

**Odisseo e Achille nell'*Ippia minore***  
**Esempi di un dibattito morale**  
**(draft)**  
**Franco Trabattoni**  
**Università degli Studi di Milano**

1.

*L'Ippia minore* è spesso considerato un dialogo problematico e di difficile interpretazione. La ragione di queste perplessità è che Socrate sembra sostenere una posizione non solo imbarazzante da un punto di vista generale, ma anche scarsamente compatibile con i principi di fondo della sua etica (come sarebbe dimostrato dal fatto che talvolta egli stesso sembra prenderne le distanze): ossia che chi è in grado compiere il male è migliore di chi non lo sa fare. Questa tesi è argomentata da Socrate mediante due procedimenti paralleli: uno, più breve, che si sviluppa attraverso il confronto tra i due personaggi omerici di Odisseo e Achille; l'altro, più lungo ed elaborato, che con il metodo consueto dell'interrogazione socratica e attraverso un ampio uso di esempi costringe in una certa maniera l'interlocutore ad ammettere il contrario di quello che riteneva (Ippia ovviamente non è affatto d'accordo sul provocante principio etico proposto da Socrate).

Prima di entrare nel merito del nostro problema, riassumiamo per sommi capi lo svolgimento del dialogo. Interrogato da Socrate su chi dei due sia migliore, tra Odisseo e Achille, Ippia sposa risolutamente la posizione tradizionale, che era piuttosto favorevole al secondo: mentre Odisseo, egli spiega, è multiforme (*polytropos*) e falso, Achille è veritiero e schietto (o "semplice": 365b). Durante un primo confronto dialettico Socrate contesta questa posizione, perché può veramente dire il falso, ossia con piena consapevolezza di quello che fa, solo chi sa dire il vero. Dunque, conclude Socrate, il criterio individuato da Ippia per distinguere Odisseo da Achille è sbagliato, perché se Odisseo sa dire il falso significa che sa dire anche il vero, e l'inverso vale per Achille (367c-d). Di fronte alle proteste di Ippia, Socrate suffraga la sua tesi facendo di nuovo riferimento al testo omerico, da cui risulta (a suo parere) che anche Achille talvolta mente. Quando poi Ippia difende il suo eroe osservando che mentre Odisseo mente in modo premeditato, Achille lo fa invece involontariamente, Socrate coglie l'occasione per mostrare che anche sotto questo profilo Odisseo appare migliore di Achille, nella misura in cui il sapiente è migliore di chi è ignorante. L'ultima sezione dialettica del dialogo ha lo scopo di dimostrare che nonostante le apparenze le cose sono necessariamente così; anche se lo stesso Socrate non sembra disposto a crederlo davvero (376b).

Inizieremo cercando di dare una lettura sensata degli aspetti del dialogo che sembrano meno accettabili, e poi proietteremo i risultati raggiunti sul confronto con Omero. Socrate non dice mai, nemmeno nel passo fra tutti più incriminato (376b), che il buono è buono in quanto compie volontariamente il male; dice piuttosto che il buono è buono in quanto sapiente, ossia in quanto conoscitore del bene e del male. Ed è evidente che solo chi conosce il male lo può anche compiere volontariamente. In altri termini, Socrate non mostra mai di accettare la posizione - questa sì assolutamente indifendibile - secondo cui il buono compie il male volontariamente: e questo non tanto perché per il Socrate platonico nessuno commette il male volontariamente; quanto piuttosto perché il buono in quanto buono per Platone non commette il male mai, in nessun caso, né volontariamente né involontariamente; e ciò sembra adombrato nella clausola condizionale che Socrate aggiunge nel passo ora citato: non è detto che esista qualcuno che compia il male volontariamente, ma se esiste è il buono. In altri termini, quello che Socrate qui vuol dire è che mentre il non buono non può compiere il male volontariamente in nessun caso (in quanto non buono, dunque ignorante, non conosce né il bene né il male, dunque non può compiere né l'uno né l'altro), il buono può compiere entrambe le cose (in quanto buono, dunque sapiente, conosce sia il bene sia il male).

Ora, per trovare una formulazione di questo principio accettabile sul piano etico bisogna individuare una ragione valida per cui il sapiente, pur potendo commettere il male, in realtà non lo fa mai. In questo caso la lezione ricavabile dall'*Ippia minore* consisterebbe nel mostrare che l'etica è

analoga alle altre forme di sapere su tutto tranne che su una cosa: mentre gli altri tecnici/sapienti hanno la facoltà pratica, e non solo teorica, di sbagliare volontariamente, l'uomo buono ha solo la facoltà teorica. Si potrebbe però subito obiettare che anche se una ragione del genere venisse trovata, la tesi socratica esporrebbe in ogni caso il buono, e solo il buono, alla possibilità di compiere il male; il che sembra davvero imbarazzante. Dunque si potrebbe essere tentati (come effettivamente ha fatto una buona parte della critica) di accogliere la tesi inversa rispetto a quella ora proposta: proprio perché il tecnico possiede l'effettiva possibilità di sbagliare volontariamente, mentre sarebbe aberrante attribuire questa possibilità all'uomo buono, lo scopo dell'*Ippia minore* non è quello di dimostrare che l'etica è una tecnica che si differenzia dalle altre su un elemento essenziale, ma piuttosto quello di dimostrare che l'etica non è una tecnica affatto: aggiungendo eventualmente che l'*Ippia minore* rappresenterebbe una presa di distanza, da parte di Platone, nei confronti di Socrate. Questa ipotesi, tuttavia, è inverosimile per vari motivi: sia perché, nell'assenza di informazioni davvero probanti circa il Socrate storico, in tal modo si presuppone un conflitto tra due Socrate diversi all'interno degli stessi dialoghi giovanili; sia perché Platone non ha mai abbandonato l'analogia fra l'etica, e più in generale la filosofia, e le tecniche, come dimostra il fatto che essa è ancora pienamente efficace nel *Timeo* e nelle *Leggi*. Non resta dunque che tornare all'altra possibilità, e cercare di chiarire meglio in che cosa consista l'eccezionalità della tecnica etica e politica: è stata infatti proprio l'insufficiente comprensione di questo punto ciò che ha condotto molti studiosi a scartare questa soluzione, e a favorire la sua concorrente.

Vediamo dunque di capire perché l'uomo buono, ossia il sapiente "tecnico" del bene e del male, non commette mai errori volontari. Se si suppone che in genere il tecnico questa cosa la possa fare, per trovare in che cosa consista l'eccezione che riguarda il buono sembra necessario uscire dall'ambito delle tecniche medesime. Si potrà dire, ad esempio, che il buono pur potendo fare il male non lo fa mai per una decisione inflessibile della volontà; oppure che il bene morale (a differenza, ad esempio, dall'esattezza in matematica) ha una natura tale da costringere chi lo conosce a realizzarlo. Ora, mentre la prima ipotesi è del tutto antiplatonica, la seconda è semplicemente inverosimile: i casi in cui un bene conosciuto non viene realizzato sono sotto gli occhi di tutti, e hanno onorata dimora nella letteratura di tutti i tempi (da Ovidio a Petrarca, ad esempio). Dunque occorre battere altre strade. La soluzione corretta si trova proprio dove molti meno se lo aspetterebbero: ossia in un rafforzamento, e non già in un indebolimento, del paragone tra l'etica e le tecniche.

Se ben guardiamo questo paragone è stato sin qui illustrato solo sotto il profilo del sapere: l'uomo buono conosce il bene e il male così come il tecnico conosce il vero e il falso nella sua scienza. Ma si estende, oltre a questo, anche alla natura tipicamente utilitaristica delle tecniche. La medicina, ad esempio, è quel sapere che ha come scopo la realizzazione del suo bene o utile specifico, la salute. Ma se è vero che il medico ha la salute come finalità, allora non è più vero che egli, a differenza del buono, può sbagliare, almeno in quanto medico: perché un medico, se è tale, procura la salute, non la malattia. Certo, il medico non è solo un medico, ma è anche uomo, che in quanto tale ha altre finalità oltre a quelle del medico. Per cui il medico, potrebbe in effetti agire contro la salute del paziente, in nome di un altro fine che egli considera buono (non importa se lo sia o no), e che nel momento cui agisce ritiene superiore alla salute del paziente. Ad esempio, potrebbe voler uccidere un pericoloso criminale, o anche stordire un parente per carpire la sua firma sul testamento. Ma è ovvio che in nessuno dei due casi, per Platone, agirebbe da medico.

Se passiamo dal medico al "buono", una volta stabilito che c'è una differenza tra i fini, troviamo una struttura assolutamente analoga. Se il fine del medico è procurare l'utile del paziente, il fine del buono, per Platone, è quello di procurare l'utile proprio e degli altri (che per Platone coincidono). Stando così le cose così come il medico, pur conoscendo la sua arte a sufficienza per realizzare sia l'utile sia il dannoso dei pazienti, in quanto medico realizza l'utile (ossia la salute), allo stesso modo il buono, pur conoscendo il bene e il male a sufficienza per produrre tanto l'utile quanto il dannoso proprio e degli altri, in quanto buono realizza l'utile (ossia la felicità). Ed è solo a questo punto, quando entra in gioco il fine della felicità, che si sviluppa una differenza decisiva tra l'etica e le altre tecniche. Se infatti un medico può all'occorrenza perseguire davvero, e non solo in teoria, un fine

che ritiene più appetibile in rapporto al fine proprio della medicina, non esiste per l'uomo invece nessun fine superiore all'utile che il buono realizza, ossia la felicità. Infatti tutti gli altri fini sono parziali e condizionati a questo (cfr. il *proton philon*, del *Liside*), come dimostra il fatto che la risposta "in vista della felicità" fa cessare di colpo l'indagine sulla finalità dell'agire umano (cfr. *Simposio* 205a). Dunque il tecnico del bene, ossia il perfetto conoscitore dei modi che procurano la felicità, non può mai commettere il male volontariamente, perché il male coincide con l'infelicità, e l'infelicità non è l'obiettivo di nessuno (cfr. *Eutidemo* 278e, 282a).

I tentennamenti di Socrate, che compaiono qua e là nell'*Ippia minore* non hanno lo scopo di mettere in questione il quadro di fondo ora delineato; essi dipendono invece dal fatto che questo retroscena chiarificatore nel dialogo non è mai svelato. Per cui Platone, quando fa dire a Socrate che la tesi provocatoria del dialogo gli sembra a volte vera e volte no, sta evidentemente segnalando al lettore che quella tesi è falsa se intesa in modo incondizionato (non è vero, assolutamente parlando, che il buono è colui che può fare il male), è vera se intesa in modo circostanziato (è vero che la virtù è la tecnica che produce la vita buona, che questa tecnica ha bisogno della conoscenza del bene e del male, e dunque è vero che l'unico che in teoria potrebbe fare il male è proprio il sapiente, ossia il buono). Ma l'idea che i dialoghi platonici, in particolare quelli giovanili, siano spesso allusivi, e lascino al lettore il compito di trarre le conclusioni, è ormai una triviale ermeneutica. Anche perché quanto è taciuto qui altrove è messo bene in chiaro.

Già abbiamo accennato a *Liside*, *Eutidemo* e *Simposio* (ma potremmo aggiungere almeno anche il *Carmide*). Qui però vorrei brevemente menzionare alcune pagine tolte dal primo libro della *Repubblica*, che ci tornano utili anche per preparare il confronto con l'epos omerico presente nell'*Ippia minore*. La prima definizione di giustizia che compare nel dialogo è quella molto tradizionale di Simonide, adombrata nel retto comportamento di Cefalo, ossia dare a ciascuno ciò che è dovuto (331e). L'esempio delle armi prestate a uno che nel frattempo è impazzito dimostra che gli uomini non sono affatto disposti a definire come virtuoso (in questo caso "giusto") un comportamento cattivo: dove cattivo si identifica evidentemente con dannoso, appunto come nel caso di chi, in nome della giustizia, decidesse di restituire il debito anche nel caso anomalo sopra menzionato. Socrate può dunque concludere dicendo che Simonide si è espresso in modo enigmatico, perché letteralmente ha parlato di "dovuto", mentre quello che veramente intendeva era il conveniente/utile (332b-c). Il passo successivo, visto che la virtù della giustizia è stata definita come ciò che procura il bene/utile degli amici, è il solito paragone con le tecniche, volto a mostrare che l'etica funziona esattamente allo stesso modo. Ed anche qui, come nell'*Ippia minore*, si profila la stessa conseguenza spiacevole: dal momento che la competenza tecnica include la capacità di fare le cose male insieme a quella di fare le cose bene, e supposto per un momento che la giustizia sia l'abilità nel custodire il denaro, chi sarà capace di fare questo sarà capace anche di rubarlo, e dunque - conclude Socrate in modo plateale (334a) - il giusto a quanto pare si è rivelato essere una specie di ladro (così come nell'*Ippia minore* per la stessa ragione il buono si rivelato come l'unico che può fare il male).

Probabilmente non è un caso che anche in questo luogo della *Repubblica* troviamo una citazione omerica. Socrate ironicamente suggerisce che questa identificazione tra il giusto e il ladro Polemarco l'abbia appresa da Omero, il quale a suo dire apprezzerrebbe il nonno materno di Odisseo Autolico, proprio perché, come si legge in un passo dell'*Odissea* qui citato (XIX, 392-396), superava tutti nel furto e nello spergiuro (334a-b). Dall'*Iliade* sappiamo invece che la disonesta scaltrezza di Autolico ha un contatto diretto con Odisseo, perché proprio lui fu l'autore del furto dell'elmo che ora il nipote porta sul capo (X, 266-271). L'intelligenza truffaldina di Autolico è qui la sgangherata caricatura dell'accorta sapienza di Odisseo, così come la giustizia ladra di cui qui si parla ("una tecnica di ladrocinio, rivolta all'utilità degli amici e a danno dei nemici") è la caricatura della vera giustizia; e in effetti poco dopo Socrate procederà a demolirla, con l'argomento che l'uomo giusto non fa del male a nessuno, nemmeno ai nemici.

Questo tuttavia non significa che il ragionamento sin qui condotto, da cui risulta che l'etica è una tecnica, sia errato. Al contrario, Platone intende mostrare che è inoppugnabile, come dimostra il

fatto che l'identità di tecnica e virtù è implicita persino in una definizione della giustizia tradizionale e comune come quella di Simonide: se il giusto è dare il dovuto, e se a sua volta il dovuto è il bene (trascuriamo qui la clausola forviante relativa agli amici e ai nemici), non c'è ovviamente alcun altro modo per stabilire se qualcuno fa o no il bene di un altro se si prescinde dalla nozione di utile. Dunque l'etica diviene una tecnica, e pertanto e la conoscenza diviene, anche in etica, la variabile decisiva.

2.

Sulla base di queste premesse possiamo tornare al confronto tra Odisseo e Achille, e verificare che il ribaltamento della valutazione etica proposto da Platone è tutt'altro che ironico o poco serio. In Omero Odisseo è descritto in modo costante con termini che esprimono la sua eccellenza e la sua superiorità intellettuale, la sua capacità di giudizio, l'accortezza della sua parola, ecc. E questa sua accortezza trova eco puntuale in Platone, ad esempio laddove (*Resp.* III, 390a8) lo definisce sapientissimo, addirittura correggendo in questo caso Omero, che gli aveva attribuito un apprezzamento eccessivo per i piaceri conviviali. Ma questa valutazione è corrente in numerosi passi dei dialoghi, e probabilmente dipende anche dallo stretto legame che esiste in Omero tra Odisseo e Atena, che trova anch'esso riscontro nel testo platonico. In altri termini, come ha scritto in modo molto pertinente Fabio Massimo Giuliano, per Platone "l'immagine dell'Odisseo omerico" dovette apparire come la migliore incarnazione del sapiente" (*Studi di letteratura greca*, Pisa 2004, p. 103).

Ma in che cosa consiste, precisamente, la sapienza di Odisseo? Tanto nell'*Odissea* quanto nell'*Iliade* (anche se ovviamente in misura minore) Odisseo è costantemente impegnato nel mettere le risorse della sua intelligenza a disposizione del bene proprio e della sua comunità di riferimento: dei suoi commilitoni nell'*Iliade* e dei suoi compagni nell'*Odissea*. E anche se in entrambi i casi il suo sapere ha ovviamente come obiettivo quello di fare bene agli amici e male ai nemici, non di meno esso è già una accettabile prefigurazione di quello che è per Platone il nocciolo del sapere tecnico con cui coincide la virtù: conoscenza di ciò che procura il bene degli uomini, ossia la loro felicità, e la capacità pratica di produrlo. In questo medesimo sfondo si inquadrano anche la sua abilità di ingannare e mentire. A differenza di suo nonno Autolico, descritto da Omero e Platone come un virtuoso dell'imbroglio e della menzogna finì a se stessi, Odisseo inganna sempre in vista di un bene (v. il caso più celebre, ossia il tranello teso a Polifemo), cosa che anche lo stesso Platone ammette come perfettamente lecita (anche qui c'è un esempio famoso, ossia l'inganno del mito delle razze in *Resp.* 414d-415c). Dunque l'accusa formulata a Odisseo da Ippia, del resto sulla scia della tradizione, di essere moralmente discutibile proprio perché mentitore, è falsa senza eccezioni sia dal punto di vista della superiore sapienza filosofica sia dal punto di vista del modo normale e comune di pensare, che accetta senza porre troppe obiezioni la possibilità che si possa mentire o ingannare a fin di bene. Quello che Platone mette qui in opera, dunque, non è affatto una specie di esercizio sofisticato (come talvolta si crede), in cui bisogna trovare il modo per dimostrare, contro ogni evidenza, che ciò che sembra migliore in realtà è peggiore, e viceversa. Si tratta piuttosto di dissipare un puro e semplice errore di prospettiva, che è poi il medesimo per cui Socrate fu scambiato egli stesso per un sofista, ossia per un provocatore che si divertiva senza costrutto a sovvertire i valori della morale tradizionale.

E' interessante notare che su questo terreno si sviluppa una discreta convergenza tra il Socrate di Platone e quello di Senofonte. Per quanto Platone rilevi nell'insegnamento di Socrate aspetti paradossali o provocatori che Senofonte o non vede o cerca in più modi di occultare, entrambi sono concordi nel ritenere che la morale di Socrate non fosse un vero e proprio rovesciamento di quella tradizionale, ma che in un certo modo ne fosse la prosecuzione e l'inveramento. Certo, proprio perché Platone vede l'aspetto provocatorio della morale socratica, qui la convergenza con la parte migliore della tradizione deve essere accortamente argomentata. Si veda ad esempio il passo della Repubblica che abbiamo citato sopra. Quando Polemarco introduce l'autorità tradizionale di Simonide, Socrate commenta: "E' difficile non prestar fede a Simonide: è un sapiente e un uomo

divino" (331e). Che qui ci sia dell'ironia è fuori discussione (*sophos* e *theios aner* erano le prerogative che i poeti ascrivevano a loro stessi; cfr. lo *Ione*). Ma siamo sicuri che vi sia solo l'ironia? Probabilmente no. Può infatti ben capitare a Simonide, in quanto poeta/profeta ispirato dalla divinità, di dire qualcosa di vero; ma proprio per questa ragione non lo si può definire sapiente, se sapiente è solo colui che intende correttamente il senso delle cose che dice e sa renderne ragione agli altri (cfr. lo *Ione*). Infatti a questo provvede Socrate, mostrando che la definizione di giustizia proposta da Simonide acquista senso e coerenza solo alla luce dell'interpretazione che egli stesso ne dà, la quale a sua volta sfocia nell'identificazione delle morale con la *techne*, con tutti gli esiti apparentemente paradossali che questo comporta. Non c'è motivo, dunque, di scandalizzarsi dell'utilitarismo socratico, se è vero che un riferimento all'utile è comunque indispensabile per spiegare le azioni umane, anche se l'etica che si adotta è quella tradizionale.

Il compito di Senofonte, in confronto a quello di Platone, è ovviamente più facile (Senofonte, come detto, non aveva rilevato gli aspetti più provocatori dell'etica socratica). Ma anche in Senofonte, come in Platone, la riabilitazione morale di Socrate deve in qualche modo passare attraverso la convergenza tra l'ambito della morale e della virtù, da un lato, e quello della ricerca, della conoscenza e della verità (ossia le specifiche prerogative di Socrate) dall'altro.

Lo stesso principio, d'altra parte, doveva valere un po' per tutti i Socratici: volessero o non volessero accordare Socrate con la tradizione, l'unico modo plausibile per difendere il suo magistero consisteva nell'esaltare il valore morale dell'indagine dialettica e dell'uso intelligente della parola. Se proprio questo, da un lato, era il luogo critico dove l'insegnamento di Socrate rischiava di scivolare nell'ambito della sofistica, dall'altro costituiva la natura e l'essenza propria del suo pensiero: mostrare che senza il concorso decisivo di intelligenza e sapere è assolutamente impossibile rinvenire il valore morale. In questo senso il personaggio di Odisseo, l'eroe che impegnava tutte le risorse della sua intelligenza (anche a costo di ingannare e mentire) in favore del bene suo e dei suoi, è un'eccellente prefigurazione della figura di Socrate nell'ambito della cultura tradizionale, e dunque anche un possibile strumento e veicolo per far passare la lezione socratica in modo tutto sommato morbido e non provocatorio. Se i cosiddetti paradossi dell'etica socratica, esposti in modo diretto e per così dire brutale, possono apparire alla cultura tradizionale come spinosi e indigesti, forse una riflessione comparativa sui due eroi più celebrati dell'epos omerico, quale quella che Platone presenta nell'*Ippia Minore*, potrebbe far comprendere in modo meno traumatico l'effettiva sensatezza della morale socratica (che è poi lo stesso uso che fa Platone di Simonide nel passo della *Repubblica* citato sopra): difendendo Odisseo contro Achille, Platone in realtà difende l'utilità e la ragionevolezza del punto di vista filosofico (e in particolare dell'etica socratica) contro i luoghi comuni e le superficiali certezze della morale corrente.

E' interessante notare che una conferma di questa prospettiva la troviamo in una testimonianza relativa ad Antistene (51 Decleva Caizzi, V A 91 Giannantoni), ossia il socratico che più di tutti, insieme a Platone, ha contribuito a promuovere e a esaltare la figura del maestro nella cultura filosofica del IV secolo. Mentre l'*Ippia* del dialogo platonico ritiene semplicemente ovvio che l'aggettivo *polytropos* abbia un significato negativo, e dunque crede che per questo Odisseo sia inferiore dal punto di vista etico a un eroe schietto e sincero come Achille, Antistene intende invece mostrare che la *polytropia* di Odisseo coincide con la sua *sophia*. Antistene interpreta la *polytropia* come la padronanza della parola e la capacità di usarla in maniera opportuna (*chresis tou logou*); e Odisseo è *sophos* anzitutto proprio perché grazie a questa sua abilità sa (*epistato*) trattare con le persone in modi diversi. I sapienti, infatti, sono non solo coloro che possiedono l'abilità dialettica (*deinoi eisi dialegesthai*), ma anche quelli che sono capaci di esprimere lo stesso pensiero in molti modi (*tropoi*), ed è appunto per questo che sono chiamati *polytropoi*. In questo il loro modello è Pitagora, il quale era in grado di adattare il suo discorso alla qualità dei suoi ascoltatori. Ma l'aspetto più rilevante di tutto questo discorso, che lo rende pienamente applicabile sia a Odisseo sia a Socrate, è che sullo sfondo di questa sapiente *polytropia* c'è la relazione con l'utile (*to prosperon*). Secondo Antistene l'utile coincide con il proprio (*to oikeion*) di ciascuno, il quale è

uno per tutti (potremmo integrare dicendo che si tratta semplicemente della felicità). Ora, la caratteristica essenziale della *sophia* sta proprio nella sua capacità di trovare in che cosa consiste questo utile/proprio per tutti e per ciascuno. E poiché le persone sono tutte diverse l'una dall'altra, l'obiettivo uno e comune non potrà che essere realizzato con mezzi diversi da caso a caso. Dunque il carattere politropico della sapienza non ha lo scopo, come potrebbe essere ad esempio in Protagora, di corrispondere alla relatività dei fini, ma piuttosto quello di realizzare l'unità nella molteplicità, cosicché alla fine la *polytropia* si trasforma in *monotropia*.

Non è difficile riconoscere in questo ritratto alcune importanti caratteristiche che le nostre testimonianze, e anzitutto proprio quella di Platone, attribuiscono a Socrate. Ma anche il rapporto con Odisseo (a cui del resto si riferisce il testo antisteneo) è ben visibile. Per quanto il fine dell'azione corretta sia sostanzialmente uno solo, la diversità delle persone e delle situazioni mostra che sarebbe ingenuo sperare di conseguirlo adottando un comportamento rigido e monolitico. E infatti Odisseo perviene a realizzare i suoi obiettivi, ossia la presa di Ilio e la salvezza sua e dei compagni (almeno temporanea) utilizzando, caso per caso, l'esortazione, la persuasione, il rimprovero, l'inganno, la mezzogna, ecc. E in tutto questo, si badi, non c'è per Platone nulla di male non solo sotto il profilo pragmatico, ma neppure sotto questo etico, per la buona ragione che le due cose (come tutti dovrebbero riconoscere, se solo avessero la pazienza di rifletterci sopra senza pregiudizi) coincidono. Che ne è, invece, della schietta semplicità di Achille? Grazie al suo comportamento ostinato e poco flessibile Achille è stato causa indiretta di gravi danni sia per se stesso (la morte di Patroclo) sia per i suoi amici (le pesanti sconfitte subite dagli Achei durante la sua assenza dal campo di battaglia). E se talvolta gli capita di fare la cosa giusta, come quando non dà corso effettivo alla minaccia tornare subito in patria, lo fa per caso, senza averci pensato, ossia senza un ragionamento con cui stabilisce che questa è la cosa giusta. Né sembra una coincidenza - così avrebbe potuto pensare Platone - che mentre il poema di Odisseo si conclude con il suo lieto fine naturale (il ritorno a casa del protagonista), il lieto fine naturale del poema di Achille nell'*Iliade* non compare; mentre laddove compare, il merito dell'impresa è di nuovo ascritto alla sapienza politropica di Odisseo (l'inganno del cavallo), non alla semplice e monolitica virtù di Achille.

Alla luce delle analisi che abbiamo condotto, suggerisco dunque di interpretare il confronto fra Achille e Odisseo proposto nell'*Ippia minore* in modo sostanzialmente serio, ossia come la messa in scena attraverso il *medium* dell'*epos* della superiorità dell'etica filosofica nei confronti dell'etica che le si oppone pretendendo di richiamarsi alla tradizione; quando invece proprio un'attenta analisi dei valori e degli obiettivi comunemente accolti e perseguiti dagli uomini (e dunque già presenti in qualche modo nella tradizione) spinge l'ago della bilancia in direzione contraria. In questo senso il Socrate platonico, che nell'*Ippia minore* e nel primo libro della *Repubblica* si fa portavoce di questo richiamo alla tradizione, finisce per rappresentare in modo adeguato una caratteristica che il Socrate di Senofonte attribuisce proprio a Odisseo, ossia quella di essere "capace di sviluppare il suo discorso mediante le opinioni accettate dagli uomini" (*Mem.* IV, 6. 15). Ed è inutile aggiungere che questa caratteristica ricompare identica nel Socrate platonico.