

L'ASSENZA DEI SOFISTI E LA PRESENZA DI PARMENIDE: UNA STRATEGIA ESEGETICA DI PLOTINO?

di Claudia Lo Casto

Abstract

Surprisingly, in the *Enneads* there are no references to sophists, neither in the form of criticism, nor as a partial recovery of philosophical doctrines potentially compatible (at least in part) with Plotinian metaphysics. Nevertheless, the parmenidean thought is instead recovered by Plotinus on several occasions (in particular in the tenth *Ennead*), although Plotinus performs an operation of distortion of Parmenides in a functional way to a vision of reality that is articulated by hypostases, attributing the identity of being and thinking (DK28B 3) to the fundamental structure of *Nous*. The purpose of my contribution is to reflect on the philosophical and argumentative strategies that have led Plotinus to cut off the bridges with sophistic, bringing out an exegetical spirit clearly functional to the development of his metaphysics. In addition, I intend to dwell on the fact that Plotinus seems to completely discard the platonic references to sophists, bringing out a clear exegetical orientation that certainly deserves to be explored.

Key words: *Enneads*, Sophists, Parmenides, *Nous*

Nel pensiero di Platone le figure dei sofisti svolgono un ruolo decisivo o, comunque, non marginale: oltre ad aver intitolato due dialoghi ad esponenti della sofistica (il *Gorgia* e il *Protagora*), i riferimenti critici a questa corrente di pensiero si ritrovano anche in altri dialoghi (si pensi, ad esempio, alla dottrina segreta del *Teeteto*). Inoltre, come è noto, Platone dedica uno specifico dialogo alla definizione del sofista e della tecnica eristica, appunto il *Sofista*, dove, del resto, come in altri testi, un ruolo particolarmente significativo è costituito dalla concezione parmenidea dell'essere e, più in generale, dal monismo eleatico, quali riferimenti critici.

Plotino, dal canto suo, si propone di interpretare il pensiero di Platone attraverso la celebre dottrina delle tre ipostasi, in cui confluiscono elementi chiave non soltanto dell'ontologia parmenidea ma anche del pensiero di Anassimandro e di Eraclito, del pensiero aristotelico e di quello stoico. Tuttavia, nelle *Enneadi*, non sono presenti riferimenti ai sofisti, né sotto forma di critica, né tantomeno come recupero parziale di dottrine filosofiche potenzialmente compatibili (almeno in parte) con la metafisica plotiniana. Il pensiero parmenideo viene invece recuperato da Plotino a più riprese (in particolare nella decima enneade), soprattutto in relazione alla concezione della realtà intelligibile caratterizzata dall'identità di essere e pensiero. A questo punto, vale la pena domandarsi, considerata la presenza nel pensiero plotiniano di numerosi autori della tradizione precedente a Platone e di quella successiva, come mai sia del tutto assente il riferimento alla sofistica. In questo senso, il filosofo neoplatonico, che, come punto di partenza per l'elaborazione del suo pensiero filosofico, ha la filosofia platonica, sembra raggiungere sia consapevolezza filosofica che coscienza critica. Se è vero, infatti, che per Platone la sofistica non è una scienza filosofica, dal punto di vista di Plotino non potrebbe forse avere alcun senso farvi riferimento, anche solo per criticarla.

Questo contributo ha lo scopo di riflettere sulle strategie filosofiche e argomentative che hanno portato Plotino a recidere i ponti con la sofistica, facendo emergere una prospettiva esegetica chiaramente funzionale allo sviluppo della sua metafisica. Prima di prendere in esame il motivo dell'assenza della riflessione sofistica nella metafisica plotiniana, mi sembra utile procedere dalla ricostruzione del confronto con l'ontologia parmenidea che si rivela invece fondamentale.

La riflessione sulla natura del *Nous*, inteso secondo l'identità parmenidea di essere e pensiero, rappresenta il nucleo dell'esegesi plotiniana: Plotino, come si evince in *Enn.* V I 8 [10], pur riconoscendo a Parmenide il primato della concezione della realtà intelligibile, costi-

tuita, appunto, dall'identità di essere e pensiero¹, ritiene che la prospettiva parmenidea vada integrata e corretta con quella platonica:

Anche Parmenide, prima di Platone, abbracciò un'opinione (δόξης) del genere, in quanto identificava essere ed intelletto e non collocava l'essere tra i sensibili affermando «lo stesso infatti sono il pensare e l'essere (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι)» – benché gli aggiunga il pensiero – eliminando da esso ogni movimento corporeo, perché possa restare nello stesso stato, e paragonandolo alla «massa di una sfera», perché ha tutto racchiuso in sé e perché il pensiero non è rivolto all'esterno ma resta in se stesso. Però richiamando questa realtà «una», nelle sue opere, si espone alla critica, perché questa unità si scopre nel molteplice. Ma Parmenide in Platone, parlando più esattamente, distingue tra di loro il primo Uno, che è più propriamente uno, il secondo, che chiama «uno-molti», e il terzo, «uno e molti». Così si accorda anch'egli con la dottrina delle tre nature².

Se per un verso, come Plotino mostra in questo passo, Parmenide ha colto l'intrinseca identità di essere e pensiero, per altro verso non è riuscito nella sua riflessione sulla natura dell'essere a spingersi oltre nella comprensione dell'intima natura dell'ἔόν. Questo, infatti, nella

¹ Cfr. M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Editori dell'Orso, Alessandria 2010, p. 118. Sulla ricezione del pensiero parmenideo nell'elaborazione della concezione del *Nous* come identità di essere e pensiero, si vedano anche i seguenti studi: F. FRONTEROTTA, *Il verbo NOEIN nel fr. 3 DK di Parmenide*, in «Methodos», XVI, 2016, pp. 2-13; S. GERTZ, *Knowledge, Intellect and Being*, in «Ancient Philosophy», XXXVI, 2016, pp. 479-494; R. SORABJI, *Why the Neoplatonists did not have intentional objects of intellection*, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. by D. Perler, Brill, Leiden-Boston 2001, pp. 105-114; A. SCHNIEWIND, *Le statut des objets intelligibles chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin*, in *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, ed. by F. Karfik, E. Song, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 27-40.

² Cfr. *Enn.* V.I [10], 8, 15 e sgg. Le traduzioni dei passi delle *Enneadi* sono mie, il testo greco di riferimento è quello dell'*editio maior* di P. Henry e H.R. Schwyzer.

sua identità con il pensiero, non lascia spazio ad alcuna forma di movimento, ma permane assolutamente immobile, identico a se stesso (fr. 2, l'essere è e non è possibile che non sia). L'assunto parmenideo è superato da Platone, che, per definire la natura del sofista "illusionista maestro di inganni"³ – distinguendola da quella del filosofo –, deve necessariamente dimostrare l'esistenza del "non essere" finendo in tal modo per violare il divieto di Parmenide (fr. 2, 3, "da questa prima via di ricerca ti tengo lontano").

Platone manifesta il timore di apparire un parricida, ma intende comunque esplicitare la concezione della natura dell'essere parmenideo, ovvero riuscire a ripercorrere il cammino che aveva condotto l'Eleate alla comprensione di un essere nella sua unità e compattezza originarie. Il discorso parmenideo, dunque, deve essere messo alla prova, bisogna avere il coraggio⁴ di metterlo alle strette, quasi torturandolo (*βασανίζειν*)⁵. In effetti, lo Straniero dovrà sostenere con forza la tesi secondo cui «ciò che non è, sotto qualche rispetto è, e ancora, che ciò che è, a sua volta, in qualche modo non è». La dimostrazione dell'esistenza di una forma di non-essere, ossia del non-essere come differenza, e di una relazione tra essere e non-essere implica la negazione dell'assoluta unitarietà e immobilità che Parmenide attribuisce all'essere. La negazione della natura immobile e a-relazionale dell'essere dà così vita ad una ontologia dinamica e relazionale, caratterizzata dalla possibilità dell'essere di partecipare del diverso.

Se già in Platone l'unità – colta nella sua dimensione molteplice e relazionale – assume un ruolo centrale, è soprattutto nel pensiero

³ Cfr. PL., *Soph.* 240d2

⁴ «Per questo, dunque, bisogna avere l'ardire di attaccare ora il discorso paterno oppure, se qualche timore ci distoglie dal farlo, semplicemente lasciarlo perdere» Cfr. PL., *Soph.* 242 a1-3.

⁵ PL., *Soph.* 241d 5-7: «Nel difenderci sarà necessario mettere alla prova, torturandolo, il discorso del padre Parmenide e costringerlo con la forza [*βιάζεσθαι*] ad ammettere che ciò che non è, sotto qualche rispetto è, e ancora, che ciò che è, a sua volta, in qualche modo non è».

neoplatonico che l'unità si determina come la condizione dell'esistenza di un essere intrinsecamente molteplice.

L'essere, nella prospettiva plotiniana, proprio in virtù della sua identità con il pensiero, che – nella sua relazione con l'oggetto intelligibile – è attività, si mostra intrinsecamente dinamico. Da ciò si comprende perché, per il filosofo neoplatonico, la prospettiva parmenidea risulti talmente insufficiente da richiedere di essere integrata e corretta da quella platonica⁶.

Prima di procedere con il discorso, occorre soffermarsi su un elemento fondamentale, e cioè che Plotino non riteneva di essere un innovatore o di star fondando un nuovo sistema filosofico, bensì di essere un "semplice" esegeta di Platone; ciò trova conferma da quanto affermato in V 1 [10], 8, ossia che i suoi discorsi non contengono nulla di nuovo, poiché non sono altro che il risultato dell'esegesi della riflessione dei filosofi precedenti, la cui antichità è testimoniata proprio degli scritti di Platone (μαρτυρίαις [...] τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν)⁷. Come ha mostrato Szlezák⁸, Plotino prende sì le mosse dai testi di Platone, ma sottoponendoli a un (implicito) procedimento di iper-interpretazione, per ricavare da essi concezioni nuove. Si può affermare in tal senso che il filosofo neoplatonico si pone nel mezzo tra tradizione e innovazione, dal momento che per un verso è ancorato al pensiero dei suoi predecessori (nel quale riteneva fosse già presente e riconoscibile la verità, il che spiega, come si vedrà, l'assenza dei Sofisti), per altro verso supera la tradizione, trasfigurandola attraverso l'introduzione di contenuti originali. La presenza simultanea di questi due elementi, che attraversa l'intera metafisica plotiniana, appare evidente già nella definizione dei caratteri della seconda ipostasi: alla realtà intellegibile appartiene, infatti, un'originaria dualità di pensante e pensato, non un'assoluta ed immobile identità – come nel caso dell'eleatismo – quanto

⁶ Cfr. M. ANDOLFO, *Plotino. Struttura e fondamenti dell'ipostasi del «Nous»*, Vita & Pensiero, Milano 2002, p. 38.

⁷ *Enn.* V.1[10], 8, 9-14.

⁸ T.A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel 1979.

piuttosto un'identità relazionale che implica, dunque, differenza e alterità; è, pertanto, il νοεῖν a conferire all'essere movimento e natura molteplice.

Se in Parmenide, infatti, il pensare non implica una dualità, ovvero, un soggetto che si oppone ad un oggetto, bensì, pensare significa semplicemente pensare ciò che è, in quanto è il pensiero a dare prova di ciò che esiste e senza di esso l'εὖν non sarebbe conosciuto, nel pensiero neoplatonico, ogni pensiero, invece, implica la dualità di pensante e pensato⁹. Anche in V 1 [10], 4, 34-35, Plotino afferma: «non ci sarebbe pensiero, infatti, se non ci fosse diversità, e d'altra parte identità»¹⁰, sottolineando la dinamicità dell'identità di essere e pensiero, nella misura in cui il pensiero è sempre pensiero di qualcosa e quest'ultimo come oggetto di pensiero è diverso dall'atto stesso. Anche quando il pensiero pensa se stesso¹¹, si presenta come semplice e duplice nello stesso tempo: semplice in quanto pensa se stesso, duplice in quanto questo se stesso che pensa va comunque considerato come un qualcosa, come un altro con il quale entrare in relazione¹².

Per il filosofo neoplatonico, dunque, la natura dell'essere intellegibile è caratterizzata da una identità che, essendo intrinsecamente relazionale, implica l'alterità di essere e pensiero. L'identità di essere e pensiero in Plotino, sulla scia del pensiero platonico, senza dubbio, si riflette sull'essere che acquisisce un carattere uni-molteplice, un essere che – liberandosi dal vincolo dell'assoluta unità – diviene unità nella differenza.

Nell'ultima parte del brano sopra citato, Plotino mette a confronto il pensiero dell'Eleate con quello di Platone, che, nel *Parmenide*, avrebbe affrontato “più esattamente” (ἀκριβέστερον) la questione, distinguendo

⁹ Cfr. M. ABBATE, *Il “superamento” di Parmenide: il fondamento ineffabile di “evidenza” e “verità”*, in «Oltrecorrente», V, 2002, pp. 135-146.

¹⁰ *Enn.* V.I [10], 4, 34-35.

¹¹ ARIST., *Metafisica* Λ 7, 1072 b 18 e ss.

¹² Cfr. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, Vita & Pensiero, Milano 1989, pp. 58-61.

i tre diversi concetti di Uno. Il Primo, l'Uno-in sé, ovvero l'uno nel senso "più proprio" (κυριώτερον ἓν), il principio assolutamente trascendente, al di là dell'essere, e che, per questo, ne costituisce il fondamento. Il secondo, l'Uno-che-è (τὸ ὄν), ovvero, la realtà intellegibile caratterizzata dalla sua intrinseca molteplicità, che, nel pensiero di Plotino, assume la forma della seconda ipostasi, il *Nous*, in cui si implicano reciprocamente essere e uno, manifestando la totalità dell'essere. L'intelletto, infatti, in quanto identità del pensiero e del suo oggetto, identità che si fonda sul riconoscimento della loro alterità, bene si presta a dare conto della dimensione uni-molteplice dell'essere e per questo si traduce nell'uno-molti (ἓν πολλὰ). Infine, il terzo concetto di Uno, poiché è definito da una molteplicità che non è "contemporaneamente" unità, ma che, piuttosto, "si accompagna" all'unità, è Uno e molti e si identifica con la terza ipostasi, l'Anima.

Se da un lato Plotino riconosce a Parmenide il merito di essersi occupato per primo della realtà intelligibile, dall'altro denuncia Parmenide di avere privato l'essere della sua originaria natura molteplice e relazionale, definendolo uno e, di conseguenza, esponendosi alla critica.

Plotino, pertanto, interpreta il fr. 3 (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι) dell'Eleate alla luce dell'esegesi del passo del *Sofista* 248 e. Se, infatti, per Platone il παντελῶς ὄν¹³ non può essere privo di pensiero e movimento, perché se così fosse – posto che conoscere è fare qualcosa, mentre l'essere conosciuto è un patire e quindi un essere mossi – l'essere non potrebbe essere nemmeno conosciuto, anche per il filosofo neoplatonico l'essere in seno all'intellegibile non può che possedere vita, movimento e alterità. Infatti, il *Nous* è l'ambito in cui risiede l'universo molteplice delle idee, ovvero in esso l'essere si manifesta nella sua totalità, al cui interno la molteplicità degli enti si trova perfettamente

¹³ Sulla natura del παντελῶς ὄν, si veda J. HALFWASSEN, *Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», LVI, 2002, pp. 497-516.

unificata: l'Intelletto, così come l'essere nella sua uni-molteplicità, è tutto insieme simultaneamente ($\delta\mu\omicron\upsilon\ \delta\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\varsigma$)¹⁴, in quanto in esso è contenuta tutta la molteplicità degli intelligibili.

Anche in *Enn.* VI 4 [22], 4, 23, Plotino riprende il pensiero parmenideo reinterprelandolo, nella misura in cui si rifà al fr. 8 per delinearne la struttura uni-molteplice dell'essere. In questo senso, per il filosofo neoplatonico l'espressione $\delta\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu$ mostra come l'essere/intelletto non sia "una unità originaria" che non ammette in sé alcuna forma di molteplicità, bensì un tutto simultaneo, intrinsecamente molteplice.

Noi concordiamo nel sostenere che l'Essere è molti per la differenza, ma non nello spazio. Infatti, l'essere è «tutto insieme simultaneamente [$\delta\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu$] v 5 fr. 8» pur essendo molteplice: «infatti l'essere aderisce all'essere [$\epsilon\delta\omicron\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\delta\omicron\nu\tau\iota\ \pi\epsilon\lambda\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota$ v. 25 fr. 8]» ed è tutto simultaneamente¹⁵.

Non è un caso che in altre occorrenze¹⁶ delle *Enneadi*, Plotino utilizzi l'espressione anassagorea $\delta\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (DK 59b1), al neutro plurale, per descrivere la natura della realtà intelligibile¹⁷, che meglio esprimerebbe la concezione di un tutto che abbia al suo interno una molteplicità di esseri in relazione tra loro. In questa stessa direzione va inteso il rimando al v. 25 del fr. 8 «l'essere aderisce all'essere», che viene inteso nel senso di una connessione e relazione tra i diversi enti.

Come si è cercato di mostrare, per la formulazione delle sue dottrine, il filosofo neoplatonico attinge non soltanto all'eleatismo, ma anche al pensiero di altri filosofi, come Anassagora ed Eraclito, come affermato dallo stesso Plotino nel cap. 9 di *Enn.* V 1 [10]:

¹⁴ *Enn.* VI 4 [22], 4, 25-26.

¹⁵ *Enn.* VI 4 [22], 4, 23-26.

¹⁶ *Enn.* I 1 [53], 8, 1; III 6 [26], 6, 23.

¹⁷ Il filosofo neoplatonico, per esprimere il carattere uni-molteplice della seconda ipostasi utilizza in diversi trattati delle *Enneadi* anche l'espressione $\delta\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ di Anassagora. Sull'uso plotiniano di questa espressione, cfr. M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici*, cit., pp. 127-8, n. 23.

Anche Anassagora affermando che l'Intelligenza pura (*καθαρόν*) e non mescolata è semplice, colloca l'esistenza di un Uno primo e separato (*τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἓν*); ma a lui, a causa dell'antichità, manca l'esattezza. Eraclito sapeva che l'Uno è eterno (*αἰδίων*) e intelligibile (*νοητόν*), e infatti i corpi continuamente nascono e continuamente divengono. Per Empedocle l'elemento discriminante è la contesa, mentre l'amicizia è l'uno (*ἡ δὲ φιλία τὸ ἓν*), che anche per lui è incorporeo (*ἀσώματον*). Gli elementi hanno poi la funzione della materia. Successivamente, Aristotele concepì il primo principio (*τὸ πρῶτον*) come separato (*χωριστὸν*) e intelligente (*νοητόν*); ma quando afferma che pensa se stesso, gli nega allora il carattere di primo¹⁸.

Queste linee esplicitano quanto si legge nel capitolo 8 dello stesso trattato, dove Plotino precisa che i suoi discorsi non contengono nulla di nuovo, poiché i suoi concetti non sono altro che il risultato dell'esegesi di quelli, la cui antichità è confermata proprio dal fatto che essi «sono testimoniati negli scritti di Platone (*μαρτυριοὶς [...] τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν*)»¹⁹. La dottrina delle tre ipostasi e in particolare l'esistenza di un principio trascendente sarebbe già stata formulata dai filosofi precedenti, anche se non in modo chiaro e del tutto corretto, come invece in Platone. Appare evidente la strategia esegetica plotiniana di conciliare le dottrine dei filosofi antichi, non soltanto in merito all'esistenza dell'Uno, ma anche ad esempio per quanto concerne la teoria della discesa dell'anima nei corpi.

In IV 8 [6], con riferimento in particolare ai capitoli 1 e 5, il filosofo neoplatonico afferma che già Eraclito aveva indagato sul carattere intermedio dell'Anima, al confine tra l'intelligibile e il sensibile: essa pur avendo una natura intelligibile è costretta, infatti, a discendere nei corpi, per manifestare la propria potenza. In particolare, Plotino al cap. 1, cita il frammento eracliteo 22 B 60 DK: «La via all'in su all'in giù, unica e la stessa»²⁰, per descrivere la condizione dell'Anima che desi-

¹⁸ *Enn.* V 1 [10], 9, 1-9.

¹⁹ *Enn.* V 1 [10], 8, 9-14.

²⁰ Eraclito fr. 22B 60 DK.

derando appartenere a sé stessa e determinarsi nella sua essenza, discende nel sensibile, separandosi dalla natura intelligibile. Tuttavia, per l'Anima è possibile ricongiungersi con la sua originaria natura, dal momento che essa non sarebbe discesa integralmente nel corpo, bensì, una parte non avrebbe mai abbandonato l'Intelletto²¹. Questo processo di risalita dell'anima individuale e di ricongiungimento con la sua natura più autentica è possibile soltanto attraverso un processo di estraniamento da tutte le altre realtà e di concentrazione su sé stessa, attraverso l'esercizio della sua facoltà razionale.

Una volta giunta lassù, a livello del *Nous*, l'Anima può identificarsi completamente con esso e, una volta raggiunta questa condizione, essa non subirebbe alcun mutamento, ma sarebbe rivolta in modo impassibile alla conoscenza intellettuale e, allo stesso tempo, alla consapevolezza di sé.

Al cap. 5 di IV 8, il filosofo neoplatonico attinge nuovamente ad Eraclito e a quanto si trova nel fr. 84a DK: «cambiando si riposa», proprio per descrivere lo stato di assoluta beatitudine dell'Anima che si trova a contatto con la realtà divina e intelligibile, una volta che essa sia stata capace di fuggire dal corpo e dai mali ad esso connessi, dei quali è venuta a conoscenza. Non ci sarebbe quindi nessuna incompatibilità tra le affermazioni di Eraclito e quelle di Platone, riguardo alla discesa dell'anima nel corpo; tuttavia “il divino” Platone si distinguerebbe, anche in questo campo, per avere espresso “idee meravigliose”²² con una certa chiarezza.

Questa breve ricostruzione della presenza nelle *Enneadi* di numerosi riferimenti al pensiero dei presocratici, in particolare ad Anassagora e ad Eraclito, e all'ontologia parmenidea, fa emergere in negativo la significativa assenza dei Sofisti. Se infatti l'ontologia parmenidea, il pensiero di Platone e le dottrine degli altri filosofi antichi vengono inglobati nel suo pensiero attraverso una radicale rielaborazione e anche a un'operazione di iper-interpretazione, manca del tutto il riferimento

²¹ Cfr. *Enn.* IV 8 [6], 8, 3.

²² *Enn.* IV 8 [6], 1-24-25.

alla sofistica anche in contesto critico-polemico. Ciò sembra tuttavia essere perfettamente coerente con i principi fondamentali della filosofia di Plotino, che si basano sulla certezza indiscussa dell'esistenza della verità e soprattutto di un fondamento della verità, dal momento che la verità è intimamente connessa con l'idea del fondamento stesso. L'Uno/Bene è, infatti, la causa originaria della realtà intelligibile, ossia del *Nous*: senza il Principio la realtà intelligibile non esisterebbe e non potrebbe in alcun modo essere pensata. L'Uno, in quanto *ἀπλόστατον*, trascende la dualità di essere e pensiero, e, in questo senso, rappresenta il fondamento e l'origine della verità²³.

Dunque, in Platone si rivela necessario il confronto critico con la rivoluzione culturale operata dai Sofisti, ossia con quella forma di pensiero critico che si è posto in antitesi rispetto a quello tradizionale e che ha messo in discussione l'esistenza di una verità assoluta e la nozione stessa di "fondamento della realtà": si pensi ad esempio ad un dialogo come il *Protagora*, nel quale emerge la strategia filosofica di Platone, che ha come fine la messa in scacco del relativismo e del pragmatismo sofistico. Al contrario, in Plotino non sono rintracciabili quegli aspetti caratteristici della strategia filosofica platonica, che si sviluppa anche attraverso il passaggio da una fase di "decostruzione" della verità alla sua "ricostruzione", poiché è diverso il modo di accostarsi alla verità: questa non va ricercata, essendo stata raggiunta in modo definitivo da Platone, bensì va "ri-presa" e "ri-trovata". Per questo motivo, compito della filosofia non sarebbe quello di mettere alla prova se stessi e la verità²⁴, come accade nei dialoghi platonici, bensì quello di "portare alla luce" la verità che è già presente nel pensiero platonico, anche se in forma non sistematicamente esplicitata.

²³ Cfr. *Enn.* V 5 [32], 3, 18, passo in cui Plotino definisce il Primo Principio, "re della verità".

²⁴ Cfr. L. PALUMBO, *I Giovani, i Sofisti e la virtù. Sul teatro filosofico del Protagora*, in *Il teatro platonico della virtù*, a cura di F. De Luise, Trento, Edizioni dell'Università degli Studi di Trento Dipartimento di Lettere e Filosofia 2016, p. 62.