

Papers

Cristina Ionescu
Elenchus, Recollection,
and the Method of
Hypothesis in the *Meno*

Lucas Soares
La relectura positiva de la
tradición poética griega en
el Banquete de Platón

Etienne Helmer
Le commerce de la vérité:
économie et commerce
dans les *Lois* de Platon

Alan Pichanick
Socratic Silence
in the *Cleitophon*

Thanassis Gkatzaras
The Form of the Good
in Plato's *Timaeus*

James M. Ambury
Dialectical Epimeleia:
Platonic Care of the Soul and
Philosophical Cognition

Book Reviews

Nicholas Zucchetti
Essays on Plato's Epistemology
by Franco Trabattoni

Alan Pichanick
Socrates and Self-Knowledge
by Christopher Moore

PLATO JOURNAL

Société Platonicienne
Internationale

Associazione Internazionale
dei Platonisti

Sociedad Internacional
de Platonistas

Internationale
Platon-Gesellschaft

Imprensa da
Universidade
de Coimbra

Coimbra
Universiy
Press

Papers

Cristina Ionescu,
Elenchus, Recollection,
and the Method of
Hypothesis in the *Meno*

Lucas Soares,
La relectura positiva de la
tradicón poética griega en
el Banquete de Platón

Etienne Helmer,
Le commerce de la vérité:
économie et commerce
dans les *Lois* de Platon

Alan Pichanick,
Socratic Silence
in the *Cleitophon*

Thanassis Gkatzaras,
The Form of the Good
in Plato's *Timaeus*

James M. Ambury,
Dialectical Epimeleia:
Platonic Care of the Soul and
Philosophical Cognition

Book Reviews

Nicholas Zucchetti,
Essays on Plato's Epistemology
by Franco Trabattoni

Alan Pichanick,
Socrates and Self-Knowledge
by Christopher Moore

PLATO JOURNAL

Société Platonicienne
Internationale
Associazione Internazionale
dei Platonisti
Sociedad Internacional
de Platonistas
Internationale
Platon-Gesellschaft

Imprensa da
Universidade
de Coimbra
Coimbra
Universiy
Press

CREDITS

EDITION

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press
http://uc.pt/imprensa_uc

PROPERTY

International Plato Society

DESIGN

Carlos Costa

INFOGRAPHICS

Linda Redondo

ISSN

2079-7567

eISSN

2183-4105

DOI

[https://doi.org/
10.14195/2183-4105](https://doi.org/10.14195/2183-4105)

© 2017 Imprensa da
Universidade
de Coimbra
International Plato
Society

EDITOR

Gabriele Cornelli

Universidade de Brasília

cornelli@unb.br

EDITORIAL BOARD

Renato Matoso Brandão

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,
Brazil
renatomatoso@puc-rio.br

Laura Candiottto

University of Edinburgh, UK
candiottolaura@gmail.com

Annie Larivée

Carleton University, Canada
annielarivee@gmail.com

Luca Pitteloud

Universidade Federal do ABC, São Paulo, Brazil
luca.pitteloud@gmail.com

María Angélica Fierro

Universidad de Buenos Aires, Argentina
msmariangelica@gmail.com

Georgia Mouroutsou

Western University, Canada
gmourout@uwo.ca

Voula Tsouna

University of California, Santa Barbara, USA
vtouna@philosophy.ucsb.edu

SCIENTIFIC BOARD

Francisco Bravo

Universidad Central de Venezuela
fbravovi@yahoo.com

Luc Brisson

CNRS – UPR76 Centre Jean-Pépin, Paris
lbrisson@agalma.net

Tomás Calvo

Universidad Complutense, Madrid
tcalvo@filos.ucm.es

John Dillon

Trinity College, Dublin
dillonj@tcd.ie

Thomas M. Robinson

University of Toronto
tmrobin@chass.utoronto.ca

Livio Rossetti

Università di Perugia
rossetti@unipg.it

Christopher Rowe

Durham University
c.j.rowe@durham.ac.uk

Samuel Scolnicov †

The Hebrew University of Jerusalem

Shinro Kato

Tokyo Metropolitan University

Noburu Notomi

Keio University, Tokyo
notomil.u-tokyo.ac.jp

REVISERS

Joseph Carter

University of Georgia
joeyc16@uga.edu

Cecilia Li

Western University Canada
zli289@uwo.ca

Milena Lozano Nembrot

Universidad de Buenos Aires
miluloz@hotmail.com

Pauline Sabrier

Trinity College Dublin
pauline.sabrier@orange.fr

INTERNATIONAL PLATO SOCIETY EDITORIAL COMMITTEE

Franco Ferrari | Salerno – Coordinator

fr.ferrari@unisa.it

Filip Karfik | Fribourg

filip.karfik@unifr.ch

Dimitri El Murr | Paris

dimitri.el-murr@univ-paris1.fr

Beatriz Bossi | Madrid

beabossi@filos.ucm.es

Richard Parry | Atlanta

rparry@agnesscott.edu

INTERNATIONAL PLATO SOCIETY EXECUTIVE COMMITTEE (2017-20)

Co-President: Luc Brisson

CNRS – UPR76 Centre Jean-Pépin, Paris
lbrisson@agalma.net

Co-President: Arnaud Macé

Université de Franche-Comté, Besançon
amace@univ-fcomte.fr

Co-President: Olivier Renaut

Université Paris Ouest – Nanterre-La Défense
web@platosociety.org

Vice President: Verity Harte

Yale University
verity.harte@yale.edu

Ex-President: Francisco Bravo

Universidad Central de Venezuela
fbravovi@yahoo.com

Ex-President: Gabriele Cornelli

Universidade de Brasília
cornelli@unb.br

Next President: Edward Halper

University of Georgia
ehalper@uga.edu

Representative for Europe:

Francesco Fronterotta

La Sapienza – Università di Roma
europel1@platosociety.org

Representative for Europe:

Barbara Sattler

University of St-Andrews
bs21@st-andrews.ac.uk

Representative for North America:

Debra Nails

Michigan State University
nails@msu.edu

Representative for Latin America:

Raul Gutierrez

Universidad Católica del Peru
latinamerica@platosociety.org

Representative for Asia, Australia,
and Africa:

Yuji Kurihara

Tokyo Gakuai University
asia.australia.africa@platosociety.org

Representative for the C. J. de Vogel

Foundation:

Carlos Steel

Katholieke Universiteit, Leuven
carlos.steel@kuleuven.be

SUMMARY

5	EDITORIAL
	PAPERS
9	Elenchus, Recollection, and the Method of Hypothesis in the <i>Meno</i> Cristina Ionescu
31	La relectura positiva de la tradición poética griega en el Banquete de Platón Lucas Soares
51	Le commerce de la vérité: économie et commerce dans les <i>Lois</i> de Platon Etienne Helmer
65	Socratic Silence in the <i>Cleitophon</i> Alan Pichanick
71	The Form of the Good in Plato's <i>Timaeus</i> Thanassis Gkatzaras
85	Dialectical Epimeleia: Platonic Care of the Soul and Philosophical Cognition James M. Ambury
	BOOK REVIEWS
103	<i>Essays on Plato's Epistemology</i> by Franco Trabattoni Nicholas Zucchetti
113	<i>Socrates and Self-Knowledge</i> by Christopher Moore Alan Pichanick
121	GUIDELINES FOR AUTHORS

EDITORIAL STATEMENT

Gabriele Cornelli

University of Brasília, Brazil

on a perfect balance between energy and wisdom in order to make our PJ flourish. I would like to express my deep gratitude to the new members of PJ Editorial Board for accepting the job: Annie Larivée, Laura Candioto, Georgia Mouroutsou, María Angélica Fierro, Renato Matoso Brandão, and Voula Tsouna. Luca Pitteloud, who is also a member of the same Editorial Board, agreed to continue as Assistant Editor of the Journal, now accompanied by Renato Matoso. Laura Candioto generously accepted my invitation to act as Reviews Editor. We are all dramatically committed to speed up the processes of submission, review, and editorial management of papers, and we hope to achieve in the next year a significantly shorter turnaround times for manuscripts. Above all, we are also committed to the plurality of hermeneutical approaches and languages, which has always been the brand of our diversity-attentive Society. I can only hope that Plato Journal would be able to follow the same path for the next years.

While announcing this fresh new issue of the Plato Journal (7/2017), I should also like to take the opportunity to thank International Plato Society's Executive Committee to trust me the Editorship of our beloved IPS journal. During the period of my Presidency (2013-16), IPS made a great effort to improve its journal in order to meet the best international editorial standards. I would like to express my deepest gratitude to the editors of 2015 and 2016 PJ issues and to our Publisher, Coimbra University Press, for the hard and competent editorial work they put in up to the present day. When I assumed the editorship last year, I have proposed a plan to closely follow the actual trends in academic publishing, with a special focus on indexing Plato Journal in the main Indexes and scientific collections. I am glad to announce we already managed to be on the most relevant one: Thomson Reuters Web-of-Science. Scopus will be our next target, of course. To meet these goals I have proposed a slight change in the editorial management, broadening and renewing the Editorial Board, which – as you can see in the pages above – is now built on well-established, highly trusted, and relatively young Plato scholars, all members of IPS. The Scientific Committee composed of former IPS Presidents has been renamed as Advisory Committee. With this new editorial setup, I hope that we could count

Elenchus, Recollection, and the Method of Hypothesis in the *Meno*

Cristina Ionescu

The Catholic University of America

ionescu@cua.edu

ABSTRACT

The *Meno* is often interpreted as an illustration of Plato's decision to replace elenchus with recollection and the method of hypothesis. My paper challenges this view and defends instead two theses: (1) that far from replacing elenchus, the method of hypothesis incorporates and uses elenctic arguments in order to test and build its own steps; and (2) that recollection is not a method of search on a par with elenchus and the method of hypothesis, but is rather primarily a theory that accounts for the metaphysical horizon within which the method of hypothesis, coupled with elenchus and perhaps other dialectical methods, can lead us from opinions to knowledge.

Keywords: Elenchus, Method of Hypothesis, Recollection

https://doi.org/10.14195/2183-4105_17_1

The *Meno* is often taken to showcase Plato's decision to replace elenchus with recollection and the method of hypothesis. The purpose of the present paper is to challenge this reading and to advance, instead, a different understanding of the relations among elenchus, recollection, and the method of hypothesis in the *Meno*. In particular, I am going to defend two theses: (1) that far from replacing elenchus, the method of hypothesis incorporates and uses elenctic arguments in order to test and build its own steps; and (2) that recollection is not a method of search on a par with elenchus and the method of hypothesis, but is rather primarily a theory that accounts for the metaphysical horizon within which the method of hypothesis, coupled with elenchus and perhaps other dialectical methods, can lead us from opinions to knowledge.

In recent literature, Landry (2012) and Benson (2003, 2015) come closest to defending a similar view, as they both argue that elenchus is not replaced by the method of hypothesis, but rather supplemented by it. My own view differs in some respects from theirs, and where it is consistent with theirs, it takes their findings a step further. More specifically, Landry argues that the method of hypothesis is to be applied only once elenchus has finished cleansing the mind of inconsistent beliefs, and that the method of hypothesis proceeds alone and unaided by elenchus to seek knowledge. I argue that elenchus is used not only before the method of hypothesis, but is in fact also incorporated within the method of hypothesis. While Landry believes that the method of hypothesis cannot reach knowledge, I, on the contrary, argue that it can, as long as it is employed within the metaphysical horizon revealed by the theory of recollection. Benson's views are more akin to mine, especially since his recent book offers a detailed account of how elenchus can

virtud fuese un conocimiento, evidentemente sería enseñable' *Men.* 87c5-6), ya que si fuera así deberían habérsela podido enseñar a sus discípulos a fin de hacerlos virtuosos como ellos mismos, Sócrates concluye por tanto que tales políticos actúan bajo la guía de una opinión correcta o don divino, inestable e intransferible por definición (*Men.* 99b11-c5).

Volvemos a leer en *Menón* el clásico cuestionamiento socrático a los presuntos saberes, encarnado esta vez, como en la *Apología*, en la figura de los políticos tradicionales. Justamente me interesa el *Menón* en tanto incluye dentro del marco de este cuestionamiento otros discursos que, desde un punto de vista epistémico, no pueden, incluso expresando y llevando a buen término muchas y grandes obras verdaderas y bellas, dar cuenta de sí mismos, como es el caso del discurso de los poetas tradicionales, a quienes vuelve a emparentar, como ya lo había hecho en el *Ion*, con aquellos hombres y mujeres sabios en asuntos divinos, vates y adivinos:

Correctamente llamaríamos divinos a los que acabamos de mencionar, vates, adivinos y poetas todos, y también a los políticos, no menos que de éstos podríamos decir que son divinos e inspirados (*theíous kai enthousiázein*), puesto que es gracias al hálito del dios y poseídos por él, como con sus palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios, sin saber nada de lo que dicen (*Men.* 99c11-d5).

La conclusión del diálogo reafirma el vínculo discurso político - opinión verdadera (o don divino),³⁴ dejando aporéticamente planteada la posibilidad de una solución en tanto vuelva a priorizarse la pregunta por la esencia (*qué* es en sí la *areté*) que dio origen al diálogo, para a continuación indagar *cómo* la *areté* se da en los hombres, es decir, si es enseñable o no (*Men.*

99e4-100a2). En el caso puntual de los poetas, que es el que nos importa, es claro que la inspiración mediante la cual éstos dan forma a sus creaciones acontece –por lo que Platón viene afirmando desde diálogos anteriores– como un don imprevisible e inestable. Si bien en la crítica a los políticos de su tiempo, bajo el marco de la distinción opinión verdadera - conocimiento, Platón trae a colación la figura de los poetas tradicionales, no debemos pensar que lo que dice de aquéllos se ajusta completamente a lo que afirma sobre éstos. Porque, pensando en términos ético-políticos, en el caso del obrar poético no resulta necesario que existan poetas capaces de hacer poetas también a los demás; contrariamente, en el caso del obrar político ello sí sería sumamente deseable, en función de la estabilidad y progreso de todo orden ético-político. Son, como es obvio, dominios diferentes que se vinculan en cuanto al origen (divino) del tipo de discurso, pero que tienen una incidencia claramente desigual en el orden de la *pólis*, lo que lleva a que el poeta divinamente inspirado pueda seguir explicando sin problemas su discurso en los términos de un don inestable e intransferible.

Otro dato positivo que se desprende del *Menón* es que así como Platón no descarta la presencia de la *areté* en hombres bellos y buenos, e incluso en grandes estadistas tanto de la actualidad como del pasado, tampoco la niega en los grandes poetas tradicionales, como es el caso puntual de Píndaro, de cuya obra Platón llega a citar un poema para apoyar la doctrina de la inmortalidad del alma ('Algo verdadero, me parece, y también bello dicen Píndaro y muchos otros de los poetas, cuantos son divinos', *Men.* 81a8-b2). Estos poetas se relacionan con aquellos estadistas no sólo en cuanto a la incapacidad de enseñar su respectiva *areté* a sus hijos o discípulos, sino también por el carácter bello y verdadero que poseen sus grandes obras políticas y poéticas.³⁵

III. HOMERO, HESÍODO Y ‘LOS DEMÁS BUENOS POETAS’

Tras esta breve panorámica, podemos observar el esbozo de una concepción positiva respecto de la figura y del estatus positivo de las obras de los poetas tradicionales, cuyo contorno, como vimos, va delineándose desde la *Apología*, *Ion*, *Lisis* y *Menón*,³⁶ hasta desembocar, bajo la mediación del *Banquete*, en el *Fedro*. Es precisamente en este último diálogo donde, como señalamos al inicio, puede leerse una sistematización y complementación de la concepción de la poesía como inspiración divina, en cuya configuración los pasajes examinados de *Banquete* constituyen un eslabón clave. Tales pasajes, en efecto, permiten tender un puente hacia el planteo que Platón desarrollará en *Fedro*, ya que recién allí él terminará por sellar la alianza entre *manía* divina, poesía, belleza e inmortalidad, al afirmar que sólo en tal estado de *manía* o posesión divina el alma del poeta podrá llegar a crear bellas e inmortales obras (*Phaidr.* 244a6-8).

Cabe leer, pues, en los pasajes examinados del *Banquete* una clara valoración de las obras de los poetas tradicionales (Homero, Hesíodo y otros), que sigue en la línea de algunos diálogos platónicos tempranos y de transición, como *Apología*, *Ion*, *Lisis* y *Menón*:

Todo hombre preferiría tener hijos de tal índole a tenerlos humanos, si dirige su mirada a Homero, a Hesíodo o a los demás buenos poetas (*toùs állous poiètàs toùs agathoùs*) y contempla con envidia qué descendencia han dejado de sí mismos, que les procura inmortal fama y recuerdo por ser ella también famosa e inmortal; o si quieres, agregó, hijos tales como los que ha dejado Licurgo en Lacedemonia, salvadores de Lacedemonia y, por decirlo así, de la Hélade. También Solón entre

vosotros es honrado por haber dado vida a las leyes y muchos otros hombres [...], por haber mostrado muchas y bellas obras y haber engendrado toda clase de virtud (*pollà kai kalà érga, gennésantes pantoían aretén*) (*Symp.* 209c7-e3).³⁷

Casi al término de la *Apología* hallamos un pasaje similar, donde Sócrates, ya condenado y dirigiendo sus últimas palabras a los jueces que han votado por su absolución, revela su lectura esperanzada y positiva acerca de la muerte, cuyo bien se expresaría bajo dos alternativas: ya sea como una total ausencia de sensación (o un dormir sin soñar), ya sea como un viaje o cambio de morada del alma a fin de que ésta se encuentre en el Hades con todos los que han muerto y, entre otros, con los grandes e ‘inmortales’ (*athánatoi*) poetas del pasado con los que todo hombre desearía dialogar: ‘¿Qué bien habría mejor que éste, señores jueces? [...] Sería acaso malo el viaje. Además, cuanto daría alguno de vosotros por estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero?’ (*Apol.* 40e6-41a7, c6-7). Tal como leemos en *Banquete*, los más reputados poetas y legisladores no sólo nos dejaron como legado muchas obras bellas e inmortales,³⁸ razón por la cual se han instituido en su honor diversos cultos por haber tenido tales hijos espirituales y no naturales, sino que mediante tales obras lograron transmitir a la posteridad un catálogo de virtudes.³⁹

Si bien hallamos en *Banquete* un reconocimiento explícito de las obras de los poetas tradicionales, cabe destacar también que sus productos constituyen, según Sócrates-Diotima, ‘imágenes de *areté*’ (*eídola aretês*), por contraposición al engendramiento o procreación de ‘virtudes verdaderas’ (*aretái alethê*), propio del iniciado o filósofo que, eventualmente, pudiera llegar, ‘de repente’,⁴⁰ a la revelación final de los

grandes misterios narrados por Diotima,⁴¹ es decir, a la aprehensión de la Idea de belleza:

¿Es que no te das cuenta de que es únicamente en ese momento, cuando ve la belleza con el órgano con que ésta es visible, cuando le será posible engendrar, no imágenes de virtud, ya que no está en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, puesto que está en contacto con la verdad (*ouk eídola aretês, háte ouk eídólou ephaptoménoi, allà alethê, háte toû alethoús ephaptoménoi*); y de que al que ha procreado y alimenta una virtud verdadera le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal, si es que esto le fue posible a algún otro hombre? (*Symp.* 212a2-7).⁴²

Notemos aquí una diferencia importante respecto de la posición que Platón asumía en *República*. En efecto, allí el poeta tradicional, en tanto ubicado en un tercer grado ontológico-epistemológico en relación con la verdadera realidad (Idea de cama), no llegaba a engendrar, como en *Banquete*, una imagen de *aretê*, sino más bien una ‘imitación de una apariencia’ (*phantásmatos mímesis*). En este sentido, la novedad del planteo del *Banquete* residiría en que, al engendrar el poeta tradicional una imagen de *aretê* (y no una imitación de una apariencia), puede ubicárselo, siguiendo la jerarquía ontológica-epistemológica tripartita de *República* X leída desde el *Banquete*, en un segundo nivel respecto de la verdad (poeta de segundo grado), mientras que en *República* Homero y los demás poetas tradicionales aparecen tipificados peyorativamente como poetas de ‘tercer grado’.⁴³

Detengámonos, por último, en la concepción del poeta tragicómico como modelo del verdadero artista, que leemos casi al término

del *Banquete*, puesto que en ella cabe leer otra clara revalorización de la tradición poética en términos positivos. En dicha ocasión, Aristodemo –vía Apolodoro– rememora:

Pero lo capital fue que Sócrates les obligó [a Agatón y Aristófanes] a reconocer que era propio del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y que quien con arte es poeta trágico también lo es cómico (*Symp.* 223d2-6).⁴⁴

La pregunta que se desprende naturalmente de este pasaje es: ¿quién, de entre los selectos oradores participantes del encomio a *Éros*, encarna en el *Banquete* a ese hombre capaz de componer tragedia y comedia a la vez? Aquí pueden arriesgarse algunas opciones interpretativas respecto de esta última escena protagonizada por Sócrates, Agatón y Aristófanes: o bien para Sócrates el más claro exponente de su concepción del artista es Aristófanes;⁴⁵ o por el contrario, en la medida en que el poeta trágico Agatón consideraba que su encomio a *Éros* tenía ‘parte de broma y parte de comedia’ (*Symp.* 197e7-8), es este poeta el más fiel representante de la definición socrática del artista; o, en tanto eran obligados por Sócrates a admitir tal concepción, ni Agatón ni Aristófanes la representan ya que cada uno de ellos se desempeña con soltura sólo dentro de su género respectivo, y no en ambos a la vez; o bien Sócrates esgrime su definición del artista ideal ante estos dos poetas (y no ante otros) porque veía que ellos eran, en potencia, los que podían llegar a poner en acto tal concepción. O, por último, también podría pensarse que la concepción socrática no es más que una referencia indirecta a Platón mismo, pues al fin y al cabo es éste quien, al escribir el *Banquete*, logró hacer interactuar en este diálogo diferentes géneros discursivos, entre ellos el trágico y el cómico, y

quien a través de tal interacción dio cuenta de un nuevo perfil de poeta y de cierta intención reformadora en la cultura teatral ateniense de la época.⁴⁶ No es nuestra intención abonar aquí alguna de tales opciones interpretativas –todas éstas plausibles y con suficiente apoyo textual–, sino más bien destacar que no se trata de un hecho casual que Aristófanes y Agatón, dos representantes de la tradición poética, sean los únicos oradores que se quedan, al término de la velada, despiertos y platicando con Sócrates acerca de los atributos que caracterizan a un verdadero artista.

CONCLUSIÓN

Como señalamos al comienzo del artículo, en el *Fedro* la poesía terminará siendo pensada en función de la siguiente serie conceptual: *manía* divina, belleza e inmortalidad. Pero vimos aquí cómo Platón, previamente en *Banquete*, ya había atisbado las condiciones de posibilidad para dicha serie, al establecer una estrecha vinculación entre las nociones de *éros*, *poiesis* e inmortalidad. Esta forma de concebir la poesía supone un claro contraste con la concepción negativa acerca del paradigma poético tradicional que Platón asume en los libros II, III y X de *República*, paradigma cuyos rasgos cabe recordar de forma somera y esquemática, dado que ello excede los límites de nuestro análisis. El paradigma poético tradicional implicaba para Platón, en efecto, una *mimesis* de caracteres y conductas malas tanto del orden humano como del divino; imágenes del vicio (*kakías eikósi*) que terminaban por sembrar en las almas de los niños y jóvenes disvalores como la cobardía, la intemperancia, la mezquindad, la blandura y avidez de riquezas. Además de detentar una presunta omnisciencia acerca de todos los oficios, el poeta tradicional buscaba reflejar

en sus obras el lenguaje del hombre ordinario, apelando para ello a la dimensión *cosmética* del lenguaje (*Rep.* II 369b5-374d7),⁴⁷ es decir, a un estilo pictórico, ornamentado y puramente imitativo –de allí las reiteradas analogías y desplazamientos entre la figura del pintor y la del poeta tradicional, o, en los términos del *Sofista*, entre fabricantes de simulacros visuales y verbales–, cuyo poder hechiza las almas de sus destinatarios amarrándolas al ámbito de lo visible, sensitivo y emotivo, e impidiendo así su elevación a lo racional.

Sobre la base de las cuatro dimensiones (religiosa, ético-política, ontológico-epistemológica y psicológica) en torno a las cuales hace girar su crítica al paradigma poético tradicional, Platón prescribe, por contraste y a grandes rasgos, una serie de pautas que deberá plasmar en sus obras el nuevo tipo de poeta proyectado para la *pólis* ideal de *República*, a fin de componer una poesía austera, bella y saludable (*Rep.* III 401c4-d3). En términos religiosos, el poeta deberá imitar la divinidad como esencialmente buena (sólo causa del bien), simple, inmutable, y veraz en palabras y obras;⁴⁸ alabar en sus composiciones el Hades; suprimir quejas, lamentos, risas exageradas y todo tipo de debilidades en boca de dioses, héroes y hombres de bien, y dejar de representar a los injustos como felices y a los justos como desgraciados. En términos ético-políticos, deberá imitar sólo los modelos de carácter y conducta de los hombres de bien. En términos ontológico-epistemológicos, se ocupará de realizar una imitación de la verdad (más que de una apariencia), es decir, una *mimesis* con conocimiento de los caracteres virtuosos, o, en su defecto, con una ‘opinión recta’ (poeta de segundo grado o nivel) que implique algún tipo de comunicación con el filósofo guardián que detenta la *epistémé* y, justamente por ello, ‘utiliza’ correctamente las obras poéticas en términos pedagógico-políticos. En términos psicológicos,

deberá imitar el elemento *logistikón* del alma, a fin de promover la regulación y moderación de los impulsos irracionales ligados al deseo y la ira, privilegiando un modelo de conocimiento que procura ir más allá del mero testimonio de los sentidos, dando lugar así a la unidad y el dominio de sí. En términos formales o estilísticos, el poeta procurará expresarse a través de un estilo austero, menos agradable que el puramente imitativo –tragedia y comedia–, a saber: el estilo narrativo mixto (en el que la imitación ocupa una pequeña parte con respecto a largos trozos de narración); deberá seguir, en una palabra, el marco ya establecido por el género de los himnos a los dioses y los encomios de los héroes.⁴⁹

No sólo es distinto, por tanto, el punto de vista desde el cual se enfoca la poesía tradicional en *Banquete* y *República*, sino también la cuestión de los criterios de composición que priman en tales diálogos: mientras que en *Banquete* Platón le asigna una mayor preeminencia al criterio ‘estético’ vinculado al aspecto agradable o seductor de la obra poética, en *República* puede advertirse un mayor énfasis puesto en el criterio utilitarista, ligado a lo útil o provechoso de aquella, esto es, a su corrección ético-política (*Rep.* X 607e1-2) en función del mejoramiento de los regímenes políticos y la vida humana.⁵⁰ En suma, Platón reconoce en *Banquete* –y posteriormente en *Fedro*– su profundo respeto por el linaje de la tradición poética griega y, sobre todo, por su importante función social y educadora para la posteridad, dejando en claro que el punto de vista desde el cual piensa allí la poesía tradicional no es exactamente el mismo que el de *República*. Al no encuadrarse dentro de un proyecto de reforma filosófico-política de la *pólis*, podemos desprender del *Banquete* una valoración positiva de aquellos representantes de la poesía tradicional que en *República* Platón se disponía a excluir por las razones –de índole religiosa, ético-política, ontológico-epistemológica y psicológica– mencionadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS:

- Allen 1991: R.E. Allen, *Plato, The Symposium*, Yale University Press, New Haven 1991.
- Bluck 1964: R.S. Bluck, *Plato, Meno. A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1964.
- Brisson 1989: L. Brisson, *Platon, Phèdre*, GF - Flammarion, Paris 1989.
- Brisson 1998: L. Brisson, *Platon, Le Banquet*, GF - Flammarion, Paris 1998.
- Brisson 1997: L. Brisson, *Platon, Apologie de Socrate*, GF - Flammarion, Paris 1997.
- Burnet 1900-1907: J. Burnet, *Platonis Opera*, Clarendon Press, Oxford 1900-1907, 5 vols.
- Bury 1932: R.G. Bury, *The Symposium of Plato*, W. Heffer and Sons, Cambridge 1932.
- Canto-Sperber 1989: M. Canto-Sperber, *Platon, Ion*, GF - Flammarion, Paris 1989.
- Dover 1980: K.J. Dover, *Plato, Symposium*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Gil 1983: L. Gil, *Platón, El banquete, Fedón, Fedro*, Orbis, Buenos Aires 1983.
- Jowett, 1953 [1892]: B. Jowett, *The Dialogues of Plato*, 4ª ed. de D.J. Allan y H.E. Dale, Clarendon Press, Oxford 1953 [1892], 4 vols.
- Leroux 2002: G. Leroux, *Platon, La République*, GF - Flammarion, Paris 2002.
- Lucas 1968: D.W. Lucas, *Aristotle Poetics*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- Pabón – Fernández-Galiano 1949: J. Pabón – M. Fernández-Galiano, *Platón, La República*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1949, 3 vols.
- Robin 1933: L. Robin, *Platon, Phèdre*, en *Oeuvres Complètes*, Les Belles Lettres, Paris 1933, tome IV, 3.
- Rosen 1968: S. Rosen, *Plato's Symposium*, Yale University Press, New Haven 1968.
- Rowe 1986: C.J. Rowe, *Plato, Phaedrus*, Aris & Phillips Ltd., Warminster 1986.
- Rowe 1998: C.J. Rowe, *Plato, Symposium*, Aris & Phillips Ltd., Warminster 1998.
- Santa Cruz – Crespo 2007: M.I. Santa Cruz – M.I. Crespo, *Platón, Fedro*, Losada, Buenos Aires 2007.

ESTUDIOS:

- Asmis 1992: E. Asmis, 'Plato on Poetic Creativity', in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 338-364.
- Belfiore 1983: E. Belfiore, 'Plato's Greatest Accusation against Poetry', in F.J. Pelletier – J. King-Farlow (eds.), *New Essays on Plato*, *Canadian Journal of Philosophy*, 1983, suppl. vol. 9, 39-62.
- Brandwood 1990: L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Casertano 2013: G. Casertano, 'La difficile analogia tra poesia e amore', in *Proceedings of X Symposium Platonicum: The Symposium*, Università di Pisa, Pisa 2013, vol. I, 365-370.
- Clay 1975: D. Clay, 'The tragic and comic poet of the Symposium', «Arion» 2 (1975), 238-261.
- Collingwood 1925: R.G. Collingwood, 'Plato's Philosophy of Art', «Mind» 34 (1925), 154-172.
- Collingwood 1938: R.G. Collingwood, *The Principles of Art*, Clarendon Press, Oxford 1938.
- Cook 1996: A. Cook, 'Plato and Poetry', in *The Stance of Plato*, Littlefield Adams Books, Boston 1996, 75-97.
- Cornford 1967: F.M. Cornford, 'La doctrina de éros en el Banquete de Platón', en *La filosofía no escrita*, Ariel, Barcelona 1974, 129-146.
- Corrigan – Glazov-Corrigan 2004: K. Corrigan – E. Glazov-Corrigan, *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2004.
- Chandran Madhu 1999: R. Chandran Madhu, 'Plato's Homer', «Ancient Philosophy» 19 (1999), 87-95.
- Delatte 1934: A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Les Belles Lettres, Paris 1934.
- Dodds 1951: E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid 1980.
- Dover 1965: K.J. Dover, 'The date of Plato's Symposium', «Phronesis» 10 (1965), 2-20.
- Dover 1966: K.J. Dover, 'Aristophanes' speech in Plato's Symposium', «Journal of Hellenic Studies» 86 (1966), 41-50.
- Else 1986: G.F. Else, *Plato and Aristotle on Poetry*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1986.
- Estiú 1982: E. Estiú, 'La concepción platónica-aristotélica del arte: Técnica e imitación', «Revista de Filosofía» 24 (1982), 7-26.
- Ferrari 1992: G.R.F. Ferrari, 'Platonic love', in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 248-276.
- Friedländer 1964: P. Friedländer, *Plato*, Routledge & Kegan Paul, London 1964, vol. II.
- Gadamer 1934: H.-G. Gadamer, 'Plato und die Dichter', in *Griechische Philosophie I, Gesammelte Werke*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985, Band 5, 187-211.
- Gadamer 1977: H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca 1977.
- Greene 1918: W.C. Greene, 'Plato's View of Poetry', «Harvard Studies in Classical Philology» 29 (1918), 1-75.
- Giuliano 2005: F.M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005.
- Guthrie 1975: W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 1990, vol. IV.
- Grube 1973: G.M.A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1973.
- Hackforth 1950: R. Hackforth, 'Immortality in Plato's Symposium', «Classical Review» 64 (1950), 42-45.
- Halliwel 2002: S. Halliwel, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton 2002.
- Hartland-Swan 1951: J. Hartland-Swan, 'Plato as Poet: A Critical Interpretation', «Philosophy» 96-97 (1951), 3-18, 99-141.
- Hyland (1968): D. Hyland, 'Éros, epithymía and philía in Plato', «Phronesis» 13 (1968), 32-46.
- Heidegger 1961: M. Heidegger, *Nietzsche I*, Destino, Barcelona 2000.
- Isnardi Parente 1966: M. Isnardi Parente, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze 1966.
- Jaeger 1957: W. Jaeger, *Paideía: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México 1957.
- Leszl 2004: W.G. Leszl, 'Plato's attitude to poetry and the fine arts and the origins of aesthetics', in *Études platoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 2004, vol. I, 113-197.
- Lesky 1957-1958: A. Lesky, *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid 1968.
- Menza 1972: V. Menza, 'Poetry and the Techné Theory: An Analysis of the *Ion* and *Republic*, Bks. III and X', *diss.*, Johns Hopkins University 1972, 263-284.

- Moravcsik – Temko 1982: J.M.E. Moravcsik – P. Temko (eds.), *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*, Rowman & Littlefield, Totowa 1982.
- Murdoch 1977: I. Murdoch, *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*, Fondo de Cultura Económica, México 1982.
- Murray 1981: P. Murray, 'Poetic Inspiration in Early Greece', «Journal of Hellenic Studies» 101 (1981), 87-100.
- Nehamas 1988: A. Nehamas, 'Plato and the Mass Media', in *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton University Press, Princeton 1999, 279-299.
- Nichols 2004: M.P. Nichols, 'Socrates' Contest with the Poets in Plato's *Symposium*', «Political Theory» 32 (2004), 186-206.
- Nightingale 1995: A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Nussbaum 1986: M.C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid 1995.
- Patterson 1982: R. Patterson, 'The Platonic art of comedy and tragedy', «Philosophy and Literature» 6 (1982), 76-93.
- Ricoeur 1965: P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México 1970.
- Riegel 2013: N. Riegel, 'Tragedy and Comedy at Agathon's Party: Two Tetralogies in Plato's *Symposium*', in *Proceedings of X Symposium Platonicum: The Symposium*, Università di Pisa, Pisa 2013, vol. I, 277-282.
- Rodrigo 2001: P. Rodrigo, 'Platon et l'art austère de la distanciation', in M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, L'Harmattan, Paris 2001, 139-165.
- Rodríguez Adrados 1969: F. Rodríguez Adrados, 'El Banquete platónico y la teoría del teatro', «Emérita» 37 (1969), 1-28.
- Stern-Gillet 2004: S. Stern-Gillet, 'On (mis)interpreting Plato's *Ion*', «Phronesis» LXIX (2004), 169-201.
- Stokes 1993: M.C. Stokes, 'Symposium 172a-c: a Platonic phallacy?', «Liverpool Classical Monthly» 18 (1993), 128.
- Tatarkiewicz 1960-68: W. Tatarkiewicz, *Historia de la Estética I. La estética Antigua*, Akal, Madrid 1987.
- Tatarkiewicz 1976: W. Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Tecnos, Madrid 1986.
- Tigerstedt 1969: E.N. Tigerstedt, *Plato's Idea of Poetical Inspiration, Commentationes Humanarum Litterarum Societas Scientiarum Fennicae*, Helsinki (1969), 44, 2.
- Verdenius 1962: W.J. Verdenius, 'Der Begriff der Mania in Platons *Phaidros*', «Archiv für Geschichte der Philosophie» 44 (1962), 132-150.
- Vernant 1965: J.-P. Vernant, 'Observaciones sobre las formas y los límites del pensamiento técnico en los griegos', in J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona 1973, 280-301.
- Vicaire 1960: P. Vicaire, *Platon: Critique littéraire*, Klincksieck, Paris 1960.
- Villela-Petit (1991): M. Villela-Petit, 'La question de l'image artistique dans le *Sophiste*', in P. Aubenque et M. Narcy (eds.), *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis, Napoli 1991, 55-90.
- Vlastos 1973: G. Vlastos, 'The Individual as an Object of Love in Plato's dialogues', in G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1973, 3-42.
- Warry 1962: J.G. Warry, *Greek Aesthetic Theory. A Study of Callistic and Aesthetic Concepts in the Works of Plato and Aristotle*, Methuen, London 1962.
- Wilamowitz-Moellendorff 1919: U. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Weidmannsche, Berlin 1919, 2 vols.

NOTES

1 Para este contraste entre el carácter divino atribuido al Éros en *Fedro* y la insistencia por parte de Diotima en la negación de tal carácter en *Banquete*, cf., entre otros, Guthrie 1975, 386, nota 192, quien no ve la necesidad de excusar a Sócrates por llamar a Éros en *Fedro* un dios y en el *Banquete* un *daímon*: 'Allí le venía bien a su propósito hacer al Amor un intermedio y un intermediario, y adaptó en consonancia la mitología popular; aquí la puede aceptar sin alteraciones. Jugar de esta manera con los mitos era un recurso literario común, que emplean con entera libertad los otros interlocutores del *Banquete*'. Véase en la misma línea Nussbaum 1986, 282, y Ferrari 1992, 262-268.

2 Como ejemplo de los efectos negativos (i.e. vileza, insensatez, intemperancia, engaño, esclavitud, entre otros) propios del estado de *mania* en algunos diálogos previos al *Fedro*, véase especialmente *Men.* 91c3, *Crat.* 404a4, *Symp.* 213d, 215c-e, y *Rep.* I 329c, II 382c8-e3, III 400b2, 403a7-11, VII 539c6, IX 573a-b. Para la oposición entre

manía y sophrosýne, cf., entre otros pasajes, *Prof.* 325b5. Verdenius 1962, 137 destaca en este sentido la contraposición entre el amor ‘sensato’ y ‘moderado’ ponderado en *Rep.* III 403a7-11, V 474d-e (la descripción de los efectos nocivos del amor desmedido) y *Leg.* V 731e5-732a1 (‘En efecto, el que ama se enegeuce respecto de lo amado, de modo que juzga mal lo justo, lo bueno y lo bello, porque piensa que siempre debe preferir lo suyo a lo verdadero’), y el ‘enloquecido’ alabado en *Fedro*.

3 Desligada de las razones intelectuales y éticas, la teoría de la posesión divina se revela en *Fedro* como una explicación alternativa de la capacidad de los poetas tradicionales. Cf. al respecto Guthrie 1975, 206.

4 Sobre la fecha de composición del *Banquete*, se piensa en general que la obra es anterior al *Fedro*, y aproximadamente contemporánea de *República* y *Fedón*. Para este punto, cf., entre otros, Dover 1965, 2-20, y Brandwood 1990.

5 Sobre el uso platónico de la citación poética, véase asimismo en este sentido Cook 1996, 75-76, y Vicaire 1960, 77-149, 158-192; y, más puntualmente sobre el Homero de Platón, cf. especialmente Chandran Madhu 1999, 87-95.

6 Nussbaum 1986, 41.

7 Para un análisis específico de esta analogía entre *poiesis*, *poesía* y *éros*, cf. especialmente Casertano 2013, 366-370.

8 Para este uso genérico de *poiesis*, *poiéma* y *poietés*, cf., entre otros, Lucas 1968, 54.

9 En *Soph.* 219a10-b12, Platón vuelve a ofrecer, en el contexto de la distinción entre dos tipos de técnicas (adquisitiva y productiva) dentro de las cuales busca encuadrar al sofista, una definición del término ‘*poiesis*’ acotada al ámbito de la *mimesis*, definición según la cual *poiesis* representa un cierto tipo de producción de imágenes, y no de realidades individuales.

10 Heidegger 1961, 160.

11 Al referirse a las leyes nupciales, Platón vuelve en *Leyes* IV 721b6-c6 sobre esta idea central del *Banquete* 206b1-208b6 acerca de la participación de lo mortal en lo inmortal por medio de la generación, o de la procreación como la única inmortalidad alcanzable. Sobre este punto, cf. especialmente Hackforth 1950, 42-45, y Cornford 1967, 137. Si bien Platón suscribe en *Banquete* la participación de lo mortal en lo inmortal a través de la procreación físico-espiritual, ello no significa que lo mortal represente la inmortalidad del mismo modo que lo representa lo divino. Guthrie 1975, 374-375, y la mayor parte de los intérpretes, destacan aquí una clara contraposición platónica entre la inmortalidad temporal (o secundaria) y la vida eterna.

12 Según Cornford 1967, 133, Platón emplea el término *éros* para referirse al impulso del deseo en todas sus formas. En este sentido es concebido como una fuerza única o caudal de energía, que se dirige según canales divergentes y hacia metas que varían.

13 Sobre esta ambigüedad del término *philia* (y derivados) en *Lisis* y su relación con *éros*, cf. especialmente Hyland 1968, 32-46.

14 Respecto de esta apelación a los poetas tradicionales como guías, véase Cook 1996, 79.

15 Este tópico aparece de forma frecuente en el *corpus*

platónico. Entre otras referencias, véase *Gorg.* 510b2-4, *Symp.* 195b5, *Rep.* I 329a2-4, *Leg.* IV 716c2-4; y asimismo Aristóteles, *EN* IX 3, 1165b 16-17.

16 Nos apartamos aquí, como la mayor parte de los traductores del *Symposium* (Brisson, Allen, Gil, Martínez Hernández, entre otros), de la lectura de Burnet, según la cual debe leerse *étheos* (joven, mancebo, célibe, soltero), en vez de *én-theos* (poseído o inspirado por un dios).

17 Véase en una línea similar *Phaidr.* 258b10-c5: ‘¿Y qué? Cuando un orador o un rey, habiendo conseguido el poder de un Licurgo o de un Solón o de un Darío, se hace inmortal logógrafo en la ciudad, ¿acaso no se piensa a sí mismo como semejante a los dioses, aunque aún viva, y los que vengan detrás de él no reconocerán lo mismo, al mirar sus palabras escritas?’. Sobre los progenitores de estos hijos espirituales, afirma Cornford 1967, 139: ‘De tal suerte son los poetas y los artistas creadores, cuyas obras sobreviven y transmiten a la posteridad sus pensamientos. Incluso el educador engendra hijos de clase más hermosa y duradera, al plantar sus ideas en esas mentes vivas en donde vivirán otra vez, para engendrar de nuevo otras generaciones de hijos espirituales. Y junto al educador se coloca el legislador –Licurgo o Solón–, los cuales dejan leyes e instituciones como medios permanentes de ejercitar a sus conciudadanos en la virtud’. Para el tema de la unidad esencial de la poética y la erótica en *Banquete*, cf. Ricoeur 1965, 455.

18 Giuliano 2005, 216-218 lee la doctrina del ‘entusiasmo poético’ en el *Banquete* a la luz del retrato de Sócrates presentado por Alcibiades en su discurso.

19 Recordemos al respecto dos pasajes de *República* X en donde Platón resaltaba, dentro del marco de la dimensión epistemológica de su crítica a la poesía tradicional, el carácter omnisciente que aparenta el poeta: ‘Así, decimos que el pintor nos pintará un zapatero, un carpintero y los demás artesanos, sin entender nada de las artes de estos hombres; y no obstante, si es buen pintor, podrá, pintando un carpintero y mostrándolo desde lejos, engañar a niños y hombres necios, haciéndolos creer que es un carpintero de verdad. [...] Y creo, amigo, que sobre todas estas cosas nuestro modo de pensar ha de ser el siguiente: cuando alguien nos anuncie que ha encontrado un hombre entendido en todos los oficios y en todos los asuntos que cada uno en particular conoce, y que lo sabe todo más perfectamente que cualquier otro, hay que responder a ese tal que es un simple y que probablemente ha sido engañado al topar con algún charlatán o imitador, que la ha parecido omnisciente (*pánsophos*) por no ser él capaz de distinguir la ciencia, la ignorancia y la imitación’ (*Rep.* 598b8-d5). Sobre esta confusión que el imitador provoca en la audiencia, cf. especialmente Belfiore 1983, 44-45.

20 Sobre el término *téchne* en los griegos y su relación con lo que nosotros denominamos ‘arte’, cf. Tatarkiewicz 1960-68, 31; 1976, 80, para quien, en tanto se trata de habilidad productiva mental y manual, debe traducirse como ‘maestría’ o ‘técnica’, a fin de resaltar la amplia gama de oficios y de técnicas que englobaba tal término para los griegos; Heidegger 1961, 85, 160, Collingwood 1938, 6, Warrly 1962, 52-57 y Gadamer 1977, 53, 386, quienes destacan

dialogue) by the puzzling claim made by Socrates that “looking to the god we would make use of that finest reflecting surface, and of human matters, to the virtue of the soul and in such a way we would most see and know ourselves” (133c).

I would suggest that such speculation is not wholly out of place, if one recalls that it is in the context of asking Alcibiades how we could make ourselves better that Socrates invokes the Delphic Oracle and investigates what the *self* is (128e-129b). This discussion of the self determines that the nature of man is *soul* (130c). And it is in this very context, after Socrates realizes that they have to go back and *re-examine* the Delphic oracle, that the tension between soul and good is again adumbrated. (132c) What finally does it mean to take care of the soul – to make the soul better? It seems to come about through a dialogic activity on the particular, human, relational plane. But why is that good? Because it seems to be mirrored by another dialogic activity between the particular and the universal, divine plane at the same time. But what is not how such conversation between the divine and the human is possible. Nor is it explained why is it good. Perhaps then it is not accidental or a manuscript error that Socrates praises *moderation* right after this discussion of this divine mirroring. Perhaps we must recognize our limits as *seeking*, but not knowing ourselves, and others, and our good the way that a god does.

In discussing the *Phaedrus*, Moore presents an illuminating account of myth rectification that is meant to stand in as an analogy for Socratic inquiry into self-knowledge. I would again raise the issue here that has emerged before. By what standard(s) external to myth rectification itself, am I judging that my process of myth rectification constitutes improvement? (cf. 177, 186)

To this question and its various permutations that I have already brought forth, I believe Moore finally proposes what looks to be a *pragmatic* solution, relying on the notion of what is *plausible*.

The myth-rectifiers bring their beliefs in line with the plausible (*kata to eikos*). On the analogy proposed here, so do those seeking self-knowledge... The person seeking self-knowledge wants to bring his beliefs in line with what is actual and true. Unfortunately, he can rely only on himself and himself and his conversational partners, and even then he must rely on himself when deciding what to accept from his conversational partners. So he must rely on what appears to himself so. The plausible – what appears so to him – is his only standard of judgment. (179)

If Moore intends this conclusion to apply to Socratic inquiry into self-knowledge, then I must ask why self-knowledge is really knowledge at all, and whether it is really a knowledge of the object of we would call a self. If the only standard we are left with is what appears so to myself, then how can I know that I have ever made any progress at all? Why is my claim about myself any more *real* than another *apparent* claim, which I myself must also decide on, not on the basis of truth but again, on what *appears to me be so*? It seems here that the self-knowledge finally has no footing.

Perhaps in responding to this, Moore might say more about on the role that “knowing what one does not know” (cf. 80) plays in Socratic self-knowledge seen as self-constitution. For while I agree from the outset (as I have said) that Socratic conversations bring us to self-knowledge, I wonder if Moore and I see Socratic conversations differently. I would propose that

Socratic conversations operate on these three assumptions:

- 1) We act based on our beliefs.
- 2) Our beliefs are not transparent to us.
- 3) We don't know, much less own, our beliefs until we engage in conversation.

I think Moore must agree with 1 and 2. I also suspect he might claim that assumption 3 is not an assumption but something that is demonstrable in the action of conversation. (About that I would agree, but I would still call it an assumption.)

But I would be hesitant to add more assumptions than these. Given these three assumptions, and only these, the purpose of Socratic conversation would seem not unlike *making the unconscious conscious* (though not wholly like it either). As they stand, the three assumptions are neutral on the subject about whether it is good to know oneself. In other words, though it may seem that self-knowledge is aspirational towards knowledge of the good, it may very well be that the assumptions that underlie the very activity of Socratic conversation are *neutral about the ethical status of self-knowledge*. One can imagine at least three responses to this:

- 1) The goodness of self-knowledge/self-constitution/Socratic conversation needs to be assumed, externally to the activity of such conversation/self-constitution.
- 2) The goodness of self-knowledge/self-constitution/Socratic conversation is demonstrable, either in speech or in deed, after one takes the courageous leap of faith into such conversation/self-constitution.
- 3) There is finally a tension or a gap between knowing oneself and knowing the

good, that Socratic conversation neither assumes nor demonstrates but continually recognizes as a problem.

I myself incline towards the third response, and see in it not only a potential connection between Socratic self-knowledge and “knowing what one does not know”, but also connected to the failures of Alcibiades and Critias to come to self-knowledge. In my view, Socratic conversations and Socratic self-knowledge appear, importantly, to do with the recognition of our *epistemic* limitations and acknowledge ourselves (perhaps importantly) as seekers of knowledge, rather than knowers. I expect Moore can give reasons for inclining towards another reading of Socratic conversations, if his view is different from mine.

Let me emphasize that I have dwelt only on a part of what is a comprehensive, meticulous, and illuminating work of scholarship. Although I have raised questions about Moore's conclusions, I have no doubt that his book will be a supremely important reference point for future discussions of Socratic Self-knowledge and the Delphic Oracle, in particular.

International Plato Society

Guidelines for Authors

GENERAL GUIDELINES

1) The manuscript should not be submitted to any other journal while still under consideration.

2) If accepted, the author agrees to transfer copyright to Plato Journal so that the manuscript will not be published elsewhere in any form without prior written consent of the Publisher.

SUBMISSIONS

Books reviewed must have been published no more than three years prior.

We invite submissions in every field of research on Plato and Platonic tradition. All the IPS five languages (English, French, Italian, German, Spanish) are accepted. The articles or reviews should normally not exceed 8000 words, including notes and references, but longer papers will be considered where the length appears justified. All submissions must include an abstract in English. The abstract should be of no more than 100 words and include 2-6 keywords.

Please submit your article online, at <http://iduc.uc.pt/index.php/platojournal/>.

For any additional information, please contact the Editors at platojournal@platosociety.org.

DOUBLE-BLINDED PEER REVIEW

The Plato Journal follows a double-blinded peer review process. Submissions are forwarded by the Editorial Committee to the Scientific Committee or to ad hoc readers. Submissions are judged according to the quality of the writing, the originality and relevance of the theses, the strength of the arguments and evidence mustered in support of the theses, and their critical and/or informative impact on the advancement of research on Plato and Platonic tradition.

GREEK

Use a Greek Unicode font (free Unicode fonts are available on 'Greek Fonts Society').

QUOTATIONS

Set long quotations (longer than 2 lines) as block quotations (with indentation from the left), without using quotation marks.

ITALICS & ROMAN

1. Italicize single words or short phrases in a foreign language.

2. Words, letters or characters that are individually discussed as a point of analysis should not be italicized. Instead they should come between single quotation marks.

3. Use italics for titles of books and articles; do not italicize titles of dissertations or journal / book series.

4. Use italics for title of book cited within title of book: e. g.: R.D. Mohr- B.M. Sattler (ed.), *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Las Vegas-Zurich-Athens 2010.

PUNCTUATION

1. Punctuation generally goes outside quotation marks.

2. Use single quotation marks; use double quotation marks only within single quotation marks; in an English text, replace quotation marks from different systems or languages

(e.g. « ... » or „...“) by single or double quotation marks.

3. Place ellipses within square brackets when they indicate omitted text from a quotation

(e.g. [...]).

FOOTNOTES

1. Footnote reference numbers should be located in the main text at the end of a sentence, after the punctuation; they should be marked with a superscript number.

2. Footnotes should be numbered consecutively.

3. Do not use a footnote number in main titles; if a note is required there, use an asterisk.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

ANCIENT AUTHORS AND WORKS

When referring to Platonic dialogues by their full title, use the title that is customary in your language (italics), e.g. *Phaedo*, *Phédon*, *Phaidon*. When using abbreviations, please use this standard set:

Apol., *Charm.*, *Epist.* (e.g. VII), *Euthyphr.*, *Gorg.*, *Hipp. mai.*, *Hipp. min.*, *Crat.*, *Crit.*, *Lach.*, *Leg.*, *Lys.*, *Men.*, *Parm.*, *Phaid.*, *Phaidr.*, *Phil.*, *Polit.*, *Prot.*, *Rep.*, *Soph.*, *Symp.*, *Theait.*, *Tim.*

For other ancient authors and works, use abbreviations standard in your language, e.g. (in English) those in Liddell-Scott-Jones or the Oxford Classical Dictionary.

Authors are asked to conform to the following examples:

Plat., *Tim.* 35 a 4-6.

Arist., *Metaph.* A 1, 980 a 25-28.

Simpl., *In Cat.*, 1.1-3.17 Kalbfleisch (CAG VIII).

MODERN AUTHORS AND WORKS

In the footnotes:

Use the author/ date system:

Gill 2012, 5-6.

In the list of bibliographic references:

Gill 2012: Gill, M. L., *Philosophos: Plato's Missing Dialogue*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012.

CHAPTER IN BOOK:

A.H. Armstrong, *Eternity, Life and Movement in Plotinus's Account of Nous*, in P.-M. Schuhl – P. Hadot (ed.), *Le Néoplatonisme*, CNRS, Paris 1971, 67-74.

ARTICLE IN JOURNAL:

G.E.L. Owen, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, «Classical Quarterly» 3 (1953), 79-95.