

ESTRATTO

DOCUMENTI E STUDI
SULLA TRADIZIONE FILOSOFICA
MEDIEVALE

*An International Journal on the Philosophical Tradition
from Late Antiquity to the Late Middle Ages
of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino
(S.I.S.M.E.L.)*

IX

1998



SISMEL
EDIZIONI DEL GALLUZZO

ANGELA LONGO

**L'ambiguità di amore nel commento al *Fedro* di Ermia
alessandrino***

§ 1. Nel proemio del commento al *Fedro* il neoplatonico Ermia (V sec. d. C.) discute, tra le altre cose, qual è il posto che l'amore occupa nel dialogo platonico e se esso può essere definito lo σκοπός di quest'ultimo, come alcuni avevano proposto¹. Ermia, per parte sua, fa propria l'interpretazione di

* Desidero qui ringraziare il prof. V. Di Benedetto e il prof. A. Lami, che hanno diretto il mio lavoro di perfezionamento su Platone, a cui il presente contributo si è ispirato; il prof. J. Barnes, il prof. F. Wolff e i loro rispettivi allievi dottorandi per lo scambio di vedute molto proficuo nel corso di un seminario a Ginevra; il prof. F. Del Punta che mi ha incoraggiato ad approfondire la ricerca e a renderla pubblica.

¹ Il commento di Ermia al *Fedro* si articola in tre libri. Il primo libro (pp. 1-81) contiene l'esegesi di *Phaedr.* 227a-243c, ovvero dell'incontro tra Socrate e Fedro all'inizio del dialogo, del discorso attribuito a Lisia, del discorso di replica di Socrate e dell'introduzione della sua palinodia. Il secondo libro (pp. 83-172) spiega molto diffusamente *Phaedr.* 244a-249c, ovvero l'inizio della palinodia di Socrate fino alla ripresa del tema della follia erotica, passando per la diairesi di quattro tipi di follia, l'immortalità dell'anima, il paragone dell'anima a un tiro di cavalli con auriga, l'acquisizione e la perdita di ali, la salita, la discesa e l'incarnazione, la sequela di vari dei da parte delle anime, la contemplazione delle idee, la scelta di nove tipi di vita terrena. Il terzo libro (pp. 173-266) è dedicato a *Phaedr.* 249d-279c, ovvero al tipo di follia erotica, al contrasto tra l'amante che innalza e quello che corrompe l'amato, alla descrizione dell'auriga e dei due cavalli che costituiscono l'immagine dell'anima, alla preghiera rivolta ad Eros, all'invito indiretto a Lisia perché scriva il contrario di quanto ha scritto sull'amore, al discorso sulla retorica, al riferimento finale a Lisia e a Isocrate, infine alla preghiera rivolta a Pan e agli dei del luogo. Sebbene i tre libri siano di lunghezza pressoché equivalente, tuttavia la proporzione tra l'ampiezza dell'esegesi e quella del testo platonico commentato varia notevolmente. Infatti il secondo libro del commento riguarda una porzione del *Fedro* molto ridotta, ma ritenuta da Ermia come capitale e degna di una considerazione puntualissima e di ampio respiro al tempo stesso. Il libro primo, invece, occupa una posizione mediana nel rapporto esegesi/testo platonico, mentre il terzo libro è quello che illustra in modo più cursorio la sezione più lunga di dialogo. L'edizione a cui si fa riferimento qui è quella di P. COUVREUR, *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia*, Librairie Émile Bouillon, Paris 1901 (ristampa anastatica con supplemento di indici e bibliografia a cura di C. ZINTZEN, G. Olms Verlag, Hildesheim-New York 1971). È noto che, a partire da K. Praechter, si considera che il commento sia la trascrizione da parte di Ermia delle lezioni, a cui partecipò anche Proclo, tenute dal maestro Siriano sul dialogo platonico (cfr. *Die griechischen Aristoteleskommentare*, « Byzantinische Zeitschrift » 18, 1909, pp. 516-538, trad. ingl. in *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. R. Sorabji, London 1990, pp. 31-54). Sulla paternità di Siriano C. Moreschini ha sollevato delle riserve (*Alcuni aspetti*

La prima parte dell'osservazione di Ermia si pone al livello dell'essenza di amore e nega che esso possa avere due definizioni. La conseguenza è che si esclude che ci siano due realtà diverse di amore, eventualmente da identificare. La seconda parte dell'osservazione, invece, si riferisce alla qualità della bellezza o mancanza di bellezza, ed è considerato impossibile che si diano qualità contrarie di una medesima cosa. La conseguenza è che si esclude la possibilità di esprimere due opposti giudizi su una stessa realtà i quali affermino l'una e l'altra qualità. Quello che impressiona nella formulazione di Ermia è che la valutazione di qualcosa sia utilizzata per illustrare la sua definizione d'essenza. È difficile comprendere, infatti, come Ermia immagini che l'attributo 'bello' o 'non bello' possa far parte della definizione di amore e come l'impossibilità di due definizioni opposte di una cosa sia illustrata dall'impossibilità di due giudizi opposti sulla stessa. In rapporto, dunque, al problema posto all'inizio, se cioè nel *Fedro* la controversia sorga al livello di identificazione o di giudizio, Ermia non offre delle ragioni per decidere in favore dell'una o dell'altro, in virtù del fatto che egli sembra identificare (o piuttosto confondere) definizione e valutazione di una cosa e, nel caso specifico dell'amore, esclude al tempo stesso che esistano due realtà di amore e due giudizi opposti su un'unica realtà. È lecito allora chiedersi che cosa significhi per Ermia la controversia di cui si fa menzione nel testo platonico, se essa non consiste né in un'opposizione di definizioni né in un'opposizione di giudizi.

§ 2. Ermia sviluppa una spiegazione che vale la pena di prendere in considerazione anche perché è rivelatrice di alcuni presupposti che governano l'intero commento.

Per giustificare la duplicità di amore, altrimenti impossibile, Ermia chiama in causa le opinioni dei più. È solo in conformità al fatto che i più pensano che ci sia un amore bello e uno turpe che si danno opposte definizioni di esso:

«κατὰ δὲ τὰς ὑπολήψεις τὰς περὶ αὐτοῦ [sc. τοῦ πράγματος] δυνατόν τοὺς ἐναντίους εἶναι ὀρισμούς» (p. 228, 17-18); «οὐ γὰρ δυνατόν ἐν πράγμα τοὺς ἐναντίους ἔχειν ὀρισμούς· ὥστε δῆλον ὅτι πρὸς διαφόρους ὑπολήψεις διάφοροί εἰσιν οἱ ὀρισμοί» (p. 229, 21-23).

Lo stesso fatto di porre l'alternativa tra l'appartenenza dell'amore alle cose semplici o a quelle ambigue è, per così dire, un cedimento da parte di Socrate provocato solo dall'intendimento dei più, i quali ritengono che l'amore sia una cosa ambigua (ἀμφιβόλου οὖν ὄντος τοῦ ἔρωτος καὶ διπλοῦ διὰ

τὰς τῶν πολλῶν ὑπολήψεις, cfr. p. 229, 20-21) e una abbiella (οἶον ἡ ἀββία) παρά τοῖς πολλοῖς, (duplicità di natura) e, di più, si ricava la conclusione che i più, opposti a proposito di amore, sono ambigibili (ἐπειδὴ ὄντων τὰ ἐναντία λέγειν).

Ma le opinioni dei più sul bello da una parte e sull'attitudine riguardo alla verità e benefico dall'altra, in quanto passione e amore, che quello di 'amore' (ἡ ἔρωτα ὀνομάσας, p. 229) ma sono i più che chiamano amore » v.

« αὐτὸς μὲν γὰρ αὐτὸς ὅτι "ἔρωτα πολλῶν" » (p. 229).

Nel proemio dei *Protagora* spinti con forza a dire che l'amore è siffatto, il filosofo stesso dovrebbe chiamarlo amore.

« οἱ δὲ περὶ τὸ καλοῦνται παρὰ τὸ ῥωσθεῖσα ἔπονόμαζεσθαι »

Non soltanto Socrate si rivolge alla bellezza

³ A rigor di logica, sulla base delle opinioni dei più, si può dire che è una cosa, ma che gli uni si riferiscono ad essa e gli altri la riconoscono (ὥστε δῆλον ὅτι ἄλλοι γὰρ ἀρμόζουσι τὴν ἑνότητα).

⁴ Cf. *Phaedr.* 238b7.

τὰς τῶν πολλῶν ὑπολήψεις, καὶ τοῦ μὲν καλοῦ, τοῦ δὲ αἰσχροῦ, p. 228, 24-26; cfr. p. 229, 20-21) e pensano che il nome 'amore' significhi una cosa buona e una abbiezza (οἷον ὅτι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα σημαίνει τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ φαῦλον παρὰ τοῖς πολλοῖς, p. 229, 8-9). Una volta che si è posta l'ambiguità di amore (duplicità di natura e duplicità di valore) sul presupposto delle opinioni dei più, si ricava la conseguenza retorica per cui è possibile tenere dei discorsi opposti a proposito di una medesima cosa, cioè che altrimenti sarebbe impossibile (ἐπειδὴ ὄντων ἀμφιβόλων ἔστιν ἄρα δυνατόν περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος τὰ ἐναντία λέγειν, p. 229, 25-26)*.

Ma le opinioni della folla costituiscono un fondamento solido per porre un amore bello da una parte e uno abietto dall'altra? A questo proposito è utile esaminare l'attitudine riguardo all'amore di Socrate, considerato da Ermia come depositario della verità e benefattore dell'umanità. Ermia osserva che Socrate ha definito l'amore in quanto passione e che preferirebbe usare per esso il nome di 'arroganza' piuttosto che quello di 'amore' (ὀρισάμενος οὖν τὸν ὡς πάθος ἔρωτα καὶ ὕβριν αὐτὸν μᾶλλον ἢ ἔρωτα ὀνομάσας, p. 54, 4-5). Infatti Socrate non chiamerebbe tale realtà 'amore', ma sono i più che la chiamano così, e le sue parole: «siffatto desiderio fu chiamato amore» vanno intese come: «fu chiamato da parte dei più»:

«αὐτὸς μὲν γὰρ οὐκ ἂν εἶποι αὐτὸν ἔρωτα, οἱ δὲ πολλοὶ· τοῦτο γὰρ καὶ εἶπεν αὐτὸς ὅτι "ἔρως ἐκλήθη ἢ τοιαύτη ἐπιθυμία" ἀντὶ τοῦ "ἐκλήθη παρὰ τῶν πολλῶν"» (p. 54, 5-7)†.

Nel proemio del commento Ermia aveva affermato che coloro che sono spinti con forza a desiderare i corpi sono chiamati 'amanti' da parte dei più e 'amore' è siffatto desiderio che si volge con forza alla bellezza dei corpi, ma esso dovrebbe chiamarsi 'arroganza' piuttosto che 'amore':

«οἱ δὲ περὶ τὴν τῶν σωμάτων ἐπιθυμίαν ἐρρωμένως ἐλκόμενοι ἐρωτικοὶ καλοῦνται παρὰ τοῖς πολλοῖς, καὶ ἔρως ἔστιν ὁ τοιοῦτος ἐπιθυμία ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα ἐπὶ σωμάτων κάλλει, ὕβρις μᾶλλον [ὁ τοιοῦτος] ὀφείλων ἐπονομάζεσθαι ἢ ἔρως, p. 3, 11-14).

Non soltanto Socrate non utilizzerebbe mai il nome 'amore' per la passione rivolta alla bellezza dei corpi, ma egli parla contro tale supposto amore e

* A rigor di logica, una volta che si sia accettata l'esistenza di due tipi di amore, anche se sulla base delle opinioni dei più, non si può più dire che dei discorsi opposti riguardino la medesima cosa, ma che gli uni si riferiscono a un tipo di amore e gli altri a un altro, come Ermia stesso riconosce (ὥστε δῆλον ὅτι οὐ περὶ τοῦ αὐτοῦ τὰ ἐναντία λέγει, ἀλλὰ περὶ ἐτέρου καὶ ἐτέρου· ἄλλοι γὰρ ἀρμόζουσι τῷ καλῷ ἔρωτι λόγοι καὶ ἄλλοι τῷ ἐναντίῳ ἔχοντι, p. 229, 27-29).

† Cf. *Phaedr.* 238b7-c4.

combatte il nome che i più a torto utilizzano, mostrando che quello che essi credono amore non è tale, ma arroganza e passione dell'anima:

« καὶ νῦν οὖν κατ' ἔρωτος εἶπε [sc. ὁ Σωκράτης] πρὸς τὸ ὄνομα τὸ τῶν πολλῶν ἀπομαχόμενος, δεικνύς ὅτι οὗτος οὐκ ἔστιν ἔρως ἀλλ' ὕβρις καὶ πάθος τι ψυχῆς » (p. 9, 23-24).

Dal punto di vista della retorica, Socrate pronuncia due opposti discorsi: uno contro il supposto amore e uno a favore del vero amore, solo perché costretto a ciò in vista della salvezza degli uomini e per confutare l'opinione dei più che ritengono che l'amore possa volgersi nei due sensi di 'qualcosa di bello' e di 'qualcosa di abietto':

« ἀναγκαῖον οὖν ἦν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἀνθρώπων ἐπ' ἀμφοῦ γυμνάσαι τοὺς περὶ ἔρωτος λόγους, ἐλέγχοντος τὴν δόξαν τῶν πολλῶν, διὰ τὸ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ἐπ' ἀμφοῦ ρέπειν τὸν ἔρωτα (p. 9, 26-10, 1).

§ 3. Se è vero che non è lecito porre due realtà diverse sotto l'unico nome di 'amore' (il desiderio intenso della bellezza corporea e la follia secondo la reminiscenza della bellezza in sé)¹⁰ e che l'una merita piuttosto il nome di 'arroganza', allora conviene chiedersi se esista davvero per Ermia un'omonimia di amore, sia essa in senso aristotelico o in senso platonico.

Ermia era al corrente della distinzione tra omonimi e sinonimi, introdotta da Aristotele all'inizio delle *Categorie* (ovvero le cose aventi lo stesso nome ma una diversa definizione d'essenza sono omonime, mentre le cose aventi lo stesso nome e una medesima definizione d'essenza sono sinonime)¹¹ ed egli stesso menziona come una delle applicazioni del metodo diairetico il saper distinguere se una cosa sia omonima o sinonima¹². La concezione platonica

¹⁰ La prima definizione di amore è quella di un desiderio che è rivolto con forza alla bellezza dei corpi (p. 53, 24-27; cfr. p. 3, 11-14), la seconda è quella di un innalzamento razionale dell'anima (p. 53, 27-29), la terza è quella di una follia che per mezzo della reminiscenza cerca di attingere il bello in sé (cfr. p. 5, 4-5) ed è fornita anche l'etimologia del dio stesso Amore da εἶπειν (ciò che lega le cose seconde alle prime, pp. 53, 29-54, 1). Tuttavia di quest'ultimo amore non si trova una trattazione sistematica nel *Fedro* ed esso costituisce piuttosto l'argomento del *Simposio* (cf. p. 12, 21-23). Per ulteriori casi di esegesi allegorica compiuta per mezzo dell'etimologia, cfr. MORESCINI, *Motivi esegetici e filosofici* cit., pp. 101-102.

¹¹ Cf. *Cat.*, 1a1-7. Sulla conoscenza delle opere di Aristotele nella scuola di Atene al tempo di Siriano e sulla lettura degli scritti logici dello Stagirita come prima tappa del *curriculum studiorum*, cfr. recentemente CARDULLO, *Siriano esegeta di Aristotele* cit., pp. 29 e 35.

¹² Δεύτερον δὲ τὸ δύνασθαι [τὸ] ἐν πολλὰ ποιεῖν, ὅπερ ἔστι τῆς διαιρητικῆς μεθόδου, τὸ εἰδέναι εἰ τῶν κατὰ πόσων σημαυμένων λέγεται τὸ προκείμενον πράγμα, πότερον ὀμώνυμον ἢ συνώνυμον, p. 218, 25-27.

dell'omonimia, il nome a prescindere dalla definizione d'essenza nimo' compare di corpo e articolazione. Socrate dice che 'destre' e le altre rintracciato nel passo platonico è chiamate con lo stesso nome o diversità d'essenza di occhio o di corpo è solo un re il trovarsi nella a un εἶδος piuttosto. Ma questo, omonimia in entrambi limitandosi alla stessa la comunanza del sia altro che un uso rispetto al quale Socrate non si possa rintracciare né in senso aristotelico comunanza del nome dell'omonimia) è una semplice abitudine di maggioranza, senza. Anzi 'amore' è dei corpi belli che mo

¹³ ὡς περὶ δὲ σώματος *Phaedr.* 265c4-266a2.

¹⁴ Ὁ δ' [sc. λόγος] εἶπε che il λόγος ha rinven

¹⁵ Anche l'esegesi di alcune parti del corpo καλεῖται, οἷον ὀφθαλμὸς (20) e per il caso dell'amore

¹⁶ Probabilmente una ἀμφιβολία piuttosto che realtà dell'amore sia per ἀμφίβολον, p. 228, 11-

dell'omonimia, invece, si limita a constatare che due cose hanno uno stesso nome a prescindere dalla considerazione se esse abbiano una medesima definizione d'essenza o una diversa. Nel *Fedro*, ad esempio, il termine 'omonimo' compare due volte nel contesto di un paragone tra articolazione di un corpo e articolazione della follia. In rapporto alle membra doppie di un corpo Socrate dice che esse sono omonime e che si distinguono per essere le une 'destre' e le altre 'sinistre'¹³. Quindi egli osserva che l'amore che è stato rintracciato nel ramo destro della follia è omonimo di quello a sinistra¹⁴. Nel passo platonico è sufficiente, per parlare di omonimia, che due cose siano chiamate con lo stesso nome, senza prendere in considerazione un'uguaglianza o diversità d'essenza¹⁵. Infatti nel caso del termine di paragone la definizione di occhio o di mano rimane la stessa e la collocazione a destra o a sinistra del corpo è solo un criterio empirico di distinzione, mentre nel caso dell'amore il trovarsi nella sezione destra o sinistra della follia significa appartenere a un εἶδος piuttosto che ad un altro ed avere, pertanto, una diversa definizione. Ma questo, come si è detto, non impedisce a Platone di parlare di omonimia in entrambi i casi né ad Ermia di compiere un'esegesi del testo limitandosi alla sola nozione di comunanza di nomi. Ermia, però, crede che la comunanza del nome 'amore' per la passione e per la follia elevatrice non sia altro che un uso linguistico da parte dei più, privo di un vero fondamento, rispetto al quale Socrate prende in qualche modo le distanze. Risulta così che non si possa rintracciare nel commento in questione un'omonimia di amore né in senso aristotelico né in senso platonico, poiché il dato stesso della comunanza del nome (minimo comune denominatore delle due concezioni dell'omonimia) è messo in discussione da Ermia. Esso riposerebbe, infatti, su una semplice abitudine linguistica (per di più scorretta) da parte della maggioranza, senza avere alcun riscontro nella natura della cosa denominata. Anzi 'amore' è in contrasto con la natura di quel desiderio intenso per i corpi belli che merita piuttosto il nome di 'arroganza'¹⁶.

¹³ "Ὡσπερ δὲ σώματος ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα..., *Phaedr.* 265e4-266a2.

¹⁴ "Ὁ δ' [sc. λόγος] εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαθὸν ἡμᾶς, ὁμώνυμον μὲν ἐκείνῳ [sc. l'amore che il λόγος ha rinvenuto a sinistra]... ἐφευρῶν καὶ προτεινόμενος ἐπήνεσεν..., *Phaedr.* 266a6-7.

¹⁵ Anche l'esegesi ermiana del passo si limita alla constatazione della comunanza del nome per alcune parti del corpo come l'occhio e la mano (καὶ ἑκάτερον τῶν μορίων τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι καλεῖται, οἷον ὄφθαλμὸς καὶ ὄφθαλμός, χεὶρ καὶ χεῖρ, πλὴν ὅτι ἡ μὲν δεξιὰ, ἡ δὲ ἀριστερά, p. 235, 18-20) e per il caso dell'amore (ὁ μὲν ὄνομα, ἐπειδὴ καὶ οὗτος ἔρως καὶ ἐκεῖνος, p. 235, 25-26).

¹⁶ Probabilmente non è un caso che nella sezione esegetica qui considerata Ermia parli di ἀμφιβολία piuttosto che di ὁμώνυμία di amore. Egli inoltre usa l'aggettivo ἀμφίβολος sia per la realtà dell'amore sia per il suo nome, cosa che non è priva di risvolti problematici, cf. πρᾶγμα ἀμφίβολον, p. 228, 11-12, 20, 24-25 (ἔρωτος); p. 230, 17; ὄνομα ἀμφίβολον, p. 228, 12-13. Il

ello che essi

τῶν πολλῶν
καὶ πάθος τι

sti discorsi:
solo perché
e l'opinione
qualcosa di

ται τοὺς περὶ
π αὐτοὺς ἐπ'

unico nome
secondo la
il nome di
d'omonimia

, introdotta
so nome ma
te aventi lo
ne)¹¹ ed egli
ico il saper
e platonica

a alla bellezza
nto razionale
iscenza cerca
sso Amore da
ultimo amore
argomento del
pezzo dell'eti-

tene al tempo
el curriculum
35,

ς μεθόδου, τὸ
ον ὁμώνυμον

A partire da alcuni argomenti che Ermia sviluppa in altri contesti, come in quello riguardante l'immortalità dell'anima, l'unico legame logico che si può verosimilmente rintracciare tra la definizione dell'amore e il giudizio sulla sua bellezza o meno è quello tra l'essenza di una cosa e l'accidente per sé, nel senso che dall'essenza stessa dell'amore si può ricavare come attributo necessario il fatto che esso sia bello o non bello¹⁷. E come l'essenza di qualcosa è espressa nella definizione, così l'accidente per sé si trova nella conclusione di una dimostrazione che assume le sue premesse dalla definizione stessa. A proposito dell'amore turpe (meglio chiamato 'arroganza'), Ermia sostiene che si ricava direttamente dall'essenza dell'amante il fatto che esso sia dannoso, turpe e spiacevole:

« βούλεται [sc. ὁ Σωκράτης] ἐντεῦθεν ἐπὶ τὰς ἀποδείξεις ἐλθεῖν τῶν καθ' αὐτὸ ὑπαρχόντων τῷ τοιοῦτῳ ἐραστῇ, καὶ δεῖξαι ἐκ τοῦ ὀρισμοῦ ὅτι καὶ βλαβερὸς ἐστὶ καὶ αἰσχρὸς καὶ ἔτι ἀηδὴς ὁ τοιοῦτος ἐραστής » (p. 56, 4-6)¹⁸.

Si può quindi immaginare che dalla definizione stessa di amore in quanto desiderio si ricavi l'accidente per sé che esso sia necessariamente non bello e che, al contrario, dalla definizione stessa dell'amore come follia suscitata dagli dei si

termine ἀμφίβολος in Ermia sta al posto del platonico ἀμφισβητήσιμος nel significato di 'ambiguo', 'controverso'. Valga per tutte la riscrittura di *Phaedr.* 263c7-8: ΣΩ. τί οὖν; τὸν ἔρωτα πότερον φώμεν εἶναι τῶν ἀμφισβητήσιμων ἢ τῶν μὴ; fatta da Ermia: τί οὖν; τὸν ἔρωτα τί λέγομεν, τῶν ἀπλῶν ἢ τῶν ἀμφιβόλων. (p. 229, 19-20). Qui Ermia sembra attenersi, come Platone, al linguaggio corrente e non voler ricorrere alla distinzione tecnica adottata da Aristotele e perpetuata, tra gli altri, dai suoi commentatori neoplatonici, tra 'omonimia' per i singoli termini e 'ambibolia' per le intere frasi. Per tale distinzione cfr. J. P. ANTON, *The Aristotelian Doctrine of Homonymy in the Categories and its Platonic Antecedents*, « *Journal of the History of Philosophy* » 6, 1968, p. 317, nota 5 con i rimandi aristotelici ivi contenuti; W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and Its Relevance to His Metaphysical Theories*, Antenore, Padova 1970, pp. 102-103. Per il quadro sinottico della classificazione degli omonimi da parte di Ammonio, Filopono, Olimpiodoro, Davide e Sofonia, cfr. C. LUNA, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Traduction commentée sous la direction de J. Hadot*, III, Brill, Leiden 1990, pp. 98-100.

¹⁷ Nel caso dell'anima il fatto che essa sia immortale è, per Ermia, dimostrato di necessità a partire dalla definizione dell'anima in quanto automovimento, cf. p. 100, 20-21; p. 108, 3-5.

¹⁸ Per la dimostrazione vera e propria, cfr. p. 57, 2-11. Ermia esclude, dunque, un'opposizione di giudizio sugli accidenti per sé di una cosa poiché essi derivano o non derivano necessariamente dalla definizione della cosa stessa. Per Ermia l'unica possibilità è che si dia un'unica definizione di una cosa e un'unica serie di accidenti per sé (quindi un unico giudizio su ciascuno), mentre è da escludere che un'unica cosa abbia due definizioni di essenza e due valutazioni opposte dei suoi accidenti per sé o che un'unica cosa abbia un'unica definizione di essenza e sia, al tempo stesso, suscettibile di due opposti giudizi sui suoi accidenti per sé.

ricavi che esso si coincide con la n raggiungere, esse

Dal punto di Ermia altrove illu zione, non si può intorno all'amore termini delle due luce del fatto che ontologica delle preoccupazione negativo può aver e a proporre una di merito. L'elim rintraccia l'esseri coincide con l'el viene relegato so

§ 4. L'escoges Anzitutto si osse follia esclusa dal Essa è il termine Socrate, il quale sua missione ill

¹⁹ Cfr. p. 12, 13.

²⁰ Cfr. quanto de

²¹ Per il caso qu ragione, a quello più sfrenato (che non m nota 10). Il giudizio la bontà dell'amore

²² D'altro canto Fedra come un inse che Socrate dà de un'autoconfutazion le ambiguità e le cò

²³ I passi pertin 9, 26ss., nonché, Σωκράτης ἐπὶ εὐερ γένεσιν (p. 1, 1-2). Alcuni aspetti degli S

ricavi che esso sia necessariamente bello. Tuttavia la natura del bello non coincide con la natura dell'amore, ma ne costituisce l'oggetto e la meta da raggiungere, essendo, come Ermia dice, 'amabile'¹⁹.

Dal punto di vista dell'esattezza logica e della distinzione che lo stesso Ermia altrove illustra tra essenza e accidente per sé, definizione e dimostrazione, non si può fare a meno di osservare che nell'esegesi della controversia intorno all'amore venga realizzata, per così dire, una sovrapposizione tra i termini delle due coppie suddette²⁰. Tale fenomeno può forse spiegarsi alla luce del fatto che per Ermia c'è una corrispondenza costante tra gerarchia ontologica delle realtà e gerarchia assiologica delle stesse²¹. In particolare la preoccupazione di preservare la natura dell'amore da qualsiasi giudizio negativo può aver spinto Ermia a un'esasperazione della prospettiva assiologica e a proporre una coincidenza senza mediazioni tra definizione e valutazione di merito. L'eliminazione di una certa definizione dell'amore (quella che ne rintraccia l'essenza nel desiderio e che è propria piuttosto dell'arroganza) coincide con l'eliminazione di un giudizio di non bellezza dell'amore, che viene relegato solo al livello delle opinioni dei più²².

§ 4. L'esegesi ermiana dell'amore mostra alcuni tratti degni di nota. Anzitutto si osserva la mancanza di stima verso i più, considerati come una folla esclusa dalla verità e preda delle opinioni più varie e contraddittorie. Essa è il termine di paragone antipodico rispetto al filosofo, qui incarnato da Socrate, il quale conosce la verità e va incontro agli uomini per compiere la sua missione illuminatrice e salvifica²³. Il secondo tratto è la concezione

¹⁹ Cfr. p. 12, 13 (ἐραστόν).

²⁰ Cfr. quanto detto nel paragrafo 1 (fine) a proposito dell'esegesi data da Ermia a p. 228, 15-17.

²¹ Per il caso qui considerato, al livello più basso si colloca il desiderio, a quello mediano la ragione, a quello più alto la follia e il dio Amore; ad essi corrispondono rispettivamente l'amore sfrenato (che non merita nemmeno il nome che ha), l'amore razionale e l'amore divino (cfr. la nota 10). Il giudizio su di essi è manifesto: alla malvagità del primo tipo di amore si contrappone la bontà dell'amore temperante e la sublimità di quello divino.

²² D'altro canto l'autore neoplatonico intende presentare tutto quello che Socrate dice nel *Fedro* come un insegnamento positivo e certo e, piuttosto che illustrare le successive definizioni che Socrate dà dell'amore come il frutto di un'indagine progressiva che implica anche un'autoconfutazione, egli preferisce adattare le varie definizioni ai vari tipi di amore e relegare le ambiguità e le controversie sull'amore nel dominio disprezzabile delle opinioni della folla.

²³ I passi pertinenti sono numerosi, per cui ci si limita a rimandare al già citato passo di p. 9, 26ss., nonché, per la sua posizione enfatica, all'*incipit* del proemio del commento: ὁ Σωκράτης ἐπὶ εὐεργεσίᾳ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καὶ τῶν ψυχῶν τῶν γένων κατεπέμθη εἰς γένεσιν (p. 1, 1-2). Sull'attitudine pedagogica di Socrate cfr. le osservazioni di MORESCHINI, *Alcuni aspetti degli Scholia in Phaedrum* cit., pp. 456 ss. e *Motivi esegetici e filosofici* cit., pp. 111-112.

testi, come in
ico che si può
giudizio sulla
nte per sé, nel
ome attributo
za di qualcosa
a conclusione
ione stessa. A
rmia sostiene
che esso sia

τῶν καθ' αὐτό
καὶ βλαβερός
6)¹⁹.

ore in quanto
on bello e che,
ta dagli dei si

il significato di
οὐν; τὸν ἔρωτα
τὸν ἔρωτα τί
attenersi, come
ica adottata da
omonimia' per i
P. AVTON, *The
Journal of the
muti*; W. LESZL,
and Its Relevance
sinottico della
ivide e Sofonia,
ous la direction

o di necessità a
l; p. 108, 3-5.

o, un'opposizio-
ano necessaria-
si dia un'unica
co giudizio su
essenza e due
definizione di
enti per sé.

fortemente critica del linguaggio e, in particolare, di alcuni usi linguistici, i quali consentono che certe cose siano chiamate con un nome che non corrisponde affatto alla loro natura. Il filosofo, invece, in quanto è al corrente della natura delle cose, è in grado di adottare dei nomi conformi ad essa e di respingerne altri difformi. Infine il terzo tratto è che, come si è detto, il criterio assiologico è determinante nell'analisi dell'ambiguità del nome di amore, poiché mostra che esso significa per l'appunto presso i più qualcosa di abietto e qualcosa di buono (καὶ πρῶτον μὲν, ἐπειδὴ ἀμφίβολον ἦν τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, ἐσήμαινε γὰρ τι φαῦλον κατὰ τοὺς πολλοὺς, ἕτερον δὲ ἀγαθόν, p. 3, 6-7; cfr. p. 229, 8-9).

Queste caratteristiche sono riscontrabili anche nel commento di Proclo all'*Alcibiade I*, dove è trattato un caso molto simile a quello del *Fedro* qui esaminato. Nell'*Alcibiade I* Socrate sostiene che non vi è dissenso tra i più a proposito di 'pietra' e 'legno' (*Alc. I*, 111b11-d1, caso corrispondente a quello di 'ferro' e 'argento' nel *Fedro*)²⁴, mentre la disputa sorge quando si tratta di indicare non solo quali oggetti della realtà rispondano al nome di 'uomini' o di 'cavalli', ma anche quali tra di essi siano atti alla corsa o no, malati o sani²⁵. La disputa raggiunge il suo culmine, con conseguenze sanguinose, a proposito degli uomini e delle cose giuste e ingiuste (*Alc. I*, 111e11-112d3, caso corrispondente a quello del giusto nel *Fedro*, unitamente a quello del buono e dell'amore)²⁶.

Nell'*Alcibiade I* è messo ancora più in evidenza, per motivi argomentativi, il comportamento fluttuante della folla ed è esplicitamente tratta la conclusione per cui i più non posseggono la conoscenza della verità e non sono buoni maestri di quelle cose su cui dissentono²⁷. Nel suo commento Proclo sviluppa tutti gli argomenti possibili a dimostrazione del fatto che i più sono disprezzabili

²⁴ ΣΩ. Τι οὖν δοκοῦσι σοὶ διαφέρειν οἱ πολλοὶ ποῖόν ἐστι λίθος ἢ ξύλον; καὶ εἶν τινα ἐρωτᾶς, ἄρ' οὐ τὰ αὐτὰ ὁμολογοῦσιν, καὶ ἐπὶ ταῦτά ὁρῶσιν ὅτι βούλονται λαβεῖν λίθον ἢ ξύλον; ... ΔΔ. Ναί (*Alc. I*, 111b11-c5). A riprova della vicinanza dei due testi si segnala che Ermia nel commento (p. 228, 32) usa gli esempi dell'*Alcibiade I* (pietra e legno) piuttosto che quelli del *Fedro* (ferro e argento). Per un esame dettagliato della menzione dell'*Alcibiade I* nel commento in questione si rinvia a PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon, texte établi et traduit par A. P. SECORUS*, Les Belles Lettres, Paris 1985-6, vol. I, pp. xxxv-xxxix. Segonds inoltre, per altri argomenti e contesti, segnala sovente nelle note le riprese da parte di Proclo dell'esegesi al *Fedro*. Si ricorda, infine, che l'*Alcibiade I* era il primo dei dialoghi platonici da leggere nel canone fissato a partire da Giamblico: cfr. H.-D. SARRAVY, *Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien*, in *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, ed. E. P. Bos, Brill, Leiden 1992, pp. 35-50, con i rimandi bibliografici a p. 40, n. 22.

²⁵ Cf. *Alc. I*, 111d6-e7.

²⁶ ΣΩ. Τι δὲ δὴ; νυν περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδικῶν ἀνθρώπων καὶ πραγμάτων οἱ πολλοὶ δοκοῦσι σοὶ ὁμολογεῖν αὐτοῖς ἑαυτοῖς ἢ ἀλλήλοις; ΔΔ. Πικιστα νῆ Δί', ὃ Σώκρατες, *Alc. I*, 111e11-112a3.

²⁷ Cf. *Alc. I*, 111d11-e3; 111e8-10; 112d4-6.

a livello conoscitiv

Per quel che ri
alla lingua greca,
vare l'uso greco d
c) l'assegnare all
competenti e mac
hanno alcun'autor
per i quali invece
fo³⁴. In altre par
(θέσει, p. 259, 24
p. 260, 5). Anche
è però legittiman
il nome adatto a
perpetuare delle
natura della cos
esplicita che il fi
desiderio intenso
di chiamare 'amo
quella dell'ἀμφο
aver enumerato le
Socrate al mome
anche ai più, pe
dell'uomo né si è

« ἐραστὰς γὰρ
μήπω διακέ
αὐτὸν ὑποθε

³⁴ Il πλήθος è privo secondo i suoi dettami (del Creuzer), p. 254, 2.

³⁵ I più non sono quelle superiori con c

³⁶ Non esiste una scienza possedere alcu

³⁷ I più tra gli uom della smisuratezza dei

³⁸ La collocazion che non a quella sup

³⁹ Cfr. pp. 258, 2

⁴⁰ Cfr. p. 259, 6-

usi linguistici, i
nome che non
to è al corrente
mi ad essa e di
e si è detto, il
tà del nome di
i più qualcosa
ολον ἦν τὸ τοῦ
ρον δὲ ἀγαθόν,

ento di Proclo
del Fedro qui
enso tra i più a
idente a quello
ndo si tratta di
e di 'uomini' o
malati o sani²⁵.
nose, a propo-
11-112d3, caso
ello del buono

argomentativi,
atta la conclu-
ion sono buoni
roclo sviluppa
io disprezzabili

τινα ἐρωτᾷς, ἄρ' οὐ
... ΑΑ. Ναι (Alc. I,
ito (p. 228, 32) usa
ito). Per un esame
aus, *Sur le premier*
s 1985-6, vol. I, pp.
le riprese da parte
aloghi platonici da
elles les traditions
fluence in Medieval
p. 40, n. 22.

λλοὶ δοκοῦσι σοὶ
11-112a3.

a livello conoscitivo²⁸, didattico²⁹, politico³⁰, morale³¹ ed esistenziale³².

Per quel che riguarda la competenza che il volgo può vantare in rapporto alla lingua greca, Proclo distingue tre significati di ἐλληνίζειν: a) il conservare l'uso greco dei nomi, b) l'essere esatti nell'espressione e nella pronuncia, c) l'assegnare alle cose il nome che conviene alla loro natura³³. I più sono competenti e maestri solo in rapporto all'uso corrente dei nomi, mentre non hanno alcun'autorità in rapporto al secondo e al terzo significato di ἐλληνίζειν, per i quali invece sono competenti rispettivamente il grammatico e il filosofo³⁴. In altre parole i più si pongono a un livello linguistico convenzionale (θέσει, p. 259, 24), mentre il filosofo a un livello linguistico naturale (φύσει, p. 260, 5). Anche se in Proclo non è esplicitamente detto in questo contesto, è però legittimamente ricavabile che, essendo il filosofo il solo ad assegnare il nome adatto ad una cosa in conformità alla sua natura, il volgo può perpetuare delle abitudini linguistiche scorrette, cioè difformi rispetto alla natura della cosa denominata. In Ermia, invece, si trova l'affermazione esplicita che il filosofo Socrate chiamerebbe per parte sua 'arroganza' quel desiderio intenso della bellezza corporea che i più hanno a torto l'abitudine di chiamare 'amore'. In un altro contesto, però, in cui la prospettiva non è quella dell'ἀμφισβήτησις, anche Proclo esamina il caso dell'amore e, dopo aver enumerato le differenze tra l'amante divino e quello volgare, osserva che Socrate al momento non si rifiuta ancora di assegnare il nome di 'amanti' anche ai più, per il fatto che non è stata ancora distinta la vera natura dell'uomo né si è deciso dove collocare Alcibiade:

« ἐραστὰς γὰρ οὐκ ἀποδοκιμάζει καὶ τοὺς πολλοὺς ὁ Σωκράτης ἔτι καλεῖν, διότι μῆπω διακρίνεται τίς ὁ ἀληθινός ἐστιν ἄνθρωπος καὶ ποῦ τὸν Ἀλκιβιάδην αὐτὸν ὑποθέτον » (pp. 36, 25-37, 2).

²⁸ Il πλήθος è privo di intelletto, costituzionalmente incapace di accogliere la scienza e di vivere secondo i suoi dettami, cfr. PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade* ed. cit. (che conserva l'impaginazione del Cruzer), p. 254, 25-26; p. 255, 9-10, 13-14, 17-18; p. 256, 1-2 (posizione di Eraclito); p. 258, 6-7.

²⁹ I più non sono buoni maestri né delle cose inferiori, a cui pure dedicano il loro tempo, né di quelle superiori con cui non hanno nessuna dimestichezza, cfr. p. 254, 1-2, 6-11; pp. 254, 25-255, 3.

³⁰ Non esiste una costituzione democratica seria poiché in essa il volgo esercita il potere senza possedere alcuna scienza, cfr. p. 255, 10-15.

³¹ I più tra gli uomini sono malvagi e passionali, simili a lupi, a porci e a ogni genere di bestie a causa della smisuratezza dei loro desideri, cfr. p. 256, 7-14; pp. 256, 18-257, 3; pp. 257, 13-258, 1; p. 258, 6.

³² La collocazione degli uomini nell'universo, più vicini all'estremità inferiore del Tartaro che non a quella superiore del Cielo, fa sì che i più di essi siano corrotti, cfr. p. 258, 8-12.

³³ Cfr. pp. 258, 21-259, 6.

³⁴ Cfr. p. 259, 6-12.

§. 5. Le caratteristiche sopra individuate, comuni all'esegesi di Ermia e di Proclo, costituiscono, com'è per certi versi naturale, il risultato dell'elaborazione di spunti di origine platonica piuttosto che aristotelica.

Nel contesto del *Fedro* preso in esame Socrate menziona la fluttuazione delle opinioni dei più³⁸, e nell'*Alcibiade I* è frequente ed esplicita l'accusa che i più sono discordi tra loro e mancano di sapere³⁹. All'uso improprio di certi nomi da parte dei più è fatto cenno, ad esempio, nel *Filebo*, dove Socrate osserva (e implicitamente critica) il fatto che i più diano il nome di 'arti' a delle capacità che sono esercitate secondo l'esperienza, ma non in conformità alla scienza⁴⁰. Infine lo stretto legame tra assegnazione di un nome e pregio della cosa denominata si trova, all'interno del *Fedro*, nel corso della diairesi dei vari tipi di follia. Socrate, infatti, afferma che gli antichi, nell'imporre il nome alle cose, non considerarono la follia come qualcosa di turpe e di biasimevole, altrimenti non avrebbero chiamato 'folle' la più bella delle arti, grazie alla quale si discerne il futuro⁴¹. Per Socrate c'è una corrispondenza esatta tra pregio di un nome e pregio della cosa denominata e, ad esempio, di quanto è più perfetta e onorevole la mantica rispetto all'arte augurale di tanto lo è il nome rispetto al nome e la cosa rispetto alla cosa⁴².

Invece nella trattazione dell'amicizia da parte di Aristotele, per limitarsi a un argomento affine a quello dell'amore, si trovano degli spunti contrari rispetto a quelli platonici qui considerati. Nell'*Etica Eudemia* Aristotele mostra una grande apertura e un sincero interesse per le varie concezioni sull'amicizia⁴³ e non rigetta

³⁸ Cfr. *Phaedr.* 263b8-9: ...ἐν ᾧ ἀνάγκη τό πλῆθος πλανᾶσθαι καί ἐν ᾧ μή.

³⁹ Οὐκ εἰς σκουδαίους γε διδασκάλους καταφεύγεις εἰς τοὺς πολλοὺς ἀναφέρων, *Alc. I*, 110e2-3; cfr. n. 27.

⁴⁰ ...ταῖς τῆς στοχαστικῆς προσχρημένους δυνάμεσιν ἄς πολλοὶ τέχνας ἐπονομάζουσι, μελέτη καί πόνοφ τὴν ῥόμην ἀπειργασμένας, *Phileb.* 55e6-56a1.

⁴¹ Τόδε μὲν ἄξιον ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν· οὐ γὰρ ἂν τῆ καλλίστη τέχνῃ, ἣ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τοῦνομα ἐμπλέκοντες μαντικὴν ἐκάλεσαν, *Phaedr.* 244b6-c2. Sono i contemporanei di Socrate che, per inesperienza del bello, hanno aggiunto la lettera tau e adottato la forma μαντική (cfr. *Phaedr.* 244c4-5).

⁴² Ὅσῳ δὴ οὖν τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον μαντικὴ οἰωνιστικῆς, τό τε ὄνομα τοῦ ὀνόματος ἔργον τ' ἔργον..., *Phaedr.* 244d2-3.

⁴³ Aristotele dichiara che nel caso della φιλία è opportuno adottare un approccio che renda conto al massimo delle opinioni su tali argomenti (cfr. ARISTOTELIS, *Ethica Eudemia*, edd. R. R. WALZER - J. M. MINGAY, Oxford University Press, Oxford 1991, 1235b13-14: ληπτέος δὲ λόγος ὅστις ἡμῖν ἅμα τὰ τε δοκοῦντα περὶ τούτων μάλιστα ἀποδώσει) e che siffatto discorso andrà in sommo grado d'accordo con i dati di fatto evidenti (μάλιστα γὰρ ὁμολογούμενος ὁ τοιοῦτος ἔσται λόγος τοῖς φαινόμενοις, *ibid.* 1235b16-17). Per un quadro aggiornato del dibattito sull'autenticità aristotelica dell'opera, difesa dalla maggior parte degli interpreti dell'ultimo secolo, cfr. ARISTOTELIS, *Etiche*, a cura di L. CAJANI, U.T.E.T., Torino 1996, pp. 30-33.

om'è giusto, che
eguono un amore
ini espliciti come
odo grossolano e
dividere la stessa
la volontà e tro-
ad essi:

τοῦ ἐπιτηδεύματος
αὐτῆς τοῖς ἐνθέοις
ἀλλὰ καὶ ἐναντίως

erà che Socrate è
regia di tale nome
che a giusto titolo

πραστῆς ἀλλοτρίῃ
ἐπώνυμος» (p. 50,

che gli amanti
te a un giudizio
volgare. L'ambi-
to o demerito³⁷.

ta di nome per gli
carla richiamando
è bello (cfr. p. 48,
follia erotica lascia
(1). Tuttavia questa
te in corso, mentre
lo una volta che si
Alcibiade (cfr. p. 50,
zione del rapporto
lo segnala l'editore

l'uso linguistico di chiamare *φιλία* anche quei tipi di amicizia che sono secondari rispetto a quello primario fondato sulla virtù. Al contrario egli critica esplicitamente un eventuale abbandono o forzatura rispetto alle abitudini linguistiche correnti⁴⁴. Persiste, invece, una distinzione dei vari tipi di amicizia secondo il pregio decrescente del loro fondamento: la virtù, l'utile e il piacere.

§ 6. L'esegesi ermiana dell'amore rispecchia, nel caso particolare, dei presupposti che in realtà governano l'intero commento. La contrapposizione tra Socrate e i più è una delle componenti del ritratto di Socrate in quanto filosofo che è disceso nel mondo della generazione per beneficiare l'umanità con la luce della verità e salvare gli uomini, soprattutto i giovani, a partire dalla situazione di bisogno in cui ciascuno di essi si trova. Il Socrate che Ermia descrive non è quello della continua ricerca, dell'insoddisfazione delle soluzioni proposte dai suoi vari interlocutori, dell'aporia, ma è un Socrate serio che possiede sempre la verità su ogni cosa⁴⁵. Non esiste per Ermia un'autoconfutazione socratica, come invece il percorso d'indagine del *Fedro*, con la sua dinamicità, indurrebbe a pensare. L'intero commento è, invece, organizzato in modo tale che risulti sin dall'inizio una tripartizione dell'amore e che il passaggio di Socrate da una definizione all'altra sia presentato come un cammino piano dettato dalla realtà delle cose e i cui esiti sono sempre appropriati⁴⁶. Il possesso della verità da parte di Socrate coincide con il possesso anche di un'eccellenza morale. Infatti egli è l'incarnazione rispetto a *Fedro* dell'amante divino, mentre Lisia lo è dell'amante sfrenato.

Del resto nel commento l'importanza data in generale al giudizio sul valore delle varie cose considerate è enorme. Il rintracciare delle gerarchie di pregio è un tratto caratteristico di tutto il commento e si associa a una descrizione sistematica della realtà secondo differenti ordini dell'essere, nonché del sapere.

⁴⁴ Cfr. *Eth. Eud.* 1236b21-23, in cui Aristotele dice che parlare di amicizia solo nel senso primario significa forzare l'evidenza ed essere costretti a dire cose paradossali (*τὸ μὲν οὖν ἐκείνος [sc. nel primo significato] μόνον λέγειν τὸν φίλον βιάζεσθαι τὰ φαινόμενά ἐστι, καὶ παράδοξα λέγειν ἀναγκαῖον*); cfr. il commento di Lesz., *Logic and Metaphysics* cit., p. 406, a questo passo in cui sono rintracciati i segni di una polemica antiplatonica.

⁴⁵ Moreschini rileva come Ermia non colga mai l'ironia di Socrate, *Motivi esegetici e filosofici* cit., p. 111. Dello stesso autore si segnala, scbbene su tutt'altro tema dell'esegesi ermiana, *La "teologia" e l'esegesi del « Fedro » di Platone secondo Ermia Alessandrino*, in *ΟΛΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. 'Le vie della ricerca'. Studi in onore di F. Adorno*, Olschki, Firenze 1996, pp. 361-369.

⁴⁶ Cfr. p. 54, 3-4.

LUCAS SIOR

ANGELA LONGO
*di Ermia*EMMA GANN
*corruptio*RICHARD C.
*Philosophy*SILVIA DONA
*e un com*CECILIA TRIP
*comment*AMOS BERTO
*« Philosophy »
di Alberto*

STEPHEN D.

MARIO BERT
*parte dell*FABIENNE P
Édition e

INDICE DEI M

INDICE DEI N

che sono secondari
li critica esplicita-
tudini linguistiche
picizia secondo il
iacere.

particolare, dei
contrapposizione
Socrate in quanto
efficace l'umanità
giovani, a partire
a. Il Socrate che
disfazione delle
ma è un Socrate
esiste per Ermia
lagine del *Fedro*,
mento è, invece,
fazione dell'amo-
a sia presentato
i cui esiti sono
ate coincide con
rnazione rispet-
sfrenato.
udizio sul valore
archie di pregio
una descrizione
mché del sapere.

izia solo nel senso
lossali (τό μὲν οὖν
ανώμενά ἐστι, καὶ
psies cit., p. 406, a

esegetici e filosofici
segesi ermiana, *La*
ΘΑΟΙ ΑΙΖΗΣΙΟΣ. *Le*
1-369.

SOMMARIO

LUCAS SIORVANES, <i>Proclus on Transcendence</i>	pag. 1
ANGELA LONGO, <i>L'ambiguità di amore nel commento al « Fedro » di Ermia alessandrino</i>	» 21
EMMA GANNAGÈ, <i>Alexandre d'Aphrodise « In De Generatione et corruptione » apud Ġābir b. Hayyān, « K. al-Taṣrīf »</i>	» 35
RICHARD C. TAYLOR, <i>Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology</i>	» 87
SILVIA DONATI, <i>Il commento alla « Fisica » di Adamo di Bocfeld e un commento anonimo della sua scuola. Parte I</i>	» 111
CECILIA TRIFOGLI, <i>Le questioni sul libro IV della « Fisica » in alcuni commenti inglesi intorno alla metà del sec. XIII. Parte II</i>	» 179
AMOS BERTOLACCI, <i>« Subtilius speculando ». Le citazioni della « Philosophia prima » di Avicenna nel Commento alla « Metafisica » di Alberto Magno</i>	» 261
STEPHEN D. DUMONT, <i>New Questions by Thomas Wylton</i>	» 341
MARIO BERTAGNA, <i>La definizione delle modalità nella seconda parte della « Logica » di Richard Ferrybridge. Parte I</i>	» 383
FABIENNE PIRONET, <i>Paul de Pergole, « Sophismata asinina ». Édition et commentaires</i>	» 441
INDICE DEI MANOSCRITTI	» 467
INDICE DEI NOMI	» 471