

Pensiero filosofico e forma letteraria: la prosopopea del tempo in Plotino

Riccardo Chiaradonna*

ABSTRACT

This paper examines the personification of time (prosopopoeia) in Plotinus' *Ennead* III.7 (*On Eternity and Time*) as a literary strategy grounded in his philosophical aims. Engaging with Paolo D'Angelo's reflections on philosophical genres, I argue that Plotinus deliberately fashions a distinctive literary form to articulate concepts that transcend the limits of discursive language. Focusing on chapter III.7.11, the analysis shows how giving voice to time allows Plotinus to render narratable a non-temporal process: the derivation of temporal succession from intelligible eternity. This use of prosopopoeia integrates causal explanation with the experiential itinerary of the inquiring soul, emphasizing the affinity between knower and known that underpins Plotinus' epistemology. Narrative and personification thus serve to make intelligible the life of the soul as temporal distension. The paper highlights the close correspondence between metaphysical content and literary form in Plotinus' thought.

KEYWORDS

Plotinus, Eternity, Time, Personification, Philosophical literary forms

Tra i contributi più significativi che Paolo D'Angelo ha offerto alla storia della filosofia si trova senza dubbio l'attenzione ai diversi generi letterari nei quali il pensiero filosofico si è espresso.¹ Come D'Angelo ha più volte sottolineato, la filosofia non costituisce infatti un genere di scrittura unitario, ma si articola in una pluralità di forme letterarie profondamente diverse. La sua storia è dunque anche una storia di trattati, dialoghi, lettere, commenti, saggi, autobiografie, aforismi e così via. In ciascuno di questi generi, la filosofia ha prodotto opere di altissimo livello e, in alcuni casi, – si pensi al dialogo o all'autobiografia – i filosofi hanno contribuito in modo decisivo alla nascita e allo sviluppo di nuove forme espressive. Filosofia e letteratura hanno intrecciato ininterrottamente i loro percorsi senza mai dissolversi l'una nell'altra, ma conservando ciascuna la propria specificità.

* Università degli studi Roma Tre, riccardo.chiaradonna@uniroma3.it

¹ Rimando in particolare a D'Angelo 2012.

In questo contributo mi concentrerò sull'esempio di una precisa forma stilistica tratto dal *corpus* della filosofia antica, non molto noto fuori della cerchia degli specialisti: la personificazione o prosopopea. Più precisamente, prenderò in esame la personificazione del tempo che Plotino presenta nel trattato III.7 [45] *Sull'eternità e il tempo*: come cercherò di mostrare, l'uso della prosopopea non è un semplice ornamento retorico, ma assolve in Plotino una precisa funzione teorica: la prosopopea consente infatti di parlare di ciò che, in senso stretto, eccede le possibilità del discorso ordinario.²

Plotino non è incluso tra i grandi scrittori filosofici: i suoi trattati (giunti integralmente a noi nell'edizione di Porfirio che li raggruppo in sei gruppi di nove, le *Enneadi*) sono per lo più scritti in uno stile tecnico, conciso, a tratti criptico. Non si tratta soltanto di una nostra impressione, dovuta al fatto che leggiamo la prosa di Plotino a diciotto secoli di distanza: come testimonia Porfirio, quando il filosofo e retore Cassio Longino ricevette alcune copie degli scritti di Plotino, pensò che fossero state guastate dalle sviste dei copisti (Porfirio, *Vita di Plotino*, 19.21-24). La ragione, spiega Porfirio, è che Longino non comprendeva il tipico modo di esprimersi di Plotino (*Vita di Plotino*, 20.5-7). Come per altri filosofi, d'altra parte, sarebbe riduttivo concludere da tutto questo che Plotino scriveva "male". Piuttosto, il peculiare tipo di scrittura dei suoi trattati va valutato in base al contenuto dottrinale che vi viene espresso e non in base a canoni letterari estrinseci. In altre parole, Plotino non adotta un canone stilistico-letterario consolidato per formulare il suo pensiero, ma costruisce una forma letteraria originale, modellata sulle esigenze concettuali dei contenuti che intende esprimere.

Una tra le tesi principali di Plotino, desunta dalla sua interpretazione di Platone, riguarda i primi principi della realtà (le cosiddette "ipostasi"): si tratta dell'Uno al di sopra dell'essere e del pensiero, dell'Intelletto (*Nous*) che è la forma più perfetta e unificata di pensiero ed essere (per indicare l'essere intelligibile al livello dell'Intelletto, userò pertanto la maiuscola "Essere"), dell'Anima universale, il principio incorporeo che ordina e dà forma al mondo dei corpi. L'Intelletto è l'ambito delle Forme intelligibili, è eterno e fuori del tempo ed è caratterizzato da un tipo di pensiero non discorsivo e non inferenziale nettamente diverso da quello che si esprime nel linguaggio e che è tipico dell'anima (nel nostro vocabolario "mente") incarnata, associata a un corpo. Da questo intelletto "archetipo" derivano i gradi successivi della realtà che si trovano nella discorsività

² Le traduzioni sono mie, condotte sull'edizione del testo greco di Henry e Schwyzler 1964. In accordo al carattere di questo contributo, i riferimenti al testo greco saranno minimi, così come lo saranno quelli al dibattito erudito.

e nel tempo. All'interno di questa cornice, la metafisica di Plotino è percorsa dal tentativo di ricorrere al linguaggio per chiarire ciò che, per sua natura, eccede la struttura del linguaggio e del pensiero discorsivo. Come vedremo, l'uso della personificazione nel capitolo 11 del trattato *Sull'eternità e il tempo* deve essere letto in questo generale contesto.

Va innanzi tutto richiamata brevemente la struttura del trattato III.7:

1) La prima sezione introduce il metodo di ricerca, che assume come punto di partenza le nostre credenze ordinarie su eternità e tempo (III.7.1).

2) La seconda sezione è dedicata all'eternità ed è ulteriormente suddivisa in tre parti:

2a) Plotino rifiuta le opinioni errate sull'eternità (III.7.2);

2b) espone la concezione dell'eternità come vita dell'Essere intelligibile (III.7.3-4);

2c) spiega come cogliamo la natura dell'eternità e la esprimiamo attraverso il linguaggio (III.7.5-6).

3) La terza sezione verte sul tempo e può essere suddivisa in due parti:

3a) Plotino rifiuta le opinioni errate sul tempo e sulla sua relazione con i corpi e i loro movimenti (III.7.7-10);

3b) sviluppa la dottrina del tempo come vita dell'Anima e "immagine in movimento dell'eternità" (cfr. Platone, *Timeo*, 37d) (II.1.7.11-13).³

Nel trattato è pervasivo e caratterizzante l'uso del pronome "noi" per indicare la prospettiva secondo cui è condotta l'indagine. È possibile che questo aspetto sia collegato alla ricerca sull'eternità e il tempo, che non sono in senso stretto forme o entità, ma rappresentano piuttosto il modo in cui l'Intelletto e l'Anima (i principi intelligibili e incorporei della realtà) esistono e sono conosciuti (cfr. Chiaradonna 2026). In altre parole, eternità e tempo sono modi d'essere, piuttosto che essenze o nature. Più precisamente, è la "vita" a costituire il modo d'essere dei principi intelligibili: l'eternità è la vita dell'Intelletto (III.7.3.16-19; III.7.5.25-28); il tempo è la vita dell'Anima (III.7.11.44). Una ricerca su modi d'essere implica un riferimento intrinseco a ciò che conduce la ricerca, ossia il "noi", giacché i modi d'essere sono anche i modi in cui un'essenza si manifesta, può essere colta e conosciuta (cfr., in rapporto all'eternità, III.7.3.23-26; III.7.5.19-

³ Per ulteriori dettagli, rimando a Chiaradonna 2022.

22). Possiamo dunque cogliere qualcosa nella misura in cui condividiamo il suo modo d'essere. È una tesi generale della gnoseologia premoderna, su cui ha recentemente attirato l'attenzione Peter Adamson in un importante articolo: stabiliamo la natura della mente riflettendo sulla natura del suo oggetto; c'è affinità reciproca tra l'oggetto conosciuto e la mente che lo conosce (cfr. Adamson 2021). Per questo, secondo Plotino, noi cogliamo l'eternità (il modo d'essere dell'Intelletto) mediante ciò che è eterno in noi (il nostro intelletto individuale) e cogliamo il tempo (il modo d'essere dell'Anima universale) mediante ciò che in noi è temporale (l'anima che conduce la ricerca sul tempo). In realtà, noi siamo anime discorsive e siamo nel tempo: per questo Plotino si domanda esplicitamente se qualcosa al di fuori del tempo può davvero essere oggetto del nostro pensiero (cfr. III.7.7.1-5). A questa difficoltà egli risponde ammettendo che vi è qualcosa di eterno in noi (si tratta della parte superiore della nostra anima, la sua controparte intellettuale), che condivide il modo d'essere e di pensare proprio dell'Intelletto: in virtù di questo possiamo cogliere l'eternità (III.7.5.9-12; cfr. IV.7.10.34).

Un ragionamento analogo vale per il tempo. Nel capitolo che ne descrive la genesi, Plotino afferma addirittura che “genereremo il tempo” (III.7.11.5); “abbiamo compiuto un lungo tratto del cammino e prodotto il tempo come immagine dell'eternità” (III.7.11.19-20). Egli sembra così far dipendere l'esistenza del tempo dall'anima individuale che conduce la ricerca sul tempo. Tuttavia, nello stesso capitolo Plotino chiarisce che il tempo è la vita (il modo d'essere) dell'Anima universale (III.7.11.23-29). Bisogna richiamare ancora una volta la tesi generale secondo cui il modo d'essere dell'oggetto conosciuto e quello del soggetto conoscente sono reciprocamente affini. L'intera discussione di III.7 è in realtà presentata come una sorta di itinerario percorso da “noi”. Si comincia da quello che pensiamo ordinariamente su tempo ed eternità (III.7.1.1-2); quindi l'eternità è descritta come il modo d'essere del *Nous* (l'intero Intelletto è eterno perché in esso tutte le cose esistono e sono colte insieme, senza nessuna estensione) (cfr. III.7.3.2; III.7.4.4). Dall'eternità discendiamo alla ricerca del tempo, discendendo non interamente nei corpi, ma fino al livello del tempo, ossia quello dell'anima discorsiva (cfr. III.7.7.7-8). Dopo aver discusso le dottrine precedenti e dopo aver mostrato i loro limiti, torniamo al modo d'essere o alla disposizione dell'eternità (quella della vita intelligibile) cogliendo come il tempo deriva da essa (III.7.11.1-4). In ultimo, completiamo il viaggio facendo del tempo una immagine dell'eternità (III.7.11.19-20).

Come si è già accennato, quest'ultima conclusione potrebbe apparire ingiustificata. Possiamo tutt'al più affermare che cogliamo il tempo come un'immagine dell'eternità, ma non che lo generiamo o formiamo, tanto più che, come Plotino spiega in III.7.11, il tempo è il modo d'essere (la vita) non dell'anima individuale, ma dell'Anima universale. In realtà, questa difficoltà si può spiegare tenendo presenti i presupposti dell'indagine condotta. In primo luogo, Plotino ritiene che cogliere un oggetto implica condividere il modo d'essere di esso: cogliamo dunque le Forme eterne con ciò che di eterno è in noi (il nostro intelletto); cogliamo l'Anima universale la cui vita è tempo con ciò che di temporale è in noi. Noi, d'altronde, non siamo solo soggetti che investigano sul tempo: siamo anime e la nostra natura essenziale è connessa intrinsecamente ai principi della realtà. Come Plotino sostiene più volte, e come afferma significativamente alla fine di III.7, tutte le anime in realtà sono "una" (III.7.13.66-67). Per questa ragione noi non produciamo solo un resoconto del tempo (come se si trattasse di un oggetto esterno), ma formiamo o produciamo il tempo stesso come un'immagine dell'eternità. La nostra anima e l'Anima universale sono in realtà una sola; la loro vita (il loro modo d'essere) è la stessa, ed è temporale. In altre parole, compiere il percorso che conduce alla genesi del tempo non significa solo acquisire conoscenza di qualcosa, ma significa produrre il tempo in virtù dell'omogeneità tra la nostra anima e il principio psichico universale: nel resoconto, ripercorriamo e riproduciamo in noi stessi la genesi del tempo.

Nel capitolo 11 Plotino, come si è accennato, descrive la genesi del tempo attraverso lo strumento stilistico della prosopopea, invocando il tempo stesso a raccontare la sua nascita:

[a] [...] non si potrebbero, credo, invocare le Muse, che allora non esistevano ancora, per dire come il tempo è effettivamente caduto per la prima volta. Ma, ammesso che le Muse esistessero anche allora, si potrebbe forse invocare il tempo stesso, quando è venuto all'esistenza, per riferire come si è manifestato o è venuto all'esistenza. [b] Potrebbe parlare di sé stesso più o meno così: prima, quando non aveva ancora prodotto questo "prima" e non aveva ancora bisogno di un "dopo", riposava con esso nell'Essere, non essendo ancora tempo; piuttosto, anch'esso rimaneva tranquillo in esso [nell'Essere].⁴ [c] Ma una natura affaccendata, che voleva essere padrona di sé stessa, appartenere a sé stessa, e scelse di cercare qualcosa di più del suo stato attuale, si mise in moto, e anche il tempo si mise in moto, in una sequenza perpetua di dopo, e non rimanendo identico, ma passando da una cosa all'altra, [d] e noi abbiamo compiuto un lungo tratto del cammino e prodotto il tempo come immagine dell'eternità. [e] Poiché nell'Anima c'era una potenza che non era tranquilla e voleva continuare a trasformare in qualcos'altro ciò che vedeva nel mondo intelligibile, non era disposta ad avere ogni cosa presente tutta insieme (III.7.11.8-23).

⁴ A III.7.11.13-14 segue Beierwaltes 1981, pp. 125-127 e 248, riferendo i pronomi *autōi* ed *ekeinōi* a *tōi ontī*.

Per chiarezza ho diviso il brano in sezioni [a]-[e]. Il passo si apre con un riferimento alle Muse, che, afferma Plotino, non possono essere invocate perché neppure esistevano quando il tempo fu generato [a]. È un testo enigmatico che si può interpretare, in prima istanza, come un'allusione ironica alla tradizione. Il punto di partenza è l'*Iliade* (XVI.112-113), dove Omero chiede alle Muse di dire "come per la prima volta" il fuoco cadde sulle navi degli Achei; Platone riprende la formula nella *Repubblica* (VIII.545d-e) quando Socrate – parlando della corruzione delle costituzioni – chiede ironicamente se non convenga "pregare le Muse" come Omero perché dicano "come per la prima volta" il conflitto (*stasis*) si impadronì della città. Come osserva Alexandra Michalewski, Plotino trasferisce significativamente questo schema dal registro politico a quello metafisico/cosmologico: ciò che "cade" non è infatti un evento esterno (il fuoco), né una lacerazione civica (la *stasis*), ma la dimensione stessa della successione, il tempo (*chronos*), che nasce dal venir meno dell'unità e della quiete intelligibili (cfr. Michalewski 2026).

Resta tuttavia da chiarire il modo peculiare in cui Plotino introduce l'invocazione. Egli afferma dapprima che, per spiegare la nascita del tempo, "non si potrebbero, credo, invocare le Muse, che allora non esistevano ancora"; poi aggiunge: "ammesso che le Muse esistessero anche allora, si potrebbe forse invocare il tempo stesso". La spiegazione più plausibile è che Plotino stia alludendo implicitamente alla Memoria (*Mnēmosynē*), madre delle Muse, la cui esistenza presuppone il tempo. La generazione del tempo dall'eternità non è un evento, e dunque non può esservi memoria di essa: a rigore, quindi, essa non è narrabile. Si noti che Plotino, il quale ha dedicato molte pagine importanti alla memoria, l'associa comunque a un tipo di conoscenza irrimediabilmente inadeguato, anche se si tratta della memoria delle Idee trascendenti (da qui la sua attenzione relativamente scarsa verso la dottrina platonica della reminiscenza): "la memoria, anche quando sia delle cose migliori, non è la cosa migliore" (IV.4.4.6-7). La memoria (qualsiasi memoria, sia quella delle percezioni, sia quella dei moti interni dell'anima, sia l'anamnesi delle Idee) è infatti collegata alla condizione discorsiva, sottomessa al tempo e discesa dall'intelligibile dell'anima. Anche quando siano ricordate le realtà migliori, esse lo sono pur sempre mediante una facoltà che è segno del distacco dell'anima dal mondo intelligibile; pertanto, nota Plotino, "se qualcuno definisse dimentica l'anima virtuosa, in questo senso potrebbe dirlo giustamente" (IV.3.32.17-18). Per queste ragioni, un resoconto della nascita del tempo non potrà mai davvero spiegare ciò che descrive: la deri-

vazione del tempo dall'eterno non è un evento di cui la memoria e il linguaggio possano dar conto. Tuttavia – è questo il senso dell'argomentazione in [a] – se per esigenze espositive si ammette l'ipotesi — dichiaratamente fittizia — che le Muse (e quindi la memoria collegata al tempo) esistessero già (III.7.11.9), ossia se si rappresenta un processo metafisico al di fuori del tempo come una vicenda temporale, allora diventa possibile invocare il tempo stesso e affidargli il racconto della propria genesi. In tal modo, Plotino segnala che ciò che sta per essere presentato come un evento, entro una cornice quasi autobiografica, ha in realtà luogo al di fuori del tempo. In III.7.11.11 la personificazione consente così di raffigurare la derivazione del tempo dall'eternità come un evento narrabile, pur precisando implicitamente che tale evento non ha luogo nel tempo ma ne costituisce l'origine.

Si noti che non solo l'Intelletto (l'Essere intelligibile) è al di fuori del tempo e della durata, ma non esiste un vero punto d'inizio del tempo dall'eternità, poiché Plotino concepisce tutta la realtà come eterna ed eternamente dipendente dai suoi principi. Il tempo, chiamato a raccontare la sua origine, spiega dunque in [b] che prima di nascere riposava nell'Essere e rimaneva tranquillo in esso, senza successione e dispersione, senza “prima” e “dopo”. Michalewski nota l'importanza, in questo quadro, del passaggio dal verbo *empipein* (“cadere sopra”, “abbattersi su”), usato da Platone nella *Repubblica* sulla scorta di Omero, al verbo *ekpipein* (“cadere via da”, “defluire”, “scivolare fuori”) usato da Plotino: per Plotino si tratta infatti di descrivere non una caduta che corrompe ciò su cui cade, ma il distacco del tempo dall'identità originaria (cfr. Michalewski 2026). In altre parole, la caduta del tempo rappresenta attraverso il registro narrativo una separazione e una pluralizzazione che altro non sono se non la derivazione eterna delle cose dal principio intelligibile. Non si tratta, nella realtà, di un trauma e di un evento puntuale. In tal senso, la caduta descrive l'uscita di una potenza psichica dalla stabilità dell'eternità e prepara l'idea che proprio questa perdita di identità renda possibile la funzione ordinatrice dell'Anima rispetto al cosmo sensibile.

La sezione [c] segna un rapido cambio di argomento: il resoconto introduce infatti l'immagine di “una natura affaccendata”. Come emerge dalle linee seguenti, questa natura è l'Anima universale (o, più precisamente, una delle sue potenze), ma l'Anima non è ancora identificata come tale. Quanto detto finora aiuta a spiegare questa transizione. Il tempo (così come l'eternità) non ha un contenuto indipendente, ma è un modo di essere, il modo in cui qualcosa (una natura) esiste ed è presente. Quindi il tempo

non può essere generato da solo: la sua genesi coincide con la genesi di quella natura di cui il tempo è il modo d'essere. In III.7.11 questa natura è descritta in modo strettamente antitetico all'Essere intelligibile e la sua genesi è rappresentata come un'uscita o una caduta dall'Intelletto: essa vuole appartenere a sé stessa, cerca qualcosa di più del suo stato attuale. Plotino impiega a questo riguardo il termine *polypragmōn*, che denota una sorta di attività dispersiva, senza concentrazione (III.7.11.15). Ancora una volta, egli ricorre così facendo al lessico della *Repubblica*: la “natura affaccendata” rinvia infatti al “fare troppe cose” (*polypragmosynē*) che Platone identifica con la radice dell'ingiustizia nell'anima e nella città, perché spinge ciascuna parte a fare ciò che non le compete e a usurpare una funzione di comando (*Repubblica*, IV.433d-434b; 444b). Trasposta sul piano metafisico, la *polypragmosynē* non descrive un conflitto tra parti della città che si danneggiano, ma l'atto con cui una potenza dell'anima vuole “appartenere a sé stessa” e “avere di più del presente” (cfr. ancora Michalewski 2026). In questo modo, l'analisi politica diventa ancora una volta un modello euristico per pensare la pluralizzazione dell'attività psichica che apre la dimensione del futuro. È per questo motivo che Plotino accosta alla *polypragmosynē* il motivo del “voler di più”: la tensione a possedere sempre qualcosa di più implica il passaggio da un atto all'altro e, con esso, la successione del “dopo”. Al livello dell'Intelletto tutto è già presente e ogni aggiunta è in realtà una diminuzione. Nell'Anima discorsiva, invece, la ricerca del “più” produce l'estensione temporale (*diastasis*) come distensione e successione interna dell'attività. Il tempo, in questa prospettiva, non è una proprietà del movimento dei corpi, ma è la forma stessa con cui una vita psichica, perdendo la simultaneità dell'intelligibile, si dispiega per atti successivi. Da qui la definizione formulata da Plotino: il tempo è “la vita dell'anima nel movimento di transizione da un modo di vita all'altro” (III.7.11.44).

L'attività della natura affaccendata implica pertanto una transizione, un movimento di passaggio da una condizione all'altra. Prima di specificare che questa natura è in realtà l'Anima, un altro brusco cambio di argomento [d] introduce il “noi”, ossia – come si è notato in precedenza – la nostra anima che si interroga sul tempo: come dice Plotino, abbiamo prodotto il tempo come immagine dell'eternità. In questo modo Plotino recupera la definizione del tempo formulata da Platone nel *Timeo*, ma la interpreta all'interno di un quadro di pensiero peculiare, in cui il retroterra cosmologico tipico del dialogo platonico (dove la nascita del tempo è collegata al movimento ordinato degli astri) passa del tutto in secondo piano. Per

Plotino il tempo è infatti indipendente da ogni movimento corporeo ed è invece espressione della vita o modo d'essere dell'Anima. In questo contesto, il riferimento a "noi" in [d] è la tappa intermedia tra il riferimento alla natura affaccendata in [c] e quello all'Anima, che diventa esplicito in [e]. Se quanto detto finora è corretto, ciò ha luogo perché siamo anime e siamo un tutt'uno con l'Anima universale (III.7.13.66-67). Quindi il modo di essere della natura affaccendata è in realtà il nostro modo di essere quando scendiamo dall'eternità per cercare il tempo. Infine [e], Plotino introduce esplicitamente l'Anima o, più precisamente, una "potenza" che appartiene a essa (III.7.11.21).⁵

Tutto questo permette di spiegare il passaggio alla prima persona plurale in [d] ("noi abbiamo compiuto un lungo tratto del cammino e prodotto il tempo come immagine dell'eternità"). Il pronome "noi" non va inteso come se il tempo fosse effettivamente prodotto dall'anima individuale che conduce la ricerca, ma come l'indicazione del peculiare tipo d'indagine condotta: ripercorrere nel discorso la discesa che genera il tempo significa, per la nostra anima, riprodurre interiormente il movimento che ne ha portato alla genesi. La narrazione mitica e la prosopopea servono a intrecciare resoconto causale ed esperienza interiore del lettore. In questo contesto, Plotino adotta un lessico innovativo per indicare il modo d'essere dell'Anima: essa, afferma Plotino, "si è temporalizzata" o, più letteralmente, "si è fatta tempo" (*heautēn echronōsen*: III.7.11.30). Questa espressione sottolinea che il tempo non è qualcosa che si aggiunge dall'esterno all'Anima, ma il modo d'essere della sua attività quando essa si distende in una serie di stati uno successivo all'altro. La prosopopea, dando voce al tempo, fa vedere in atto questa distensione: il discorso procede per successione narrativa, e proprio per questo è in grado di rappresentare la dimensione temporale e il suo distacco dall'Essere intelligibile.

La personificazione del tempo in Plotino non è dunque un semplice espediente retorico. Attraverso una fitta rete di richiami alla tradizione (Omero, la *Repubblica*, il *Timeo*), Plotino elabora un uso peculiare del linguaggio, modellato sul quadro concettuale che esso è chiamato a esprimere: dare forma discorsiva a ciò che, in senso stretto, sfugge a ogni resoconto linguistico, ossia la transizione dall'eternità al tempo.

⁵ Questo enigmatico riferimento a una potenza dell'Anima non viene spiegato in seguito, ma probabilmente suggerisce che l'Anima ha anche una parte o un potere superiore che non è coinvolto nel tempo e condivide il modo di essere dell'Essere intelligibile. La parte superiore non è menzionata qui, perché non è rilevante ai fini della spiegazione della genesi del tempo.

Bibliografia

- Adamson P., *From Known to Knower: Affinity Arguments for the Mind's Incorporeality in the Islamic World*, in "Oxford Studies in Philosophy of Mind", 1 (2021), pp. 373-396.
- Beierwaltes, W., *Plotin: Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981 (III ed., I ed. 1967).
- Chiaradonna R., *Eternity and Time*, in L. Gerson, J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 267-288.
- Chiaradonna R., *Plotinus on the Homonymy of Life*, in A. Nehamas et al. (eds.), *New Essays on the Platonic Tradition: In Honour of Paul Kalligas*, Brill, Leiden 2026 (di prossima uscita).
- D'Angelo, P. (ed.), *Forme letterarie della filosofia*, Carocci, Roma 2012.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R. (eds.), *Plotini Opera*, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1964.
- Michalewski A., *Time as the Life of the Soul (3.7.11)*, in "Works of Philosophy and Their Reception [Online]", De Gruyter, Berlin 2026 (di prossima uscita).