini, presuppone sia l'eternità essenziale, che coesiste con ogni singolo momento del tempo ed è in ogni momento il tutto, sia l'eternità precedente al mondo, che contiene il mondo ancora soltanto come avvenire nell'immaginazione o nell'intelletto divino.

Tale eternità, nel momento in cui l'idea del mondo si trasforma in realtà effettiva, diviene un elemento del tempo in senso lato. In senso proprio, tuttavia, si può parlare di un tempo effettivo soltanto allorché esso è posto dal volere reale, quindi, a rigore, questo volere non è qualcosa di temporale, ma rappresenta il confine tra l'eternità e il tempo, il volere dell'inizio<sup>1077</sup>.

### **2.3. L'identificazione della prima potenza con la Sapienza dell'Antico Testamento**

A questo punto della nostra analisi sembra doveroso prendere in esame l'identificazione schellinghiana della prima potenza con la Sapienza. Dobbiamo perciò ricollegare il discorso alla prima potenza. L'Essere è definito da Schelling come volontà, perché la potenza di essere è volere, in quanto ogni potere è volontà in quiete e il volere non è

---

<sup>1076</sup> Ogni cosa è l'opera comune delle tre potenze; in ognuna di esse è già posta l'unità, e la volontà nella quale esse si uniscono per la realizzazione concreta di una cosa determinata è la volontà divina. Così ogni cosa è attraversata dal chiarore della divinità, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., p.110, Lezione VI.

<sup>1077</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, pp.515, 517 [I, 308-309].

altro che potere divenuto attivo<sup>1078</sup>. La potenza di essere è quindi volontà, che passerebbe subito all'atto se non fosse trattenuta in sé come volontà non volente nell'Ente vero. L'Essere è l'esistente necessariamente ed ha come carattere quello di volere la potenza di essere posta in quanto tale. Ne risulta quindi che la potenza di essere e il necessariamente esistente sono identici e opposti. La vera realtà originaria si configura come l'Unità inscindibile<sup>1079</sup> del necessariamente esistente, della potenza d'essere e della terza potenza, che è il vincolo che unifica le prime due<sup>1080</sup>.

La terza potenza è l'Ente che deve essere, il quale deve essere in virtù di sé, nel mezzo tra le due opposte unilateralità, ma libero da entrambe, come terzo; essa è ciò nella quale l'atto non esclude la potenza e la potenza l'atto, il realmente libero di essere e di non essere<sup>1081</sup>. L'Ente, la terza potenza, è quindi ciò in cui la parte è il tutto, è ciò che è anche ogni parte, lo Spirito perfetto, veramente libero, per il quale è indifferente essere in tensione o in unità, perché è libero. Infatti lo Spirito perfetto ha la possibilità di porre sé stesso fuori di sé attraverso la Creazione, che è la condizione della sua presa di coscienza come volontà, come Spirito che può volere<sup>1082</sup>.

L'identificazione in Schelling della potenza dell'inizio, che nella sua manifestazione è il ciecamente esistente, con la Sapienza<sup>1083</sup> dell'Antico Testamento<sup>1084</sup> riveste per noi un grande interesse. Infatti la prima potenza, dopo essere stata restaurata, si identifica con la coscienza cosciente, che comprende inizio, mezzo e fine, che quindi è la Sapienza<sup>1085</sup>. La Sapienza<sup>1086</sup> non si identifica con Dio, con il Creatore o con la

---

<sup>1078</sup> *Ivi*, Lezione X, p.341 [I, 205-206].

<sup>1079</sup> Per Schelling l'Unico è Unico solo in quanto tale e non in quanto assoluto, cfr. L.Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, cit., pp.49-69; F.Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995, pp.129-153.

<sup>1080</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XI, p.391[I, 233-234].

<sup>1081</sup> *Ivi*, Lezione XI, p.393[I, 334-335].

<sup>1082</sup> *Ivi*, Lezione XIII, pp.447-449[I, 266-268].

<sup>1083</sup> Cfr. *Provvidenza* 8, 22-31.

<sup>1084</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.493 [I, 295].

<sup>1085</sup> *Ivi*, Lezione XIV, p.495[I, 295-296].



creatura; essa non è prima di Dio, ma dopo che Egli è, e si presenta come qualcosa che Dio può volere e non volere<sup>1087</sup>. È necessario sottolineare ancora una volta che la Sapienza<sup>1088</sup> è descritta come una bambina<sup>1089</sup> posta presso Dio, che gioca davanti a Lui e Gli mostra<sup>1090</sup>, come in uno specchio<sup>1091</sup>, la vera *Allmöglichkeit*<sup>1092</sup>. Essa è la Maja indiana<sup>1093</sup>, la possibilità che precede la Creazione e mostra la sua autonomia e indipendenza ontologica<sup>1094</sup>.

Ne risulta che Dio non è Dio senza il mondo, sebbene Egli ne sia il Signore già prima della sua esistenza, cioè prima della Creazione<sup>1095</sup>. Secondo Schelling il vero Dio è solo

---

<sup>1086</sup> Sul tema della Sapienza come ragione e teologia cfr. Von I.Riedel-Spangenberg und A.Franz (hrsg.), *Die spannung von Glauben und Denken als Grundprinzip europäischen Freiheitsbewußtseins*, in *Fundamente Europas, Christentum und europäische Identität*, Paulinus-Verlag, pp.31-54.

<sup>1087</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, pp.503 e 505[I, 300-302].

<sup>1088</sup> “La Sapienza, che col suo gioco stuzzica nel Signore la divina arte dell’ironia e della contraffazione da cui nasce l’universo, è seduttrice. Non <in principio era il Verbo> ma <in principio fu la seduzione> è l’esperienza archetipica del cosmo e della coscienza: la seduzione del molteplice, del mutamento, della Creazione, esperita e messa in scena come seduzione della <figlia> nei confronti del <padre>, a significare la potenza divina nel suo aspetto di nuova matrice dei possibili e fecondità ancora tutta virtuale del futuro, che si offre a Dio per suscitare la forza demiurgica.”; cfr. L.Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della Mitologia di Schelling*, cit., p.122.

<sup>1089</sup> Cfr. K.Appel, *Zeit und Gott, Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, cit., pp.175-177.

<sup>1090</sup> Non è mancato chi ha interpretato in maniera ironica questo mostrarsi a Dio della possibilità primordiale, come se Dio non avesse potuto pensare a tale possibilità, cfr. I.Döllinger, *Die Schellingsche Philosophie und die christliche Theologie*, in <Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland>, Bd. 11, München 1843, 761.

<sup>1091</sup> Cristo diviene specchio di Dio, infatti con il suo sacrificio chiude il cerchio iniziato con la Creazione, sconfigge la morte e consente alla creatura di divenire simile a Dio e di fare ciò che a Mosé non fu possibile, guardare il volto di Dio. Per la similitudine dello specchio cfr. L.Procesi, *La tentazione di Abramo. Personalità e rivelazione in Schelling*, in AA.VV., *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Temerari*, a cura di Carlo Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 392, dove il compito della salvezza è identificato nel ripristino della giusta specularità del vero rapporto di rispecchiamento tra l’originale, cioè Dio, e la copia, cioè la creatura; cfr. G.Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Giulio Einaudi, Torino 1977, 2 ed. 1993, p. 95: “L’uomo medioevale è sempre davanti a uno specchio, tanto quando si guarda intorno che quando si abbandona alla propria immaginazione”. Anche R.Rorty si riferisce alla metafora della mente come uno specchio, cfr. R.Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986, p.15: “L’immagine che tiene prigioniera la filosofia tradizionale è quella della mente come un grande specchio, che contiene rappresentazioni diverse – alcune accurate, altre no – e può essere studiato attraverso metodi puri, non empirici. Senza la nozione della mente come specchio, non si sarebbe potuta proporre quella della conoscenza come rappresentazione accurata”.

<sup>1092</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV pp.505 e 507 [I, 301-304].

<sup>1093</sup> Come concetto universale la Sapienza è presente anche nel paganesimo antico, come archetipo della possibilità primordiale nell’iconografia della Fortuna primigenia, in particolare quella della grande dea italica ritrovata a Preneste, cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie, Filosofia della Mitologia*, traduzione italiana di L.Procesi, Mursia, Milano 1999, p.24, Lezione VIII.

<sup>1094</sup> Cfr. L.Lotito, *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel*, Guerini e Associati, Milano 2006, p.69.

<sup>1095</sup> Cfr. W. Schöpsdau, *Der Evidenz Gottes im Mythos. Schellings Spätphilosophie und die Theologie*, Diss., Mainz 1972, dove l’autore legge nel concetto positivo di Dio nella *Spätphilosophie* il presupposto

quello che può essere Creatore<sup>1096</sup>, il quale è Signore delle potenze e le conserva in sé come possibilità<sup>1097</sup>. Quello della Creazione è un momento decisivo sia in Schelling che in Filone, perché da esso viene elaborato il tema del rapporto tra il Creatore e il creato. La Creazione, anche per Schelling, è un atto di libertà<sup>1098</sup>: la libertà<sup>1099</sup> di Dio trova il suo fondamento nella sua *geistige All-einigkeit*, per la quale Egli è libero di porre e di non porre il contrario dell'unità<sup>1100</sup>, cioè l'essere extradivino<sup>1101</sup>.

L'unità spirituale è assoluta Personalità e la Personalità generante è il Padre, che è assoluta libertà<sup>1102</sup>, che può affermare e negare senza uscire da Sé, rimanendo sempre ciò che Egli è<sup>1103</sup>. La seconda Personalità è generata dal Padre e da Lui distinta come Figlio<sup>1104</sup>. La libertà di Dio deriva dalla seconda forma del Suo essere, dal Figlio futuro, che dapprima esiste solo per il Padre<sup>1105</sup> e solo in seguito alla caduta dell'essere umano anche per il creato.

Nel prossimo capitolo approfondiremo il tema Padre-Figlio nel contesto della dinamica del rapporto esistente fra le Persone della Trinità divina.

---

del Dio cristiano e la causa dell'irrompere della religione rivelata nella soggettività assoluta della filosofia negativa.

<sup>1096</sup> Sul tema del monoteismo in Schelling cfr. A.Franz, *Der Begriff des Monotheismus in Schellings Spätphilosophie, in Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, hrsg. Von C.Danz und R.Langthaler, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2006, pp.200-216.

<sup>1097</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, p487[I, 291].

<sup>1098</sup> Sul tema della libertà in Schelling come Assoluto, Dio e principio originario cfr. A.Franz, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*, cit., pp.325-330.

<sup>1099</sup> Riecheggia qui il tema della libertà assoluta dell'Uno, signore della propria esistenza e di ogni essere. Riguardo alla conoscenza di Plotino da parte di Schelling cfr. W.Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972, pp.202-214.

<sup>1100</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XV p.519 [I, 310].

<sup>1101</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.521[I, 311-312].

<sup>1102</sup> Sul tema del rapporto tra libertà umana e onnipotenza divina appare interessante la posizione di Klaus Müller, il quale considera il discorso su tale tematica in primo luogo come una domanda filosofica, in secondo luogo come una domanda cristiana e solo in terzo luogo come una domanda moderna, cfr. K.Müller, *Allmacht Gottes-Freiheit des Menschen. Der Monotheistische Gottesgedanke im Kreuzfeuer kritischer Vernunft*, in *Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen*, Hrsg. Von A.Franz und C.Maaß, Herder Verlag, Freiburg in Breisgau 2011, pp. 139-158.

<sup>1103</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXIV, p.919 [II, 24-26].

<sup>1104</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.521[I, 311-312].

<sup>1105</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.535[I, 319-321].

## ***Capitolo Terzo***

### ***Padre, Figlio e Spirito: la Trinità divina***

A questo punto della nostra ricerca bisogna sottolineare come tutte le categorie e i concetti fondamentali della *Potenzenlehre* permettano a Schelling di portare a compimento uno dei principali obiettivi teoretici della *Spätphilosophie*: la comprensione speculativa della Trinità divina<sup>1106</sup>.

L'indissolubile unità di Dio pur nell'articolarsi delle sue forme, la Sua essenza di perfetta uni-totalità, che garantisce a Dio la libertà assoluta di creare o non creare il mondo, la libertà di sollevare all'essere il non esistente del Suo essere e di poterlo ricondurre di nuovo nel Suo in-Sé, nell'originario non essere, sono le premesse per l'esposizione dei caratteri delle tre personalità divine e delle loro relazioni. Condizione di possibilità dell'assoluta libertà creativa di Dio è, in altri termini, la Sua indissolubile tutt'unità spirituale, che sussiste sia nella non-unità che nell'unità materiale<sup>1107</sup>.

### **3.1. Il processo interno alla vita divina: l'*Ausschließung***

Dio, inteso come l'*intero* Dio, come personalità assoluta, come perfetta e compiuta uni-totalità assolutamente libera di porre o anche di non porre l'essere extradivino, come vero e proprio autore della Creazione<sup>1108</sup>, deve essere definito come Padre. Tale definizione deve essere compresa anche e soprattutto alla luce del Suo essere soggetto dell'*esclusione* del puro esistente del Suo essere, quindi della Sua possibilità di generare.

Tenendo presente come la coscienza umana rappresenti il *subjectum agens* delle mitologie, in quanto essa è ciò che per sua natura pone Dio e come tale definisce la verità tautologica del processo mitologico, possiamo affermare che il movimento

---

<sup>1106</sup> L'origine ultima della Trinità cristiana risiede per Schelling nell'idea dell'unitotalità; Dio infatti è per sua natura l'uni-totale, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., Lezione IV p.79; Lezione V p.84.

<sup>1107</sup> La successione che avviene in Dio, pur essendo reale, non è avvenuta nel tempo. Nel momento della grande decisione, la prima potenza è posta come l'antecedente di 2, la seconda potenza, e 2 come l'antecedente di 3, la terza potenza, e l'intero (1,2,3,) è l'antecedente di 4. Nella stessa eternità è inclusa una successione, un tempo; questa eternità contiene in sé il tempo stesso, superato, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.98.

<sup>1108</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p. 521 [I, 311-312].

escludente, nell'impianto teoretico della *Spätphilosophie*<sup>1109</sup>, rappresenta la struttura logico-ontologica che presiede la nascita della coscienza: dispiegare il modello della teogonia comporta, infatti, la messa in evidenza dei soggetti agenti della mitologia<sup>1110</sup> – le potenze, che sono *subjecta* – e la loro successiva esclusione, ovvero costituzione di per sé, sino a pervenire al soggetto in senso stretto, che esse escluderanno, ovvero *faranno nascere*, estromettendolo dal piano dell'essenza<sup>1111</sup>.

In principio è posto soltanto Dio come Spirito assoluto, perfetto, chiuso e compiuto in sé stesso, pura eternità, *actus purissimus*. Dall'eternità, poi, a questo Spirito assoluto si mostra la possibilità di un essere fuori di Sé, possibile solo perché esso già si percepisce come Signore di questo essere potenziale. A questo punto, lo Spirito perfetto, Dio, può essere subito designato come Padre, come Signore originario, colui nel quale originariamente sta ogni potere, cioè l'iniziatore d'ogni essere.

Nel momento in cui Dio è determinato come Padre, ciò che sarà il Figlio, cioè il Figlio come forma necessaria del Suo essere, ma non come autonoma personalità divina, è nascosto in Lui<sup>1112</sup>. Già in questa fase il Figlio è un elemento essenziale alla Divinità e alla Signoria del Padre, in quanto rappresenta la condizione di possibilità della Sua libertà di porre l'essere fuori di Sé.

Il Padre, infatti, già conosce e prevede quella forma necessaria del suo essere come il Figlio futuro e già lo ama come tale, poiché riconosce in lui ciò per cui Egli è libero di porre un essere fuori di Sé. Il Figlio, in questo momento, è il Figlio esistente soltanto per il Padre, non è ancora propriamente generato, in quanto non è ancora posto fuori di

---

<sup>1109</sup> È stato sostenuto come uno dei nodi centrali della *Spätphilosophie*, come *religione filosofica*, sia l'unità di religione e scienza, cfr. A.Franz, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*, cit.

<sup>1110</sup> Cfr. G.Schmidlin, *Hölderlin und Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, in <Hölderlin-Jahrbuch>, XVII, 1971-1972, pp.43-45, dove l'autore ritiene la *Spätphilosophie* di Schelling come lo sviluppo naturale del suo pensiero giovanile e in particolare dell'idea di far nascere una nuova mitologia.

<sup>1111</sup> L.Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della Mitologia di Schelling*, cit. pp. 50-51.

<sup>1112</sup> La prima persona è Dio solo come padre, in quanto vi è un figlio, come la seconda persona è Dio solo in quanto essa è figlio, in quanto vi è anche il padre, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.147.

Lui come distinta personalità divina<sup>1113</sup>. La dinamica che è alla base dell'intero movimento delle potenze, il processo attraverso il quale risulta possibile ricostruire la genesi e l'odissea della coscienza quale si svolge nelle rappresentazioni mitologiche e nella Rivelazione cristiana, è l'*Ausschließung*<sup>1114</sup>.

In senso proprio, infatti, la generazione consiste piuttosto in una *Ausschließung*<sup>1115</sup> (*exclusio*) che in un porre ciò che può essere ma ancora non è. Eppure proprio questo escludere dà il puro esistente - il quale, proprio perché è tale non ha sé stesso - a sé stesso, lo pone come potenza esistente per sé: proprio la negazione gli dà la forza di essere *actu*, forza che esso di per sé non potrebbe trovare affatto, senza mediazione di una negazione. Esso quindi può essere *actu* soltanto in quanto riporta di nuovo alla potenza l'atto che gli sta di fronte, cioè la volontà, divenuta attiva, che dovrebbe propriamente restare in quiete, non agire, riconducendo così sé stesso a quel puro *actus* nel quale poi esso non è più soltanto il generato dal Padre, ma il Figlio<sup>1116</sup>.

Alla luce di questa specifica accezione del concetto di generazione e del processo qui delineato, Schelling può spiegare il passo di *Giovanni* 5, 26, nel quale Cristo, il Figlio, parla della relazione con il Padre: *Come il Padre ha la vita in Sé stesso, così Egli ha dato anche al Figlio la vita perché la abbia in Sé stesso*<sup>1117</sup>. Questa proposizione è letta da Schelling come conferma della sua interpretazione speculativa della Trinità e del processo che in essa si sviluppa, permettendogli di precisare il rapporto tra la volontà del Padre e la volontà del Figlio.

Il Padre, in quanto personalità assoluta, causa assoluta che può porre la tensione pur rimanendone sempre fuori, *ha la vita in Sé stesso*, cioè la vita come particolare personalità, come qualcosa di non dato, d'originario. Il Padre, in virtù della sua essenza,

---

<sup>1113</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XV, pp. 519-537 [I, 310-321].

<sup>1114</sup> *Ivi*, Lezione XV, p. 541 [I, 324].

<sup>1115</sup> Sul tema cfr. L.Procesi, *Ausschließen/ escludere/ parere nella filosofia della mitologia di Schelling*, in <Lexicon Philosophicum>, I (1985), pp.95-115.

<sup>1116</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XV, pp. 541, 543 [I, 324].

<sup>1117</sup> *Ivi*, Lezione XV, p. 543 [I, 325].

può immediatamente ciò che vuole, è la potenza d'essere immediata, mentre il Figlio, puro essere in Sé senza alcuna potenza, deve necessariamente essere potenzializzato dal Padre attraverso l'esclusione della Sua potenza d'essere immediata, quindi riceve la vita soltanto mediatamente.

Sulla base di queste premesse, si può affermare che l'essenza del Figlio è di essere quella volontà che non cerca qualcosa di suo. Il Figlio non ha, per così dire, una propria volontà: la sua volontà è propriamente soltanto la volontà del Padre in lui posta, ossia la vera volontà del Padre, che questi non può rivelare immediatamente e che quindi pone nella seconda personalità, nel Figlio<sup>1118</sup>. Ciò che propriamente agisce nel Figlio è soltanto la vera volontà del Padre: il Figlio, di per sé, non potrebbe fare nulla, egli non fa altro che eseguire ciò che gli indica il Padre che in lui vive, come in *Giovanni 5, 19-20*<sup>1119</sup>. In quanto semplice esecutore della volontà del Padre, il Figlio è definito in *Colossesi 1, 15 l'immagine del Dio invisibile* e in *Ebrei 1, 3 il riflesso del Padre*. Il Padre può essere designato come Dio invisibile, sia perché, non potendo palesare e attuare immediatamente la propria reale volontà, deve agire tramite una seconda personalità, il Figlio, sia perché non è mai direttamente coinvolto nel processo di restaurazione dell'unità divina, ma rappresenta soltanto la causa assoluta che pone la tensione delle potenze e delega al Figlio il compito di partecipare attivamente al movimento<sup>1120</sup>.

Il Padre, la personalità assoluta, non pone il Figlio immediatamente come reale, ma lo genera ponendolo fuori dell'essere originario, lo nega, lo potenzializza. E proprio questa potenzializzazione, che lo nega come puro esistente, lo costringe a realizzarsi, a negare la negazione superando il proprio contrario. Allorché la potenza generante del Padre si solleva e pone la tensione, l'essere divino si trova esternamente sospeso. Ma il

---

<sup>1118</sup> *Ibidem*.

<sup>1119</sup> *Ivi*, cit., Lezione XV, p. 545 [I, 326-327].

<sup>1120</sup> *Ibidem*.

fine del processo è proprio la restaurazione dell'essere divino, che avviene nel momento in cui la potenza dapprima uscita dall'unità viene di nuovo ricondotta ad essa. Soltanto alla fine di questo processo di restaurazione dell'unità divina, quando, nel suo ruolo di potenza relativamente extradivina, rientra nella sua divinità dopo aver vinto il proprio opposto, possiamo riconoscere il Figlio come vero Figlio, come la seconda personalità divina.

### **3.2. Padre e Figlio come personalità esistenti per sé**

La corretta determinazione della generazione come processo che pone un essere da sé indipendente, ma per il resto a sé identico, si rivela propedeutica all'analisi del rapporto tra il Padre e il Figlio, intesi come personalità distinte, come forme della Trinità esistenti per sé pur nella loro interdipendenza.

Il vero concetto di *generazione* permette infatti di affermare che il Figlio, concepito come autonoma personalità divina, non è tuttavia un secondo Dio, in quanto condivide con il Padre la medesima sostanzialità, quella sostanzialità posseduta originariamente dal Padre e posta in tensione durante la Creazione, ma raggiunta dal Figlio soltanto mediatamente, come qualcosa di ricondotto all'unità<sup>1121</sup>.

Schelling, poste queste premesse, giunge alla determinazione di alcuni caratteri della seconda personalità divina, partendo dalla riflessione sul concetto di *eterna generazione del Figlio*, affermato dalla teologia dogmatica. Il filosofo tedesco ritiene che non si possa parlare di un'eterna generazione del Figlio, perchè tale posizione è riferita soltanto alla figura del Figlio come distinta personalità divina effettivamente generata, posta fuori del Padre. È tuttavia coerente sostenere un eterno essere del Figlio rispetto all'essenza: infatti il Figlio, come forma necessaria dell'essere della Trinità, chiusa nell'uni-totalità, immersa nell'*actus purissimus* della vita divina, esiste dall'eternità per

---

<sup>1121</sup> *Ivi*, Lezione XV, pp. 551, 553 [I, 330-331].



il Padre e nel Padre. Più precisamente il Figlio, come forma necessaria dell'essere della Trinità, esiste ed è conosciuto dal Padre proprio come Figlio. Schelling vede le proprie tesi suffragate da numerosi passi delle Scritture: nel *Vangelo di Giovanni*, ad esempio, si legge “ο λογος θεος ην”, il Logos (il Figlio) era Dio, era cioè immerso nell'eterna uni-totalità divina. Per una corretta comprensione di questo passo biblico è fondamentale osservare che l'Evangelista scrive *θεος* e non *ο θεος*, omette l'articolo determinativo proprio per evidenziare che l'accento non è posto sull'intero Dio, su Dio di per sé, ma su Dio in una delle sue forme. Ulteriori considerazioni sull'essere eterno del Figlio si ritrovano anche in altri passi del Nuovo Testamento: nella *Prima lettera* dell'apostolo Pietro (*IPietro* 1, 20), nella *Lettera agli Efesini* (3, 9) e nella *Seconda lettera a Timoteo* (1, 9) dell'apostolo Pietro<sup>1122</sup>.

Il concetto di generazione, in sostanza, non può essere riferito all'eterno essere del Figlio nel Padre, poiché l'atto del generare, nella prospettiva schellinghiana, implica necessariamente l'*esclusione* del generato, il suo essere posto fuori dell'essenza. Poiché, quindi, la stessa idea di generazione, per definizione, non può in alcun modo essere riferita alla dimensione dell'eterno, non è certamente corretto parlare di un'eterna generazione del Figlio; si dovrà invece affermare che il Figlio può essere generato, posto fuori del Padre, soltanto in un ambito temporale: questo essere fuori del Padre non può però essere pensato prima che ci sia una cosa qualsiasi fuori (*praeter*) del Padre, cioè può essere pensato soltanto con la Creazione.

Il tema della generazione del Figlio è strettamente legato alla problematica della temporalità e va analizzato prendendo in considerazione anche il rapporto tra il tempo e la Creazione. L'inizio della Creazione è quindi anche il momento della generazione, cioè dell'*estrinsecare* il Figlio da sé<sup>1123</sup>. Il Figlio, Cristo, è quindi l'*immagine del Dio*

---

<sup>1122</sup> *Ivi*, Lezione XV, pp. 549-551 [I, 329-330].

<sup>1123</sup> *Ivi*, Lezione XV, p. 553 [I, 331].

*invisibile* (Colossesi 1, 15), la primogenita di tutte le creature. Proprio in virtù del diritto conferitogli dalla primogenitura, particolarmente considerato nella cultura orientale, Cristo è il vero erede, il Signore d'ogni creatura<sup>1124</sup>.

Il Figlio, Signore dell'essere, è necessariamente posto come personalità distinta dal Padre soltanto con l'inizio della Creazione, poiché sarebbe assurdo ammettere il Signore come generato prima che sia creato ciò su cui Gli è dato il dominio. In questa fase il Figlio è posto fuori del Padre soltanto come potenza, come non-Dio; vero e proprio Figlio, però, egli lo è soltanto dopo essersi realizzato attraverso il superamento di ciò che gli è contrapposto, quindi alla fine della Creazione; e soltanto in un momento ancora più tardo egli è rivelato esternamente, davanti al mondo, come Figlio<sup>1125</sup>.

La seconda Potenza, in sostanza, si ristabilisce nella sua Divinità soltanto alla fine della Creazione, dopo aver ricondotto a sé la prima e la terza Potenza e ricostituito così l'unità divina. Il Figlio, a questo punto, ha superato l'essere che gli sta di fronte e solo ora può realizzarsi come vera personalità divina, cioè vedersi Signore dell'essere proprio come originariamente lo era soltanto il Padre.

Nel momento in cui l'esistente fuori di sé è superato e ricondotto in sé dall'azione della seconda Potenza, la terza Potenza viene posta di nuovo nell'essere. In tal modo la terza Potenza, che ora può essere determinata come Spirito, è una personalità divina a tutti gli effetti e acquista la medesima Signoria sull'essere propria del Padre e del Figlio<sup>1126</sup>.

Nel prossimo paragrafo approfondiremo proprio la riflessione sulla terza Potenza.

---

<sup>1124</sup> *Ibidem*.

<sup>1125</sup> *Ivi*, Lezione XV, p. 555 [I, 332].

<sup>1126</sup> *Ivi*, Lezione XV, p. 557 [I, 333].

### 3.3. Lo Spirito

Lo Spirito può realizzarsi come personalità divina in virtù della sua natura di forza che, alla fine del processo, possiede e domina il superato. Bisogna tuttavia rilevare una differenza fondamentale tra il Figlio, la seconda potenza, e lo Spirito, la terza: mentre il Figlio è immediatamente posto in uno stato potenzializzato, lo Spirito può essere negato soltanto mediatamente. La terza personalità divina, anzi, può riportarsi all'essere soltanto attraverso la mediazione della seconda, mentre quest'ultima riacquista immediatamente l'essere attraverso una propria azione.

Proprio perché lo Spirito non è l'immediatamente agente, ma opera penetrando mediatamente attraverso l'azione del Figlio, può essere considerato ciò che dà impulso a tutto il movimento. L'opera mediata dello Spirito si riflette nella natura e, più precisamente, in tutto ciò che nel mondo naturale appare depositario di una finalità, orientato verso un determinato scopo<sup>1127</sup>. Lo Spirito può essere considerato secondo due aspetti: in un primo momento, durante il processo innescato dalla tensione che destabilizza la vita divina, è potenza demiurgica, proprio come il Figlio; alla fine del processo però, allorché sia stata restaurata l'unità, diviene una vera e propria personalità.

Lo Spirito come potenza cosmica, demiurgica, informa ciò che nella natura, regno della necessità, rivela libertà o libero volere. Alla fine del processo, nell'uni-totalità ricostituita, lo Spirito riacquista la Divinità come vera e propria personalità divina, raggiunta in conseguenza del superamento dell'esistente fuori di sé, quindi attraverso il Figlio<sup>1128</sup>. Schelling può affermare come conclusione che la Trinità divina si realizza in tre personalità distinte che, tuttavia, non sono né tre diversi dèi né soltanto tre diversi nomi di una stessa personalità assoluta. Padre, Figlio e Spirito sono infatti tre *forme*

---

<sup>1127</sup> *Ivi*, Lezione XV, p5. 557, 559 [I, 334- 335].

<sup>1128</sup> *Ivi*, Lezione XV, pp. 559-560 [I, 334-335].

della Divinità distinte ma, consentaneamente, interdipendenti: il Padre e il Figlio giungono quindi alla realizzazione l'uno con l'altro. Prima che esista il Figlio, il Padre è soltanto l'invisibile, e cioè certamente l'operante, ma non ancora realizzato. Anch'Egli, infatti, è realizzato soltanto nel pieno soggiogamento dell'esistente fuori di Sé. Il Figlio realizza il Padre come tale, come il Padre gli ha dato di realizzare sé stesso<sup>1129</sup>. Secondo Schelling, proprio a questo indissolubile legame tra la prima e la seconda persona divina voleva alludere Cristo quando affermava: *Chi mi ama, sarà amato anche dal Padre mio, e andremo da lui, e abiteremo presso di lui (Giov. 14, 23)*<sup>1130</sup>.

Parlare di personalità realizzate significa inevitabilmente abbandonare il mondo del concreto, prodotto dalle potenze poste in tensione e agenti in un processo naturale, per attingere al mondo del Divino, nel quale, attraverso la compenetrazione reciproca di Padre, Figlio e Spirito, si svela il più alto significato del processo e si contempla la completa realizzazione e manifestazione del Dio uni-totale e delle relazioni poste in esso dall'eternità<sup>1131</sup>. Volgiamo ora lo sguardo proprio alla Trinità divina.

### **3.4. La Trinità e la Creazione**

Schelling, approfondendo il tema della Trinità<sup>1132</sup>, precisa il ruolo delle potenze nella Creazione e nella fase ad essa successiva, introducendo la figura dell'*Urmensch*, l'uomo originario, vertice dell'opera creativa di Dio, creatura suprema.

Sottolineando i diversi caratteri della Divinità uni-totale nelle varie fasi del processo che ne definisce il movimento interno ed esterno, Schelling evidenzia subito che soltanto alla fine della Creazione le potenze perdono il loro carattere di forze

---

<sup>1129</sup> *Ivi*, Lezione XV, p. 561 [I, 336].

<sup>1130</sup> *Ibidem* [I, 335-336].

<sup>1131</sup> *Ivi*, Lezione XV, pp. 561, 563 [I, 336].

<sup>1132</sup> Cfr. E.Brito, *Trinité et création. L'approche de Schelling*, in <Ephemerides theologicae Lovanienses> LXII/1 (1986), pp.66-87.

demiurgiche, poste dalla tensione e agenti in funzione del suo superamento: la seconda e la terza potenza hanno infatti soggiogato l'essere contrastante e si sono elevate a personalità divine distinte ma consustanziali, quindi titolari della medesima Divinità e del medesimo dominio sull'essere che originariamente spettava soltanto al Padre. Schelling sintetizza così l'esito del processo: nell'esistente-fuori-di-sé soggiogato è realizzato il Padre come anche il Figlio e lo Spirito <sup>1133</sup>. Il processo di ricomposizione dell'uni-totalità divina annulla ogni contrasto e ristabilisce l'originario *actus purissimus*, generando tre persone, il Padre, il Figlio e lo Spirito, necessariamente interdipendenti, non pensabili al di fuori dell'unità mediata, quindi non indipendenti l'una dall'altra <sup>1134</sup>.

Sottolineiamo come in alcuni passaggi del Nuovo Testamento, però, il Figlio, quando parla della sua obbedienza al Padre, si attribuisca una volontà propria e indipendente dalla prima persona, almeno come qualcosa di possibile di cui, se lo volesse, potrebbe rivestirsi. Questa possibile autonomia dal Padre, ad esempio, è affermata anche a proposito di un atto capitale come l'Incarnazione, che nella *Lettera ai Filippesi* è presentata come un volontario umiliarsi del Figlio, quindi come qualcosa alla quale egli si sarebbe anche potuto sottrarre (*Filippesi* 2, 8-6) <sup>1135</sup>.

Notiamo ancora una volta come il Figlio possa rivendicare la propria autonomia rispetto al Padre soltanto dopo la fine della Creazione. Fino alla fine del processo creativo, invece, il Figlio è *nel grembo del Padre* (*Giovanni* 1, 18), non è capace d'alcun movimento proprio, posto dalla propria volontà. Nella Creazione il Figlio non è ancora personalità autonoma realizzata nella propria indipendenza, ma semplice potenza demiurgica.

---

<sup>1133</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, pp. 565 [I, 337-338].

<sup>1134</sup> *Ivi*, Lezione XIV, pp. 567 [I, 338-339].

<sup>1135</sup> *Ibidem* [I, 339].

Egli agisce nel processo creativo come mediatore<sup>1136</sup>, come potenza che realizza la volontà del Padre. Soltanto dopo la fine della Creazione, dopo aver condotto l'intera opera creativa alla fine predeterminata, il Figlio riceve nuovamente l'originaria qualità divina di Signore, acquistando una personalità particolare e distinta da quella del Padre. A questo punto, Padre, Figlio e Spirito devono essere concepiti come persone divine reciprocamente autonome<sup>1137</sup>.

Le affermazioni apparentemente contraddittorie sulla natura della volontà e dell'azione del Figlio risultano perfettamente comprensibili e reciprocamente coerenti soltanto se si analizzano in modo più approfondito le specifiche modalità d'azione delle potenze nel corso del processo creativo. Durante la Creazione le tre forme divine, le future persone, agiscono come potenze demiurgiche<sup>1138</sup>. È importante, però, precisare che esse operano inseparatamente, nel senso che nulla si compie senza che le tre persone vi prendano parte<sup>1139</sup>.

Se si assume come premessa l'indissolubile uni-totalità che definisce Dio, si deve coerentemente riconoscere che nel processo creativo opera un unico Creatore che agisce diversamente in ogni potenza, cioè egli è uno nella potenza del Padre, un altro nella potenza del Figlio e un altro nella potenza dello Spirito. Nella produzione di un medesimo oggetto, il Creatore deve essere pensato come facente in ogni potenza qualcosa di diverso: nella potenza del Padre agisce come essere escludente, in quella

---

<sup>1136</sup> A questo proposito si vedano *Giovanni* 1, 3 e *Coossesi*. 1, 16-17, dove si afferma che tutto è creato dal Padre attraverso il Figlio.

<sup>1137</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.569 [I, 339].

<sup>1138</sup> Sul tema delle potenze cfr. K.Hemmerle, *Zum Verständnis der Potenzenlehre in Schellings Spätphilosophie*, in <Philosophisches Jahrbuch>, 74 (1966-67), pp.99-125; H.Schrödter, *Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner „Reinrationale Philosophie“*, in <Zeitschrift für philosophische Forschung>, 40 (1986), pp.562-585; T.Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Meiner, Hamburg 1992.

<sup>1139</sup> Cfr. J.Kreiml, *Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling*, S.Roderer Verlag, Regensburg 1989, dove l'autore ridimensiona il significato di *religione mitologica* come *religione naturale*, contrapponendola al concetto di religione positiva o religione rivelata in relazione al rapporto reale e personale della creatura con Dio.

del Figlio come forma che soggioga questo essere escludente e nello Spirito come forza che porta a compimento l'essere sorgente<sup>1140</sup>.

Ogni persona quindi, o l'indivisibile unità divina in quanto sia ognuna delle tre persone, deve fare qualcosa in ciascuna opera, qualcosa che l'altra non faccia o che essa in quanto sia l'altra non faccia. Così si può dire, infatti, che la Divinità, in quanto Padre o nella potenza paterna, dà la materia della creatura, la quale è portata da essa, in quanto Figlio, alla forma di creatura, mentre essa, in quanto Spirito, in quanto volontà comune di ambedue, determina o ordina alla creatura ciò che deve essere, e quindi la porta a compimento<sup>1141</sup>. Dopo aver esaminato le dinamiche presenti nella Trinità passiamo ora alla riflessione del rapporto tra uomo, Potenze e Logos.

---

<sup>1140</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, pp.569, 571 [I, 340-341].

<sup>1141</sup> Schelling vede suffragata questa tesi da diversi passi biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento: i Salmi (*Salmo* 33, 6, 9 e 148, 5), la *Lettera ai Romani* (*Rom.* 11, 36), la *Prima lettera ai Corinzi* (*1Cor.* 8, 6), la *Lettera ai Colossesi* (*Col.* 1, 16) e il *Vangelo di Giovanni* (*Giov.* 14,16), cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, pp.571, 573, 575 [I, 341-343].

## ***Capitolo Quarto***

### ***L'uomo, le potenze e il Logos***



L'uomo è per Schelling solo lo strumento dell'operare di Dio, le potenze agiscono per forza divina, sebbene l'uomo pensi di esserne signore<sup>1142</sup>. In Dio, come Spirito perfetto e assoluta realtà prima di ogni possibilità, tutto è Dio: le potenze sono nello Spirito assoluto non come potenze ma come Dio<sup>1143</sup>. Le potenze si presentano allo Spirito assoluto solo come possibilità in tre forme: come *das Seinkönnende*, *das Seinmüssende* e *das Seinsollende*<sup>1144</sup>. È in *Esodo 3,14* che lo Spirito si rivela come Dio<sup>1145</sup>. Infatti le tre potenze sono potenze demiurgiche, cosmiche, che agiscono e producono ogni cosa concreta, sebbene esse siano potenze spirituali<sup>1146</sup>. E' la volontà divina, nella quale le tre potenze si unificano, che produce il processo della Creazione<sup>1147</sup>.

Dio è il Signore delle potenze perché Egli è prima di ogni potenza e gli angeli sono pure potenze, che hanno il loro fondamento nella Creazione, perché essi sono pure possibilità<sup>1148</sup>. Ogni angelo si identifica con l'idea e la potenza di una determinata creatura o di un determinato individuo<sup>1149</sup>. Gli angeli sono messaggeri di Dio<sup>1150</sup>, proprio come in Filone, dove sono intermediari tra l'uomo e Dio, trasmettono agli uomini le illuminazioni divine e a Dio le preghiere degli uomini<sup>1151</sup>, muovendosi tra la terra e il cielo<sup>1152</sup>. Ricordiamo qui l'immagine della scala di Giacobbe, simbolo di questo continuo movimento<sup>1153</sup>. Gli angeli furono gli unici intermediari tra il mondo umano e il mondo divino prima della venuta di Cristo, difatti la legge fu promulgata

<sup>1142</sup> Cfr. E.Benz, *Teogonie und Wandlung des Menschen bei Schelling*, <Eranos-Jahrbuch>, XXIII, 1965, pp.305-365; dove l'autore legge la teogonia delle potenze rivalutando l'intero processo mitopoietico in relazione ai singoli racconti mitologici e al mito in generale. Il testo è stato ripubblicato in *Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt. Gesammelte Eranos-Beiträge von E.Benz*, Leiden 1974, pp.69-129.

<sup>1143</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIII, pp. 439 e 441 [I, 261-264].

<sup>1144</sup> *Ivi*, Lezione XIII, p.446 [I, 266-267].

<sup>1145</sup> *Ivi*, Lezione XIII, pp.451 e 453 [I, 268-271].

<sup>1146</sup> *Ivi*, Lezione XIII, p.483 [I, 289].

<sup>1147</sup> *Ivi*, Lezione XIII, p.485 [I, 289-290].

<sup>1148</sup> *Ivi*, Lezione XXXV, p.1345 [II, 280-281].

<sup>1149</sup> *Ibidem*.

<sup>1150</sup> *Ivi*, Lezione XXXV, p.1353 [II, 285-286].

<sup>1151</sup> Filone, *De specialibus legibus* I §66.

<sup>1152</sup> Filone, *De Somniis* I §141.

<sup>1153</sup> *Ivi*, §§146-147.

proprio attraverso di essi<sup>1154</sup> e non fu data direttamente da Dio agli uomini come vuole Filone Alessandrino<sup>1155</sup>, che in realtà identifica con gli Angeli anche Abramo e la Parola divina. Filone scrive, infatti, che Abramo è diventato uguale agli angeli, anime senza corpo e felici, che costituiscono l'esercito di Dio<sup>1156</sup> e che si identificano anche con le sacre e divine parole<sup>1157</sup>. L'angelo è la Parola divina<sup>1158</sup> e ciò che solitamente si chiamano angeli sono Parole immortali<sup>1159</sup>. Passiamo adesso ad analizzare più da vicino il tema dell'uomo originario e del Logos in Schelling.

#### 4.1. L'Urmensch

Partendo dalle premesse precedentemente poste, possiamo analizzare adesso un tema fondamentale per l'iter teoretico della *Spätphilosophie*, un tema che rappresenta la chiave di lettura necessaria per decifrare l'interpretazione schellinghiana della Mitologia e della Rivelazione cristiana: l'essenza divina ed extradivina dell'uomo e il suo rapporto con le personalità che costituiscono la Trinità<sup>1160</sup>.

Schelling assume come presupposto la diversa azione delle potenze durante il processo creativo<sup>1161</sup> e alla fine di esso: fin quando le potenze, nel processo che si è ammesso, si oppongono l'una all'altra, anche il Creatore è diverso in ogni potenza. L'unità del Creatore splende certo attraverso la separazione, ma non entra in relazione nel divenuto. Quando però il contrasto e la tensione reciproca delle potenze sono tolti, il divenuto acquista un'immediata relazione col Creatore<sup>1162</sup>, con Dio stesso, che ora

---

<sup>1154</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXXV, p.1355 [II, 286-287]; *Ebrei* 2,2; *Galati* 3,19; *Attidegli Apostoli* 7,53.

<sup>1155</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXXV, p.1355 [II, 286-287].

<sup>1156</sup> Filone, *De sacrificiis* §5; cfr. *Genesi* 25,8.

<sup>1157</sup> Filone, *De confusione linguarum* §28 ; cfr. *Genesi* 19,4.

<sup>1158</sup> Filone, *De fuga et inventione* §5; cfr. *Genesi* 16,6-11.

<sup>1159</sup> Filone, *De Somniis* §115.

<sup>1160</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI.

<sup>1161</sup> Dio è la materia e il contenuto ultimo delle rappresentazioni del processo mitologico, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., Lezione VI p.112, nota 7.

<sup>1162</sup> „Der Mensch ist im gewöhnlichen Zustand außer sich, außer seinem eigentlichen Wesen; dieses zeigt schon die verschiedenen Grade von Innigkeit eines innigen Menschen daß es nur ein Wechsel, einen

irradia sulla creatura<sup>1163</sup> non più soltanto attraverso le potenze, cioè *radio indirecto* o *refracto*, ma immediatamente o *radio directo*, e ha con questa un rapporto immediato<sup>1164</sup>.

Se sottoponiamo ad un attento esame queste affermazioni, ne deduciamo che l'uomo si distingue nettamente da tutti gli altri esseri del creato: mentre tutte le altre creature intrattengono un rapporto mediato con il Creatore<sup>1165</sup>, poiché sono prodotte dalla cieca tensione delle pure potenze cosmiche, l'uomo è frutto dell'azione delle potenze comprese già come personalità divine, quindi è sollevato ad un immediato rapporto con il Creatore, con Dio come tale, e proprio in virtù di questa relazione privilegiata con la divinità può accedere alla libertà. L'*Urmensch* è libero proprio perché non è sottomesso al dominio delle forze puramente cosmiche<sup>1166</sup>. La *Genesi*, per Schelling, conferma pienamente questa tesi<sup>1167</sup>.

L'uomo originario, in questa prospettiva, è un vero e proprio *dio divenuto*, libero come Dio poiché non dipende unilateralmente da alcune delle due cause operanti nel processo, ma è un equilibrio tra le due, qualcosa di oscillante fra le due e qualcosa di muoventesi liberamente<sup>1168</sup>. Se consideriamo anche la terza causa, lo Spirito, la potenza che porta tutto a compimento ma non è propriamente operante, dobbiamo anzi

---

Außerextase sei. Er wird im Verhältniß der Innigkeit central. Das *wahre Wesen des Menschen* ist von der ersten Zeit nicht fremd, er ist *der Quelle der Schöpfung gleich*. Sein wahres Wesen ist was im Anfange war und dieses wird wieder durch jene Centralanschauung zurückgebracht. Das wahre Subject des Menschen ist das Subject der Bewegung und Erzeugung der Dinge und das Spiel davon ist seinem materiellen Bewußtsein. Der Mensch kann von der Schöpfung sagen wie Aeneas von dem Troische Brande: *quorum pars magna fui.*“, cfr. F. W. J. Schelling, , *System der Weltalter. Münchner Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, cit., p.66; per la citazione cfr. Virgilio, *Aeneis* II,6.

<sup>1163</sup> La creatura è la conclusione e punto di arrivo del movimento teogonico universale, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., p.117, Lezione VI.

<sup>1164</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, p.575, 577 [I, 343-345].

<sup>1165</sup> Ogni rapporto esteriore di Dio con la natura e con l'uomo è un patto, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.166; cfr. anche i passi biblici citati da Schelling: *Genesi*, 9,12; *Geremia*, 33,20.

<sup>1166</sup> „Der Mensch ist also das Geschöpf woran alle 3 Antheil haben, er ist der Liebling der Gottheit; er ist durch den Geist versiegelt d.h. vollendet. Der Mensch ist also die göttliche Endabsicht bei der Schöpfung jener Welt, zu dem alle 3 Personen sich vereinigen und in welchen sie einen gemeinschaftlichen Bund geschlossen.“, cfr. Schelling, F. W. J., *System der Weltalter. Münchner Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, cit., p.172.

<sup>1167</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, pp.577, 579 [I, 345-346].

<sup>1168</sup> *Ivi*, Lezione XVI, p.581 [I, 347].

affermare che l'*Urmensch*, l'ultima e più alta creatura, prodotto finale di tutto il processo, si trova chiuso fra le tre cause, è libero da ognuna di esse, in particolare proprio perché tutte vi partecipano allo stesso modo.

Il tentativo di operare con le potenze in modo simile a Dio scaccia l'uomo dall'interiorità in cui era stato posto rispetto alle potenze. In tal modo l'uomo diviene schiavo di quelle potenze, in una paradossale inversione di ruoli: l'*Urmensch*, da aspirante signore assoluto delle potenze, si ritrova soggiogato da esse, che si impadroniscono di lui e soprattutto della sua coscienza<sup>1169</sup>. La coscienza cade così in uno stato di sonnambulismo magnetico<sup>1170</sup>, si vede irresistibilmente soggiogata da forze esterne e incontrollabili che agiscono in lei nella cieca necessità naturale<sup>1171</sup>.

L'uomo ha commesso un errore fatale: pensava di poter restare padrone di sé nell'estrinsecazione, così come Dio resta padrone di sé nell'*universio*<sup>1172</sup>, ritenendo di poter ottenere con l'aiuto di questo principio una vita veramente eterna, cioè perenne e indissolubile come Dio. L'*Urmensch* pensava cioè di iniziare con quel principio un movimento eterno, incessante, perenne, proprio come Dio<sup>1173</sup>. Ma quel principio è il fondamento, la base dell'umana coscienza, cioè soggetto all'umana coscienza soltanto in quanto resta nel suo *in-sé*. Se però esce da questo *in-sé*, esso è una forza che trascende l'umana coscienza, la supera, in qualche modo la disgrega e la distrugge, un

---

<sup>1169</sup> La mitologia non è un'invenzione dell'uomo, essa ha il suo fondamento nella presenza immediata delle potenze teogoniche effettive, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, Lezione VI p.120.

<sup>1170</sup> J.-F. Courtine, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, premessa all'edizione italiana e traduzione di G. Strummiello, Milano 1998.

<sup>1171</sup> Cfr. V. Jankélévitch, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, cit., che interpreta il processo mitologico come fenomenologia della coscienza alienata, estatica, cioè come *odissea* dell'umanità.

<sup>1172</sup> Anche se Dio appare esteriormente un altro, interiormente è il medesimo; le potenze, infatti, sono il Dio contraffatto esteriormente dall'ironia divina, sono l'Uno estrovertito o invertito, cioè l'Uno rivoltato. Le potenze, come esteriorità immediata della divinità, sono poste attraverso una *universio*: essa è la pura opera della volontà e della libertà divina; cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., Lezione V p.89.

<sup>1173</sup> Il vero e autentico Dio è sempre solo l'Unico, come viene espresso nell'Antico Testamento, che in molti passi non contraddice la realtà degli dèi, ma afferma che nessuno di loro è il vero e autentico Dio; cfr. *ivi*, Lezione V p.96.

principio al quale ora è soggetta la coscienza<sup>1174</sup>. Allorché l'*Urmensch*, credendo di poterle controllare, eccita le potenze che dovrebbero rimanere in sé, innesca un processo per lui incontrollabile, crea qualcosa di assoluto, necessario, che vive autonomamente e lo domina, qualcosa di assolutamente extradivino in quanto non posto da Dio<sup>1175</sup>.

Proprio questa potenza d'essere posta fuori di sé dall'uomo è il principio del Male<sup>1176</sup>, ciò che distrugge ogni cosa creata, quindi anche l'uomo, poiché la vera Creazione presuppone la sottomissione dell'essere fuori di sé e la sua conseguente riconduzione all'essere in sé<sup>1177</sup>. Dalla nefasta disgregazione della coscienza<sup>1178</sup>, causata dal delirio d'onnipotenza dell'uomo, deriva il mondo esterno, che Schelling ritiene intimamente lacerato, abbandonato ad un'assoluta exteriorità, accidentale e privo di senso.

Il mondo può dirsi propriamente umano proprio perché prodotto dalla colpa originaria dell'uomo, che lo ha posto *extra Deum*, usurpandolo in tal modo al suo vero Creatore<sup>1179</sup>. La scellerata estroversione dell'in-sé consegnato da Dio all'*Urmensch*, in questo senso, ha fatto sì che l'uomo sia divenuto il centro intorno a cui si muovono tutte le forze divine e che la coscienza umana si divenuta il campo d'azione della storia divina. Solo dopo la caduta dell'*Urmensch* originario si può infatti parlare di un vero e proprio processo extradivino<sup>1180</sup>, poiché precedentemente tutto era ancora chiuso in

---

<sup>1174</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, p.587 [I, 350].

<sup>1175</sup> Cfr. J.E.Wilson, *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, cit..

<sup>1176</sup> “Da qui deriva la profonda depressione, insita in ogni vita, e senza la quale non c'è alcuna realtà: questo veleno della vita, che richiede di essere vinto, ma senza il quale la vita cadrebbe in un sonno profondo.”, cfr. F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, cit., p.153.

<sup>1177</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, pp.587, 589 [I, 350-352].

<sup>1178</sup> Cfr. M.-C.Challiol-Gillett, *Schelling. La formation de la conscience a travers la mythologie, ou l'origine mythologique de l'histoire*, in <Archives de Philosophie> 58 (1995), pp.123-143.

<sup>1179</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, p.589 [I, 352].

<sup>1180</sup> Cfr. J.Hennigfeld, *Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings „Philosophie der Kunst“ und „Philosophie der Mythologie“*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1973, dove l'autore identifica come momento negativo della formazione estetico-trascendentale del mito la *Philosophie der Kunst*, mentre come momento positivo la *Philosophie der Mythologie*.

Dio<sup>1181</sup>. Il rapporto tra creatura e Dio rappresenta un tema fondamentale nel pensiero di Schelling come anche in quello di Filone<sup>1182</sup>. Secondo il filosofo tedesco tale rapporto è mediato, come anche per l'Alessandrino, perché il Padre non ha creato immediatamente il mondo ma solo mediatamente attraverso il Figlio<sup>1183</sup>, che è la seconda potenza<sup>1184</sup>, il Logos mediatore. La Creazione<sup>1185</sup> riguarda sempre la natura in Dio e non il suo vero essere, lo Spirito, che non è coinvolto nel tempo<sup>1186</sup>.

Come per Filone<sup>1187</sup>, anche secondo Schelling il tempo è iniziato soltanto con la Creazione, sebbene ci fosse il tempo già prima della Creazione, come tempo possibile, eternità<sup>1188</sup>. Il tempo possibile è eternità che si trova tra l'eternità assoluta e il tempo. La volontà divina corrisponde all'eternità assoluta, il volere reale all'eternità e la Creazione al tempo, quindi il volere reale è il confine tra eternità e tempo<sup>1189</sup>. Il tempo del Padre è il tempo prima della Creazione, perché Egli ha da solo la Signoria sull'essere. Il tempo del Figlio è il tempo della Creazione, nel quale il Figlio ha ricevuto dal Padre la Signoria sull'essere. Il tempo dello Spirito è il tempo dopo la Creazione<sup>1190</sup>, nel quale non ci sarà più tempo, quindi ci sarà sempre l'eternità<sup>1191</sup>. Lo

---

<sup>1181</sup> Cfr. C.Ciancio, *La reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, cit., pp.97-117.

<sup>1182</sup> La formula *une philosophie en deux* può essere applicata a tutta la filosofia schellinghiana, cfr. X.Tilliette, *Une philosophie en deux*, in J.-F.Courtine e J.-F.Marquet (a cura di), *Le dernier Schelling. Raion et positività*, cit., pp.55-69.

<sup>1183</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXIV, p.927 [II, 29].

<sup>1184</sup> Il Logos, come seconda potenza, è "in principio" nel Padre, cfr. E.Guglielminetti, *L'altro assoluto. Oscurità e trasparenza dell'individuo nel giovane Schelling (1972-1799)*, Guerini e Associati, Milano 1996.

<sup>1185</sup> L'inizio della creazione è un abbassarsi *Herablassung* di Dio, cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., lezione XXX e XXXI.

<sup>1186</sup> Un esempio ne è l'interpretazione di *Esodo 3,2*, dove Dio appare a Mosè nel rovereto ardente e l'angelo di Jehovah viene interpretato come *der Engel des Angesichts*, come il volto stesso di Dio che allo stesso tempo lo rivela e lo dissimula.

<sup>1187</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §26.

<sup>1188</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.513 [I, 306-307].

<sup>1189</sup> *Ivi*, Lezione XIV, pp.515; 517 [I, 307-309].

<sup>1190</sup> Riguardo al tema del riposo divino del sabato Cfr. K.Appel, *Zeit und Gott, Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, cit. pp.190-193.

<sup>1191</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXVI, p.999 [II, 70-72].

Spirito, la terza potenza posta fuori dall'unità divina dalla creatura, è la causa finale<sup>1192</sup>.

A differenza di Filone Ebreo, la Creazione è per il cristiano Schelling un processo teogonico che realizza la Trinità divina, la cui idea ha prodotto il Cristianesimo, che è la conseguenza del rapporto originario nell'unità<sup>1193</sup>. La Creazione non è un processo *extra Deum*, perché Dio si mantiene sempre nella sua unità anche durante la tensione. Il mondo, al contrario, è *extra Deum*, come conseguenza della caduta dell'uomo originario e rappresentante della non-volontà divina. Secondo Schelling, Dio, in quanto Padre, nell'unità originaria delle sue potenze, è la Personalità assoluta e creatrice, e compie, creando, ciò che è specifico della generazione, cioè produce un essere omogeneo a sé per specie, che però deve arrivare a tale uguaglianza attraverso un processo da uno stato potenziale<sup>1194</sup>.

Dio, l'Ente necessario, attraverso la potenza d'essere, pone l'essere in potenza, come essere che deve restaurare l'unità e ritornare al suo stato originario di *actus purissimus*. L'esistente necessariamente è il Figlio che diviene vero e proprio Figlio, come personalità autonoma, solo alla fine del processo<sup>1195</sup>.

La Creazione è condizione necessaria del Figlio, nella quale le potenze sono dapprima in tensione, per poi tornare all'unità, nella quale il Figlio è Persona autonoma. Da ciò ne consegue che la creatura è l'essere nel quale si attua la realizzazione e la restaurazione di Dio.

L'agire di Dio è libero, perché senza una libertà di Dio nella Creazione non potrebbe essere pensata la Provvidenza<sup>1196</sup>, cioè il governo del mondo<sup>1197</sup>, un tema

---

<sup>1192</sup> *Ivi*, Lezione XXVI, p.1019 [II, 82-83].

<sup>1193</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.523[I, 312-313].

<sup>1194</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.519-563 [I, 310-336].

<sup>1195</sup> Cfr. K.Appel, *Zeit und Gott, Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, cit., p.177-181.

<sup>1196</sup> Per Filone la Provvidenza è esercitata attraverso il Logos, Cfr. Filone, *De Cherubim* §30: “[...] in Dio, che è in realtà unico, due sono le supreme e prime potenze, Bontà e Sovranità, e che con la Bontà

fondamentale nel pensiero filoniano, che individua nel Logos il suo garante. L'inizio della Creazione è l'inizio della generazione del Figlio ed ha come fondamento la volontà divina, che è perenne ed eterna, proprio come la Creazione stessa<sup>1198</sup>. La generazione del Figlio è un'esclusione, perché il Padre pone il Figlio come potenza esistente per sé<sup>1199</sup>. Infatti, mentre nel Padre potenza e volontà sono la stessa cosa, perché Egli può immediatamente ciò che vuole, in quanto è la potenza di essere immediatamente, il Figlio ha in sé l'essere senza potere e potenza, cioè è potenza mediata, perché non ha una propria volontà, perché in lui è posta la volontà del Padre<sup>1200</sup> ed è l'immagine del Dio invisibile<sup>1201</sup>.

Come anche per Filone, la Creazione in Schelling è determinata da un processo che Dio pone, senza tuttavia esserne coinvolto: Dio è la causa assoluta di tale processo, *causa causarum*, al di sopra delle tre Potenze<sup>1202</sup>, *das Seinkönnende*, *das Seinmüssende* e *das Seinsollende*<sup>1203</sup>. Proprio come Filone sottolinea più volte, anche per Schelling il mondo non è un'immediata e necessaria emanazione della natura divina, esso è Creazione, atto di libertà divina. Stando così le cose un intermediario tra Dio e mondo<sup>1204</sup> si pone come necessario ed esso si identifica con la possibilità nell'esistente

---

Egli ha creato tutte le cose, mentre con la Sovranità governa il creato; infine, che in mezzo a queste due ce n'è una terza, che le unifica: il Logos, ed è mediante il Logos che Dio è Sovrano e buono. Di queste due potenze, Sovranità e Bontà, sono simbolo i Cherubini, mentre la spada fiammeggiante è il simbolo del Logos. Il Logos, infatti, si muove rapidamente ed è caldo, e soprattutto quello della Causa, poiché anch'esso raggiunge e sorpassa tutto, è pensato prima di tutte le cose e al di sopra di tutte si manifesta. [...] E la spada è fiammeggiante perché bisogna che queste potenze siano accompagnate dalla misura delle cose, il Logos, caldo e ardente, che non cessa mai di muoversi con tutto il Suo impegno per scegliere il bene e fuggire il male.”; *ivi* §§35-36: “Guarda l'angelo armato che ti sta di fronte, il Logos di Dio, per il quale avviene che giungano a compimento il bene e il male.[...]. Se, infatti, tu avessi capito fin dall'inizio che non sono le tue occupazioni la causa della tua partecipazione ai beni o ai mali, bensì Colui che ordina e governa il tutto, il Logos divino, soppeseresti più facilmente quello che ti capita, e la smetteresti di calunniarci e di imputare a noi cose che non sono in nostro potere.”.

<sup>1197</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.511 [I, 305-306].

<sup>1198</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.539 [I, 323].

<sup>1199</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.541 [I, 324].

<sup>1200</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.543 [I, 325].

<sup>1201</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.545 [I, 326-327]; *Ebrei* 1,3.

<sup>1202</sup> *Ivi*, Lezione XIV, p.489 [I, 292-293].

<sup>1203</sup> *Ivi*, Lezione XIII, p.446 [I, 266].

<sup>1204</sup> *Ivi*, Lezione XIV, p.489 [I, 292-293].



in sé dell'essere divino, cioè il primo oggetto della conoscenza divina<sup>1205</sup>. Nella possibilità di essere. Dio vede la prefigurazione futura di tutto il mondo, espressa, come già ricordato, dalla parola greca *idea* e da quella tedesca *Gesicht*, con il significato non solo di *vedere* e di *sguardo* ma anche di *ciò che passa sotto lo sguardo*<sup>1206</sup>. Bisogna sottolineare la forte similitudine in questo punto tra l'Alessandrino e Schelling: l'intermediario tra Dio e mondo è per il filosofo tedesco l'Idea, la stessa Idea che in Filone viene a identificarsi con il Logos, l'Idea delle Idee, mondo intelligibile<sup>1207</sup>, il più alto di tutti gli intelligibili<sup>1208</sup>, il Logos, che separa e media il creato e il Creatore<sup>1209</sup>.

Le Idee<sup>1210</sup> rappresentano la mediazione tra Dio e le cose, cioè la mediazione tra la suprema Unità e le unità particolari; esse sono visioni del Creatore prima ancora di esistere<sup>1211</sup>. Anche qui troviamo una similitudine con Filone, per il quale le Idee sono create da Dio nell'atto del suo pensare, sono pensieri di Dio, archetipi del mondo sensibile, realtà mediatrici in rapporto con il cosmo e con l'uomo<sup>1212</sup>. Naturalmente, mentre per Filone, vissuto prima di Cristo e al quale era quindi sconosciuta la Rivelazione, il Logos è creatura divina, il primo nato e il più universale degli esseri creati<sup>1213</sup>, la più venerabile delle creature<sup>1214</sup>, per Schelling il Logos è seconda potenza, Figlio generato del Padre, Persona in secondo momento, quando sarà poi Cristo.

<sup>1205</sup> *Ibidem* [I, 292].

<sup>1206</sup> *Ivi*, Lezione XIV, p.491[I, 293-294].

<sup>1207</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §§24-25.

<sup>1208</sup> Cfr. Filone, *De fuga et inventione* §101.

<sup>1209</sup> Cfr. *Quis rerum divinarum heres sit* §205: "Il Padre Creatore di tutta la realtà concesse all'Arcangelo, al Logos sopra ogni altra cosa venerabile, il dono straordinario di separare, ponendosi in mezzo, il creato dal Creatore. Egli è colui che intercede in nome del mortale perennemente infelice, al cospetto dell'Incorruttibile, e, nello stesso tempo, è l'ambasciatore del comandante presso i suoi sudditi. Egli esulta per questo dono, e, magnificandolo, dice: « Ed io rimasi in mezzo fra il Signore e voi»."

<sup>1210</sup> Su Schelling come interprete di Platone cfr. A.Franz, *Schelling als Platoninterpret. Zur metabolischen Auslegung von Pol.VI, 511 b, 1-c, 2 in Schellings Spätphilosophie*, in *Weite des Herzens Weite des Lebens. Beiträge zum Christsein in moderner Gesellschaft*, Festschrift für Abt Odilo Lechner, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1989, pp. 323-332.

<sup>1211</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XIV, p.491 [I, 293-294].

<sup>1212</sup> Cfr. Filone, *Legum allegoriae* III §96; *De opificio mundi* §19; *Quis rerum divinarum heres sit* §231.

<sup>1213</sup> Cfr. Filone, *Legum allegoriae* III §175.

<sup>1214</sup> Cfr. Filone, *De confusione linguarum* §§146-147.

Nella pura eternità Dio è posto come Spirito assoluto, che possiede l'essere. Successivamente, non appena la Sapienza Gli mostra la possibilità di un essere fuori di Lui e attraverso di Lui, cioè tramite il Suo agire creativo, che è perenne, come anche in Filone<sup>1215</sup>, solo dopo questa possibilità, allora lo Spirito si percepisce come Signore di questo possibile essere<sup>1216</sup>. Dio, quindi, come Signore originario si percepisce come Padre, come progenitore di ogni essere. Come anche in Filone, la conservazione del mondo è Creazione ininterrotta e il mondo sussiste grazie all'azione ininterrotta della potenza demiurgica, cioè del Logos<sup>1217</sup>.

#### **4.2. La caduta dell'Urmensch**

L'uomo, come *dio divenuto*, è libero dalle tre cause entro le quali si trova, ma in modo certamente diverso rispetto a Dio: mentre la Divinità ha diritto di disporre delle potenze secondo la propria assoluta volontà, in quanto è per sua natura il *Prius* delle potenze, l'uomo, al contrario, è signore delle tre cause solo nella misura in cui conserva e non distrugge l'unità nelle quale esse sono poste in lui, poiché non può dominarle e disporne anche nella separazione.

L'errore dell'uomo originario consiste nel fraintendere la propria libertà e i limiti della propria somiglianza con Dio: l'*Urmensch* sbaglia allorché vede le tre cause come possibilità di un essere che può liberamente ammettere o dare a sé stesso, quindi pretende di fare esattamente ciò che ha fatto Dio, cioè separare le potenze e porle in tensione per agire o operare con esse come Signore e Creatore<sup>1218</sup>. L'uomo però, in quanto dio divenuto, non può disporre liberamente delle potenze, ha potere su di esse

---

<sup>1215</sup> Cfr. Filone, *Legum allegoriae* I §5; 34; *De plantatione* §89; *De Gigantibus* §43.

<sup>1216</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XV, p.535 [I, 319-321].

<sup>1217</sup> *Ivi*, Lezione XXXI, p.1197 [II, 190-191].

<sup>1218</sup> *Ivi*, Lezione XVI, pp.581, 583, 585 [I, 347-350].

soltanto se non si muove, se non le pone nuovamente in tensione. Si tratta quindi di un potere magico, puramente potenziale, mai attuale<sup>1219</sup>.

Perciò proprio col tentativo di non essere semplicemente Dio (*simpliciter*, nella semplicità del suo essere), ma di essere come Dio<sup>1220</sup> (col senso, col sentimento dell'essere-Dio), l'uomo perde la qualità di Signore propria di Dio, che certamente era in lui<sup>1221</sup>. La brama di onnipotenza che condanna l'uomo alla perdita dell'essere, della qualità di Signore propria di Dio, che si manifesta nell'assoluto dominio sulle potenze<sup>1222</sup>, si rivela tragica e inevitabile, poiché l'*Urmensch*, trovandosi in un rapporto immediato con la Divinità, non comprende che le tre cause di cui si ritiene erroneamente Signore in realtà rappresentano il *Prius*, il presupposto del proprio essere e non un *posterius* come in Dio<sup>1223</sup>. La libertà umana è la causa dell'azione del Figlio che dovrà riprendersi la signoria sulle potenze per poi cederla al Padre.

#### 4.3. La libertà dell'*Urmensch* come causa dell'azione del Logos-Figlio

L'uomo è la creatura creata dalle tre Personalità, che ha un immediato rapporto con il Creatore, con Dio come tale, cioè con la libertà<sup>1224</sup>. L'uomo originario è l'unità restaurata delle potenze divine; egli è il dio divenuto<sup>1225</sup> e, come Dio, libero. L'*Urmensch* non dipende né dalle due cause che operano nel processo del divenire, né

---

<sup>1219</sup> Schelling collega direttamente il concetto di *magia* a quello di *possibilità*: il termine *Magie* deriva senza dubbio da *Macht* e *Möglichkeit*. Si vedano, a tal proposito, la Lezione XI e la Lezione XVII della *Filosofia della Rivelazione*.

<sup>1220</sup> La genesi e la storia dall'*Abfall* nella *Offenbarung* viene riletta attraverso il tema del rapporto tra gli dèi e Dio, tra teismo, monoteismo e politeismo, mettendo in evidenza il ruolo e il significato del Cristianesimo e della chiesa nell'interpretazione schellinghiana della Mitologia, cfr. M.Thiel, *Methode IV. Fr. W.J. Schelling. Eine analytische Darstellung*, Elpis-Verlag, Heidelberg 1994.

<sup>1221</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, p.585 [I, 349-350].

<sup>1222</sup> La caduta dell'uomo come sottrazione dell'essere è descritta da Paolo nella *Lettera ai Romani*, cfr. *Rom.* 3, 23.

<sup>1223</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, pp.583, 585 [I, 349].

<sup>1224</sup> *Ivi*, Lezione XVI, p.577 [I, 344-345].

<sup>1225</sup> *Ivi*, Lezione XVI, p.579 [I, 345-346].

da Dio, del quale è l'attuazione esterna<sup>1226</sup>. Infatti l'uomo originario si distingue da Dio proprio per l'essere divenuto, e, come già sottolineato, le tre cause, dalle quali egli è libero, sono in realtà le condizioni stesse del suo essere.

Mentre Dio è Signore e *Prius* delle potenze, l'uomo è signore delle tre cause, ma solo perché le conservi e non distrugga l'unità nella quale sono state poste in lui<sup>1227</sup>. La collocazione dell'uomo nel giardino affinché lo coltivasse e lo custodisse<sup>1228</sup>, sintetizza lo stato della coscienza nei confronti del comandamento divino: infatti coltivare il giardino ha il significato di salvaguardare la potenza che sta a base del creato, per conservarla nascosta<sup>1229</sup>. Il giardino simbolizza l'unità delle tre potenze, incarnata nella figura del serpente arrotolato<sup>1230</sup>. La creatura è il quarto, chiuso tra le tre cause che egli deve conservare e che lo devono conservare. La parola *giardino* in ebraico ha il significato di luogo tranquillo, recintato ed esprime il concetto per il quale l'*Urmensch* doveva essere Signore solo nell'unità delle tre potenze e non nella loro separazione<sup>1231</sup>. Mentre Dio è necessario per essenza<sup>1232</sup>, l'*Urmensch* è necessario in conseguenza di un processo<sup>1233</sup>. La creatura sarebbe proprio come Dio se non fosse un essere divenuto<sup>1234</sup> e la sua libertà<sup>1235</sup> di potersi volgere o verso Dio o verso le Potenze è solo illusoria<sup>1236</sup>,

---

<sup>1226</sup> *Ivi*, Lezione XVI, pp.579-581 [I, 345-347].

<sup>1227</sup> *Ivi*, Lezione XVI, p.585 [I, 349-350].

<sup>1228</sup> Cfr. *Genesi* 2,15: "Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino dell'Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse."

<sup>1229</sup> Sul tema della interpretazione schellinghiana della *Genesi* cfr. H.Bergmann, *Schelling kommentiert die Genesis*, in M.Schlösser (Hrsg.), *Aufgespaltenem Pfad. Für M.Susmann*, Darmstadt, pp.189-215.

<sup>1230</sup> Cfr. L.Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della Mitologia di Schelling*, cit., p.139.

<sup>1231</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, p.585 [I, 349-350]. Si è sottolineata l'attualità della prospettiva mitologica nella *Spätphilosophie* all'interno del rinnovato interesse nei confronti del mito nella cultura filosofica recente, cfr. L.Knatz, *Geschichte-Kunst-Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999.

<sup>1232</sup> Sul tema dell'Essere come fondamento cfr. M.Vetö, *Le fondement selon Schelling*, cit.

<sup>1233</sup> Cfr. I. Kant, *Congetture sull'origine della storia*, in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto; con un saggio di Christian Garve*, a cura di G.Solari e G.Vidari, edizione postuma a cura di N.Bobbio, L.Firpo, V.Mathieu, Utet 1965, p.202: "La storia della natura comincia col bene, perché essa è opera di Dio; la storia della libertà comincia col male, perché essa è opera dell'uomo."

<sup>1234</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, p.583 [I, 347-349].

<sup>1235</sup> Riguardo al tema del male e della libertà in Schelling e nella filosofia moderna cfr. G.Riconda, *Schelling storico della filosofia (1974-1820)*, Mursia, Milano 1990, pp.182-190; F.Moiso, *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, cit.

perché egli possiede il fondamento della Creazione solo come possibilità attraverso la Creazione stessa<sup>1237</sup>.

Per questo, una volta che l'uomo originario rompe l'equilibrio raggiunto dalle cause, equilibrio che culmina proprio nell'*Urmensch*, l'unità come processo necessario non potrà più essere restaurata, perché Dio non è più presente come Unità in tale processo. Il quattro è il numero della creatura, chiusa dalle tre cause.

È quindi l'uomo originario l'artefice del mondo *extra Deum*, fuori di Dio, ora preda della potenza d'essere nuovamente attivata e non più mantenuta nell'Unità divina. La caduta<sup>1238</sup> dell'uomo originario può essere conosciuta solo a posteriori ed ha come fondamento unicamente la libertà umana<sup>1239</sup>. Dopo la caduta è annullato il dominio e la conoscenza perfetta della creatura sul mondo. Con la Creazione le tre potenze cosmiche<sup>1240</sup>, tra loro in lotta, trovavano unità nella nascita della coscienza, mentre con la caduta si spezza la rappresentazione delle tre potenze come potenze e ciò trova espressione nella mitologia.

Il processo mitologico è un momento necessario della coscienza<sup>1241</sup>; originato da un atto di libertà, il suo contenuto può essere ricavato dall'esperienza storica. Alla fine del processo mitologico si ritorna ad un'unità dove il Figlio è dominatore dell'essere, ma

---

<sup>1236</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI p.585 [I, 349-350].

<sup>1237</sup> *Ivi*, Lezione XVII, p.599 [I, 357-358].

<sup>1238</sup> In relazione al tema della libertà e del male cfr. G.Riconda, *Filosofia moderna e problematica del male nelle "Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" di Schelling*, in <Paradosso>, 5 (1993), pp.9-28.

<sup>1239</sup> L'uomo è liberamente responsabile del male, sebbene esso abbia la propria origine nella latente possibilità interna a Dio, cfr. F.Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, cit., p.41.

<sup>1240</sup> Sul tema delle potenze cfr. A.Franz, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*, cit., p.219: "Die Potenzenlehre steht so vom Ansatz her im Dienste der Konstruktion der Wirklichkeit als ganzer, und zwar als der Absoluten (Gott) gegründeten, sie dient der Entwicklung des nach Schelling einzig adäquaten Begriffs des Absoluten und Relativen, Gottes und der Welt, und sie ist so schließlich auch der Grund der Möglichkeit, sachgerecht von Religion zu sprechen, das Verhältnis von Philosophie und Religion von der Sache her zu begreifen."

<sup>1241</sup> Cfr. F.Desideri, *La nascita della coscienza. Osservazioni sulla Filosofia della mitologia*, in P.Colaiacomo, *Mitologia della ragione: letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, Pordenone 1989, pp.95-124.

tale unità è extradivina, perché Dio non è più in tale essere. Il processo naturale della mitologia è l'oggetto della *non volontà* divina<sup>1242</sup>:

Dio fa quindi dipendere dalla libera volontà della creatura il destino di tutta la Creazione<sup>1243</sup>. La caduta dell'uomo è il primo fatto della storia<sup>1244</sup>, attraverso il quale l'uomo pone in tensione le potenze separandole da Dio<sup>1245</sup>. Ma è proprio la caduta<sup>1246</sup> dell'uomo originario che causa l'azione del Figlio, privato della sua Signoria sulle potenze, la quale è mirata a ricondurre l'uomo alla vita eterna a lui destinata<sup>1247</sup>. Analizzeremo adesso più da vicino la Rivelazione del Logos-Figlio come mediatore tra la creatura e il Creatore.

#### **4.4. La Rivelazione e il Logos come Figlio**

Il Padre è il Dio che pone tutto in tensione e azione, presso il quale tutto è prima di ogni atto, anche le potenze. Nell'atto il Padre mette in azione il tutto e genera il Figlio<sup>1248</sup>, che è posto nella necessità di realizzare sé stesso e solo alla fine della Creazione si realizza come Figlio<sup>1249</sup>. Come Figlio egli è la seconda personalità divina, senza che siano presenti due dèi<sup>1250</sup>. Infatti la divinità è tale solo se ha la Signoria sull'essere, quindi la divinità del Padre e quella del Figlio sono una sola, anche se le personalità sono due, quella del Padre e quella del Figlio<sup>1251</sup>.

---

<sup>1242</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., dalla Lezione XVIII alla Lezione XXIII.

<sup>1243</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, p.601 [I, 358-359]; Lezione XXIV, p.901 [II, 13-15].

<sup>1244</sup> *Ivi*, Lezione XVI, p.603 [I, 360-361].

<sup>1245</sup> *Ivi*, Lezione XVI, p.617 [I, 368-369].

<sup>1246</sup> La religione come ciò che opprime l'uomo, cioè mitologia, cfr. E.Guglielminetti, *"Due" di Filosofia*, Jaca Book, Milano 2007, pp.90-91.

<sup>1247</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, p.625 [I, 373-374].

<sup>1248</sup> L'ipseità si è appropriata della luce per darsi un più alto fondamento, così che il verbo espresso in opposizione al male deve farsi personale ed assumere umanità e personalità. Riguardo alla tematica della Kenosis cfr. F.Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, cit.

<sup>1249</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XV, p.531 [I, 317-318].

<sup>1250</sup> *Ivi*, cit., Lezione XV, pp.531 e 533 [I, 317-319].

<sup>1251</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.533 [I, 318-319].

Il figlio è la potenza che supera e riconcilia l'immediato principio della natura, che è l'esistente fuori di sé, riportandolo indietro<sup>1252</sup>. Il Logos, infatti, è indipendente da Dio ed esercita un'azione demiurgica, esattamente come in Filone<sup>1253</sup>, proprio per la posizione essenziale che ricopre nella Creazione<sup>1254</sup>. Il Figlio è stato posto nuovamente in tensione con la caduta dell'*Urmensch* e contro la sua volontà, per colpa dell'uomo. Alla fine del processo mitologico sarà ricomposta un'unità *extra Deum*, nella quale il Figlio è Signore dell'essere extradivino e la sua Signoria deriva dalla creatura.

Egli può scegliere di rimanere Signore dell'essere extradivino o di ritornare a Dio rinunciando alla propria volontà: questa è la libertà di Cristo. Con il processo mitologico Dio ottiene la ridivinizzazione dell'extradivino attraverso l'Incarnazione di Cristo. La Rivelazione<sup>1255</sup> ha principalmente un contenuto storico<sup>1256</sup>, che si manifesta in un determinato tempo; essa è un rapporto reale e non ideale della coscienza umana con Dio<sup>1257</sup>, ed è finalizzata alla restaurazione dell'uomo e della Creazione<sup>1258</sup>.

#### 4.5. Il Logos-Figlio come mediatore indipendente

Schelling sottolinea molte volte come il Cristianesimo non sia una dottrina ma una realtà e come il suo contenuto fondamentale sia Cristo<sup>1259</sup>. Il Logos, cioè il *subjectum incarnationis*<sup>1260</sup>, non è né Dio né uomo, ma una natura intermedia, *sui generis*<sup>1261</sup>.

Mentre prima dell'Incarnazione il Logos è Dio ed allo stesso tempo extradivino in

<sup>1252</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.527 [I, 314-316].

<sup>1253</sup> Cfr. D. Farias, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, cit., p.19.

<sup>1254</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXXI, p.1197 [II, 190-191].

<sup>1255</sup> Sul tema della Rivelazione cfr. A.Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, cit.

<sup>1256</sup> Sul nesso tra la teoria delle potenze di Schelling e la Trinità cfr. J.Reikerstorfer, *Gottes Zeitlichkeit. Die Potenzen-Lehre in der Spätphilosophie Schellings als trinitätstheologische Herausforderung, in Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, hrsg. Von C.Danz und R.Langthaler, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2006, pp. 217-242.

<sup>1257</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione IX, p.311 [I, 187-189].

<sup>1258</sup> *Ivi*, Lezione XVI, p.897 [II, 11-12].

<sup>1259</sup> *Ivi*, Lezione IX, p.325 [I, 196-197]; cfr. L.Procesi, *La tentazione di Abramo. Personalità e rivelazione in Schelling*, cit., p.388.

<sup>1260</sup> M.Vêto, *Kenose et incarnation dans la dernière philosophie de Schelling*, in M.M.Olivetti (curato da), *Incarnation* (Biblioteca dell'Archivio di Filosofia>19), Roma 1999, pp.605-617.

<sup>1261</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXXI pp.1187 [II, 184-185].

un'unica Persona, nella quale il Divino era velato dall'extradivino, nell'Incarnazione il Logos-Figlio è Cristo, Dio e uomo in un'unica Persona, perché è attraverso l'Incarnazione che il Divino in Cristo viene liberato<sup>1262</sup>.

Figura centrale e soggetto propulsore di tutto il processo teogonico è Dioniso, nella varietà delle sue forme (Zagreo, Bacco, Jacco). Dioniso è il salvatore, infatti la sua ultima apparizione è quella di Cristo, figlio di Davide e anche ultimo degli dèi, il dio che riassume tutte le divinità<sup>1263</sup>.

Il Logos è, quindi, quel soggetto unico che non si può chiamare né divino né umano, che si fa uomo extradivino, ma solo nel porsi come divino<sup>1264</sup>. Infatti, attraverso l'umanità Cristo si spoglia della sua falsa divinità<sup>1265</sup>, che il Logos aveva acquisito nel farsi potenza extradivina dopo la caduta dell'*Urmensch*<sup>1266</sup>. Il Logos-Figlio si è fatto uomo con tutto quello che non era del Padre<sup>1267</sup>, perché ha ricevuto la falsa Signoria sulle potenze dalla creatura. L'azione fondamentale che viene presentata dal Cristianesimo è l'azione di Cristo che porta alla liberazione dalla potenza delle tenebre, dalla cieca potenza<sup>1268</sup>.

Mentre il Logos-Figlio è generato per la natura del Padre, la creatura è creata e posta volontariamente dal Creatore. Il Logos-Figlio-Cristo è generato prima della creatura e, come erede del Padre, è il Signore di ogni creatura<sup>1269</sup>. Lo Spirito possiede l'essere comune al Padre e al Figlio, soggiogato e ricondotto dal Figlio al Padre<sup>1270</sup>. Nello

---

<sup>1262</sup> *Ivi*, Lezione XXXI, pp.1189 [II, 185-186].

<sup>1263</sup> Sul mito romantico del *Dio che viene*, cfr. M.Frank, *Der Kommenende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.

<sup>1264</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXXI, pp.1189 [II, 185-186].

<sup>1265</sup> Cfr. K.H.Volkman-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, cit., dove l'autore fonda la verità della mitologia sulla dialettica che porta dal mito al logos, cioè dalla preistoria della coscienza all'autocoscienza della ragione.

<sup>1266</sup> Cfr. K.Appel, *Zeit und Gott, Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, cit., pp.187-190.

<sup>1267</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXXI, pp.1191 [II, 186-187].

<sup>1268</sup> *Ivi*, Lezione IX, p.303 [I, 183-184].

<sup>1269</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.553 [I, 330-331].

<sup>1270</sup> *Ivi*, Lezione XV, p.563 [I, 336].



spirituale l'inizio si trova dove è la fine e la fine dove è l'inizio<sup>1271</sup>; come il vento, che spira dove vuole e non ha inizio e fine, perché ha ovunque inizio e fine<sup>1272</sup>. Tutto è creato dal Padre attraverso il Figlio<sup>1273</sup>, che è nella Creazione un concetto intermediario e potenza demiurgica<sup>1274</sup>.

Infatti nella Creazione il processo si compie con la partecipazione di tutte e tre le Persone, che pongono lo stesso prodotto operando tuttavia in modo diverso. Il Creatore, che è tale solo nella tensione delle potenze, è quindi sempre uno solo, ma opera in maniera diversa in ogni potenza<sup>1275</sup>: nella potenza del Padre; nella potenza del Figlio; nella potenza dello Spirito<sup>1276</sup>.

Dobbiamo sottolineare qui la figura della potenza demiurgica che appare nel processo mitologico sotto le vesti del secondo Dionisio<sup>1277</sup>, il quale rinunciando all'essere ne diventa il fondamento<sup>1278</sup>: egli rappresenta colui che suddivide in parti uguali, che dà a ognuno l'essere che gli spetta, esercitando una funzione mediatrice tra anima<sup>1279</sup> e spirito<sup>1280</sup>. Azioni simili vengono esercitate dal Logos di Filone al momento della Creazione<sup>1281</sup>; esso è anche strumento divino per la Creazione dell'anima<sup>1282</sup>.

---

<sup>1271</sup> *Ivi*, Lezione XI, p.399 [I, 238-239].

<sup>1272</sup> *Ivi*, Lezione XI, p.401 [I, 239], dove Schelling cita *Giovanni* 3,8.

<sup>1273</sup> *Giovanni* 1,3; *Colossesi* 1, 16-17.

<sup>1274</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, p.571 [I, 340-341].

<sup>1275</sup> Cfr. X.Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, cit., vol. II : *La Dernière Philosophie, 1821-1854*, pp.393-433 ; X.Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., pp.87-90; X.Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, cit., pp.79-127 ; X.Tilliette, *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, cit., pp.200-214, dove l'autore mette in evidenza come Schelling non si riferisca ai miti ma alla mitologia e alle mitologie, alla genealogia mitica, alla contemporaneità, successione e progresso delle mitologie.

<sup>1276</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, p.571 [I, 340-341].

<sup>1277</sup> Dioniso è Cristo, che deve introdurre la divisione, cfr. E.Guglielminetti, "*Due*" di *Filosofia*, cit., p.105. Per l'analisi dei "tre Dionisii" e la corrispondente triade Demetra-Persefone-Core cfr. L.Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, cit., pp.312-333.

<sup>1278</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, p.785 [I, 472-473].

<sup>1279</sup> Sul tema del rapporto tra psicologia, filosofia e teologia cfr. A.Franz, *Psychologie statt Philosophie? Überlegungen zu einem Grundproblem der Theologie heute*, *Trierer Theologische Zeitschrift*, Heft 2, April, Mai, Juni 1993, Paulinus-Verlag Trier, pp. 81-100.

<sup>1280</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XVI, p.787 [I, 473-474].

<sup>1281</sup> Cfr. Filone, *Quis rerum divinarum heres set* §§133-229; §§130-131; §140; §219; §225; §§234-235.

<sup>1282</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §139: "Che poi fosse perfetto anche nell'anima è cosa evidente, perché non pare che Dio nel foggiarla ricorresse ad alcun modello preso dalle cose create, ma si servisse – come ho detto – soltanto del proprio Logos. Perciò Mosè dice che l'uomo fu creato a immagine e

Quindi, fin dall'inizio del mondo c'è una Personalità demiurgica, una potenza mediatrice che si realizza alla fine della Creazione come Signora dell'essere, come Personalità divina. A causa della caduta dell'*Urmensch*, che pone di nuovo in tensione le potenze, questa Personalità divina, Signora dell'essere, diventa Personalità extra-divina, perché possiede l'essere a causa della libertà umana, quindi è indipendente dal Padre<sup>1283</sup>. Ma la seconda potenza, che disprezza la Signoria *in actu* derivatagli e conferitagli dalla creatura, è Cristo, che rinuncia alla Signoria sull'essere indipendentemente dal Padre<sup>1284</sup> e sceglie la croce<sup>1285</sup>.

Infatti Cristo assume la forma di servo e non la forma divina, perché rinuncia a manifestare la sua Signoria extra-divina per rimettere la Signoria nel Padre<sup>1286</sup>. Cristo è figlio dell'uomo, perché dall'uomo ha ricevuto l'essere, sul quale è Signore fuori del Padre<sup>1287</sup> e senza la volontà del Padre<sup>1288</sup>. Il Figlio si libera dell'esistenza esterna dal Padre attraverso l'Incarnazione, diventando figlio dell'uomo e rinunciando all'esistenza divina che lo poneva come mediatore indipendente sia dal Padre che dall'uomo<sup>1289</sup>.

La Signoria del Figlio appartiene al mondo e cessa dopo il tempo del mondo, perché suo compito è riconciliare l'essere extradivino, che aveva ricevuto dalla creatura, con il Padre<sup>1290</sup>. Il Figlio, quindi, ritorna nel Padre, ma stavolta Egli non è solo ciò che il Padre è, ma anche Personalità autonoma, insieme con lo Spirito. Il Figlio dà così vita alla Trinità, dove Dio è tre Personalità e ognuna delle tre Persone è Dio<sup>1291</sup>. Il Logos, come unità delle potenze, anima del mondo, è anche l'immediato *subjectum*

---

somiglianza del Logos quando gli fu alitato il soffio divino nel volto dov'è la sede delle sensazioni con le quali Dio ha animato il corpo; [...].”

<sup>1283</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXV, p.939 [II, 35-37].

<sup>1284</sup> *Ivi*, Lezione XXV, p.939 e 941 [II, 35-38].

<sup>1285</sup> *Ivi*, Lezione XXV, p.945 [II, 39-40].

<sup>1286</sup> *Ivi*, Lezione XXV, p.951 [II, 43-44]; *Giovanni* 10,17-18.

<sup>1287</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXV, p.955 [II, 45-46].

<sup>1288</sup> *Ivi*, Lezione XXVI, p.979 [II, 59-60].

<sup>1289</sup> *Ivi*, Lezione XXV, p.963 [II, 50].

<sup>1290</sup> *Ivi*, Lezione XXVI, p.989 [II, 64-66].

<sup>1291</sup> *Ivi*, Lezione XXVI, p.939 [II, 35-37].

*incarnationis*, non è né Dio né uomo, perché è fuori di Dio, in sembianza divina, è un intermedio, una *natura sui generis*<sup>1292</sup>, proprio come in Filone; esso è soggetto unico che si pone come uomo, come extradivino e come divino<sup>1293</sup>.

#### 4.6. Interpretazione del Logos di Filone: la Parola divina come comando

All'interno del discorso sul rapporto tra Cristo e il Paganesimo Schelling si sofferma per alcune pagine sul significato del Logos in Giovanni e in Filone alessandrino, utilizzando questa riflessione ai fini della sua speculazione filosofica<sup>1294</sup>. L'intenzione di Schelling è quella di sviluppare la pre-esistenza di Cristo prima della sua Incarnazione, quindi la sua Incarnazione, in ultimo la mediazione e la riconciliazione compiute in conseguenza di essa<sup>1295</sup>, il tutto attraverso l'interpretazione del Logos giovanneo. Schelling sottolinea come nell'inizio del Vangelo di Giovanni, e solo in questo passo, Cristo venga indicato come *ὁ λόγος*, notando come questa espressione potrebbe derivare dalla filosofia alessandrina<sup>1296</sup>. Tuttavia questa derivazione risulterebbe storicamente dubbia, in quanto non è dimostrabile che l'espressione *ὁ θεοῦ λόγος* fosse di uso generale nella filosofia alessandrina<sup>1297</sup>.

Schelling sottolinea come Filone si riferisca molto ad un *λόγος θεοῦ*, nel senso di un mondo come rappresentazione in Dio, primo disegno del mondo, che si eleva sopra tutto, al di sopra del mondo, dell'ordine e della simmetria del mondo stesso; ma esso è

---

<sup>1292</sup> Ivi, Lezione XXXI, p.1187 [II, 184-185].

<sup>1293</sup> Ivi, Lezione XXXI, p.1189 [II, 185-186].

<sup>1294</sup> „Wenn wir hier daher die Präxistenz Christi, mit anderen Worten seine Existenz vor seiner Erscheinung im Fleisch näher aufgreifen, dann entfallen für Schelling, anders als bei Hegel, dabei alle Ableitungsversuche des Logosbegriff sowohl von Philon wie von der alexandrinischen Philosophie und auch vom alttestamentlichen Weisheitsbegriff sowie von gnostischen Vorgaben, da mit Logos bei Johannes weder eine <bloß vorbildliche > Vermittlung noch ein über die kosmischen Mächte erhabener Geist gemeint sei, sondern eine *demiurgisch* wirkende Potenz der Schöpfung.“; cfr. R.Kühn, *Potenz und Offenbarung. Schelling und die Metamorphosen des Logos*, in M.Enders-R.Kühn, *Im Anfang war der Logos...Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Herder 2011, p.235.

<sup>1295</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXVII, pp.1029 [II, 88-89].

<sup>1296</sup> Ivi, Lezione XXVII, pp.1029 [II, 88-89].

<sup>1297</sup> Ivi, Lezione XXVII, pp.1031 [II, 89-91].

anche il Principio attraverso il quale (δι' οὐ) tutto è divenuto<sup>1298</sup>. Il Logos filoniano appare dunque a Schelling del tutto identico con la potenza demiurgica di cui Giovanni scrive “πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο-tutto avvenne attraverso lui”<sup>1299</sup>.

Come Filone arrivi a questa espressione λόγος appare a Schelling facile da spiegare: nell'Antico Testamento si dice che tutto è fatto attraverso la Parola del Signore e il termine *parola* ha il significato di comando<sup>1300</sup>. Sebbene questa Parola di Dio potesse essere pensata come qualcosa di autonomo, Filone osserva che la parola greca λόγος è idonea a esprimere anche il concetto di ragione-intelletto, cioè poteva essere identificata con il *Nous* platonico<sup>1301</sup>.

Il Logos filoniano è l'intelletto divino, il membro intermedio<sup>1302</sup> tra il mondo creato e il Dio invisibile, che tiene lontana la divinità dal contatto immediato con la materia<sup>1303</sup>. Schelling sottolinea come a differenza di Giovanni, che parla del Logos in termini assoluti, ὁ λόγος, Filone aggiunga sempre un genitivo vicino al sostantivo: ὁ θεῖος λόγος, ὁ θεοῦ λόγος. Rimane in dubbio per Schelling se il Logos filoniano sia una potenza operante nella Creazione del mondo oppure semplicemente una potenza conoscitiva-ideatrice<sup>1304</sup>.

Nel Logos giovanneo, al contrario, la Personalità che si intende con λόγος è potenza demiurgica, potenza che agisce nella Creazione<sup>1305</sup>. Secondo Schelling, la spiegazione

---

<sup>1298</sup> *Ivi*, Lezione XXVII, pp.1029-1031 [II, 89-91].

<sup>1299</sup> Interessante appare l'interpretazione del passo “Tutto è stato fatto per suo mezzo” di Eracleone, discepolo di Valentino, da parte di Origene, il quale contesta la limitazione dell'azione del Logos al solo mondo, che mostra come gli esegeti valentiniani fossero capaci di interpretare riguardo ai diversi livelli di realtà lo stesso passo della Scrittura, cfr. *I frammenti di Eracleone*, in Testi gnostici in lingua greca e latina, a cura di M.Simonetti, Mondadori, Milano 1993, pp.223-225.

<sup>1300</sup> Cfr. *Sapienza* 11,1; *Salmo* 33,6 e 9; 148,5.

<sup>1301</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXVII, pp. 1031 [II, 89-91].

<sup>1302</sup> Nel *Vangelo di Verità* Dio risiede nel Pleroma e genera il Logos, che è l'unico a conoscere il Padre. Infatti solo attraverso la mediazione del Logos è possibile per gli Eoni conoscere Dio, cfr. *Vangelo di Verità*, in *I Vangeli gnostici*, a cura di L.Moraldi, Adelphi, Milano 1989, pp.29-45.

<sup>1303</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXVII, pp. 1031 [II, 89-91].

<sup>1304</sup> *Ibidem*.

<sup>1305</sup> *Ibidem*.

filoniana e la maggior parte delle altre hanno in comune l'errore di presupporre sempre un genitivo che in realtà non c'è, cioè di aggiungere a  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$  il genitivo  $\tau\omicron\upsilon$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ <sup>1306</sup>.

Infatti Filone, nei riferimenti relativi al Logos, sottolinea spesso il legame di appartenenza a Dio, con espressioni quali “suo”<sup>1307</sup>, “proprio”<sup>1308</sup>, “del sovrano”<sup>1309</sup>, “di colui che è”<sup>1310</sup> e “di Dio”<sup>1311</sup>.

---

<sup>1306</sup> *Ivi*, Lezione XXVII, pp. 1033 [II, 91-92].

<sup>1307</sup> Cfr. Filone, *Legum allegoriae* I §21: “E, infatti, mediante il Suo Logos stupendo e splendente in sommo grado, Dio crea ambedue le cose, l’Idea di intelletto, che ha chiamato simbolicamente “cielo”, e l’Idea di sensazione, che, sempre simbolicamente, ha chiamato “terra.”; *ivi*, II §86: “Ma il genere supremo è Dio e quello che vien per secondo è il Suo Logos.”; *ivi*, III, §96: “Dunque, Bezaleel significa “nell’ombra di Dio”. L’ombra di Dio è il suo Logos, di cui Dio si serve come di uno strumento nella creazione del mondo.”; *ivi*, III, §104: “Dal momento che abbiamo incontrato due nature, <ambedue> prodotte, modellate e finemente lavorate da Dio, ma l’una di per sé pericolosa, riprovevole e maledetta, l’altra, invece, vantaggiosa e lodevole e, ancora, l’una ingannevole, l’altra dal carattere schietto, leviamo, insieme a Mosè, un’invocazione bella e conveniente, “affinché Dio apra a noi il Suo scrigno”, il Suo sommo Logos, gravido di luci divine che Egli ha chiamato “cielo”, e chiuda, invece, gli scrigni dei mali.”; *ivi*, III, §173: “Ciò, allora, ci viene insegnato da Mosè, sacerdote e profeta, il quale dice «questo è il pane», il cibo che Dio ha dato all’anima, porgendole la Sua Parola e il Suo Logos. Tale è appunto il pane che “ci ha dato da mangiare”, cioè «questa parola»; *ivi*, III, §175: “[...] Egli ci alimenta col Suo Logos nella sua forma più generale. La manna, infatti, significa «qualche cosa» e questo è il genere sommo della realtà. Il Logos di Dio sovrasta tutto l’universo, è il primo nato e il più universale di tutti gli esseri creati. “I padri non conoscevano” questo Logos. Ma qui non si tratta dei veri padri, bensì di quelli dai capelli bianchi per la vecchiaia, che dicono : «Diamoci un capo e facciamo ritorno verso l’Egitto», cioè verso la passione. Dio, dunque, proclami all’anima che “non di solo pane vivrà l’uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio”, cioè che l’uomo è nutrito da tutto il Suo Logos e da una sua parte.”; Filone, *Quod deterius potiori insidiare soleat* §146: “Supplichiamo Dio, dunque, noi che siamo convinti dalla nostra coscienza delle nostre colpe, di punirci piuttosto che trascurarci. Se ci trascura, infatti, ci renderà schiavi non più di Lui stesso, che è benevolo, bensì della Creazione che è senza pietà; se ci punisce, invece, convenientemente e con mitezza, poiché Egli è buono, correggerà i nostri errori, inviando nel nostro animo il suo Logos, che rimprovera e corregge, e per mezzo suo lo fa vergognare, lo rimprovera dei suoi errori e lo guarisce.”; Filone, *Quod deus sit immutabilis* §57: “[...] Egli dà impiegando, come ministro dei doni, il Suo Logos, mediante il quale ha anche costruito il mondo.”; Filone, *De agricultura* §51 : “A capo di tali creature Egli ha posto come guida il Suo Logos, il Suo figlio primogenito, il quale si assicurerà la cura di questo sacro gregge, quasi fosse ministro del grande Re.”; Filone, *De Somniis* II §45 : “[...] Dio ha dato forma alla sostanza dell’universo che era informe, le ha impresso il marchio di cui era sprovvista, le ha dato una sembianza definita mentre prima era priva di qualità e, una volta compiuta la Sua opera, ha suggellato l’universo intero secondo un’immagine e un’idea, che è il Suo Logos.”; *ivi*, II, §237: “Risulta, dunque, che la stabilità, la fissità, l’immobilità perpetua, determinata dall’immutabilità e dalla invariabilità, attiene in primo luogo all’Ente che è, poi al Suo Logos, che ha chiamato patto, in terzo luogo al saggio, in quarto luogo a chi è sulla via del progresso.”.

<sup>1308</sup> Cfr. Filone, *De fuga et invenzione* §76 : “Dio infatti ha donato la conoscenza di Sé come patria in cui abitare, quasi vi fosse nato, al proprio Logos, come rifugio a chi si è trovato a commettere colpe involontarie: a quest’ultimo la concede come terra ospitale aperta a uno straniero, non come patria dovuta a un cittadino.”.

<sup>1309</sup> *Ivi*, §103: “Delle città di rifugio, tre si trovano al di là Giordano, molto lontano dalla nostra specie. E quali sono? Il Logos del Sovrano e le Sue due Potenze, creativa e regale, di cui sono partecipi il cielo e l’universo intero.”.

<sup>1310</sup> *Ivi*, §112: “[...] il Logos di Colui che è, in quanto vincolo dell’universo, [...], tiene strettamente unite le singole parti, impedendo loro di disgregarsi.”.

#### 4.7. Interpretazione del Logos di Giovanni

Schelling<sup>1312</sup> sottolinea come Giovanni<sup>1313</sup> si serva del termine *Logos* solo nel versetto uno e quattordici<sup>1314</sup> e come si esprima totalmente in astratto e nel modo più universale possibile nei riguardi della Persona di Cristo, volendo rendere comprensibile questo soggetto che era già in principio<sup>1315</sup>. Egli non avrebbe potuto chiamare né Gesù né Cristo colui che era in principio, perché Gesù è il nome di colui che si è fatto uomo, e

---

<sup>1311</sup> Cfr. Filone, *De Cherubim* §§35-36: “Guarda l’angelo armato che ti sta di fronte, il Logos di Dio, per il quale avviene che giungano a compimento il bene e il male.[...]”; *ivi*, §127: “Orbene, passa dalle costruzioni particolari ad osservare la casa o la città più grande, questo mondo: troverai che la sua causa è Dio, dal quale è stato generato, la materia sono i quattro elementi di cui è composto, strumento il Logos di Dio, mediante il quale è stato costruito, e motivo della costruzione è la bontà dell’Architetto.”; Filone, *De posteritate Caini* §§127-129: “E così anche il Logos di Dio irriga la Virtù: è Egli infatti il principio e la fonte delle azioni moralmente buone. [...]. Le Virtù generali sono infatti saggezza, coraggio, temperanza e giustizia: [...]. Esse nascono, come da un’unica radice, dal Logos di Dio, che è paragonato ad un fiume per via del perenne e continuo flusso di parole e di insegnamenti, con cui nutre e fa crescere le anime che amano Dio.”; Filone, *Quis rerum divinarum heres set* § 185: “In questi recipienti il Logos di Dio versa del sangue, sembrandoGLI giusto che anche la parte irrazionale che è in noi sia animata e divenga in qualche modo razionale, seguendo i divini moti dell’intelletto, purificandosi dalle cose sensibili che protendono la forza di attrazione dei loro inganni.”; Filone, *De Somniis* II, §249: “E a un’anima felice che porge come coppa consacrata la propria facoltà di ragionare, chi versa per riempirle le sacre tazze della vera gioia se non il Logos di Dio e del re del banchetto, che non è diverso dalla bevanda che mesce, ma è anch’esso puro, il Logos che è la gaiezza, l’aroma, l’effusione dell’anima, l’allegrezza e – per fare nostra un’espressione poetica – il farmaco di ambrosia che dà gioia e letizia?”.

<sup>1312</sup> Cfr. C.Danz, *Im Anfang war das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologs bei Schelling und Fichte*, cit., pp.20-38; R.Kühn, *Potenz und Offenbarung. Schelling und die Metamorphosen des Logos*, in M.Enders-R.Kühn, *Im Anfang war der Logos...Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, cit.; W.Gräß, *Anerkannte Kontigenz. Schellings Existenziale Interpretation des Johannesprologs in der <Philosophie der Offenbarung>*, cit., pp.141-154; A.Franz, *War am Anfang der Mythos? Auseinandersetzung mit Schellings Rezeption des Johanneischen Logos-Begriffes*, in <Perspektiven der Philosophie> 13 (1987), pp.3-19; L.Procesi, *Der Prolog des Johannesevangeliums in Schellings Philosophie der Offenbarung*, in Adolphi-Jantzen 2004, pp.337-353; W.A.Schulze, *Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 (1964), pp.85-118.

<sup>1313</sup> „Der Kommentar zum Johannesprolog in der 27. und 28. Vorlesung innerhalb der <Philosophie der Offenbarung> muss auf dem Hintergrund der Wende Schellings ab 1820 gesehen werden, da er schon von seiner Berufung auf den Münchener Lehrstuhl der rein logischen oder <negativen> Philosophie eine <positive> Weiterführung gegenüberstellt. [...], kann gesagt werden, dass die von Schelling als *positiv* bezeichnete Philosophie für ihn einen entschieden religiösen Charakter besitzt, eben eine systematische Darstellung jenes Prozesses bietet, in dem Gott in seinem Sich-selbst-Werden über die Natur, das Bewusstsein und die Geschichte zu sich selbst zurückkehrt.“, cfr. R.Kühn, *Potenz und Offenbarung. Schelling und die Metamorphosen des Logos*, in M.Enders-R.Kühn, *Im Anfang war der Logos...Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, cit., p.227. Cfr. sullo stesso tema anche C.Danz, *Im Anfang war das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologs bei Schelling und Fichte*, cit., pp.21-39.

<sup>1314</sup> Per una piena interpretazione della lettura del Prologo di Giovanni da parte di Schelling si rimanda alle brevi ma intense pagine di X.Tilliette, *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*, Johannes Verlag, Freiburg 1998, pp.172-178.

<sup>1315</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXVII, pp. 1035 [II, 92-93].

non era in principio; Cristo è il nome della Personalità dopo la caduta del mondo da Dio<sup>1316</sup>.

La spiegazione più astratta del Logos giovanneo è dare alla parola λόγος il significato di soggetto del quale si discorre. Il Logos<sup>1317</sup> è la Parola che si eleva sopra ogni altra parola, con la quale si intende l'oggetto o la Persona che si eleva sopra ogni altro/altra<sup>1318</sup>. Nel Nuovo testamento non è inconsueto esprimere in maniera astratta ciò che riguarda la Persona, per esempio in *Luca* 1,35<sup>1319</sup>, nell'annunciazione, dove per Figlio di Dio si intende colui che sarà nel futuro. L'indeterminatezza presente nel Vangelo di Giovanni sarebbe finalizzata a mostrare la Rivelazione successiva della Persona di Cristo<sup>1320</sup>.

Schelling rintraccia anche una simmetria tra il Prologo del Vangelo e il Prologo della *Prima Lettera di Giovanni*<sup>1321</sup>, perchè Giovanni inizia questa Lettera in maniera astratta come il prologo del suo Vangelo<sup>1322</sup>. L'espressione che compare nell'inizio, "περί τοῦ λόγου της ζωῆς-II Verbo della vita", è per Schelling la trascrizione di η ζωή, e ha il significato di *il soggetto, che è la vita*<sup>1323</sup>. Nel Nuovo Testamento l'espressione ὁ λόγος τοῦ θεοῦ si presenta in un unico passo, come nome di una personalità, in *Apocalisse* 19,13<sup>1324</sup>, ed anche qui ha il significato di *soggetto di Dio*<sup>1325</sup>.

---

<sup>1316</sup> *Ibidem*.

<sup>1317</sup> Riguardo al legame tra Mito e Logos in Schelling cfr. Volkmann-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zur Schellings Philosophie der Mythologie*, cit..

<sup>1318</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXVII, pp.1037 [II, 93-94].

<sup>1319</sup> "Il Santo, che nascerà da te, sarà chiamato Figlio di Dio."

<sup>1320</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXVII, pp.1037 [II, 93-94].

<sup>1321</sup> *Ivi*, Lezione XXVII, pp.1039 [II, 94-95].

<sup>1322</sup> **1** Prologo: "1 Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita **2** (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), **3** quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con voi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. **4** Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia perfetta."

<sup>1323</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXVII, pp. 1039 [II, 94-95].

<sup>1324</sup> *Apocalisse* 19, 11-16: "11 Poi vidi il cielo aperto, ed ecco un cavallo bianco; colui che lo cavalcava si chiamava «fedele» e «verace»: egli giudica e combatte con giustizia. 12 I suoi occhi sono come una fiamma di fuoco, ha sul suo capo molti diademi; porta scritto un nome che nessuno conosce all'infuori di lui. 13 E' avvolto in un mantello intriso di sangue e il suo nome è Verbo di Dio. 14 Gli eserciti del cielo

Per Schelling il figlio è *primum subiectum divinitatis*: Dio c'è prima di tutto nella forma del semplicemente esistente e la sua essenza è dopo il suo essere. È *actus purus* che precede l'essenza ed è espresso nella seconda potenza, il Figlio, che è inizio dell'originaria esistenza di Dio<sup>1326</sup>. Quanto detto è espresso nella *Lettera agli Ebrei* 1,3<sup>1327</sup>.

Dopo aver analizzato il significato del termine Logos, Schelling affronta in maniera sistematica l'interpretazione del Logos di Giovanni e passa all'analisi della spiegazione del Prologo<sup>1328</sup>. Le parole di Giovanni sono per Schelling il solo testo nel quale si sviluppa la storia della seconda Persona, nella successione dei suoi momenti<sup>1329</sup>.

In principio, cioè senza che qualcosa precedesse, era il Logos. Egli era nel suo puro essere, nell'atto purissimo dell'essere divino, non ancora come potenza o personalità, ma come puramente esistente di Dio<sup>1330</sup>. Primo momento.

E il Logos era presso Dio, cioè il puro essere è potenzializzato<sup>1331</sup>, è fatto un esistente, ed è presso Dio. Qui si parla del medesimo Logos, che è già diverso da quello che era in principio, ora che è presso Dio, è già distinto da Dio, è una potenza particolare; questo è rivelato dalla ripetizione del soggetto<sup>1332</sup>. Il Logos è presso Dio prima di tutto

---

lo seguono su cavalli bianchi, vestiti di lino bianco e puro. 15 Dalla bocca gli esce una spada affilata per colpire con essa le genti. Egli le governerà con scettro di ferro e pigerà nel tino il vino dell'ira furiosa del Dio onnipotente. 16 Un nome porta scritto sul mantello e sul femore: Re dei re e Signore dei signori.”.

<sup>1325</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXVII, pp. 1041 [II, 95-96].

<sup>1326</sup> *Ibidem*.

<sup>1327</sup> *Lettera agli ebrei*, Prologo: “1 Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, 2 in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo. 3 Questo Figlio, che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza e sostiene con la potenza della sua parola, dopo aver compiuto la purificazione dei peccati, si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli, 4 ed è diventato tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato.”.

<sup>1328</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXVIII, pp. 1043 [II, 97-98].

<sup>1329</sup> *Ivi*, Lezione XXVIII, pp. 1055 [II, 104-105].

<sup>1330</sup> *Ibidem*.

<sup>1331</sup> Il commento del Prologo di Giovanni da parte di Schelling si inserisce all'interno della tensione tra potenza ed esistenza, fino a rendere tale commento metamorfosi di Cristo e rappresentazione della filosofia positiva, cfr. R.Kühn, *Potenz und Offenbarung. Schelling und die Metamorphosen des Logos*, in M.Enders-R.Kühn, *Im Anfang war der Logos...Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, cit., p.231.

<sup>1332</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXVIII, pp. 1055 [II, 104-105].



nella rappresentazione di Dio, prima della Creazione, quale potenza particolare, distinta idealmente, non ancora realmente. Il Logos è presso Dio anche nella Creazione, dove agisce come potenza demiurgica, in quanto realmente distinto da Dio, ma non ancora autonomo<sup>1333</sup>. Secondo momento.

E il Logos era Dio, alla fine della Creazione, quando è Signore dell'essere<sup>1334</sup>. Terzo momento.

Secondo Schelling l'έν αρχή deve essere ripetuto per ognuno dei tre membri del versetto, sebbene abbia in ognuno di essi un significato diverso<sup>1335</sup>. In principio era il Logos. *In principio significa essere eterno*. In principio il Logos era presso Dio. In principio significa dall'eternità. In principio il Logos era Dio. In principio significa prima di questo mondo, nel quale il Logos è diventato Persona extradivina<sup>1336</sup>. In Lui era la vita. Il Figlio è ora fuori del Padre come Personalità autonoma, ha in sé stesso la vita<sup>1337</sup>. E questa vita era la luce degli uomini. Il Figlio è l'essere extradivino, donato dal Padre al genere umano, bisognoso di luce e caduto nelle tenebre<sup>1338</sup>. Questa luce appare anche realmente nelle tenebre.

L'apparire è un processo naturale, che esprime l'azione semplicemente naturale della potenza mediatrice, agendo nel Paganesimo<sup>1339</sup>. E le tenebre non lo compresero, non lo capirono. Cristo è anche nel Paganesimo, non come Cristo, ma come potenza naturale, luce naturale<sup>1340</sup>.

Dal Paganesimo, dove la Personalità è ancora indeterminata, Giovanni passa poi al Cristianesimo. La venuta della vera luce descrive la reale venuta di Cristo nel mondo, il Battista non era né la Luce apparente né la vera Luce, egli c'era solo per testimoniare la

---

<sup>1333</sup> *Ivi*, Lezione XXVIII, pp. 1057 [II, 105-106].

<sup>1334</sup> *Ibidem*.

<sup>1335</sup> *Ivi*, Lezione XXVIII, pp. 1067 [II, 111-112].

<sup>1336</sup> *Ivi*, Lezione XXVIII, pp. 1069 [II, 112-113].

<sup>1337</sup> *Ibidem*.

<sup>1338</sup> *Ivi*, Lezione XXVIII, pp. 1069, 1071 [II, 113-114].

<sup>1339</sup> *Ivi*, Lezione XXVIII, pp. 1071 [II, 113-115].

<sup>1340</sup> *Ibidem*.

Luce<sup>1341</sup>. La vera Luce è opposta a quella che appare semplicemente; la vera Luce, venuta nel mondo, illumina ogni uomo, può essere compresa da ognuno<sup>1342</sup>.

Egli era nel mondo, come potenza demiurgica, e il mondo non lo riconobbe<sup>1343</sup>. Egli venne dai Suoi, che non appartenevano al cosmo, ma già lo conoscevano. Il cosmo è il mondo dei Pagani, mentre i Giudei non sono un popolo del mondo, essi sono coloro che già lo conoscevano<sup>1344</sup>.

Ma i Suoi non lo accolsero, lo respinsero. I Pagani non respinsero la Luce durante la sua azione naturale, semplicemente non la compresero. I Giudei, invece, lo respinsero, sebbene egli fosse divenuto comprensibile, e non lo accolsero. Coloro che lo accolsero ebbero la possibilità di diventare figli di Dio, cioè di restaurare in sé la nascita divina interrotta per la caduta. La fine manifesta ciò che era all'inizio<sup>1345</sup>.

E il Logos si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi. Dopo essere stato nascosto e compreso come colui che veniva, vedemmo la Signoria che deriva dalla sua Divinità originaria, cioè dall'essere Uno con il Padre. Noi vedemmo in lui colui che è Uno con il Padre e nel quale soltanto è veramente il Padre stesso<sup>1346</sup>.

Egli assume la natura umana con la volontà del vero Figlio che è nel seno, cioè nella fiducia del Padre, non con la volontà della semplice potenza<sup>1347</sup>. Questo Soggetto, che proviene dal Cielo, cioè dalla Divinità originaria stessa, si rivela come Divinità originaria solo nell'Incarnazione, cosicché chi vede l'Incarnato vede il Figlio divino, quindi il Padre stesso<sup>1348</sup>.

---

<sup>1341</sup> *Ivi*, Lezione XXVIII, pp. 1073 [II, 115-116].

<sup>1342</sup> *Ibidem*.

<sup>1343</sup> *Ivi*, Lezione XXVIII, pp. 1075 [II, 116-117].

<sup>1344</sup> *Ibidem*.

<sup>1345</sup> *Ibidem*.

<sup>1346</sup> *Ivi*, Lezione XXVIII, pp. 1077 [II, 117-118].

<sup>1347</sup> *Ibidem*.

<sup>1348</sup> *Ibidem*.

Attraverso la vittoria su Satana, Cristo pone la sua falsa Signoria di nuovo nel Padre. Satana<sup>1349</sup> in ebraico è il *Widersacher*, l'avversario, e rappresenta la possibilità metafisica della nascita della coscienza, la possibilità dell'uscita dalla confusione con Dio<sup>1350</sup>. Cristo<sup>1351</sup> muore nel mondo liberandosi della falsa Signoria ricevuta dall'uomo e risorge in Dio nella comunione con il Padre, nello Spirito che non nega la distinzione del Dio, ma la rende da potenza attuale, senza negare nell'atto la potenza<sup>1352</sup>.

Dio è Parola che si rivela alla creatura, teo-logia cristiana<sup>1353</sup>, espressa nel Prologo di Giovanni. È la parola di Dio, che è auto-Rivelazione divina<sup>1354</sup>, che pone l'essenza della creatura. Il Prologo giovanneo esprime allo stesso tempo la differenza e l'identità tra Dio e la Parola<sup>1355</sup>.

---

<sup>1349</sup> Sul concetto di Satana in Schelling cfr. A.Franz, *Die philosophische Idee des Bösen. Zur Satanologie Schellings und Dantes*, Trier Theologische Zeitschrift, Heft 2, April, Mai, Juni 1990, Paulinus-Verlag Trier, pp.81-94.

<sup>1350</sup> Cfr. L.Procesi, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, cit., p59.

<sup>1351</sup> Per l'ecclesiologia di Schelling cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, cit., Lezione XXXVI e XXXVII; cfr. X.Tilliet, *La Chiesa nella Filosofia*, a cura di G.Sansonetti, Morcelliana, Brescia 2003, pp.105-109.

<sup>1352</sup> Sul tema del rapporto tra stato e chiesa come istituzione della libertà in Schelling, cfr. A.Franz, *La chiesa come istituzione della libertà nella Filosofia della Rivelazione di F.W.J. Schelling*, in *Dilexit Ecclesiam*, Studi in onore del prof. Donato Valentini, LAS-Roma, pp.217-229.

<sup>1353</sup> Sulla Filosofia della Rivelazione come teologia cfr. A.Franz, *La Filosofia della Rivelazione di Schelling e la teologia*, Conferenza rielaborata per la stampa, tenuta nell'ambito di una seduta della Internationale Schelling Gesellschaft il 10 ottobre 1994 a Leonberg, città natale di Schelling, Annuario Filosofico 11, 1995, Milano, Mursia, pp. 183-204. In particolare cfr. pp.202-203: "Rimane ormai da chiedersi se la *Filosofia della rivelazione* di Schelling sia <teologia>. Essa lo è, nella misura in cui l'<oggetto> del cristianesimo, per questo sistema di <scienza vera>, è costitutivo. Solo a partire da un concetto di teologia estrinsecamente contrapposto il carattere fondamentalmente teologico di questo pensiero potrebbe venire contestato."

<sup>1354</sup> "Ergo Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sedes quidam maius quam cogitari possit", cfr. Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, traduzione italiana di L.Pozzi, Rizzoli, Milano 1992, cap.XV.

<sup>1355</sup> Agostino sottolinea l'identità di Dio e Parola affermando che è la Trinità ad aver inviato il Figlio: "A Patre et Filio missus est idem Filius", cfr. Agostino, *De Trinitate*, in *Opera Omnia di Sant'Agostino*, edizione latino-italiana, I/IV, a cura di A.Trapè, M.F.Sciacca, G.Beschin, Città Nuova, Roma 1973, II,5,9.

## ***Conclusioni***

## Obiettivi e risultati della ricerca

La presente ricerca si è prefissa:

a) di indagare il significato del concetto di Logos in Filone Alessandrino attraverso l'esame della sua funzione nel quadro della teoria della Creazione, utilizzando in modo prevalente la letteratura primaria;

b) di indagare la possibilità di leggere la teoria del Logos filoniano come sfondo filosofico della *Potenzenlehre* di Schelling, interpretando il Logos di Schelling come uno sviluppo del Logos di Filone attraverso la marcata distinzione tra Sofia e Logos e l'introduzione della figura di Cristo come *subjectum incarnationis*, né Dio né uomo, natura intermedia *sui generis*.

La nostra tesi è che Filone abbia identificato la figura del Logos divino con quella della Sapienza biblica, così da rendere il Logos *conditio sine qua non* della Creazione. Infatti, tutta l'elaborazione della teoria della Creazione di Filone non è pensabile senza la figura del Logos, mediatore tra Creatore e creato, figura intermediaria che racchiude in sé tutte le aporie che la divinità avrebbe se venisse a contatto con la materia e il mondo sensibile.

Riteniamo, inoltre, di poter rilevare su Schelling una influenza da parte di Filone e di poter rintracciare la teoria del Logos filoniano come sfondo filosofico della *Potenzenlehre*, leggendo nel Logos schellinghiano un possibile sviluppo del Logos filoniano. La similitudine tra la teoria del Logos di Filone e la *Potenzenlehre* di

Schelling trova sicuramente origine dalla profonda conoscenza da parte del filosofo tedesco della mitologia e della storia ebraica antica, soprattutto attraverso autori quali Eusebio di Cesarea<sup>1356</sup> (263-339 d.C.), nell'opera del quale ritroviamo le stesse tematiche filoniane.

Nei prossimi paragrafi illustreremo i risultati della ricerca elaborando le analisi condotte nel corso dei capitoli precedenti.

---

<sup>1356</sup> Eusebio fu allievo di Panfilo, il quale era stato allievo a sua volta di Origene.

## **A) Il Logos di Filone**

### **1. Analisi della simbologia del Logos in Filone**

Nella Parte Prima della ricerca abbiamo indagato la figura del Logos filoniano principalmente attraverso la lettura e l'analisi della letteratura primaria, accompagnata solo successivamente e limitatamente alle sue interpretazioni da parte degli studiosi.

Come già affermato nella Premessa, l'interesse degli studiosi per Filone scomparso per secoli, risvegliandosi nell'800, soprattutto in Italia. L'Alessandrino godette di favore solo nei periodi di pace religiosa, mentre nelle fasi di lotte religiose e scissioni eretiche fu spesso dimenticato, se non addirittura visto con sospetto<sup>1357</sup>. Tutto il pensiero di Filone è in gran parte un'esegesi del Pentateuco e proprio i versi iniziali della Genesi gli offrono la possibilità di elaborare una teoria della Creazione.

Si è scelto di analizzare la figura del Logos attraverso uno schema ben definito di relazioni tra le varie tematiche prese in esame da Filone, questo per aggirare l'ostacolo della mancanza di sistematicità del suo pensiero. La ricerca si è concentrata sulla figura di Dio come Essente e Creatore, mettendola in relazione alla Creazione e quindi al Logos. Si è in seguito analizzata la figura del Logos nelle sue diverse e principali funzioni, come divisore e mediatore, per poi collegarla alla figura della Sapienza, sottolineandone le analogie e le identificazioni, passando poi alla relazione con le realtà intermedie del mondo intelligibile e con l'uomo.

#### **a) Logos, Dio e Creazione**

Nelle opere di Filone non c'è traccia di una teoria sistematica e metafisica di Dio. Tutte le sue osservazioni sulla natura e sui caratteri divini sono sparse nei vari trattati<sup>1358</sup>, per l'elaborazione dei quali sono utilizzati diversi concetti filosofici, con il conseguente

---

<sup>1357</sup> Cfr. D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, cit., p. XXVII.

<sup>1358</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice, p. LXX.

risultato di un sistema non rigido, ma complesso e sfumato, nel quale sono presenti anche concezioni che non sono in accordo con le filosofie originarie<sup>1359</sup>.

Dal tema della Creazione si sviluppa la figura intermedia del Logos come strumento divino nella Creazione demiurgica. Come già sottolineato, da Filone viene affermata fortemente l'impossibilità di conoscere l'essenza divina, sebbene esista per l'uomo la possibilità di conoscerne l'esistenza, tuttavia solo ed esclusivamente attraverso la Grazia di Dio. Il Creatore ha voluto creare il mondo come atto della Sua bontà ed il fine della Creazione è la creatura. Data l'impossibilità da parte di Dio di venire in contatto con la materia e la distanza ontologica tra Creatore e creatura, è al Logos divino che viene affidato il ruolo di mediazione tra Dio e la Creazione.

Con l'analisi sistematica delle due fasi in cui Filone suddivide la Creazione si è mostrato come in realtà il Logos divino sia l'unico strumento attraverso il quale si renda possibile la Creazione. Infatti, sia nella fase ideale, che corrisponde alla Creazione del mondo ideale, identificato da Filone con il Logos divino, sia nella fase demiurgica, nella quale avviene la Creazione del mondo sensibile, è sempre il Logos ad avere il ruolo principale di mediatore.

Il Logos ricopre un ruolo centrale anche nell'interpretazione di *Genesi*, 1, 26 s. e 2, 7, in riferimento alla Creazione dell'uomo, dove vengono distinti due momenti, non in senso cronologico ma ideale, per cui la Creazione del cosmo intelligibile precede la Creazione del cosmo fisico. Infatti, secondo la visione filoniana, mentre Dio si limita a creare il modello ideale del mondo, che si identifica con il Logos divino, è solo successivamente, attraverso l'azione del Logos, che viene plasmato l'uomo sensibile, creato il mondo fisico e la temporalità. Il Logos, quindi, si trova a svolgere un ruolo centrale nella Creazione, perché esso, identificato dapprima con il mondo ideale,

---

<sup>1359</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.299.



successivamente risulta essere anche l'unico mediatore tra il Dio Creatore e il creato, in particolare tra il Creatore e l'uomo. Il Logos è un essere intermedio, creato e non generato, il quale interviene e porta a compimento la Creazione demiurgica del mondo reale.

### **b) Creazione demiurgica: il Logos come divisore, sostegno del cosmo e mediatore**

Non bisogna dimenticare che l'intervento divino nella Creazione dell'uomo instaura un legame particolare tra Dio e la singola creatura, un legame sconosciuto al pensiero greco antico. Tale intervento divino è tuttavia limitato alla Creazione ideale, perché la Creazione demiurgica del mondo sensibile è da attribuire completamente al Logos.

La lettura critica dei testi ha mostrato chiaramente come il Logos di Filone non sia un concetto coerente ma anzi equivoco, il cui ruolo è quello di sostituto di Dio e la cui funzione è quella di rendere possibile un collegamento indiretto tra Dio e il mondo, data l'impossibilità di Dio, Essere puro, di venire a contatto con la materia sensibile, impura, che costituisce il creato. Nelle opere dell'Alessandrino il concetto di Logos non appare riconducibile a un'unica tradizione ma, al contrario, prende ispirazione da più fonti e viene utilizzato nei contesti più diversi. Filone, nell'elaborazione dei suoi scritti, accoglie idee speculative provenienti da diverse filosofie, avendo come fine il commento e la spiegazione della Thorà piuttosto che la costituzione di un sistema filosofico privo di contraddizioni<sup>1360</sup>. Filone non sente la necessità di indagare in senso speculativo il Logos quale Principio Primo dell'universo, perché la sua esegesi è finalizzata a mostrare l'universalità del messaggio della Rivelazione divina.

Il Logos divino si ricollega a Dio e al mondo, come mediatore tra di essi, presentandosi quindi come figura a sé stante e collocandosi tra mondo ideale e mondo sensibile. Nel

---

<sup>1360</sup> Cfr. J. Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.23: "Filone impronta a Platone il suo modo di parlare. Ma ciò che pone sotto le parole è diverso. Perché il Dio di Filone è il Dio di Abramo. La sua mistica è nella continuazione della fede ebraica."

mondo intelligibile il Logos è presentato come figura autonoma; identificato con il mondo ideale; ma anche come identico a Dio, in quanto mente divina. Nel mondo sensibile il Logos si rapporta con il mondo e ha il ruolo di vincolo e legame del cosmo. A seconda delle diverse immagini il Logos appare a volte sul piano divino, altre come un intermediario trascendente rispetto al mondo ma inferiore a Dio; esso è il principio della Creazione sensibile ed intelligibile, strumento attraverso il quale Dio crea, pensiero di Dio rivolto verso il mondo, archetipo e sigillo delle cose. Quale strumento di Dio nella Creazione, il Logos governa, conserva e mantiene il mondo, è guida del cosmo, cocchiere delle potenze, strumento della Provvidenza, sostegno dell'universo, legame intangibile del tutto.

### **c) Mondo intelligibile: il Logos e le realtà intermedie**

Il Logos assume quindi diverse funzioni, sia identificandosi con il mondo delle idee, sia procedendo alla divisione della sostanza senza forma del tutto, sia, infine, sostenendo il cosmo e mediando tra Creatore e creato.

L'esistenza delle figure intermedie tra Dio e mondo, quali le Idee, gli Angeli, il Pneuma e le Potenze, permettono a Filone di affermare e salvaguardare la totale trascendenza divina. Sebbene il Logos sia in relazione con queste realtà intermedie, non appare possibile rintracciare una gerarchia tra di esse, proprio per l'ambiguità della sua figura. La forte opposizione tra mondo ideale e mondo sensibile presente in Filone, ripresa da Platone e modificata, non permette di comprendere in maniera certa dove collocare il mondo ideale, rimanendo ambigua la relazione tra Logos e Idee, tra mondo ideale e reale. Sebbene Filone affermi che il mondo delle Idee abbia luogo nel Logos divino, identificando così mondo ideale e Logos, d'altra parte il mondo intelligibile mantiene una propria realtà, perché appartiene alla Creazione e viene relazionato al

Logos. Inoltre le Idee vengono a ricoprire anche la funzione di azione del Logos, perché in esso, come oggetto del pensiero, trovano un legame.

La collocazione del Logos tra l'essenza divina e le Potenze è problematica: difatti la conoscenza del Logos è di certo superiore a quella delle Potenze, ma è inferiore all'essenza divina. È così possibile tracciare una gerarchia, alla cui base ci sono le Potenze, nel mezzo il Logos e all'apice Dio; tuttavia in essa è presente un'interferenza tra la dottrina degli attributi divini e quella della ipostasi, che non vanno a coincidere: cioè l'opposizione dell'essenza e delle Potenze e l'opposizione dell'Essere e del Logos. Come si è mostrato, il significato che il concetto di Logos assume in Filone è strettamente collegato all'idea di Creazione: Dio, volendo creare il mondo sensibile, progetta dapprima il mondo intelligibile come un modello incorporeo secondo il quale deve realizzarsi il modello corporeo del mondo; così come l'architetto costruisce, con la sua intelligenza, dapprima il progetto di una città, fissandolo nella sua anima, e poi dà vita materialmente alla città stessa<sup>1361</sup>.

Il Logos divino è l'attività, la potenza divina, attraverso la quale Dio crea la realtà intelligibile che ha la funzione di modello. Filone supera il platonismo nella sua essenza nella concezione della mente come corporea, ma che può trasformarsi in luce incorporea, e nella concezione delle Idee non come distaccate da Dio ma in Dio, nel Logos divino<sup>1362</sup>. Le Idee sono aspetti dell'attività divina che la mente umana riesce a cogliere<sup>1363</sup>.

Le difficoltà presenti nel linguaggio filoniano sono dovute al suo pensare Dio come inafferrabile alla mente umana, sebbene essa colga qualcosa del divino. Per aggirare

---

<sup>1361</sup> Cfr. Filone, *De opificio mundi* §19 s.; §24.

<sup>1362</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.299.

<sup>1363</sup> *Ivi*, p.300 nota 2.

questa difficoltà Filone fu costretto a servirsi di immagini per parlare di quegli aspetti di Dio, come Idee, Potenze e Logos, che la mente riesce a cogliere<sup>1364</sup>.

L'antitesi tra Dio onnipotente e attivo e la materia inerte e impotente è il tema centrale della Creazione, con la concezione di un Dio che riversa nel mondo, in gradi e forme diverse, una realtà Sua. La creatività di Dio fu concepita da Filone utilizzando il linguaggio stoico, con la figura del Logos, che agiva in maniera diretta su una materia diversa ordinandola. Filone utilizzò così linguaggi filosofici greci parlando dei concetti di trascendenza e Creazione, alterando per ogni linguaggio filosofico la significazione originaria dei termini. E proprio l'alterazione del concetto di Logos permette a Filone di definirlo luogo delle Idee incorporee<sup>1365</sup>.

Nel *De opificio mundi* il Logos sembra coincidere con l'attività pensante di Dio, con l'Intelletto-Nous, che non è distinto da Dio stesso. Successivamente il Logos viene distinto da Dio, è denominato figlio primogenito increato del Padre, Dio secondo, immagine di Dio, causa strumentale ed efficiente, Arcangelo, mediatore tra Creatore e creatura, essendo né increato come Dio, né creato come le creature. Il Logos è l'Araldo della pace di Dio, conservatore della pace di Dio nel mondo. Il mondo sensibile è costruito secondo il Logos, modello intelligibile, strumento divino; vi è anche un Logos immanente al mondo sensibile, definibile come un aspetto immanente del Logos, cioè le azioni, gli effetti del Logos sul mondo sensibile.

Il Logos è il vincolo che tiene unito il mondo, il principio che lo conserva, la regola che lo governa. In questa concezione del Logos come archetipo di tutta la realtà, come pensiero che racchiude in sé l'intero cosmo intelligibile, si rintracciano similitudini con il *Nous* di Plotino e con il *Prologo* di Giovanni. Il Logos viene ad essere fonte delle

---

<sup>1364</sup> *Ibidem*.

<sup>1365</sup> *Ivi*, pp.301-302.

altre Potenze, oppure, come luogo, ha la funzione di riunire tutte le altre Potenze<sup>1366</sup> e tutte le Idee. Mentre Dio è modello assoluto, il Logos è la prima immagine perfetta di Dio, modello di tutte le cose, Angelo<sup>1367</sup>.

Possiamo ritenere che il Logos rappresenti una sfera intermedia tra Dio, l'Essere e la Creazione<sup>1368</sup>. L'attività del Logos nel mondo viene espressa attraverso diverse terminologie: esso è il luogo delle Idee e si identifica con le Idee stesse; è in Dio, creato da Dio, ma anche distinto da Dio e allo stesso tempo identico a Dio, cioè mente divina. Logos e Idee sono legate da un rapporto simile a quello esistente tra Logos e Dio. Il Logos è pensiero pensato e pensiero pensante, cioè allo stesso tempo oggetto del pensiero di Dio e intelletto di Dio. L'uomo spirituale è frammento del Logos e sua copia. Le varie figure metafisiche presenti nella sfera divina sono caratterizzate da epiteti ambigui legati tra loro da funzioni reciproche<sup>1369</sup>. Il Logos rappresenta la sintesi di tutte le realtà intermedie tra la divinità e l'essere umano<sup>1370</sup>. Esso non rappresenta un concetto unitario ma un sistema di concetti<sup>1371</sup>, la struttura del quale si ripete in ogni realtà metafisica intermedia<sup>1372</sup>.

È possibile schematizzare le principali funzioni del Logos secondo i quattro livelli ontologici nei quali agisce<sup>1373</sup>:

1. Il Logos è in Dio, mente divina quindi identico a Dio, oppure come insieme dei pensieri divini esso è distinto da Dio.

---

<sup>1366</sup> Cfr. Filone,, *De Cherubim* §27.

<sup>1367</sup> Cfr. Filone,, *De somniis* I §143.

<sup>1368</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.187.

<sup>1369</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva di G.Reale e R.Radice, p.LXXXVIII.

<sup>1370</sup> *Ivi*, p.LXXXIX.

<sup>1371</sup> Un interessante studio su diversi piani speculativi del Logos filoniano è quello di C.J. de Vogel, *Greek philosophy. A collection of texts. Supplied with some notes and explanations*, 3 Volumi; Volume 3: *The Hellenistic-Roman period*, cit.

<sup>1372</sup> Cfr. Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, cit., monografia introduttiva di G.Reale e R.Radice, p.LXXXIX.

<sup>1373</sup> *Ibidem*.

2. Il Logos è in sé in senso filosofico come Logos divisore, strumento della Creazione, indipendente ma sempre subordinato al Creatore; in senso metaforico come le sue numerose personificazioni allegoriche.
3. Il Logos è nel mondo come vincolo del cosmo, strumento di Dio che imprime ordine al mondo e lo presiede, mantenendolo immutabile e stabile.
  - Il logos è nell'uomo in senso psichico, come copia dell'uomo noetico; come logos-pensiero, principio razionale preesistente, parola, esternazione del pensiero;
  - in senso etico come fonte e sede delle Virtù, maestro e generatore di Virtù;
  - in senso cognitivo normativo esso è la luce attraverso la quale avviene la conoscenza sensibile e spirituale; esso è sacerdotale e profetico, operando una funzione rispettivamente dall'alto in basso, cioè da Dio all'uomo e dall'uomo a Dio. Con la funzione sacerdotale viene tradotta in parole la volontà divina<sup>1374</sup>, mentre con la funzione profetica viene realizzata una funzione di guida e purificazione per l'uomo in cammino verso Dio<sup>1375</sup>.

Anche se il Logos viene definito come secondo Dio<sup>1376</sup>, uno è Dio per Filone, anche se l'uomo può conoscerne solo l'attività che si rivela nel mondo. Filone utilizza varie

---

<sup>1374</sup> *Ibidem*.

<sup>1375</sup> *Ivi*, pp.LXXXIX-XCIII.

<sup>1376</sup> Cfr. A.Maddalena, *Filone Alessandrino*, cit., p.28 nota 10, dove si rimanda a *Quaestiones et solutiones in Genesin* II 62: "Perché la *Scrittura* dice, come se parlasse di un secondo Dio: "Dio ha fatto l'uomo a immagine di Dio" e non "a sua propria immagine"? ...Perché nulla di mortale poteva essere fatto a immagine dell'Altissimo, Padre dell'universo, ma solo a immagine del Dio secondo, cioè del suo Logos."

terminologie per definire l'attività divina nel mondo, tra le principali Logos, figlio di Dio, Dio secondo, pur senza mettere in dubbio la sostanza della sua fede in Dio<sup>1377</sup>.

Il pensiero di Filone su Dio resta poco chiaro, sia per le difficoltà che egli stesso ebbe nell'utilizzare linguaggi diversi con significati alterati<sup>1378</sup>, sia per la finalità esegetica e non sistematica dei suoi scritti, non avendo l'intenzione di costruire un sistema di dogmi, ma anzi quella di esprimere una fede<sup>1379</sup>.

La Parola di Dio, il Logos, presentato da Filone nei modi più diversi, è il punto centrale del suo pensiero: il Logos è posto in rapporto a Dio, del quale è Parola; con il creato, del quale è artefice; o con l'eletto, predestinato a vivere una vita eterna<sup>1380</sup>.

Dio e il Logos sembrano essere tutt'uno, in quanto entrambi definiti luogo delle Idee, sebbene in altri passi Filone li distingua separandoli, dando ad ognuno di loro una realtà a sé<sup>1381</sup>. Si potrebbe anche ritenere che Dio e il Logos sono rappresentati come separati perché separati appaiono alla mente dell'uomo, incapace di cogliere l'unità assoluta<sup>1382</sup>, anche per questo non c'è mai una definizione netta del Logos, la cui essenza sfugge all'essere umano<sup>1383</sup>.

Potrebbe darsi che Filone non abbia mai tentato una sintesi tra il Logos degli Stoici e della Parola creatrice della Scrittura, in quanto la distinzione tra Logos e Dio è dovuta all'esigenza di distinguere quanto la mente umana illuminata, ma non completamente trasformata, può cogliere del divino<sup>1384</sup>. Il Logos non si identifica con Dio, tuttavia non si trova nemmeno fuori di Dio, come un secondo Dio<sup>1385</sup>: il mondo ideale è in Dio,

---

<sup>1377</sup> *Ivi*, p.225 nota 2.

<sup>1378</sup> *Ivi*, cit., p.302.

<sup>1379</sup> *Ibidem*.

<sup>1380</sup> *Ibidem*.

<sup>1381</sup> *Ibidem*.

<sup>1382</sup> *Ivi*, pp.305-306 nota 6.

<sup>1383</sup> *Ivi*, p.307 e la nota 10 nella stessa pagina.

<sup>1384</sup> *Ivi*, p.311 nota 15, dove la posizione di Maddalena è contro il giudizio di Weiss, cfr. H.F.Weiss, *Untersuchungen zur Cosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, cit., p.250, citato nella nota stessa.

<sup>1385</sup> *Ivi*, p.312.

come è nel Logos divino, in quanto il Logos è in Dio, non fuori di Dio<sup>1386</sup>. Dio è uno e semplice, quindi il Dio che parla e la Parola di Dio sono uno, come il Dio che pensa e il pensiero di Dio e il Dio che vuole e il volere di Dio<sup>1387</sup>. All'uomo Dio non appare mai nella sua compiutezza semplice, nella sua unità essenziale<sup>1388</sup>. Filone adotta un linguaggio metaforico<sup>1389</sup>, non essendo un pensatore sistematico, dialettico. La sua idea di Dio e dell'uomo deriva dalla Scrittura ed egli utilizza il linguaggio delle filosofie greche per esplicitarla, mostrando così quale sia la sua intuizione di Dio e dell'essere umano<sup>1390</sup>: il Logos è Dio, Padre, Figlio primogenito, Spirito, immagine del Padre, Parola<sup>1391</sup>.

L'interpretazione filoniana del rapporto tra Dio e Logos si serve di diverse immagini e di un linguaggio figurato per esprimere ciò che l'essere umano non può conoscere<sup>1392</sup>. Dio è un Ente e non ha relazioni, ma è misericordioso e onnipotente ed in qualche modo in relazione con il mondo attraverso la sua attività per il mondo, sebbene tale relazione appaia unilaterale<sup>1393</sup>.

Della divinità l'essere umano può conoscere solo l'esistenza e le Potenze<sup>1394</sup>. Anche se macrocosmo e microcosmo sono in dipendenza reciproca all'interno della Creazione, non è tuttavia possibile individuare una gerarchia tra il Logos e le Idee, gli Angeli, il Pneuma e le Potenze.

---

<sup>1386</sup> *Ibidem.*

<sup>1387</sup> *Ibidem.*

<sup>1388</sup> *Ivi*, p.313.

<sup>1389</sup> *Ibidem.*

<sup>1390</sup> *Ibidem.*

<sup>1391</sup> *Ivi*, pp.313-314.

<sup>1392</sup> *Ivi*, p.315; p.316 nota 28.

<sup>1393</sup> *Ivi*, p.317.

<sup>1394</sup> *Ivi*, p.318.



#### **d) Logos e creatura**

La funzione mediatrice del Logos divino è sempre solo strettamente collegata al tema della Creazione, e ciò si rispecchia quindi anche nel suo rapporto con la creatura. Il Logos è essenzialmente mediatore tra Creatore e creatura, accompagnando l'uomo nel suo viaggio di ritorno verso Dio, viaggio costituito da varie fasi di crescita spirituale. Il rapporto tra Logos e creatura si struttura anche attraverso i temi della fede, nell'Apoikia, dell'estasi e del culto, come abbiamo visto nel Capitolo Quarto della Parte Prima della presente ricerca.

#### **2. L'identificazione di Logos e Sapienza**

L'identificazione della Sapienza con il Logos porta ad accentuare ancora maggiormente l'ambiguità del Logos filoniano come figura intermediaria tra Creatore e Creazione. Nel Capitolo Terzo della Prima parte della presente ricerca si è mostrato come l'ambivalenza del termine *Logos* possa renderne possibile anche l'identificazione con la Sapienza. Attraverso la messa in evidenza delle diverse relazioni e funzioni che interessano la Sapienza, in rapporto a Dio, al Creatore, al mondo, alla Virtù e all'uomo, ne abbiamo indagato i vari simbolismi, principalmente quelli di scienza, luogo e sorgente.

Segnaliamo l'interessante studio di Burton Lee Mack, che ha analizzato le figure del Logos e della Sofia all'interno del giudaismo ellenistico<sup>1395</sup>. Prendendo le mosse dalla Sapienza ebraica, la tesi di dottorato dello studioso americano si sviluppa attraverso la riflessione sui vari simbolismi delle figure di Logos e Sapienza in Filone. La conclusione dello studio di Lee Mack porta a ritenere che sia la mitologia del Logos sia la mitologia della Sapienza si lascino spiegare all'interno della elaborazione ellenica dei miti egizi. La Sapienza, come creatura divina, porta in ordine il mondo ed è vicino all'uomo, al quale promette salvezza. Più tardi la Sapienza viene identificata con le

---

<sup>1395</sup> Lee Mack, B., *Logos und Sophia*, cit.

opere di Jahweh e della Torah. Gli epiteti della Sapienza in Filone si possono ricondurre ai predicati di Iside, sovrapposti al concetto della Sofia<sup>1396</sup>. Insieme a Lee Mack<sup>1397</sup> lamentiamo anche noi la scarsa attenzione prestata agli studi di von Reitzenstein<sup>1398</sup> e Bréhier<sup>1399</sup>, che hanno sottolineato come l'allegoria di Filone riguardi principalmente miti egiziani.

L'identificazione di Logos e Sofia è stata possibile attraverso immagini della mitologia egizia, che descrivono predicati e funzioni di diverse divinità<sup>1400</sup>. Tramite l'utilizzo di queste immagini si è potuto sia salvaguardare la riflessione su Dio, sia comprendere le opere divine<sup>1401</sup>. Per Lee Mack è la mitologia di Iside, Horos e Osiride ad aver reso possibile una nuova forma del concetto di Sapienza<sup>1402</sup>.

Nella Parte Prima della ricerca abbiamo mostrato, quindi, come il Logos sia idea base del pensiero di Filone Alessandrino: attraverso il Logos divino il Creatore e il creato sono allo stesso tempo separati e collegati. Senza il Logos non potrebbe esserci il creato, perché Dio non può venire a contatto con la materia sensibile. Si ha quindi necessità di una figura mediatrice che permetta a Dio di non avere nessuno contatto con il mondo sensibile e che allo stesso tempo garantisca sempre a Dio un'azione sul mondo, anche se mediata. Appare evidente, quindi, che senza la figura del Logos divisore Filone non avrebbe potuto elaborare la sua interpretazione di Creazione a partire dai primi versi della *Genesi*, perché non avrebbe potuto ovviare al problema dell'esistenza eterna della materia o della Creazione della materia *ex nihilo* da parte di

---

<sup>1396</sup> *Ivi*, p.142.

<sup>1397</sup> *Ivi*, p.108 nota 3.

<sup>1398</sup> R.Reitzenstein, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, Darmstadt 1966; *Zwei religionsgeschichtliche Fragen, nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Bibliothek*, Straßburg 1901.

<sup>1399</sup> Bréhier E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, cit.

<sup>1400</sup> Lee Mack, B., *Logos und Sophia*, cit., p.143.

<sup>1401</sup> *Ivi*, p.185.

<sup>1402</sup> *Ivi*, pp.187-188.

Dio. È attraverso la figura del logos divisore che Filone riesce a spostare sul Logos tutte le aporie che il concetto di Dio-Creatore si troverebbe ad avere a causa del contatto con la materia sensibile. Il Logos risulta quindi un essere ibrido, un essere di mezzo, che ha natura divina, senza essere mai identificato con Dio, ma che, nonostante tutto, può venire a contatto con la materia e con il mondo sensibile.

La figura del Logos rappresenta la problematica di fondo di tutto il pensiero filoniano, in quanto esso realizza un rapporto mediato tra Dio, come Creatore, e il mondo, nel suo senso più ampio, e senza di esso non sarebbe possibile la Creazione fisica del cosmo<sup>1403</sup>. Il rapporto tra Creatore e creato si presenta estremamente problematico a causa dell'impossibilità divina di venire a contatto con la materia, quindi esso deve essere sempre mediato dal Logos divino, che si ritrova a ricoprire funzioni tipicamente divine pur non essendo Dio. Il Logos divino opera da supremo mediatore tra Dio nella sua trascendenza e il mondo creato, in quanto Idea delle idee, modello archetipo della Creazione. Dio è al di sopra del sensibile e dell'intelligibile, collocato su un piano

---

<sup>1403</sup> Pur non sottovalutando l'interpretazione di F.A. Staudenmaier, siamo tuttavia dell'avviso che una interpretazione della teoria del Logos filoniana mediante categorie cattoliche, come quella elaborata dal teologo di Tübingen, sia metodologicamente errata, in quanto portatrice di forzature a livello interpretativo dei testi. Staudenmaier ritiene la teoria del Logos di Filone causa di tutte le eresie. Per tentare di fare chiarezza in un sistema che definisce come una contraddizione, Staudenmaier passa all'analisi dei passi filoniani dove il Logos è il concetto del tutto e dove Filone sembra aderire al Panteismo. Il Logos come Idea delle Idee è l'Assoluto, cioè il mondo intelligibile nella sua unità e totalità. Il Panteismo identifica Dio e mondo, scambiando il mondo, che è il medium della Rivelazione divina, con la Rivelazione stessa. Però il mondo non è Dio, ma solo la Sua Rivelazione, attraverso cui viene mostrato ciò che Dio è, altrimenti la Rivelazione non sarebbe Rivelazione divina. Staudenmaier enuncia quindi le due sole ipotesi possibili nel rapporto tra Dio e Rivelazione: o Dio si identifica con il mondo, in accordo con la tesi del Panteismo, oppure il mondo non è Rivelazione di Dio. Il teologo di Tübingen ribadisce come il mondo sia Rivelazione di Dio e non Dio stesso, e come i pensieri che riguardano il mondo, presenti nella ragione divina, non siano Diversi da Dio, perché non è presente nessuna sostanziale differenza tra Dio e i Suoi pensieri, che sono pensieri creati. L'analisi dei passi dove Filone definisce il Logos permette a Staudenmaier di avvallare la sua ipotesi, dimostrando come il pensiero filoniano, preso da false speculazioni, si sia rivolto al mito e ne abbia anche utilizzato i simboli. Proprio con l'analisi del Logos del Nuovo Testamento Staudenmaier espone la sua teoria e la confronta con quella di Filone: nel Vangelo il Logos è Dio, Persona divina, dall'eternità presso il Padre, Figlio di Dio generato e non creato. Attraverso il Logos, che rappresenta la vita, è stato creato il mondo: quando arrivò il momento stabilito, il Logos prese forma umana, si fece carne, per salvare l'uomo e il mondo stesso. Staudenmaier riconosce quattro momenti caratterizzanti il Logos cristiano: a) il momento della divinità; b) il momento della Personalità eterna; c) il momento dell'Assoluto Principio che crea il mondo; d) il momento dell'unione tra divinità e umanità per la salvezza del mondo. Cfr. A. Staudenmaier, *Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift*, Bd. I, *Lehre von der Idee*, cit., pp. 368-369; 418-450.

totalmente trascendente, inaccessibile al creato e alla creatura. L'opera di Filone è rigidamente monoteistica e geocentrica, perchè Dio è il Creatore unico dell'universo e dell'essere umano, ma la Creazione del mondo sensibile è mediata, delegata al Logos, strumento divino attraverso il quale Dio crea e mantiene un rapporto col creato. La teoria del Logos divino riguarda l'azione di Dio sul mondo e resta l'aspetto del pensiero di Filone allo stesso tempo più studiato e più oscuro; la maggioranza degli studiosi vede nel Logos una ipostasi intermediaria tra Dio e cosmo<sup>1404</sup>. Nei trattati allegorici alla Scrittura Filone designa il termine Logos con espressioni che ritornano in modo costante nei suoi scritti, che hanno la funzione di esprimere sia una stretta relazione che una netta distinzione tra Logos e Dio<sup>1405</sup>.

Sono note le somiglianze tra la dottrina del Logos divino di Filone, il Prologo di Giovanni e la Sapienza greca. Infatti il Logos filoniano è Principio, Arché, Parola che ritroviamo nella Sapienza ed in Giovanni<sup>1406</sup>. Daniélou trae da queste somiglianze la conclusione che la versione greca della Bibbia, con la traduzione dei Settanta, sia base comune di questi testi<sup>1407</sup>. I dati biblici comuni a Filone, alla Sapienza greca e a Giovanni sarebbero stati elaborati nella teologia biblica e il filosofo francese vede in Filone un eminente rappresentante della teologia biblica, che avrebbe sistematizzato la teologia comune, già presente anche in Platone. Daniélou ritiene anche che dalla teologia filoniana si sia edificata quella di Giovanni, senza esservi una dipendenza letterale<sup>1408</sup>.

---

<sup>1404</sup> Cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.177.

<sup>1405</sup> *Ivi.*, p.178.

<sup>1406</sup> Cfr. Filone, *De confusione linguarum* §§146-147; *Provvidenza* VIII, 22;

<sup>1407</sup> Come in Giovanni, il Logos filoniano è presso Dio, cfr. Jean Daniélou, *Filone d'Alessandria*, cit., p.239.

<sup>1408</sup> Un esempio ne sarebbe il fatto che il Logos filoniano, come quello giovanneo, non ha nessun legame con la materia, cfr. *ivi*, pp.239-240.

## **B) Il Logos di Schelling**

### **1. Analisi della *Potenzenlehre* di Schelling**

Nella Parte Seconda della ricerca si è analizzato il processo creativo schellinghiano attraverso una struttura tematica simile a quella seguita nella Parte Prima, cioè attraverso la riflessione sull'Essere Assoluto, sulla Creazione, sulla Sapienza e sul Logos.

La ricerca delle tematiche filoniane nella *Spätphilosophie* di Schelling è servita a mettere in evidenza sia i punti di contatto che quelli di divergenza riguardanti la figura del Logos. Il nostro fine era capire se sia possibile rilevare su Schelling una influenza da parte di Filone e se si possa rintracciare la teoria del Logos dell'Alessandrino come sfondo filosofico della *Potenzenlehre* di Schelling, leggendo nel Logos schellinghiano un possibile sviluppo del Logos filoniano.

#### **a) Importanza della Mitologia**

Non sembra superfluo ricordare che la complessa analisi della *Philosophie der Mythologie* di Schelling abbia come scopo la verifica di un unico principio: *il possibile si fa reale*. Partendo dalla caduta primordiale dell'*Urmensch*, Schelling presenta le diverse epoche mitologiche, tra le quali quella dei misteri greci, dove appare il vero significato del processo mitologico, cioè quello di preparare la Rivelazione di Dio. I misteri greci rappresentano il senso e il segreto interiore del processo mitologico stesso. Dioniso è per Schelling il divino che percorre tutto il mondo pagano e rappresenta l'inconscio che sta alla base della coscienza mitopoietica. Il processo mitologico è una preparazione del Dio cristiano, il quale porta a compimento la mitologia e la supera allo stesso tempo. De Vitiis ha sottolineato come la storia della mitologia rientri nel

concetto di Rivelazione, Rivelazione intesa come il processo nel quale il concetto di Dio come *unvordenklich* diviene manifesto, non per natura ma per volontà<sup>1409</sup>.

Siamo ben consci che una ricostruzione puntuale della struttura interna della *Philosophie der Mythologie* e della *Philosophie der Offenbarung* sarebbe molto complessa, sia per le molteplici stesure alle quali le edizioni dei due testi sono state sottoposte, sia per la colta argomentazione di Schelling, non esistendo una sintesi esaustiva delle fonti dirette e indirette che sono alla base di tale argomentazione.

Com'è noto, la *Philosophie der Mythologie* e la *Philosophie der Offenbarung* rappresentano il pensiero in divenire di Schelling e non testi di un'opera pronta per essere pubblicata. Certamente un contributo fondamentale per la comprensione del processo mitologico schellinghiano<sup>1410</sup> sono le *Nachschriften* della *Philosophie der Mythologie*<sup>1411</sup>. Riteniamo interessante la tesi di Marquard, che all'interno del Dibattito sul Mito<sup>1412</sup> mette in evidenza come Schelling abbia scelto la vecchia mitologia, sebbene nel *Systemprogramm* del 1796 avesse proclamata la necessità di una nuova

---

<sup>1409</sup> Cfr. P.De Vitiis, *Onto-teologia, mito e religione fra Schelling e Heidegger*, in P.De Vitiis, *Il Problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995, p.131.

<sup>1410</sup> Come testo introduttivo alla ricezione della *Philosophie der Mythologie* segnaliamo A.Bäumler, G.F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, traduzione italiana a cura di G.Moretti, Presentazione di C.Sini, 2 Volumi, Spirali, Milano 1983.

<sup>1411</sup> Ricordiamo le seguenti *Nachschriften* tra le principali : F.W.J.Schelling, *Philosophie der Mythologie* (1828/29), in G.Dekker, *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*, mit einem Vorwort von P.Hensel, R.Oldenbourg, München-Berlin 1930; *Schellings Werke*, ed. Schröter, *Persönliches, Nachlaß (1810-1850)*, Ergänzungsbd. IV, München 1959; L.Pareyson-M.Pagano (a cura di), *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1835-36) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-46)*, Mursia, Milano 1991 ; F.W.J.Schelling, *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, hrsg. von A.Roser und H.Schulten, mit Einleitung von W.E.Ehrhardt, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995; F.W.J.Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, hrsg. von M.Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977 (Nachdruck der sog. Paulus-Nachschrift, veröffentlicht Darmstadt 1843); F.W.J.Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*. Aus dem Berlin Nachlaß, hrsg. von H.-J. Sandkühler – L. Knatz – M. Schraven, Bd. 12, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998; F.W.J.Schelling, *Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*, mit A.v. Pechmann und M.Schraven aus dem Berliner Nachlaß, hrsg. von H.-J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.

<sup>1412</sup> Tra i vari significativi contributi citiamo H.Freier, *Die Rückkehr der Götter. Von der ästhetischen Überschreitung der Wissensgrenze zur Mythologie der Modernen*, J.B. Metzler, Stuttgart 1976; H.G. Gadamer, *Mythos und Vernunft*, in <Kleine Schriften>, Bd. 4 Variationen, Tübingen 1977; O.Pöggeler, *Die neue Mythologie. Grenzen der Brauchbarkeit des deutschen Romantikbegriffs*, in R.Brinkmann (Hrsg.), *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1978. Per una critica complessiva sulla *Mythos-Debatte* cfr. V.Cesarone, *Mito e razionalità*. Blumenberg, Hübner, Jamme, in <Idee>, 3 (1996), pp.207-220.

mitologia, interpretando ciò come un modo per sfuggire alla crisi del monoteismo, che vede nella storia il processo unitario di rivoluzione, progresso e cambiamento<sup>1413</sup>. Uno degli aspetti decisivi della post-modernità è proprio la rivalutazione del ruolo e del significato che riveste nella vita dello spirito il mito, che rispetto alla conoscenza scientifica non risulta falso o irrazionale ma semplicemente incommensurabile<sup>1414</sup>. La verità del mito offre alla filosofia una nuova possibilità di pensare, diversa da quella della ragione scientifica<sup>1415</sup>. Ed è proprio la rivalutazione della mitologia da parte di Schelling che lo porterà a leggere nei misteri greci la preparazione alla Rivelazione divina.

#### **b) L'Ente vero, il Creatore e la Creazione**

Sottolineamo ancora una volta come per Schelling sia fondamentale esaminare il concetto dell'Ente vero, cioè del soggetto della Creazione, per poter poi determinare il rapporto tra Dio e mondo, a differenza di Filone che ritiene la conoscenza di Dio cosa impossibile a causa della lontananza ontologica della divinità rispetto all'essere umano. Filone, infatti, ritiene Dio non conoscibile direttamente, ma solo attraverso la Creazione, esprimendo in tal modo un primato religioso.

Dio è l'Ente vero e Signore dell'essere, e in quanto Signore dell'essere può creare, se vuole, un mondo, diventando Creatore. Per Schelling la Creazione è determinata da un processo che Dio pone volendolo, ma senza che Egli ne sia coinvolto, attraverso la mediazione del Logos-Figlio, che è *Abbild* del Dio invisibile. Esattamente come nella

---

<sup>1413</sup> Cfr. O.Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in H.Poser (Hrsg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin-New York 1979, pp.51 e seguenti. Cfr. anche O.Marquard, *Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling*, in H.Fuhrmann, (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, Poetik und Hermeneutik, IV*, W.Fink, München, 1971.

<sup>1414</sup> Cfr. P.De Vitiis, *Onto-teologia, mito e religione fra Schelling e Heidegger*, cit., p.132.

<sup>1415</sup> Cfr. K.Hübner, *Die Wahrheit des Mythos. Mythische Welterfahrungen im wissenschaftlichen Zeitalter*, cit., p.270.

Creazione di Filone, il Creatore di Schelling non entra mai nel processo creativo, Egli pone la tensione in quanto Causa Assoluta, ma ne resta sempre al di fuori.

Se Filone rintraccia nella Bontà divina la causa della Creazione, per Schelling l'occasione del processo creativo è originariamente data soltanto dal rivelarsi a Dio della possibilità di un essere estraneo, una possibilità improvvisa, non voluta, che si presenta da sé, indipendentemente dalla volontà divina. Tale possibilità si rivela favorevole, propizia, perché permette a Dio di prendere coscienza di Sé come *volontà*. Questa possibilità di un essere futuro presenta a Dio l'oggetto di un possibile atto della volontà, liberandolo, per la prima volta, dalla necessità del suo essere immemorabile. Tale possibilità dà dunque per la prima volta Dio a Sé stesso, liberandolo da quella *Ananke*, sacra e soprannaturale, che invece Filone elimina completamente all'interno della divinità.

Con la possibilità di un altro essere fuori di Sé, Dio prende coscienza di Sé come Spirito veramente Assoluto. Tuttavia Dio, come indissolubile unità spirituale, ha la piena libertà di accogliere o di non accogliere questa possibilità, in entrambi i casi senza compromettere la propria essenza.

All'Essere schellinghiano è indifferente possedere l'essere mediatamente, come esito di un processo di mediazione, oppure immediatamente, perchè ciò che definisce Dio è il Suo essere eternamente e immutabilmente Sé stesso, quindi la perfetta identità tra l'essere e l'essenza.

Questo qualcosa di non ancora esistente<sup>1416</sup>, questo ente futuro è il vero e proprio motivo dell'uscire da Sé di Dio, qualcosa che non potrebbe essere senza la volontà divina. Questo essere futuro si identifica con la creatura, quindi anche per Schelling, come per Filone, fine del processo creativo è l'uomo.

---

<sup>1416</sup> Il processo in cui Dio si realizza in quanto tale avviene non per uno scopo che Dio vuole raggiungere in rapporto a sé, ma per qualcosa che è al di fuori di lui, *praeter ipsum*, che ancora non è ma che deve nascere attraverso il processo, cfr. F.W.J. Schelling, *Il monoteismo*, cit., Lezione VI p.103.



Ma l'Essere Assoluto non partecipa direttamente al processo creativo, infatti sono le potenze, nel processo della Creazione, che si escludono reciprocamente in quanto opposte per sé stesse, ma in Dio non sono in alcun modo separate. Il reale nelle potenze è il divino, ma ciò per cui esse sono pure potenze, è il modo di apparire. Il prodotto delle potenze è il mondo, che si riduce ad apparenza, sebbene si tratti di un'apparenza posta da Dio. In Schelling, quindi, è presente l'idea di un Dio che rimane unico in una indissolubile unità, pur nella tensione e separazione delle potenze, causa di un'esistenza diversa in ciascuna delle sue tre forme.

Il Dio schellinghiano è descritto come un artista, un libero creatore, mai appagato. Dio, infatti, *si diverte* attraverso la Creazione, cioè si rende *diverso*, si aliena da Sé stesso, conservando allo stesso tempo sempre il proprio carattere di onnipotenza. Esattamente come in Filone, il concetto di Creazione ha un ruolo fondamentale nella comprensione dell'essenza della Divinità, perché Dio è Creatore soltanto in quanto è il Signore e non può essere Signore senza qualcosa di cui essere Signore.

Dio è Signore del mondo, ne è Signore già prima del mondo, libero di porlo o di non porlo. Il vero Dio è per Schelling solo quello che può essere Creatore, perché è Signore delle pure potenze e sarebbe Dio anche se un mondo non esistesse mai, anche se Egli conservasse per sempre in sé quelle potenze come possibilità.

### **c) La prima potenza: la Sapienza dell'Antico Testamento**

Schelling definisce le Idee come la necessaria mediazione tra Dio e le cose, cioè tra la suprema unità e quelle unità particolari e modificate che sono le cose. Tale mediazione garantisce la libertà del processo creativo, perché, se non intervenisse un elemento intermedio tra la quiete divina e la Creazione, si dovrebbe sostenere che il mondo non è che un'immediata e quindi necessaria emanazione dell'essere di Dio, cosa che anche Filone nega.

Ma il Dio schellinghiano crea per il puro piacere di creare, ponendo liberamente il mondo attraverso la propria volontà, dopo che gli si è presentata la possibilità di un essere futuro. Questa possibilità, come prefigurazione dell'essere futuro, si colloca tra Dio e le potenze, come premessa della mediata posizione del mondo.

La possibilità di questo essere fuori di sé si presenta prima di tutto all'interiorità di Dio, alla sua prima potenza, propagandosi poi immediatamente alle altre forme dell'essere divino. La prima potenza è il vero oggetto della letizia di Dio, il momento intermedio nel quale Egli vede ogni possibile disposizione reciproca delle potenze, che come visioni passano davanti a Lui, prefigurando così tutto il mondo futuro. La prima potenza come pura possibilità si presenta a Dio nel momento stesso che Dio esiste, rimanendo sempre qualcosa di esterno, qualcosa che è stato semplicemente accettato.

La prima potenza è quella che vede in anteprima il *possibile* mondo futuro, rappresenta la possibilità per ogni essere distinto da Dio. Questa prima potenza è stata da sempre celebrata e glorificata in diverse rappresentazioni, quali la Fortuna Primigenia dei Romani, la Maja indiana e la Sapienza dell'Antico Testamento.

È però la Sapienza dell'Antico Testamento che Schelling ritiene rilevante e funzionale per la sua *Spätphilosophie*. Infatti la Sapienza incarna l'esistente in Sé di Dio, la prima potenza, il fondamento, il soggetto che, proprio in quanto tale, è il non esistente, il principio che non si è ancora attuato. Questo principio, dopo il processo creativo, coincide con l'onniscienza che conosce tutto nel complesso, inizio, mezzo e fine, cioè con la Sapienza. La possibilità, che si presenta all'interiorità dell'essere divino a livello incosciente, esce fuori da Lui per essere, ritornando poi indietro coscientemente in colui nel quale prima era soltanto incoscientemente. Questo principio dell'inizio, la Sapienza, nella sua latenza, rappresenta il *Prius* dell'intero processo creativo, il principio che ritorna in sé alla fine del processo, diventando cosciente di sé stesso, ponendosi come l'intelletto di tutto il movimento divino.

La Sapienza è scienza di ogni essere, la potenza e il potere di ogni essere e per descriverla Schelling si serve del commento di *Proverbi* 8, 22-31, così da rendere meglio l'immagine di questo principio dell'inizio. La Sapienza non coincide con il Signore, anzi esclude l'identità tra i due. La Sapienza si presenta a Dio in un secondo momento come potenza di un altro essere che Dio, nella Sua volontà infinitamente libera, può accogliere o rifiutare. Jehovah accoglie la Sapienza prima di uscire da Sé, presupponendola come inizio e occasione del processo creativo.

La Sapienza è concepita da Schelling come termine intermedio tra Dio e la creatura, come prefigurazione dell'essere futuro che si presenta alla mente divina, pura possibilità. Il principio dell'inizio non può essere considerato come creatura, esso è soltanto una possibilità dell'essere fuori di Sé che si pone tra Dio e il Creato.

La Sapienza è presso Dio come una bambina che si trastulla davanti a Lui, mostrando il possibile esistente futuro come realtà, la cui attualità è legata soltanto alla Sua libera volontà. La Sapienza mostra a Dio, come in uno specchio, la vera *Allmöglichkeit*, in ciò consiste il suo piacere maggiore, cioè nel prefigurare a Dio l'uomo futuro, che è il fine di tutta la Creazione, Sua realizzazione più alta e fonte della più lieta felicità.

Se la Sapienza rappresenta l'elemento intermedio tra l'essere di Dio in Sé eterno e l'azione creativa, essendo la garanzia della libertà della Creazione, si può concludere che Dio sia infinita e libera onnipotenza creatrice. Infatti il Dio schellinghiano avrebbe potuto conservare per sempre in Sé, come puramente possibile, la possibilità di un essere fuori di Sé che Gli si rivelava in Sé stesso, ma Dio ha scelto di porre tale possibilità.

La prima potenza è identificata quindi da Schelling con la Sapienza dell'Antico Testamento. Infatti, come abbiamo più volte sottolineato, la prima potenza, una volta restaurata dopo il processo creativo, si identifica con la coscienza conoscente, che comprende inizio, mezzo e fine, cioè con la Sapienza, la quale non è prima di Dio, ma

dopo che Egli è, e si presenta come qualcosa che Dio può volere e non volere. La Sapienza è la possibilità che precede la Creazione ed ha una sua autonomia e indipendenza ontologica rispetto a Dio.

La Creazione è un atto di libertà: la libertà di Dio trova il suo fondamento nella sua *geistige All-einigkeit*, per la quale Egli è libero di porre e di non porre l'essere extradivino. Tuttavia, senza il principio dell'inizio, cioè senza la prima potenza come possibilità per il Creatore di creare, non ci sarebbe Creazione.

#### **d) Il Logos come Figlio**

In principio è posto soltanto Dio come Spirito assoluto, pura eternità, *actus purissimus*. Sempre dall'eternità, in seguito, si mostra a questo Spirito assoluto la possibilità di un essere fuori di Sé, possibile solo perché Dio già si percepisce come Signore di questo essere potenziale. A questo punto Dio può essere subito designato come Padre, come Signore originario, colui nel quale originariamente sta ogni potere, cioè l'iniziatore d'ogni essere. Nel momento in cui Dio è determinato come Padre, si nasconde già in Lui ciò che sarà il Figlio, ma come forma necessaria del Suo essere, cioè non come autonoma personalità divina. Già in questa fase, il Figlio è un elemento essenziale per la Divinità e per la Signoria del Padre rappresentando la condizione di possibilità della Sua libertà di porre l'essere fuori di Sé.

Il Padre già conosce e prevede quella forma necessaria del Suo essere come il Figlio futuro e riconosce in lui ciò per cui Egli è libero di porre un essere fuori di Sé. Ma in questo momento il Figlio è esistente soltanto per il Padre, non è ancora propriamente generato, non ancora posto fuori di Lui come distinta personalità divina. L'essenza del Figlio è di essere quella volontà che non cerca qualcosa di suo, in quanto egli non ha una propria volontà. La sua volontà è propriamente soltanto la volontà del Padre, che

non può rivelarla immediatamente e che quindi la pone nella seconda personalità, nel Figlio. Si conclude quindi che ciò agisce nel Figlio è soltanto la vera volontà del Padre. Il Padre può essere designato come *Dio invisibile*, infatti, non potendo mostrare e attuare immediatamente la propria reale volontà, deve agire tramite il Figlio, non essendo mai direttamente coinvolto nel processo di restaurazione dell'unità divina. Dio infatti rappresenta soltanto la causa assoluta che pone la tensione delle potenze e delega al Figlio il compito di partecipare attivamente al movimento, esattamente come il Logos filoniano, che funge da mediatore nel processo della Creazione.

Soltanto alla fine del processo creativo, quando verrà restaurata l'unità divina, nel suo ruolo di potenza relativamente extradivina la seconda potenza rientrerà nella sua divinità dopo aver vinto il proprio opposto, solo allora il Figlio sarà riconosciuto come vero Figlio, come la seconda personalità divina.

Fondamentale per la distinzione tra la Seconda Potenza e il Figlio è il concetto di *generazione* schellinghiano, il quale permette di affermare che il Figlio, concepito come autonoma personalità divina, non è tuttavia un secondo Dio, perché condivide con il Padre la medesima sostanzialità, quella sostanzialità posseduta originariamente dal Padre e posta in tensione durante la Creazione, ma raggiunta dal Figlio soltanto mediatamente.

La generazione consiste in una vera e propria *Ausschließung* (*exclusio*). L'esclusione all'interno della *Spätphilosophie* rappresenta la struttura logico-ontologica base della nascita della coscienza. Infatti l'atto del generare, nella prospettiva schellinghiana, implica necessariamente l'*Ausschließung* del generato, il suo essere posto fuori dell'essenza. Il Figlio può essere generato, posto fuori del Padre, soltanto in un ambito temporale e l'essere fuori del Padre può essere pensato soltanto con la Creazione. L'inizio della Creazione è quindi anche il momento della generazione, cioè dell'*estrinsecare* il Figlio da sé, e della nascita del tempo. L'*Ausschließung* è la

dinamica alla base dell'intero processo delle Potenze, processo attraverso il quale è possibile ricostruire la genesi della coscienza che si svolge nelle rappresentazioni mitologiche come preparazione alla Rivelazione cristiana. La coscienza umana rappresenta per Schelling il *subjectum agens* delle mitologie, infatti essa è ciò che per sua natura pone Dio e come tale definisce la verità tautologica del processo mitologico. Nel modello teogonico si mettono in evidenza i soggetti agenti della mitologia, cioè le potenze, e la loro successiva esclusione.

Il Figlio, Cristo, è quindi l'immagine del *Dio invisibile*, la primogenita di tutte le creature, esattamente come il Logos di Filone. Proprio in virtù del diritto conferitogli dalla primogenitura, particolarmente considerato nella cultura orientale, Cristo è il vero erede, il Signore d'ogni creatura. Il Logos è indipendente da Dio ed esercita un'azione demiurgica, esattamente come il Logos divino di Filone, proprio per la posizione essenziale che ricopre nella Creazione. Il Logos, come *subjectum incarnationis*, non è né Dio né uomo, ma una natura intermedia, *sui generis*. Prima dell'Incarnazione il Logos è Dio ed allo stesso tempo extradivino in un'unica Persona, perché il Divino è velato dall'extradivino; nell'Incarnazione, invece, il Logos-Figlio è Cristo, Dio e uomo in un'unica Persona, perché è attraverso l'Incarnazione che il Divino in Cristo viene liberato. Il Logos è, quindi, quel soggetto unico che non si può chiamare né divino né umano, ma che si fa uomo extradivino solo ponendosi come divino. Attraverso l'umanità Cristo si spoglia della sua falsa divinità, che il Logos aveva acquisito nel farsi Potenza extradivina a causa della caduta dell'*Urmensch*. Mentre il Logos-Figlio è generato per la natura del Padre, la creatura è creata e posta volontariamente dal Creatore. Il Logos-Figlio-Cristo è generato prima della creatura e, come erede del Padre, è il Signore di ogni creatura.

Il Figlio è nella Creazione un concetto intermediario e potenza demiurgica. Infatti nella Creazione il processo si compie con la partecipazione di tutte e tre le Persone, che

pongono lo stesso prodotto operando tuttavia in modo diverso. Il Creatore, che è tale solo nella tensione delle potenze, è quindi sempre uno solo, ma opera in maniera diversa in ogni potenza: nella potenza del Padre; nella potenza del Figlio; nella potenza dello Spirito. Anche in Filone le potenze rispecchiano e identificano i diversi modi di operare di Dio. Figura centrale e soggetto propulsore di tutto il processo teogonico è Dioniso, nella varietà delle sue forme: Zagreo, Bacco, Jacco. Dioniso è il salvatore, infatti la sua ultima apparizione è quella di Cristo, figlio di Davide e anche ultimo degli dèi, il dio che riassume tutte le divinità.

Sottolineiamo in maniera particolare la simbologia della figura della potenza demiurgica che appare nel processo mitologico sotto le vesti del secondo Dionisio, il quale rinunciando all'essere ne diventa il fondamento. La potenza demiurgica rappresenta colui che suddivide in parti uguali, che dà a ognuno l'essere che gli spetta, esercitando una funzione mediatrice tra anima e spirito. Azioni simili vengono esercitate dal Logos di Filone al momento della Creazione, oltre ad essere anche strumento divino per la creazione dell'anima.

Quindi, fin dall'inizio del mondo c'è una Personalità demiurgica, una potenza mediatrice che si realizza alla fine della Creazione come Signora dell'essere, come Personalità divina. A causa della caduta dell'*Urmensch*, che pone di nuovo in tensione le potenze, questa Personalità divina, che ha la Signoria sull'essere, diventa Personalità extra-divina, perché possiede l'essere a causa della libertà umana, indipendentemente dal Padre. Ma la seconda potenza, che disprezza la Signoria *in actu* derivatagli e conferitagli dalla creatura, è Cristo, che rinuncia alla Signoria sull'essere indipendentemente dal Padre e sceglie la croce. Infatti Cristo assume la forma di servo e non la forma divina, perché rinuncia a manifestare la sua Signoria extra-divina per rimettere la Signoria nel Padre. Cristo è figlio dell'uomo, perché dall'uomo ha ricevuto l'essere, sul quale è Signore fuori del Padre e senza la volontà del Padre. Il Figlio si

libera dell'esistenza esterna dal Padre attraverso l'Incarnazione, diventando figlio dell'uomo e rinunciando all'esistenza divina che lo poneva come mediatore indipendente sia dal Padre che dall'uomo. La Signoria del Figlio appartiene al mondo e cessa dopo il tempo del mondo, perché suo compito è riconciliare l'essere extradivino, che aveva ricevuto dalla creatura, con il Padre. Il Figlio ritorna dal Padre non essendo solo ciò che il Padre è, ma essendo adesso anche Personalità autonoma, insieme con lo Spirito. Il Figlio dà così vita alla Trinità, dove Dio è tre Personalità e ognuna delle tre Persone è Dio. Il Logos, come unità delle Potenze, anima del mondo, è anche l'immediato *subjectum incarnationis*, non è né Dio né uomo, perché è fuori di Dio, in sembianza divina, è un intermedio, una *natura sui generis*, proprio come in Filone; esso è soggetto unico che si pone come uomo, come extradivino e come divino.

#### **e) L'influenza di Filone su Schelling**

Come già sottolineato all'inizio della Parte Seconda della presente ricerca, non ci sono notizie sicure sul tipo di conoscenza che Schelling ebbe delle opere di Filone Alessandrino. A parte le citazioni di opere filoniane da parte Schelling, sappiamo che il filosofo di Leonberg utilizzò Eusebio come fonte principale per la storia ebraica antica. In ciò leggiamo un primo punto di contatto con le principali tematiche filoniane riguardanti Dio, la Creazione demiurgica e la distanza ontologica tra Creatore e creatura.

L'analisi delle tematiche filoniane nel pensiero di Schelling sviluppate nella Parte Seconda della nostra ricerca hanno messo in evidenza similitudini e diversità riguardanti la figura del Logos schellinghiano nei confronti del Logos di Filone. La nostra tesi è quella di leggere nel Logos di Schelling uno sviluppo del Logos di Filone attraverso la ristabilita separazione-distinzione tra Sofia e Logos, che Filone aveva invece fuso nella figura del Logos divino, e l'introduzione della mitologia come



processo preparatorio alla venuta di Cristo e alla Rivelazione. Filone, identificando la Sofia con il Logos, aveva trasferito di fatto gli attributi della Sapienza biblica nella figura del Logos divino, delegando inoltre al Logos anche tutte le azioni che il Creatore dovrebbe compiere ma non può a causa dell'impossibilità di venire a contatto con la materia.

La *Potenzenlehre* di Schelling dà una soluzione alle aporie del Logos filoniano: infatti, attraverso la Sapienza come prima potenza e primo inizio, il processo creativo, l'*Ausschließung* e la lotta con Satana, Schelling può giustificare l'esistenza di un Logos come essere *sui generis*, *subjectum incarnationis*, né Dio né uomo, ma una natura intermedia, essere intermediario tra Creatore e creatura nel processo creativo extradivino, che ritorna ad essere Figlio di Dio dopo essere stato Figlio dell'uomo, riconsegnano al Padre la Signoria sulle potenze.

La posizione di Schelling nei confronti del concetto di Logos rappresenta un momento importante nella riflessione filosofica, perchè critica e rifiuta sia la tradizione interpretativa presente nella religione ebraica, che vede il Logos come la parola, il sapere, la conoscenza, la Sapienza, attraverso la quale Dio si rivela, sia l'evoluzione di tale concetto nella religione cristiana attraverso la figura di Cristo, per cui la mediazione del Logos nella Creazione assume il significato di premessa della sua Incarnazione.

La posizione schellinghiana è particolare, perché non identifica il Logos né con il sapere e il pensiero, né con il cosmo poetico, cioè con il termine medio che Filone utilizza per spiegare il rapporto del Dio ineffabile con la creatura e con il mondo sensibile. Il Logos di Giovanni non è già Figlio e Persona, ma è un principio mediatore attraverso il quale tutto è stato generato. Schelling interpreta il Logos di Filone non come un concetto filosofico elaborato, ma come l'espressione allegorica della *Parola* del Signore intesa come *comando divino*, mediato dagli uomini. Questo del Logos

come *comando divino* è un concetto di primo piano nella religione profetica ebraica, perché la *Parola divina* come *comando* ha potere creativo e demiurgico, risultando così causa della Creazione.

Come abbiamo già più volte sottolineato, nonostante il ruolo centrale che viene ad assumere all'interno del pensiero di Filone, il Logos rimane una figura aporetica che apre la via alle più svariate interpretazioni.

Abbiamo tentato una soluzione all'aporia della teoria del Logos filoniano mettendola a confronto con la teoria delle potenze di Schelling, ben coscienti sia delle nette differenze, sia delle innegabili similitudini tra il Logos filoniano come potenza divina, strumento divino, intermediario tra Dio e il mondo, e il Logos di Schelling come *subjectum incarnationis*, né Dio né uomo, natura intermedia, sui generis. Tale similitudini sono date, a nostro avviso, dal carattere ambiguo e non sistematico dell'elaborazione del concetto di Logos presente in Filone dovuto all'identificazione filoniana di Sapienza e Logos, sia alla relazione instaurata da Schelling con la Mitologia, il Cristianesimo e con la dottrina della Trinità, una relazione invece storicamente impossibile per l'Alessandrino.

### **C) Il Logos come segno dell'oltre**

Nell'Introduzione abbiamo definito le coordinate della presente ricerca aderendo alla concezione del Logos come transizione tra la forma primordiale della descrizione del mondo, cioè il Mito, alla critica dell'interpretazione del mondo da parte del Mito stesso, e non come passaggio dall'irrazionale al razionale.

Sullo sfondo della ricerca sono stati sempre presenti tre importanti momenti concettuali riguardanti il Logos collocato nell'eredità biblica ebraica; come figura demiurgica presente nella filosofia ellenistica<sup>1417</sup>; come figura mediatrice nuova nella riflessione teologica e filosofica giudaico-cristiana.

Proprio partendo dall'idea di Logos come modalità di interpretazione del mondo si è interpretato il Logos di Filone come il momento più importante nel processo di identificazione tra la Sapienza e il Logos all'interno del pensiero giudaico. Siegfried ha definito Filone un filosofo religioso, che possedeva una esemplare mancanza di chiarezza, associata ad una straordinaria sensibilità, la quale rende capace di accogliere nel proprio spirito una quantità di idee tra le più diverse e di lasciarle coesistere insieme, colpendoci ora più l'una o più l'altra<sup>1418</sup>.

Il Logos filoniano si presenta come l'apice dell'evoluzione del concetto di Sapienza verso l'identificazione con il Logos nel giudaismo ellenico<sup>1419</sup>. Il Logos di Filone non si identifica con la Parola storica divina, ma la comunicazione del segreto del cosmo ideale attraverso la speculazione, che cerca di collocare e comprendere Israele nella sfera dell'eternità e dell'a-storicità. Comune sia alla teologia giudaica che a quella cristiana è il tentativo di comprendere il mondo come creatura di Dio e di evitare una

---

<sup>1417</sup> Sul tema del Logos nella filosofia greca cfr. M.Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872;

<sup>1418</sup> C.Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, 1875, p.223.

<sup>1419</sup> Questa è la tesi sostenuta nella Dissertazione di dottorato di Lee Mack discussa a Göttingen nel 1969 e pubblicata nel volume B.Lee Mack, *Logos und Sophia*, Goettingen 1973.

separazione netta tra Dio, mondo, Creazione e salvezza<sup>1420</sup>. Ciò può essere riferito anche all'attività speculativa di Schelling, che, attraverso la lettura della mitologia come preparazione alla Rivelazione, fa ripercorrere alla coscienza umana il processo extradivino che l'ha separata dalla divinità.

A conclusione della ricerca appare chiaramente come il Logos rispecchi per l'essere umano il tentativo di conoscere e dare un nome al Principio del tutto attraverso la riflessione sulla realtà umana, sul creato, derivata da quel Primo Principio. Secondo la nostra opinione il Logos filoniano esprime il tentativo di spiegare attraverso l'allegoria una realtà che va oltre le capacità speculative umane, a scapito della sistematicità della riflessione. Si è mostrato come Filone affermi il primato religioso della fede a scapito del primato filosofico. Filone fu un predicatore, intento a spiegare la Creazione e il creato attraverso il tentativo di unire, tramite la figura del Logos, la realtà divina a quella della creatura. Così il Logos di Filone accoglie in sé ogni singola aporia riguardante la mediazione tra due realtà ontologicamente diverse, quelle di Creatore e creatura. Il pensiero di Filone è l'espressione dell'indicibilità e della distanza ontologica dell'Assoluto. Infatti la figura del Logos manifesta l'esistenza di *qualcosa* che supera le capacità espressive umane.

Schelling, dal canto suo, tenta una spiegazione dell'Assoluto attraverso la rivalutazione della Mitologia come processo reale della coscienza umana che prepara alla Rivelazione in Cristo. Partendo dalla pura possibilità, identificata con la Sapienza, Dio crea attraverso la tensione delle potenze, non partecipando direttamente al processo creativo. Sarà il Logos ad entrare nel processo creativo come elemento mediatore, per poi ritornare al Padre come Figlio nel momento della rinuncia alla falsa Signoria sulle Potenze, derivatagli dall'*Urmensch*, a favore del Padre. La filosofia è definita da Schelling come *Streben*, volere, amore teso al raggiungimento di una conoscenza vera

---

<sup>1420</sup> Lee Mack, B., *Logos und Sophia*, cit., p.195.

del vero inizio e della vera fine, partendo dall'effettuale, dal divenuto, dall'accidentale, per arrivare ciò che è prima dell'essere, a ciò che è l'assolutamente futuro e che rimane sopra l'essere. Il concetto di Dio è dato quindi solo a posteriori e viene ad identificarsi nella filosofia come ontologia.

Richiamando Wittgenstein<sup>1421</sup> possiamo dire che i problemi filosofici affrontati sia da Filone che da Schelling sono stati formulati in preposizioni che proiettano il soggetto conoscitivo *oltre* la sfera dei fatti, in uno spazio non accessibile all'uomo<sup>1422</sup>. Questa tensione verso un *oltre* irraggiungibile produce così enormi fraintendimenti<sup>1423</sup>. La realtà divina rappresenta un livello di realtà completamente separato dal fattibile e dall'uomo, essa può essere espressa solo dal silenzio<sup>1424</sup>, perché non è pensabile poter parlare di ciò che non è possibile esprimere<sup>1425</sup>.

In base al pensiero del filosofo austriaco dovremmo limitarci a rappresentare chiaramente il dicibile<sup>1426</sup>, perché l'uomo si muove sempre nel linguaggio senza possibilità di trascenderlo in direzione di un impensabile e *quel che non si può dire*

---

<sup>1421</sup> Il filosofo austriaco demolisce l'idea della filosofia come dottrina e sapere autonomo per mostrarla come attività del pensiero utile unicamente a chiarire in modo migliore le preposizioni delle scienze naturali, senza poter sperare di formulare o comprendere verità sul problema della vita. Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Verlag 1977, 6.4312 ; 6.521 ; 6.53.

<sup>1422</sup> Wittgenstein, pur accettando la tesi dell'impossibilità della conoscenza del *noumeno*, ravvisa una contraddizione nella posizione kantiana nell'esprimersi sulla *cosa in sé*. Mentre Kant aveva stabilito il confine della conoscenza, in rapporto al *noumeno*, all'esterno alla facoltà conoscitiva, Wittgenstein sposta tale confine all'interno del linguaggio, delimitando l'impensabile dal di dentro attraverso il pensabile. Kant aveva distinto tra l'ambito del *fenomeno* e quello del *noumeno*. La *cosa in sé* era considerata da Kant come un *pensiero vuoto*, al quale non corrisponde una intuizione sensibile, ma la sua esistenza doveva tuttavia essere correlata a quella del *fenomeno* per poter stabilire il principio dell'indipendenza della *cosa in sé* dal pensiero, evitando così una posizione compiutamente idealista. Il *noumeno*, collocato esternamente al raggio della conoscenza umana, si costituiva come limite invalicabile della facoltà conoscitiva. Del resto la conoscenza umana può applicarsi soltanto al campo dei fenomeni, quindi Kant, nella *Dialettica trascendentale*, sottoponeva a critica ogni tentativo di estendere la conoscenza oltre i suoi limiti naturali, il fenomeno, per giungere al livello noumenico della realtà.

<sup>1423</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.41 ; 6.43 ; 6.421.

<sup>1424</sup> *Ivi*, 7.

<sup>1425</sup> *Ivi*, Vorwort: "Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beiden Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt).".

<sup>1426</sup> *Ivi*, 4.115.

deve rimanere assolutamente inesprimibile<sup>1427</sup>, non potendo pensare ciò che non possiamo pensare, né potendo dire ciò che non possiamo pensare<sup>1428</sup>.

La famosa proposizione 7 del *Tractatus*, *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*, viene interpretata solitamente come la dichiarazione dell'ineffabilità del pensiero metafisico<sup>1429</sup>. In realtà, se si focalizza l'attenzione sui verbi *können* e *müssen* si mostra chiaramente come il parlare e il non parlare di un qualcosa non sia collegato al solo *können* ma anche e soprattutto al *müssen* della condizione dell'esprimersi.

Etica e logica in Wittgenstein si trovano ad avere la stessa condizione di realtà trascendentali<sup>1430</sup>. Il Mistico è ciò che non può essere espresso dal linguaggio, perché ineffabile e non conforme alle regole logiche del linguaggio<sup>1431</sup>.

Il filosofo austriaco si allontana, quindi, sia dalla mistica tradizionale, che tenta di esprimere ciò che riconosce ineffabile, sia dalla teologia negativa, che tenta di esprimere *per via negationis* ciò che non può essere espresso. Tuttavia, l'aporia che risulta dal pensiero di Wittgenstein è quella dovuta alla possibilità di pensare il Mistico<sup>1432</sup>, ciò che non si può esprimere<sup>1433</sup>: la sfera del mistico è logicamente inesprimibile ma non può essere soppressa, in quanto esiste nel pensiero ed è data come esistente. Se il mistico è pensato, esso rientra nel mondo dell'uomo, anche se solo come confine che non può valicare. L'ineffabile, il Mistico, trova il suo fondamento nel soggetto stesso; l'ineffabilità segna il limite dell'effabilità. La settima proposizione del

---

<sup>1427</sup> *Ivi*, Vorwort: "Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein."; 5.6: "*Die Grenzen meiner Sprachen* bedeuten die Grenzen meiner Welt."

<sup>1428</sup> *Ivi*, 5.61 "Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht sagen, was wir nicht denken können".

<sup>1429</sup> Cfr. V. Melchiorre, *Essere e Parola*, Vita e Pensiero, Milano 1993; B. Mc Guinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, Il Saggiatore, Milano 1990; J. Heaton-Judy Groves, *Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1994.

<sup>1430</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.13; 6.421.

<sup>1431</sup> *Ivi*, 6.522.

<sup>1432</sup> *Ivi*, 5.6.

<sup>1433</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998, p.18, dove Bertrand Russell sottolinea questa aporia e dichiara di non poter confutarla.

*Tractatus* esprime la cesura tra il mondo del fenomeno e quello del noumeno, la dimensione della cosa in sé, del Mistico che si mostra ma non può essere detto, ma senza il quale non potrebbe essere detto nemmeno il mondo, perché non ci sarebbe questo confine tra il mondo delle scienze naturali e il mondo della logica, dell'etica e della metafisica.

L'indicibile riveste un'importanza fondamentale. Al livello trascendente del Mistico, per quanto inesprimibile, è legata la possibilità di comprendere il mistero dell'*esistenza*. Infatti è presente una continua tensione da parte del filosofo austriaco verso ciò che per natura si sottrae alle capacità definitorie ed espressive del linguaggio. Se si comprende ciò, si sono risolti d'un colpo i problemi filosofici semplicemente annullandoli come problemi<sup>1434</sup>.

Nelle ultime righe della sua *Prefazione*, Wittgenstein afferma come rimanga ancora da fare sul piano etico una volta riconosciuto che certe risposte fondamentali non possono essere trovate *all'interno* del linguaggio e *per mezzo* di esso; perché i problemi vitali umani non sarebbero ancora neppur toccati, anche una volta dopo aver risolto tutte le possibili domande scientifiche<sup>1435</sup>. Il *logico* Wittgenstein ha certo raggiunto la via d'uscita per sottrarsi a problemi che per loro natura sono insolubili. Ma per *l'uomo* Wittgenstein, per il filosofo, l'incapacità di impostare una soluzione sensata dei problemi fondamentali dell'*esistenza* è una sconfitta, che rivela il dramma di un pensatore che continuava a ritenere *quei* problemi come gli unici ad avere realmente valore.

L'ineffabile, il Mistico, ciò che non può essere espresso sensatamente dal linguaggio, *mostra* la propria presenza pur non potendo essere reso esplicito in alcun modo. Tuttavia la soluzione negativa di Wittgenstein ha un risvolto positivo: l'universo

---

<sup>1434</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.52 ; 6.521.

<sup>1435</sup> *Ivi*, 6.52.

dicibile, l'universo delle risposte possibili, *fa segno* verso qualche cosa, al di fuori dei suoi limiti, che non può integrare, ma nemmeno negare<sup>1436</sup>.

Questo è il Logos per l'essere umano, il segno dell'universo dicibile che segnala la presenza del divino, il segno che spinge l'uomo a ricercare l'Assoluto attraverso la sua immagine riflessa nel mondo come in uno specchio.

---

<sup>1436</sup> *Ivi*, 6.552.



## ***Bibliografia***

## ***Filone di Alessandria***

### ***Edizioni delle opere di Filone***

**L.Cohn, P.Wendland, S.Reiter**, *Philonis Alexandrini Opera quae Supersunt*, sei volumi, Berlin 1896-1915 (pubblicata di nuovo nel 1962)

Si rimanda anche al *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), Irvine 1985, numero 0018, che è un CD di tutto il *corpus* di Filone realizzato dall'equipe dell'Università di Irvine, in California, diretta da T.F. Brunner, basata sull'*editio minor* dell'*Opera* curata da Cohn, Wendland e Reiter

### ***Principali traduzioni***

#### **Traduzioni in lingua tedesca**

*Philo von Alexandria, die Werke in deutscher Uebersetzung*, hrsg. von L.Cohn, I.Heinemann, M.Adler, 6 volumi, Breslau 1909-1938; seconda edizione a cura di W.Theiler, Berlin-New York 1962, 1964

#### **Traduzioni in lingua italiana**

C.Kraus Reggiani, *Filone Alessandrino, De opificio mundi, De Abrahamo, De Josepho*, Roma 1979

#### **Filone di Alessandria,**

*La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè*, traduzione di C.Kraus Reggiani; *Le allegorie delle leggi*, traduzione di R.Radice. Prefazioni, apparati e commentari di R.Radice, monografia introduttiva di G.Reale e R.Radice, Milano 1987

*Le origini del male. I cherubini, I Sacrifici di Abele e Caino, Il malvagio tende a sopraffare il buono, La posterità di Caino, I Giganti, L'Immutabilità di Dio.* Traduzione di C.Mazzarelli, introduzione, prefazioni, note e apparati di R.Radice, Milano 1984

*La migrazione verso l'eterno. L'agricoltura, La piantagione di Noé, L'ebrietà, La confusione delle lingue, La migrazione di Abramo.* Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di R.Radice, Presentazione di G.Reale, Milano 1988

*L'uomo e Dio. Il connubio con gli studi preliminari, La fuga e il ritrovamento, Il mutamento dei nomi, I sogni sono mandati da Dio.* Introduzione, traduzione, prefazioni, note e apparati di C.Kraus Reggiani, Presentazione di G.Reale, Milano 1986

*L'eredità delle cose divine.* Testo greco a fronte, saggio introduttivo di G.Reale, prefazione, traduzione, note e apparati di R.Radice, Rusconi, Milano 1994

*Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, testo greco a fronte, a cura di R.Radice, presentazione di G.Reale, monografia introduttiva di G.Reale e R.Radice, con la collaborazione di C.K. Reggiani e C.Mazzarelli, Bompiani, Milano 2005

### **Traduzioni in lingua inglese**

*Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)* with an English Translation by F.H. Colson, G.H. Whitaker, London-Cambridge (Mass.) 1929-1962

### **Traduzioni in lingua francese**

*Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, par R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, Paris 1961

### **Traduzioni in lingua spagnola**

*Obras completas de Filón de Alejandría*, traducción directa del griego, introducción y notas de J.M. Triviño, 5 volumi, Acervo Cultural, Buenos Aires 1975-1976

## ***Bibliografia filoniana***

**Arnaldez R.**, *Introduction général à "De Opificio mundi"*, Paris 1961, Vol. I in *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, par R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, Paris 1961

**Delling G.**, *Bibliographie zur jüdische-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur*, 1900-1965, <Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur>, Band 106, Berlin 1969, pp.34-50

**Feldmann L.H.**, *Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, in *Studies in Judaica*, New York (Yeshiva University) 1963, pp.1-26

**Goodhart L.H., E.R. Goodenough**, *A General Bibliography of Philo Judaeus*, in E.R. Goodenough, *The Politics of Philo Judeus*, New Haven 1938 (Hildesheim 1967), pp.125-321

### **Hilgerte E.**

- *A Bibliography of Philo Studies, 1963-1970*, <Studia Philonica>, I (1972), pp.57-71
- *A Bibliography of Philo Studies in 1971 with Additions for 1965-70*, <Studia Philonica>, II (1973), pp.51-54
- *A Bibliography of Philo Studies, 1972-1973*, <Studia Philonica>, III (1974-1975), pp.117-125
- *A Bibliography of Philo Studies, 1974-1975*, <Studia Philonica>, IV (1976-1977), pp.79-85
- *A Bibliography of Philo Studies, 1976-1977*, <Studia Philonica>, V (1978), pp.113-120
- *Bibliographya Philoniana 1935-1981*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. W. Haase, vol. II 21,1, Berlin-New York 1984, pp.47-97

**Lindeskog G.**, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, volume 1, Uppsala-Wiesbaden 1952

**Llamas J.**, *Reseña del estado de la cuestiones: Filón de Alexandria*, <Sefarad>, II (Madrid 1942), pp.437-447

**Marcus R.**, *Recent Literature on Philo*, in AA.VV., *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, New York 1935, pp.463-491

**Nazzaro A.V.**, *Recenti studi filoniani (1963-1970)*, <Vichiana>, I (1972), pp.76-125; II (1973), pp.57-71

**Radice R.**, *Filone di Alessandria. Bibliografia generale 1937-1982*, Napoli 1983

**Radice R., Runia D.T.**, in collaboration with R.A.Bitter, N.G.Cohen, M.Mach, A.P.Runia, D.Satran, D.R.Schwartz, *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1987-1996*, < Supplements to Vigliliae Christianae > 8, Leiden-New York-Köln 1988, seconda edizione 1992

**Runia D.T.** *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1987-1996*, < Vigliliae Christianae Supplements> 57, Leiden 2000

**Schwartz D.R.**, *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1987-1996*, < Supplements to Vigliliae Christianae > 8, Leiden-New York-Köln 1988, seconda edizione 1992

**Siegfried C.**, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, 1875

**Thyen H.**, *Die Probleme der neueren Philo-Forschung*, <Theologische Rundschau>, 23 (1955), pp.230-246

**Totok W.**, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I: *Altertum*, Frankfurt am Main 1964, pp.328-331

### ***Indici generali di Filone***

**Leisegang I.**, *Indices ad Philonis Alexandrini Opera, 1926-1930*, in L.Cohn, P.Wendland, S.Reiter, *Philonis Alexandrini Opera quae Supersunt*, sei volumi, Berlin 1896-1915 (pubblicata di nuovo nel 1962), volume VII

**Kuhr F.**, *Die Gottesprädikationen bei Philo von Alexandrien*, Marburg 1944

**Maier G.**, *Index Philoneus*, Berlin-New York 1974

## ***Indice dei passi biblici di Filone***

**AA.VV.**, *Biblia Patristica* (Centre d'Analyse et de Documentation Patristique, Equipe de Recherche Associée au Centre Nazionale de La Recherche Scientifique), Supplément, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1982

**J.W.Earp**, *Indice sto Volumes I-X of Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, edizione di Colson e Whitaker, London 1971, vol.X, pp.189-268

## ***F.W.J. Schelling***

### ***Edizioni delle opere***

**Schelling, F.W.J.**,

- *Schellings Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Unordnung hrsg. von Manfred Schröter, Beck und Oldenbourg, München, 1927-1928
- *Philosophie der Offenbarung, Erster Teil* in *Schellings Werke*, Sechster Ergänzungsband, nach der Originalausgabe in neuer Unordnung hrsg. von Manfred Schröter, Beck und Oldenbourg, München, 1927-1928
- *Philosophie der Offenbarung, Zweiter Teil* in *Schellings Werke*, Sechster Hauptband, nach der Originalausgabe in neuer Unordnung hrsg. von Manfred Schröter, Beck und Oldenbourg, München, 1927-1928
- *Philosophie der Mythologie, Erstes Buch*, in *Schellings Werke*, Sechster Hauptband, nach der Originalausgabe in neuer Unordnung hrsg. von Manfred Schröter, Beck und Oldenbourg, München, 1927-1928
- *Philosophie der Mythologie, Zweites Buch*, in *Schellings Werke*, Fünfter Ergänzungsband, nach der Originalausgabe in neuer Unordnung hrsg. von Manfred Schröter, Beck und Oldenbourg, München, 1927-1928
- *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, in *Schellings Werke*, Fünfter Hauptband, nach der Originalausgabe in neuer Unordnung hrsg. von Manfred Schröter, Beck und Oldenbourg, München, 1928
- *System des transzendentalen Idealismus*, in *Schellings Werke*, Zweiter Hauptband, nach der Originalausgabe in neuer Unordnung hrsg. von Manfred Schröter, Beck und Oldenbourg, München, 1927-1928
- *Darstellung meiner System der Philosophie*, in *Schellings Werke*, Dritter Hauptband, nach der Originalausgabe in neuer Unordnung hrsg. von Manfred Schröter, Beck und Oldenbourg, München, 1927-1928

*Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, hrsg. von Xavier Tilliette, Bottega d'Erasmus, Torino, 1974

## ***Nachschriften***

**Schelling, F.W.J.**, *Philosophie der Mythologie* (1828/29), in G.Dekker, *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*, mit einem Vorwort von P.Hensel, R.Oldenbourg, München-Berlin 1930

**Schellings Werke**, ed. Schröter, *Persönliches, Nachlaß (1810-1850)*, Ergänzungsbd. IV, München 1959

**Schelling, F.W.J.**, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, hrsg. von M.Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977 (Nachdruck der sog. Paulus-Nachschrift, veröffentlicht Darmstadt 1843)

**L.Pareyson-M.Pagano** (a cura di), *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1835-36) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-46)*, Mursia, Milano 1991

**Schelling, F.W.J.**, *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, hrsg. von A.Roser und H.Schulten, mit Einleitung von W.E.Ehrhardt, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995

**Schelling, F.W.J.**, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*. Aus dem Berlin Nachlaß, hrsg. Von H.-J. Sandkühler – L. Knatz – M. Schraven, Bd. 12, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998;

**Schelling, F.W.J.**, *Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*, mit A.v. Pechmann und M.Schraven aus dem Berliner Nachlaß, hrsg. von H.-J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.

## ***Repertori bibliografici principali***

**Schebecker G.**, *Friedrich Wilhelm von Schelling. Eine Bibliographie*, Bern 1954

**Sandkühler H.J.**, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart 1970

**Semerari G.**, *Introduzione a Schelling*, Bari 1971, seconda ed. 1995

**De Sanctis N.**, *Schelling in Italia*, in **X.Tilliette**, *Attualità di Schelling*, Milano 1972, pp.181-208

**Bausola A.**, *Friedrich W.J. Schelling*, Firenze 1975

**Pareyson L.**, *Schelling. Presentazione e antologia*, Torino 1975

**Zeltner H.**, *Schelling-Forschung seit 1954*, Darmstadt 1975

**Gabel G.U.**, *Schelling: ein Verzeichnis westeuropäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften 1885-1980*, Köln 1986

**Braun H.**, *Ein Bedürfnis nach Schelling*, <Philosophische Rundschau>, 37 (1990), pp.161-196; 298-326

**Le Lannou J.-M.**, *Bibliographie de Schelling*, <Revue Philosophique de la France et de l'Étrangere>, 116 (1991), pp.195-198

**Tilliette X.**, *Postface à la 2<sup>ème</sup> éd. de Schelling. Une Philosophie en devenir*, (Paris 1992 seconda ed.), II, pp.507-520

**Korten H.**, *Neue Schellingiana. Quellen, Dokumente und Interpretationen*, <Allgemeine Zeitschrift für Philosophie>, 17 (1992), pp.57-76

**Tilliette X.**, *Le point sur les recherches schellingiennes*, <Archives de Philosophie>, 56 (1993), pp.123-128

## ***Principali traduzioni Italiane***

**Schelling, F.W.J.**,

- *Filosofia della Rivelazione*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Adriano Bausola, testo tedesco a fronte, Rusconi, Milano, 1997
- *Filosofia della Mitologia*, a cura di L. Procesi, Mursia, Genova, 1999
- *Filosofia della Mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, ed. it. a cura di Tonino Griffèro, Guerini e Associati, Milano 1998
- *Introduzione filosofica alla filosofia della Mitologia*, a cura di Leonardo Lotito, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano, 2002
- *Il monoteismo*, a cura di Leonardo Lotito, Milano, Mursia, 2002
- *Sistema dell'idealismo trascendentale*, introduzione, traduzione, note e apparati di Guido Boffi, testo tedesco a fronte, Rusconi, Milano, 1997
- *Esposizione del mio sistema filosofico*, trad. di E. De Ferri, ed. riv. a cura di G. Semerari, Bari, 1969 (Prima edizione: 1923)
- *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico*, prima traduzione italiana a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze, 1950

## ***Letteratura Primaria***

**Filone di Alessandria**,

- *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, testo greco a fronte, a cura di R.Radice, presentazione di G.Reale, monografia introduttiva di G.Reale e R.Radice, con la collaborazione di C.K. Reggiani e C.Mazzarelli, Bompiani, Milano 2005
- *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè*, traduzione di C.Kraus Reggiani; *Le allegorie delle leggi*, traduzione di R.Radice. Prefazioni, apparati e commentari di R.Radice, monografia introduttiva di G.Reale e R.Radice, Milano 1987
- *Le origini del male. I cherubini, I Sacrifici di Abele e Caino, Il malvagio tende a sopraffare il buono, La posterità di Caino, I Giganti, L'Immutabilità di Dio.*

Traduzione di C.Mazzarelli, introduzione, prefazioni, note e apparati di R.Radice, Milano 1984

- *La migrazione verso l'eterno. L'agricoltura, La piantagione di Noé, L'ebrietà, La confusione delle lingue, La migrazione di Abramo.* Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di R.Radice, Presentazione di G.Reale, Milano 1988
- *L'uomo e Dio. Il connubio con gli studi preliminari, La fuga e il ritrovamento, Il mutamento dei nomi, I sogni sono mandati da Dio.* Introduzione, traduzione, prefazioni, note e apparati di C.Kraus Reggiani, Presentazione di G.Reale, Milano 1986
- *L'erede delle cose divine.* Testo greco a fronte, saggio introduttivo di G:Reale, prefazione, traduzione, note e apparati di R.Radice, Rusconi, Milano 1994

**Reggiani C.Kraus**, *Filone Alessandrino, De opificio mundi, De Abrahamo, De Josepho*, Roma 1979

**Schelling, F.W.J.,**

- *Filosofia della Rivelazione*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Adriano Bausola, testo tedesco a fronte, Rusconi, Milano, 1997; edizione di riferimento: **F. W. J. Schelling**, *Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde. Unveränderter reprographischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlaß herausgegebenen Ausgabe von 1858, Darmstadt 1990, 1. Nachdruck 1966, originariamente contenuta in *Schellings Sämtliche Werke*, hrsg. Von K.F.A. Schelling, 14.Bde., Cotta, Stuttgart und Augsburg 1856-1861
- *System der Weltalter. Münchner Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hrsg. von Siegbert Peetz, Vittorio Klolstermann, Frankfurt am Main 1998
- *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, in F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs, H.Krings, H.Zeltner, Reihe I, Werke I, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart 1976, pp.185-246
- *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p.397, in *Sämtliche Werke*, Bd. VII. Hrsg von K.F.A.Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860, pp.333-416
- *Il monoteismo*, a cura di L.Lotito, Mursia, Milano 2002
- *Le età del mondo*, a cura di Carlo Tatasciore, Guida, Napoli 2000
- *Sui miti, le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*, a cura di F.Forlin, Mimesis, Milano 2009
- *Le età del mondo*, a cura di Carlo Tatasciore, Guida, Napoli 2000



- *Conferenze di Erlangen* [Erlanger Vorträge], in F.W.J.Schelling *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L.Pareyson, Mursia, Milano 1990
- *Lezioni di Stoccarda (1810)* [Stuttgarter Privatvorlesungen], in Schelling, F.W.J., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L.Pareyson, Mursia, Milano 1990
- *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, a cura di G.Strummiello, Bompiani, Milano 2007
- *Philosophie der Mythologie, Filosofia della Mitologia*, traduzione italiana di L.Procesi, Mursia, Milano 1999
- *Werke*, Bd.1, Hrsg. von W.G.Jacobs, J.Jantzen, W.Schieche, Stuttgart 1976, pp.68-73, Frankfurter Folio-Ausgabe 1961 (TWA. Bd.19.419)

### ***Letteratura critica***

*Corpus Hermeticum*, edizione e commento di A.D.Nock e A.-J. Festugière, a cura di I.Ramelli

*I frammenti di Eraclone*, in Testi gnostici in lingua greca e latina, a cura di M.Simonetti, Mondadori, Milano 1993

*La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005

*La Tavola di Cebete*, testo, traduzione, introduzione e commento di D. Pesce, Paideia editrice, Brescia 1982

*Oracoli Caldaici*, a cura di A. Tonelli, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002 (2a edizione)

*Oracles Chaldaïques*, Les Belles Lettres, Paris 1971, 4 ed. 2003

*Vangelo di Verità*, in *I Vangeli gnostici*, a cura di L.Moraldi, Adelphi, Milano 1989

**Agamben G.**, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Giulio Einaudi, Torino 1977, 2 ed. 1993

#### **Agostino,**

- *De Trinitate*, in *Opera Omnia di Sant'Agostino*, edizione latino-italiana, I/IV, a cura di A.Trapè, M.F.Sciacca, G.Beschin, Città Nuova, Roma 1973

- *Confessioni*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondatori, Milano 1992-1997

**Anselmo d'Aosta**, *Proslogion*, traduzione italiana di L.Pozzi, Rizzoli, Milano 1992

**Allwohn A.**,

- *Der Mythos bei Schelling*, Charlottenburg 1927
- *Schellings Philosophie der Mythologie in ihrer Bedeutung für das Mythosverständnis der Gegenwart*, in <Zeitschrift für philosophische Forschung>, IX, (1955), pp.177-181

**Appel K.**, *Zeit und Gott, Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich 2008

**Arendzen J.P.**, *Men and Manners in the Days of Christ*, London 1928

**Aristotele**,

- *Metafisica*, a cura di C.A.Viano, Utet, Torino 1995
- *Etica Nicomachea*, trad. di C.Natali, Laterza, Roma-Bari 1999

**Arnaldez R.**, *Philon d'Alexandrie, De opificio mundi. Traduction, avec Introduction et Commentaire analytique*, Paris 1955

**Assmann J.**, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Picus Verlag Wien 2009, trad italiana *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007

**Bäumler A.**, G.F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, traduzione italiana a cura di G.Moretti, Presentazione di C.Sini, 2 Volumi, Spirali, Milano 1983.

**Bannach K.**, *Schellings Philosophie der Offenbarung. Gehalt und theologiegeschichtliche Bedeutung*, in <Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie>, 37 (1995), pp.57-74

**Bausola A.**,

- *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Vita e pensiero, Milano 1965
- *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Vita e pensiero, Milano 1969
- *Saggi sulla filosofia di Schelling*, Vita e pensiero, Milano, 1969
- *Friedrich W. J. Schelling*, La nuova Italia, Firenze, 1975

**Beierwaltes W.**, *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972

**Bell H.I.**, *Jews and christians in Egypt*, Oxford 1924

**Benz E.**, *Teogonie und Wandlung des Menschen bei Schelling*, <Eranos-Jahrbuch>, XXIII, 1965, pp.305-365 ripubblicato in *Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt. Gesammelte Eranos-Beiträge von E.Benz*, Leiden 1974, pp.69-129

**Bergmann H.**, *Schelling kommentiert die Genesis*, in Schlösser M. (Hrsg.), *Auf gespaltenem Pfad. Für M.Susmann*, Darmstadt, pp.189-215

**Bertoldi A.**, *Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro. Il corpo "verbale" e la direzione dell'incontro*, *Communio*, n.175-176 (2001)

**Billings T.H.**, *The Platonism of Philo Judaeus*, Chicago 1919

**Bormann K.**, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandria*, Köln 1995

**Bousset W.**, *Jüdische-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen 1915

**Brehier E.**, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908;3 ed.1950

**Brito E.**,

- *La création "ex nihilo" selon Schelling*, in <Ephemerides theologicae Lovanienses> 60 (1984), pp.298-324
- *Le motif de la création selon Schelling*, in <Revue théologique de Louvain>, 16/2 (1985), pp.139-162
- *Création et eschatologie chez Schelling*, in <Laval théologique et philosophique> 42 (1986), pp.247-267
- *Création et temps dans la philosophie de Schelling*, in <Revue philosophique de Louvain> 84 (1986), pp.362-384
- *Schelling et la bonté de la création*, in <Nouvelle Revue théologique> 108 (1986), pp.499-516
- *Trinité et création. L'approche de Schelling*, in <Ephemerides theologicae Lovanienses> LXII/1 (1986), pp.66-87
- *La création selon Schelling*, Universum, Leuven 1987

**Brown R.**, *The later Philosophy of Schelling*, London 1977

**Bruaire C.**, *Schelling, ou la quête du secret de l'être*, Paris 1970

**Buchheim T.**, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Meiner, Hamburg 1992

**Bugliani A.**, *La "Rassegna generale della letteratura filosofica più recente" di Schelling*, in <Giornale critico della filosofia italiana> 77 (79), sesta serie, v.18 (1998), pp.318-320

**Cambiano G.**, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971

**Cartesio R.**, *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2001

**Cazeaux J.**,

- *Philon d'Alexandrie, exégète*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, XXI, 1, *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus)*, Berlin-New-York 1984
- *Philon d'Alexandrie : de la grammaire à la mystique*, Paris 1983

**Cesarone V.**, *Mito e razionalità. Blumenberg, Hübner, Jamme*, in <Idee>, 3 (1996), pp.207-220

**Chadwick H.**, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, in AA.VV., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967

**Challiol-Gillett M.-C.**, *Schelling. La formation de la conscience a travers la mythologie, ou l'origine mythologique de l'histoire*, in <Archives de Philosophie> 58 (1995), pp.123-143

**Ciancio C.**, *La reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, in <Annuario filosofico> 2 (1986), pp.97-117

**Cohn L., Wendland P., Reiter S.**, *Philonis Alexandrini Opera quae Supersunt*, sei volumi, Berlin 1896-1915; ripubblicazione 1962

**Cometa M.**, *Iduna. Mitologie della ragione*, Novecento, Palermo 1984

**Courneen F.V.**, *Philo Judaeus had the Concept of Creation*, <The New Scholasticism>, 15 (1941), pp.46-58

**Courtine J.-F.**,

- *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, premessa all'edizione italiana e traduzione di G.Strummiello, Milano 1998.
- *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, 1990
- *Temporalité et révélation*, in *Le dernier Schelling. Raison et positivité*. Publié sous la direction de Jean-Françoise Courtine et Jean-Françoise Marquet, Paris, 1994, pp. 9-30

**Creuzer G.F.- Bachofen J.J.**, *Dal simbolo al mito*, traduzione italiana a cura di G.Moretti, Presentazione di C.Sini, 2 Volumi, Spirali, Milano 1983

**Czuma H.**, *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Diss., Innsbruck 1969

**Daniélou J.**,

- *Philon D'Alexandrie*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1958

- *Filone d'Alessandria*, Edizioni Archeosofica, S. Palamidessi & C., Roma 1991
- *Les Ange et leur mission d'après les pères de l'église*, Paris 1953

**Dante**, *Divina Commedia*, a cura di Z.Sbrilli, Bulgarini, Firenze 2006

**Danz C.**, *Im Anfang war das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologes bei Schelling und Fichte*, in <Fichte-Studien> , Bd.8 (1995), pp.20-39

**Dekker G.**, *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*, mit einem Vorwort von P.Hensel, R.Oldenbourg, München-Berlin 1930

**Desideri F.**, *La nascita della coscienza. Osservazioni sulla "Filosofia della mitologia"*, in Colaiacomo P., *Mitologia della ragione: letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, Pordenone 1989, pp.95-124

**Des Placet É.**, *Numénius, Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1973

**De Vitiis P.**, *Onto-teologia, mito e religione fra Schelling e Heidegger*, in De Vitiis P., *Il Problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995

**De Vogel C.J.**, *Greek philosophy. A collection of texts. Supplied with some notes and explanations*, 3 Volumi; Volume 3: *The Hellenistic-Roman period*, 2 edizione, 1964, nr. 1299/302

**Döllinger I.**, *Die Schellingsche Philosophie und die christliche Theologie*, in <Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland>, Bd. 11, München 1843, p.761

**Drummond J.**, *Philo Judaeus, or Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, London 1888; 2 ed. 1969

**Enders M.-Kühn R.**, *Im Anfang war der Logos...Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Herder 2011

**Eschenburg G.**, *Die Potenzenlehre Schellings*, in <Ständisches Leben. Blätter für organische Gesellschafts- u. Wirtschaftslehre> 6 (1936), pp.29-52; 81-115

**Esiodo**, *Teogonia*, Bur Rizzoli, Milano 1984

**Eusebio**, *Storia Ecclesiastica*, Morcelliana Edizioni, Brescia 2010

**Fabro C.** ,

- *L'eliminazione dell'Uomo-Dio nel pensiero moderno*, in *Il Cristo dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 51-86 (Schemi delle introduzioni, 25-31; Conclusioni, 335 ss.)
- *Schelling e l'empirismo filosofico*, in *L'Osservatore Romano* 12.08.1967, 6 (rec.)

**Farandos D.G.**, *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria*, Amsterdam 1976

**Farias D.**, *Studi sul pensiero sociale di Filone di Alessandria*, Giuffrè Editore, Milano 1993

**Fattal M.**,

- *Logos et image chez Plotin*, Paris-Montréal 1998
- *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris-Montréal 2001
- *Ricerche sul Logos, da Omero a Plotino*, a cura di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2005

**Ferrari F.**, *Der Gott Plutarchs und der Gott Platons*, in *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, Hrsg. Von R.Hirsch-Luipold, Berlin 2005

**Festugière J.**, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Belles Lettres, Paris 1954

**Folkers H.**, "Die durch Freiheit gebaute Stadt Gottes". *Freiheit und Notwendigkeit im Identitätsphilosophischen Denken Schellings*, in <Pawlowski-Smid-Specht>, 1989, pp.107-138

**Frank M.**, *Der Kommenende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. I.Teil*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982

**Franz A.-Baum W.**, *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, K.Kreutzer, Herder 2007

**Franz A.**,

- *War am Anfang der Mythos? Auseinandersetzung mit Schellings Rezeption des Johanneischen Logos-Begriffes*, in <Perspektiven der Philosophie> 13 (1987), pp.3-19
- *Schelling als Platoninterpret. Zur metabolischen Auslegung von Pol.VI, 511 b, 1-c, 2 in Schellings Spätphilosophie*, in *Weite des Herzens Weite des Lebens. Beiträge zum Christsein in moderner Gesellschaft, Festschrift für Abt Odilo Lechner*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1989, pp. 323-332
- *Die philosophische Idee des Bösen. Zur Satanologie Schellings und Dantes*, Trier Theologische Zeitschrift, Heft 2, April, Mai, Juni 1990, Paulinus-Verlag Trier, pp.81-94
- *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*, Editions Rodopi B.V, Amsterdam-Atlanta, GA 1992
- *Psychologie statt Philosophie? Überlegungen zu einem Grundproblem der Theologie heute*, Trierer Theologische Zeitschrift, Heft 2, April, Mai, Juni 1993, Paulinus-Verlag Trier, pp. 81-100
- *La Filosofia della Rivelazione di Schelling e la teologia*, Conferenza rielaborata per la stampa, tenuta nell'ambito di una seduta della Internationale Schelling Gesellschaft il 10 ottobre 1994 a Leonberg, città natale di Schelling, Annuario Filosofico 11, 1995, Milano, Mursia, pp. 183-204

- *La chiesa come istituzione della libertà nella Filosofia della Rivelazione di F.W.J. Schelling*, in *Dilexit Ecclesiam*, Studi in onore del prof. Donato Valentini, LAS-Roma, pp.217-229
- *Der Begriff des Monotheismus in Schellings Spätphilosophie*, in *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, hrsg. Von C.Danz und R.Langthaler, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2006

**Freier H.**, *Die Rückkehr der Götter. Von der ästhetischen Überschreitung der Wissensgrenze zur Mythologie der Modernen*, J.B. Metzler, Stuttgart 1976

**Friigo G.F.**,

- *Conscience, mythe et histoire dans la "Philosophie de la mythologie" de Schelling*, in Courtine-Marquet 1994c, pp.155-168
- *Die Rolle der Mythologie in der Spätphilosophie Schellings*, in Adolphi-Jantzen 2004, pp.275-303

**Fruechtel U.**, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, Leiden 1968

**Fuhrmans H.**,

- *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin 1940
- *Der Gottesbegriff der Schellingschen Positiven Philosophie*, in *Schelling-Studie. Festgabe für M.Schröter zum 83.Geburtstag* (Hrsg. von A.M.Kotanek), München 1965, pp.125-142
- (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Poetik und Hermeneutik, IV, W.Fink, München, 1971

**Gabetta G.**, *Filosofia dell'immemorabile e lavoro del mito [Schelling]*, in *Aut-Aut* 243/244 (1991), pp.29-41

**Gadamer H.G.**, *Mythos und Vernunft*, in <Kleine Schriften>, Bd. 4 Variationen, Tübingen 1977

**Goodenough E.R.**,

- *A Neo-pythagorean Source in Philo Judaeus*, <Yale Classical Studies>, 3 (1932)
- *By light, light*, New Haven-London 1935; 2 ed. 1969

**Goodhart H.L. –Goodenough E.R.**, *A general bibliography of Philo Judaeus*, in Goodenough E.R. *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven 1938; Hildesheim 1967

**Goulet R.**, *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un Commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris 1987

**Gräß W.**, *Anerkannte Kontigenz. Schellings Existenziale Interpretation des Johannesprologs in der <Philosophie der Offenbarung>*, in C.Helmer (Hrsg), *Biblical Interpretation, History, Context and Reality*, Leyden 1998, pp.141-154

**Grant R.M.**, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952

**Griffero T.**,

- *Essere senza poter essere. Spunti ontologici nell'ultimo Schelling*, in *Rivista di estetica*, N.S. 43 (2003), pp.71-84.
- *Senso e immagine. Simbolo e mito nel primo Schelling*, Guerini, Milano 1994, pp.209-309

**Guglielminetti E.**,

- *L'altro assoluto. Oscurità e trasparenza dell'individuo nel giovane Schelling (1772-1799)*, Guerini e Associati, Milano 1996
- *"Due" di Filosofia*, Jaca Book, Milano 2007

**Guthrie K.S.**, *The Message of Philo Judaeus of Alexandria*, London 1909

**Halfwasser J.**, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus: Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegel spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2. Auflage 2005

**Hamerton Kelly R.G.**, *The Idea of Pre-Existence in Early Judaism. A Study in the Background of New Testament Theology*, New York 1966

**Harl M.**,

- *Cosmologie grecque et représentations juives dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, in AA.VV., *Philon d'Alexandrie. Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris 1967
- *Introduction al Quis heres, Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, XV*, Editions du Cerf 1966

**Heaton-Judy Groves J.**, *Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1994.

**Heidegger M.**, *Unterwegs zur Sprache* (1959), trad. italiana *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973

**Heinemann I.**, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932; 3 ed. Hildesheim 1973

**Heinisch P.**, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster i.W. 1908

**Heinze M.**, *Die Lehre vom Logos in der griechischer Philosophie*, Oldenburg 1872;

**Hemmerle K.**,

- *Gott uns das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg/Basel/Wien 1968



- *Zum Verständnis der Potenzenlehre in Schellings Spätphilosophie*, in <Philosophisches Jahrbuch>, 74 (1966-67), pp.99-125

**Hennigfeld J.**, *Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings „Philosophie der Kunst“ und „Philosophie der Mythologie“*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1973

**Herriot H.**, *Philon le juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie*, Paris 1898

**Horovitz J.**, *Untersuchungen über Philos und Platons Lehre von der Weltschöpfung*, Marburg 1900

**Hübner K.**, *Die Wahrheit des Mythos. Mythische Welterfahrungen im wissenschaftlichen Zeitalter*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1985

**Huonder Q.**, *Gott und Seele im Lichte der griechischen Philosophie*, München 1954

**Jacobs W.J.**, *Schelling lesen*, legenda 3, 2004

**Jankélévitch V.**, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris 1933

**Jaspers K.**, *Schelling. Größe und Verhängnis*, R.Piper & Co. Verlag, München 1955

**Jonas H.**, *Gnosis und spätantiker Geist*, Band II, 1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1966

**Jones R. M.**, *The Ideas and the Thoughts of God*, in *Classica Philology*, 21 (1926)

**Jung C.G.**, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogma*, 1942, traduzione italiana *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, vol.XI

**Kant I.**, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto; con un saggio di Christian Garve*, a cura di G. Solari e G. Vidari, edizione postuma a cura di N.Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1965

**Kasper W.**,

- *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, 1965
- *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, a cura di M. Marassi e A. Zoerle, con una prefazione di A. Bausola, Milano, 1968

**Kennedy H.A.A.**, *Philo's Contribution to Religion*, London, New York, Toronto 1919

**Kerényi K.**, *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Darmstadt 1967

**Kerényi K.- Jung C.G.**, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Pantheon, Amsterdam 1941- traduzione italiana: *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. a cura di A.Brelich, Boringhieri, Torino 1972

**Klein F.N.**, *Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*, Leiden 1962

**Knatz L.**, *Geschichte-Kunst-Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999

**Knox W.L.**, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge 1939

**Korsch D.**, *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*, München 1980

**Kraus Reggiani C.**,

- *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Morano Editore, Napoli 1967
- *Filone Alessandrino, De opificio mundi, De Abrahamo, De Josepho*, Roma 1979
- *L'incontro con Dio nella ricerca di Filone. Introduzione a L'uomo di Dio*, Milano 1986

**Kreiml J.**, *Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling*, S.Roderer Verlag, Regensburg 1989

**Kühn R.**, *Potenz und Offenbarung. Schelling und die Metamorphosen des Logos*, in Enders M.- Kühn R., *Im Anfang war der Logos...Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Herder 2011

**Knox W.L.**, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge 1939

**Kweta G.**, *Philo von Alexandrien, Sprache, Erkennen und Schweigen in der Gedankenwelt des Philo von Alexandrien*, Frankfurt 1996

**Laurentin A.**, *Le neuma dans la doctrine de Philon*, Ephemerides Theologicae Lovanienses, 27 (1951)

**Lattanzio**, *De mortibus persecutorum*, in *Così morirono i persecutori*, a cura di L.Rusca, Rizzoli, Milano 1967

**Lee Mack, B.**,

- *Logos und Sophia*, Göttingen 1973
- *Exegetical Traditions in Alexandrian Judaism*, <Studia Philonica>, 3 (1974-1975), p.71-112

**Leemans E.A.**, *Studie over den Wijsger Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruxelles 1937

**Leibniz G.W.**, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Philosophische Schriften*, C.I. Gerhardt, VI, Hildesheim, Olms, 1961

**Levinas E.**, *Totalità e infinito*, 2 edizione, Jaca Book, Milano 1990

**Lévy C.**, *Philon aus Alexandria. Glaube und Philosophie*, in *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike*, hrsg von M.Erler-A.Graeser, Darmstadt 2000

**Lindeskog G.**, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, volume 1, Uppsala-Wiesbaden 1952

**Locke J.**, *Saggio sull' intelletto umano*, traduzione di V.Cicero e M.G.D'amico, Bompiani 2004

**Lotito L.**, *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel*, Guerini e Associati, Milano 2006

**Maddalena A.**, *Filone Alessandrino*, Milano 1970

**Marrou H.I.**, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, curato da C.Marabelli, Jaca Book, Milano 1987

**Marquard O.**,

- *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in H.Poser (Hrsg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin-New York 1979
- *Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling*, in H.Fuhrmann, (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Poetik und Hermeneutik, IV, W.Fink, München, 1971

**Massolo A.**, *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze, 1963

**May G.**, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der „creatio ex nihilo“*, Berlin-New York 1978

**Mc Guinness B.**, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, Il Saggiatore, Milano 1990

**Mc Wilson R.**, *The Gnostic Problem*, London 1958

**Melchiorre V.**, *Essere e Parola*, Vita e Pensiero, Milano 1993

**Moiso F.**, *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milano, 1990

**Mondin B.**,

- *L'universo filosofico in Filone Alessandrino*, in <La Scuola Cattolica>, 96 (1968), p.391.

- *Filone e Clemente. Saggio sulle origini della filosofia religiosa*, Torino 1969
- Mondolfo R.**, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956
- Montes-Peral L.A.**, *Akataleptos Theos. Der unfassbare Gott*, Leiden 1987
- Morthley R.**, *From word to silence*, 2 volumi, Bonn 1986
- Müller K.**, *Allmacht Gottes-Freiheit des Menschen. Der Monotheistische Gottesgedanke im Kreuzfeuer kritischer Vernunft*, in *Diessseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen*, Hrsg. Von A.Franz und C.Maaß, Herder Verlag, Freiburg in Breisgau 2011
- Nestle W.**, *Vom mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik*, Stuttgart 1942
- Nikiprowetzky V.**,
- *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden 1977
  - *Problèmes du <Récit de la Création>chez Philon d'Alexandrie*, <Revue des Études Juives>, 124 (1965)
- Noack Chr.**, *Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria*, Tübingen 1999
- Otte K.**, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien*, Tübingen 1968
- Pareyson L.**,
- *Lo stupore della ragione in Schelling*, in AA. VV., *Romanticismo Esistenzialismo Ontologia della libertà*, cit., pp. 137-80, ora in Pareyson L., *Ontologia della libertà*, Torino, 1995, pp. 385-437
  - *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975, 2 edizione
- Pepin J.**, *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, in AA.VV. , *Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Lion 11-15 Septembre 1966*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1967
- Platone**, *Tutti gli scritti*, a cura di G.Reale, Bompiani, Milano 2000
- Pöggeler O.**, *Die neue Mythologie. Grenzen der Brauchbarkeit des deutschen Romantikbegriffs*, in R.Brinkmann (Hrsg.), *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinären Symposium*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1978
- Przywara E.**, *Mensch*, Erster Band, Glock und Lutz, Nürnberg 1959
- Pölcher H.**, *Schelling auftreten in Berlin (1841) nach Hörerberichten*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 6 (1954), pp. 193-215
- Procesi L.**,

- *Filosofia e mitologia: le interpretazioni del'900*, in <Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa>, IX, 3, 1979, pp.1293-1323
- Ausschließen/ escludere/ parere nella filosofia della mitologia di Schelling, in <Lexicon Philosophicum>, I (1985), pp.95-115
- *La genesi della coscienza nella "Filosofia della Mitologia" di Schelling*, Mursia, Milano 1990
- *La tentazione di Abramo. Personalità e rivelazione in Schelling*, in AA.VV., *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Temerari*, a cura di Carlo Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 2000
- *Der Prolog des Johannesevangeliums in Schellings Philosophie der Offenbarung*, in Adolphi-Jantzen 2004, pp.337-353

**Radice R.,**

- *Filone di Alessandria. Bibliografia generale 1937-1982*, Napoli 1983
- *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, introduzione di G.Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989
- *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele*, prefazione di A. Bos, Vita e Pensiero, Milano 1994, 2 ed.1995
- *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al « Legum Allegoriae»*, prefazione di C. Kraus Reggiani, Vita e Pensiero, Milano 2000

**Radice R.– Runia D.T.**, *Philo of Alexandria. An Annotated bibliography 1937-1986*, Leiden 1992

**Rasche M.**, *Mythos und Metaphysik im Hellenismus. Die Wege zu Origenes und Plotin*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2011

**Reale G.,**

- *Filone di Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione*, in AA.VV., *Paradoxos politeia. Studi Patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano 1979
- *Storia della filosofia antica*, Tascabili Bompiani, Milano 2004
- *Storia della Filosofia greca e romana*, Volume 5. Cinismo, Epicureismo e Stoicismo. Tascabili Bompiani, Milano 2004

**Reale G.– Radice R.**, *La genesi e la natura della filosofia mosaica in Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Milano 1994, pp. XVII-CLIII

**Reikerstorfer J.**, *Gottes Zeitlichkeit. Die Potenzen-Lehre in der Spätphilosophie Schellings als trinitätstheologische Herausforderung*, in *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, hrsg. Von C.Danz und R.Langthaler, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2006, pp. 217-242

**Reitzenstein R.,**

- *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, Darmstadt 1966

- *Zwei religionsgeschichtliche Fragen, nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Bibliothek*, Straßburg 1901

**Rich A.N.M.**, *The Platonic Ideai as the Thoughts of God*, in “Mnemosyne”, Serie IV, 7 (1954)

**Riconda G.**,

- *Schelling storico della filosofia (1774-1820)*, Mursia, Milano 1990
- *Filosofia moderna e problematica del male nelle “Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit” di Schelling*, in <Paradosso>, 5 (1993), pp.9-28

**Riedel-Spangenberg I. – Franz A.** (Hrsg), *Die spannung von Glauben und Denken als Grundprinzip europäischen Freiheitsbewußtseins*, in *Fundamente Europas, Christentum und europäische Identität*, Paulinus-Verlag, pp.31-54.

**Rorty R.**, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986

**Runia D.T.**,

- *Mosaic and Platonist exegesis. Philo on “finding” and “refinding”*, in *VigChr* 40 (1986), pp.209-217
- *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986
- *Naming and Knowing. Themes in Philonic Theology with Special Reference to the De Mutatione Nominum*, in R. van den Broek-T.Baarda-J.Mansfeld, *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden 1988, pp.69-91
- *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria. Collected Studies Series 332*, Hamshire 1990
- *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen 1993
- *A note on Philo and christian heresy*, in *Studia Philonica Annual* 4 (1992), pp.65-74
- *Was Philo a middle platonist? A difficult question revisited*, in *Studia Philonica Annual* 5 (1993), pp.112-140
- *Philo of Alexandria and the beginnings of Christian thought*, in *Studia Philonica Annual* 7 (1995), pp.143-160
- *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, a cura, introduzione e traduzione di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 1999
- *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1987-1996. With addenda for 1937-1986*, Leiden 2000

**Ruprecht E.**, *Der Mythos bei Schelling*, in <Blätter für deutsche Philosophie>, XII (1939), pp.389-404

**Sandmel S.**, *Philo’s Place in Judaism*, Cincinnati 1956; New York 1971

**Schaller J.B.**, *Gen.1.2 im antiken Judentum (Untersuchungen über Verwendung und Deutung der Schöpfungsaussagen von Gen. 1.2 im antiken Judentum)*, Göttingen 1961

**Schmidlin G.**, *Hölderlin und Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, in <Hölderlin-Jahrbuch>, XVII, 1971-1972, pp.43-45

**Schöpsdau W.**, *Der Evidenz Gottes im Mythos. Schellings Spätphilosophie und die Theologie*, Diss., Mainz 1972

**Schröder C.M.**, *Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, München 1936

**Schrödter H.**, *Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner „Reinrationale Philosophie“*, in <Zeitschrift für philosophische Forschung>, 40 (1986), pp.562-585

**Schröter M.**,

- *Mythos und Metaphysik bei Bachofen und Schelling*, in <Orient und Occident>, XI, 1932, pp.18-32
- *Ein Rückblick auf Schellings Mythologie*, in <Zeitschrift für philosophische Forschung>, XIV, 1960, pp.264-272

**Schürer E.**, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Band II, Hildesheim 1964

**Schulze W.A.**, *Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus*, in Zeitschrift für philosophische Forschung 18 (1964), pp.85-118

**Seneca L.A.**, *Tutte le opere*, a cura di G.Reale, Bompiani, Milano 2000

**Semerari G.**, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1999, 4 ed.

**Sérouya H.**, *Les étapes de la philosophie juive. Antiquité hébraïque*, Paris 1969

**Sgobba M.**, *Libertà e impotenza della ragione in Schelling*, in *Paradigmi*, 1987, pp. 509-32

**Siegfried C.**, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875; Amsterdam 1970

**Staudenmaier A.F.**, *Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift*, Bd. I, *Lehre von der Idee*, Gießen, Ferber 1840

**Strache H.**, *Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon*, Berlin 1921

**Strummiello G.**,

- *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*, Bari, Edizioni di pagina, 2004
- *“Das, was das Seyende Ist”. L'esistenza e l'essente nel tardo Schelling*, in C.Esposito-V.Carraud (a cura di), *L'esistenza*, <Quaestio> 3 (2003), pp.229-264

**Soury G.**, *Démonologie de Plutarque*, Paris 1942

**Tadini E.**, *La distanza*, Einaudi, Torino 1998

**Theiler W.**, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930

**Thiel M.**, *Methoden IV. Fr. W. J. Schelling. Eine analytische Darstellung*, Elpis-Verlag, Heidelberg 1994

**Thyen H.**, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, 1957

**Tillette X.**,

- *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 volumi, Vrin, Paris 1970
- *Schelling. Eine philosophie en devenir*, 2 volumi, Vrin, Paris 1970, Vol. I : *Les Systèmes vivants (1794-1821)*
- *Attualità di Schelling*, trad. italiana a cura di N. De Sanctis, Mursia, Milano 1974, pp. 87-90
- *La Mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Bibliopolis, Napoli, 1984
- *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris 1987
- *Filosofi davanti a Cristo*, edizione italiana a cura di Giuliano Sansonetti, seconda edizione aggiornata, Queriniana, Brescia, 1991
- *La settimana santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia, 1992
- *Le point sur les recherches schellingiennes*, in *Archives de Philosophie*, 1993
- *Une philosophie en deux*, in AA.VV., *Le dernier Schelling. Raison et positivité*. Publié sous la direction de Jean-Françoise Courtine et Jean-Françoise Marquet, Vrin, Paris, 1994, pp. 55-69
- *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una Cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 1997
- *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*, Johannes Verlag, Freiburg 1998
- *La Chiesa nella Filosofia*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 2003
- *Schelling et le monothéisme*, in *Cahiers d'études Lévinas*, no. 2 (2003)

**Tobin T.H.**, *The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation*, Washington D.C. 1983

**Tomatis F.**,

- *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994
- *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995
- *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997
- *Escatologia della negazione*, Città Nuova, Roma 1999

**Treitel L.**, *Gesamte Theologie und Philosophie Philo's von Alexandria*, Berlin 1923

**Turowski E.**, *Die Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philon Alexandrino cum Posidonio intercedunt*, Leipzig 1907

**Vetö M.**,



- *Le fondement selon Schelling*, Paris 1977
- *Kenoise et incarnation dans la dernière philosophie de Schelling*, in M.M.Olivetti (curato da), *Incarnation* (Biblioteca dell'Archivio di Filosofia>19), Roma 1999, pp.605-617

**Virgilio**, *Eneide*, a cura di E.Peratore, traduzione di L.Canali, Mondadori, Milano 2007

**Vögelin E.**, *The Ecumenic Age*, volume IV di *Order and History*, Baton Rouge, 1974

**Völker W.**, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Leipzig 1938

**Volkman-Schluck K.H.**, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, W. De Gruyter, Berlin 1969

**Walter N.**, *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen literatur*, Berlin 1964

**Weiss H.F.**, *Untersuchungen zur Cosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, Berlin 1966

**Werner G.**, *Zum Begriff der Erfahrung beim späten Schelling*, Wien, 1972

**Westerkamp D.**, *Die philonische Unterscheidung. Aufklärung, Orientalismus und Konstruktion der Philosophie*, Wilhelm Fink Verlag, München 2009

**Wieland W.**, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Diss., Heidelberg, 1955

**Wilson J.-E.**, *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993

**Winston D.**,

- *Logos and mystical theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985
- *Philo's Theory of Cosmogony*, in AA.VV., *Religious Syncretism in Antiquity*, Missoula 1975

**Wittgenstein L.**,

- *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Verlag 1977
- *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998

**Wolfson H.A.**, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge-Massachusetts 1947; Cambridge 2 ed. 1948

**Xian G.**, *Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit*, Diss., Tübingen 2004

**Zeller E.**, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Dritter Teil, Zweite Abteilung, *Die Nacharistotelische Philosophie*, Zweite Hälfte, Darmstadt 1963 (sesta edizione)