

sciplina che si rivela cieca, inutile, irrazionale. E che presto, proprio come accade all'ipocrita idea d'onore, sarà destinata a crollare su se stessa.

I “no” pronunciati in nome del denaro dall'uomo oligarchico, sono in realtà dei “no” a se stesso. “Pertanto – aggiunge Socrate – un uomo di tal genere non potrebbe mai essere in pace con se stesso; anzi, come uomo non potrebbe neppure costituire un'unità, ma sarebbe come *sdoppiato* [...]”⁹

Ancora una volta lo sdoppiamento e la separazione sono i segni dell'impoliticità, dell'ingiustizia, della menzogna, della disumanizzazione dell'uomo: timocrazia e oligarchia sono manifestazioni di un dualismo che impedisce agli uomini di essere se stessi. E altrettanto dicasi di ogni altra identità rigida, forte, che si costituisca cioè attraverso l'imposizione di verità dogmatiche e di irrevocabili “no”, attraverso la rinuncia, l'esclusione di una parte impura, il taglio, la riduzione della molteplicità in nome di un'astratta coerenza.

Com'era accaduto con la timocrazia, anche in questo caso un dualismo di fondo porta l'oligarchia al fallimento. Infatti, il doloroso sdoppiamento dell'uomo dominato dal denaro si riflette a livello politico nello sdoppiamento della città in cui vive, divisa ora, essendo il censo l'unico criterio gerarchico, tra ricchi e poveri: i ricchi, “con il pallore di chi è cresciuto al riparo dal sole ed è appesantito da molto grasso in eccesso” saranno visti con crescente disprezzo dai poveri, “uomini asciutti e bruciati dal sole”. Il potere dei pallidi e opulenti, quindi, durerà poco.¹⁰

Democrazia: il variopinto mercato dei governi

Destino di ogni dogma, dunque, è di crollare su stesso: infatti, esso è per sua natura separato da ciò a cui si applica, e cioè la vita concreta, le passioni degli uomini, le dinamiche sociali di una collettività. Questa separazione è ciò che genera il dogma

9. *Ivi*, VIII 554d-e.

10. *Ivi*, VIII 556c-e.

ma è anche ciò che ne determina la caduta: il dogma è in quanto tale un non senso, un impossibile, una realtà autocontraddittoria. E lo stesso, lascia intendere Socrate in questi passi della *Repubblica*, vale per ogni ordinamento o regola che venga imposta dall'alto, da una dimensione astratta, senza tollerare ciò che da essa differisce. Le forme costituzionali rigide, e i corrispondenti modi di vivere, sono come gabbie che assurdamente aspirano a rinchiudere al loro interno la vita vera: come esito inevitabile di questa aspirazione, lascia intendere Socrate, quelle gabbie si spezzano in due, lacerate fino alla morte dallo stesso dualismo che le ha generate.

Dal crollo dell'oligarchia e degli altri regimi rigidi che combattono la differenza, racconta Socrate, emerge un nuovo modo di vivere e di governare la città. Ciò che prima, di fronte ai dogmi di timocrazia e oligarchia, appariva come una minaccia destabilizzante, in democrazia si trasforma in energia che alimenta il nuovo potere. Dal crollo del dogmatismo e della rigidità, nel racconto di Socrate, emerge qualcosa di assai simile a ciò che oggi chiamiamo relativismo.

Sgomberate le macerie dei vecchi regimi, al centro della scena politica si è infatti sistemato un uomo nuovo, finalmente libero di vivere come gli pare. La sua bandiera, infatti, è *eleutheria*, libertà, dove l'accento cade sulla radice *leu*, da *lyein*, sciogliere: la democrazia si impone sciogliendo gli ipocriti moralismi, le disuguaglianze e le rigide gerarchie che soffocavano la vita e imponevano una "retta via" che nessuno riusciva a seguire.

L'uomo nuovo della democrazia emerge affermando che "tutti i desideri sono degni di uguale considerazione e trascorrendo la vita togliendosi ogni soddisfazione", dicendo "sì" a tutto, "secondo il desiderio che di volta in volta prevale sugli altri". "Emulando ora i militari ora gli uomini d'affari, talora nell'ebbrezza o tra suoni di flauto, tal'altra tra digiuni e brindisi d'acqua, e qualche volta avendo addirittura l'aria di darsi alla filosofia", la sua esistenza si svolge come "un variopinto mercato dei governi"¹¹: un mercato ricco di ogni varietà di mercanzie, di

11. *Ivi*, VIII 561c-e.

volti da indossare, di modi di vita e comportamenti da scegliere a seconda dell'inclinazione del momento. La vita in democrazia si configura così come un continuo acquistare e vendere nuove merci in quel variopinto mercato, dove la libertà di scelta del proprio destino pare assoluta per tutti gli acquirenti.

Quest'uomo vive trasportato dalla corrente di un continuo succedersi di imitazioni, di maschere, di sempre nuove alterazioni del suo volto con le quali, tuttavia, non si potrà mai identificare. Se l'uomo timocratico vedeva nella novità, nelle alterazioni dell'esistente, dunque nella differenza il nemico da combattere, l'uomo democratico non ha più paura della differenza: egli l'ha infatti resa innocua, negando che essa possa avere un autentico potere identificante. Le alterazioni della sua identità non fanno paura all'uomo democratico perché egli sa che esse sono provvisorie e superficiali. Qualunque ordinamento delle passioni e della città egli decida di "acquistare al mercato" sarà sempre provvisorio, temporaneo: qualunque scelta io faccia, pensa il democratico, qualunque sia il volto che espongo allo sguardo altrui, qualunque sia la differenza che decido di incarnare, essa non coinciderà mai con la mia verità. Il mio vero volto, egli pensa, rimarrà sempre protetto in uno spazio invisibile, inaccessibile agli occhi degli altri.

In nessun caso, dal punto di vista dell'uomo democratico, cedere a una tentazione e soddisfare un desiderio costituirà davvero un pericolo: il "no" pronunciato da Socrate di fronte alla bella tentatrice incarnata da Carmide nella palestra di Taurea, per l'uomo democratico sarà solo la manifestazione anacronistica di una rigidità "moralistica", tipico atteggiamento di un uomo "all'antica", figlio di un *ancien regime* che la storia ha spazzato via. Nella scelta di Socrate il democratico non sa vedere altro che il razionalismo di un uomo che si identifica con l'anima separata dal corpo, il cui moralismo sacrifica le passioni e mortifica il corpo.

La possibile alterazione dell'identità di Socrate che si produrrebbe qualora egli cedesse alla tentazione, è per il democratico solo un fenomeno superficiale: in realtà, essa non intaccherebbe quell'io profondo che il democratico considera al riparo da ogni contaminazione. Socrate, pensa il democratico, non avrebbe

proprio nulla da temere: se si lasciasse andare non gli capiterebbe nient'altro che l'esperienza di un nuovo piacere, senza conseguenze.

Ma i vantaggi della democrazia non finiscono qui. L'altra grande novità, infatti, è che, contrariamente a quanto accadeva in passato, se i cittadini non si identificano più con i ruoli sociali che di volta in volta si trovano a ricoprire, ciò significa che la vera identità di una persona coincide con l'assenza di determinazioni, con quel sostrato indeterminabile che sta sotto le maschere che indossa. Dice infatti Socrate che l'impossibilità di identificarsi con i loro ruoli sociali, e più in generale con il volto che mostrano agli altri, è tenuta in gran valore dagli abitanti delle democrazie. In queste città sono stimati soprattutto "il comandante che si atteggia a subalterno e il subalterno che si atteggia a comandante"¹²: chi invece nega questa fluidità e identifica un uomo con un certo ruolo sociale, è tacciato di "servilismo all'autorità dominante", cioè di essere un antidemocratico.

Gli uomini democratici, dunque, non sono solo soltanto *liberi* ma anche *uguali*. La loro uguaglianza è il prodotto di una continua astrazione dalle particolari situazioni che essi si trovano a vivere. La libertà di essere tutto, secondo l'inclinazione del momento, significa che io non sarò mai il volto che di volta in volta decido di indossare: la mia verità di uomo libero si affermerà sempre e solo nel mio andar oltre, nel mio continuo desituarmi dalle particolari situazioni che mi trovo a vivere e dalle particolari conformazioni delle mie passioni che di volta in volta creano le mie identità temporanee. Libertà e uguaglianza coincidono in questo processo di astrazione.

Non più dunque le ingiustizie del passato, non più le sofferenze che laceravano la vita degli uomini nei precedenti regimi. Tuttavia, neppure nella democrazia descritta da Socrate le cose sembrano funzionare: anche qui, come nei precedenti regimi, un dualismo di fondo "spezza in due" i cittadini, creando delle persone "sdoppiate". Ciò è dovuto proprio a quel processo di astrazione su cui si fondano la libertà e l'uguaglianza: l'uomo

12. *Ivi*, VIII 562d.

democratico, in quell'inarrestabile succedersi di volti da indossare, scopre il lato negativo del non potersi mai identificare con le proprie azioni e con le situazioni che di volta in volta si trova a vivere. Tutto è passeggero, temporaneo: ogni relazione, ogni scelta, ogni risultato sarà come un solco tracciato sulla riva del mare, in attesa dell'onda che presto lo cancellerà.

Nel cuore della libertà estrema si insinuerà così la spiacevole sensazione di non vivere fino in fondo la propria vita, di lasciar-sela costantemente sfuggire dalle mani, riuscendo solo a sfiorarne la superficie. Da un'imitazione all'altra, il continuo "sì" dell'uomo democratico a ogni nuovo piacere si rivelerà così un tragico "no" a se stesso.

Fare sempre "quel che ci pare", fa intendere Socrate, non significa affatto fare ciò che vogliamo "per natura": l'uomo democratico è diviso in due, scisso tra i volti esposti allo sguardo altrui e quell'identità intima e nascosta. Anche al suo caso, a nostro avviso, ben si adatta il giudizio che Socrate aveva formulato poco prima, parlando dell'uomo oligarchico: "un uomo di tal genere non potrebbe mai essere in pace con se stesso; anzi, come uomo non potrebbe neppure costituire un'unità, ma sarebbe come sdoppiato [...]"¹³.

Nello slancio liberante oltre la particolare situazione che si trova a vivere, oltre il temporaneo volto di uomo d'affari o di asceta o di gaudente o di filosofo o di militare, l'uomo democratico, pur senza rendersene conto, si lascia inevitabilmente alle spalle anche una parte di sé. La sua assoluta elasticità è un'illusione: quel volto superficiale esposto allo sguardo altrui non è soltanto una maschera che egli si può mettere o levare senza conseguenze. La sua vera identità non risiede solo nell'invisibile volto che sta dietro le maschere: di essa ne va anche nelle maschere. Ogni volta che mi tolgo una maschera, esattamente come ogni volta che la indosso, perdo una parte di me.

Come nei rigidi e dogmatici regimi che l'avevano preceduta, così anche nella democrazia, dominata da un inarrestabile relativismo, agisce quindi un dualismo di fondo: un dualismo che,

13. *Ivi*, VIII 554d-e.

anche in questo caso, produce un uomo isolato, incapace di entrare davvero in rapporto con i suoi concittadini. Se un uomo, in democrazia, è tale in quanto è libero, ed è libero in quanto ogni situazione, ogni concrezione della sua esistenza è passeggera, lo stesso varrà anche per ogni rapporto, relazione, legame con gli altri esseri umani che attraversano la sua strada. Tutto è provvisorio e comunque determinato dal suo arbitrio, che crea e distrugge rapporti e legami grazie a un potere assoluto, "scioltto" cioè, a sua volta, da ogni vincolo.

L'uomo democratico sembra trovare se stesso nell'indipendenza da ogni legame e situazione che viene sempre "dopo" la sua scelta: l'origine, l'identità indisponibile perché è a partire da essa che tutto è disposto, il volto segreto di ciascuno cui nessuno sguardo potrà mai accedere, coincidono nella perfetta solitudine dell'individuo democratico. La relazione è relegata nell'ambito di quel gioco di maschere da cui il democratico si potrà sempre sottrarre.

Nella vita democratica dipinta da Socrate nessuno si fa davvero carico degli altri, ogni rapporto è sempre condizionato dal suo desiderio: ogni relazione che il democratico intreccia con altre persone sarà sempre e solo una stazione del suo cammino inarrestabile e solitario, solo un passaggio dove sostare e recuperare le forze per tornare poi a desituarsi, a cambiare volto, ad allacciare sempre nuove relazioni. Ma il nomadismo esistenziale di questo continuo errare è un'illusione: in ciascuna di quelle temporanee stazioni egli lascerà sempre una parte di sé che in quella stazione continuerà a vivere, a crescere, a generare in lui nuove passioni anche dopo che egli se ne sarà andato. Suo destino sarà dunque d'essere spezzato tra il suo spirito libero e nomade e quelle passioni che agiscono in senso contrario, diviso tra la sua solitudine di errante vagabondo dell'esistenza e i legami con le altre persone incrociate nel suo errare.

Questo dualismo di fondo dell'uomo democratico, sdoppiato e solo, si ripresenta anche a livello sociale: anche la città democratica, com'era accaduto alla città oligarchica, si ritrova "spezzata in due". Questo fenomeno si fa eclatante nelle moderne democrazie occidentali, rispetto alle quali la democrazia descritta da Socrate può forse essere considerata, almeno per alcu-

ni aspetti, una lontana progenitrice. Se “giociamo”¹⁴ con le parole di Socrate e le confrontiamo con il nostro mondo, la disuguaglianza sociale ci appare come un nuovo volto di quell’antico dualismo, che pare smentire con i fatti gli astratti ideali di libertà e d’uguaglianza che avevano accompagnato l’avvento della democrazia. L’uguaglianza invocata dove domina la libertà e dove ogni falsa inibizione è rimossa, è l’uguaglianza del diritto, l’uguaglianza di tutti di fronte alla legge, cioè di fronte a quella “giustizia dei tribunali” che, come dice Socrate nella *Repubblica*¹⁵, nella sua universalità e astrattezza è anch’essa separata dalle concrete situazioni di cui è fatta la vita. Questa affermazione d’uguaglianza dunque, sembra nascondere in sé una traccia di ipocrisia, non molto diversa dall’ipocrisia dei moralisti che, nella timocrazia, nascondevano nel privato i loro ignobili vizi: l’uguaglianza astratta che si afferma in democrazia nasconde anch’essa un vizio di fondo, che la contraddice proprio come i vizi del timocratico contraddicevano la sua astratta e superficiale idea di onore.

Il vizio di fondo della democrazia, che nella concretezza dei fatti smentisce l’ideale astratto dell’uguaglianza, è la disuguaglianza sociale. Infatti, se coloro che oggi godono di maggiori opportunità di soddisfare bisogni e desideri “a parole” invocano per tutti gli uomini una parità di condizioni *de iure*, in realtà non sentono la necessità di garantire a tutti *de facto* le medesime opportunità per un concreto raggiungimento di quella parità di condizioni.

Nelle parole di Socrate la democrazia compiuta si fonda sul riconoscimento che tutti sono individui in astratto, “liberi” di

14. È chiaramente una scelta “giocosa” quella di mettere in relazione diretta la descrizione che Socrate dà di una forma politica e di un modo di vivere piuttosto virtuali, con l’analisi di fenomeni sociali reali e abissalmente lontani da lui. Ancor più azzardato può apparire il confronto con le teorie di uno scienziato sociale come Zygmunt Bauman. Tuttavia, a noi pare che un simile approccio “giocoso” alla scrittura di Platone, che “non la prenda troppo sul serio” e si permetta di fare un libero uso delle immagini di cui si compone, non sia affatto un tradimento del testo platonico ma, al contrario, corrisponda in pieno allo spirito che sottende tutte le opere di Platone.

15. Platone, *Repubblica*, III 405a-406. Ne parleremo nel quarto capitolo.

assumere il volto che più gli aggrada (fatta salva la necessità di non violare in tal modo la libertà degli altri) e “uguali” perché in nessun modo identificabili con i temporanei ruoli “di subalterno o comandante” che si trovano ad assumere. Ma questo riconoscimento “astratto”, su cui oggi si fondano le battaglie per il rispetto dei “diritti umani”, sembra spesso soppiantare un concreto impegno per una giustizia sociale che imponga una più equa redistribuzione delle risorse. Una simile redistribuzione, infatti, richiederebbe da parte dei pochi privilegiati una concreta rinuncia, dunque una diminuzione spontanea della loro capacità di soddisfare bisogni e desideri: la storia della democrazia, sin dal tempo in cui Platone scrisse quei passi della *Repubblica*, sembra andare in tutt'altra direzione.

Nel nostro tempo sono assai pochi i privilegiati che realizzano *de facto* quella condizione prevista dal modello democratico: solo un élite vive “togliendosi ogni soddisfazione”, libera da tutti i vincoli, povertà in primis, che impediscono ai più di incarnare davvero il tipo umano promosso dalla democrazia. E non sembra ipotizzabile che questa élite rinunci ai propri privilegi in nome di un'astratta solidarietà verso i meno fortunati. Le persone affermate, scrive Zygmunt Bauman¹⁶, cioè i pochi che riescono a trasformare l'individualità *de iure*, “vale a dire una *condizione* condivisa con il resto degli uomini e delle donne moderne, in una individualità *de facto*, cioè una *facoltà* che li differenzia da gran parte dei loro contemporanei, non hanno bisogno della comunità. Avrebbero ben poco da guadagnare dall'intricata rete di obblighi comunitari e molto da perdere qualora ne fossero invischiati”. La fuga dagli altri non è solo una questione di avarizia, dice Bauman, ma esprime una necessità costitutiva della condizione di individuo libero. L'uomo democratico compiuto è l'uomo che opera una secessione dagli altri uomini, l'uomo che alza il ponte levatoio della sua fortezza rifugiandosi in una dimensione di extraterritorialità cosmopolita che si lascia alle spalle ogni radice, ogni vincolo, ogni appartenenza “limi-

16. Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Bari-Roma, 2001, cfr. soprattutto pp. 49-106.

tante”. Non è neppure il caso di dire che quest’uomo della secessione rinneghi le proprie radici: nel compimento del modello democratico le radici, feticci comunitari inventati nei precedenti regimi, svelano la propria vacuità, “non esistono più”. “Di fatto – scrive ancora Bauman – non esistono strutture ferree, origini di classe che non ci si possa lasciare alle spalle o un passato di cui non ci si possa disfare”. Ciò conferma quella de-responsabilizzazione rispetto alla propria condotta già preannunciata dalle parole di Socrate: l’uomo democratico prende le distanze dalle proprie azioni, quello che conta per lui è procedere evitando il pericolo della rinuncia. La rinuncia è la nuova belva da cui proteggersi: solo per fuggire la rinuncia l’uomo affermato accetta un’organizzazione della sua vita e costruisce i propri spazi nelle città.

Il problema è che tale individualità *de facto* sarà sempre e solo per una minoranza privilegiata. Questo modello democratico avanzato, quasi esplicitando le indicazioni contenute nelle parole di Socrate, sembra dunque destinato a soccombere per una nuova configurazione del dualismo di sempre: questa volta, il dualismo che lacerava i modi di vivere precedenti, si ripresenta in democrazia come separazione crescente tra chi può sfuggire alla rinuncia e chi a essa soccombe.

Nella timocrazia come in tutte le costituzioni rigide segnate dal conflitto tra dominati e dominanti, non c’è vera comunicazione tra i cittadini, che in pubblico mostrano le virtù e in privato coltivano i vizi. Ebbene, nel modello democratico accade qualcosa di analogo: qui saltano le gerarchie, è vero, e tutti sono identificati come individuazioni di un concetto universale di uomo fondato sul riconoscimento di diritti fondamentali. Ma tale individuazione è anch’essa astratta e superficiale, un po’ come la condotta onorevole del cittadino timocratico, quindi il riconoscimento dell’altro nella sua dignità finisce lì, al livello astratto del suo essere parte dell’umanità.

Ciò che accade al di là dei confini di questo “io” universale, cioè all’uomo in carne e ossa, non interessa, non tocca i principi costitutivi del modello democratico, non è un momento determinante della mia solitaria corsa alla massima soddisfazione desiderativa. La felicità stessa è pensata come fatto privato, che de-

ve anzi essere tutelato dall'interferenza del pubblico. Ovviamente si tratta di una precauzione ipocrita: un simile modello dualistico non solo interferisce pesantemente con il privato, ma di fatto esso "crea" il privato, come "riserva", come ghetto recintato in cui dare sfogo ai desideri, non più rifuggendo il pubblico onore ma anzi facendosi schiavi dell'obiettivo dominante. Ai ghetti di povertà in cui sono rinchiusi coloro che sono destinati a vivere di rinuncia, aree sociali in cui dunque sono sospesi in concreto i principi astratti di uguaglianza e libertà, corrisponde il ghetto interiore costituito dalla sfera privata di ciascun cittadino, ricco o povero che sia. Un ghetto dove non è sospeso, come accadeva in timocrazia, il principio dominante: al contrario, quanto più mi rinchiudo nel privato tanto più radicalizzo il dominio pubblico della mia interiorità, dominio che anzi si nutre della mia "apparente" fuga e del mio disinteresse per tutto ciò che accade al di fuori della mia intimità.

Il modello democratico realizza quindi, da questo punto di vista, un dominio dell'intimità privata del cittadino che si rivela molto più efficace rispetto a quanto accadeva nella timocrazia. Quest'ultima, abbiamo visto, è impotente rispetto alle brame che il suo cittadino "si toglie di nascosto come fanno i bambini col padre". Il modello democratico, invece, non demonizza ma al contrario rivaluta quell'ambito privato e segreto in cui il timocratico nascondeva la sua intima natura di *pais*, fanciullo che, nonostante le apparenze, non ha intrapreso il cammino della *paideia*: rimanere giovani, evitare l'invecchiamento, non a caso, è un bene indiscusso in democrazia. Che cosa potrei infatti guadagnare da una maturazione, si chiede il democratico, dal diventare cittadino adulto, cioè dal mio assumere una forma sempre più stabile, se in realtà ogni forma è passeggera e non ha comunque a che fare con la mia felicità, la quale risiede anzi nell'assenza di forma, poiché forma significa rinuncia? Si tratterebbe solo di invecchiamento, cioè di una perdita della capacità di soddisfare i desideri e di un avvicinamento alla rinuncia assoluta: la morte.

La natura privata e libera della corsa alla felicità è dunque un'ipocrisia, non dissimile dall'ipocrisia che dominava nella timocrazia. Un'ipocrisia, quella democratica, che nasconde un

dominio efficace, anche nell'intimità più profonda, dell'unica legge vigente in democrazia: la differenza è posticcia, la forma è costrizione da cui liberarsi, conta solo la massima soddisfazione, l'incremento indefinito, il superamento del limite, rimanendo il più possibile bambini che si nascondono al padre. Il limite, la rinuncia, il principio di autorità, sono i segni funebri del "no", simboli di morte: il terrore della rinuncia, allora, si lega fortemente al timore insito nel ricordo della propria mortalità. Come sarà possibile accettare l'idea della morte per un uomo che vive nell'oltrepassamento del limite?

Finché le indicazioni "paterne" sono sconfessate perché la felicità è identificata nel rimanere il più possibile bambini, allora la concreta felicità degli altri non sarà strutturale alla mia: ciascuno, in questa prospettiva "giovanilistica", è teso in una corsa solitaria, che talvolta si incrocia, *per accidens*, con la corsa di altri. Ma questo modo di essere non mi porta a farmi veramente carico della felicità altrui.

Laddove invece un simile "farsi carico" si manifesta, se un cittadino democratico arriva a limitare i propri desideri per garantire maggior soddisfazione ad altri uomini, ciò sarà dovuto a motivazioni che esulano dal principio democratico in quanto tale: una simile scelta "altruista" sarà riconducibile a motivazioni religiose, ideologiche o ad altro ancora. Un altro che, però, va contro la corrente principale che tutto trascina, resiste a fatica ed è destinato a essere travolto.

Queste motivazioni altruiste, cioè, saranno necessariamente il frutto di un'astrazione. Saranno forse segnali di un bisogno inevaso di appartenenza ormai tramontata, di una nostalgia di comunità e di reciproca responsabilità che la forza di *eleutheria* ha ormai "sciolto": la capacità che queste forme comunitarie di responsabilità reciproca avranno di influenzare la mia azione sarà sempre dovuta a una forza residuale, di resistenza, necessariamente controcorrente.

Anche l'umanità democratica dunque, pur nel suo astratto riconoscimento dei diritti fondamentali per tutti gli uomini, spinge ad allacciare rapporti frammentari, astratti, che lasciano sempre fuori qualcosa. In generale, la democrazia sembra delinearci come un mondo composto di atomi isolati, dov'è non c'è nulla

che sia autenticamente in comune. Il crollo delle false gerarchie che precedono l'era della libertà e dell'uguaglianza, dunque, non avvicina gli uomini tra loro. Cadono i vecchi limiti che costituivano delle barriere tra gli uomini, ma neppure l'assenza di limiti o l'adozione di limiti flessibili e sempre modificabili, da parte della democrazia, sembrano lasciar spazio a un orizzonte di autentica comunanza. Come il dogma univoco e i rigidi costumi che esso impone, così anche il relativismo delle opinioni impedisce agli uomini di "costituire un'unità", dunque di essere quello che "veramente" sono.

Il paradosso della politica

Ma allora cosa sono "veramente" gli uomini? Da questa confutazione delle forme politiche e dei modi di vivere più diffusi, possiamo finalmente ottenere anche qualche indicazione "in positivo" sull'agognato "se stesso" che dobbiamo conoscere a tutti i costi, perché in esso si racchiudono la nostra verità e la nostra felicità? Se la timocrazia, l'oligarchia e la democrazia sono strade sbagliate, esiste forse una "retta via", un "giusto" modo di unire gli uomini? Se quelle forme di governo non vanno bene e sono destinate a fallire, esiste forse per Platone una politica che consenta a ciascuno di non esser più sdoppiato, isolato, in disaccordo con se stesso, dunque non più infelice?

Possiamo già anticipare una prima risposta: no, non v'è in Platone alcuna teoria antropologica che spieghi in modo oggettivo che cosa sono gli uomini, né alcuna ricetta politica che dica come bisogna convivere e governare la comunità. Socrate parla continuamente della conoscenza di sé, in molti modi ci fa capire che "essere se stessi" è l'unico vero fine che ciascuno di noi può perseguire nella vita, però non dice nulla di più, non ci offre alcuna definizione del "se stesso". Solo immagini enigmatiche, come quella del rispecchiamento reciproco degli amici nell'*Alcibiade maggiore*, o paradossi e contraddizioni interne ai suoi discorsi, le quali peraltro rimangono spesso ben nascoste dietro una maschera di linearità e di coerenza dottrinale.