



## ¿POR QUÉ LEER LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN?

WILLIAM H. F. ALTMAN

Damos a continuación el texto, en inglés y su traducción al español, de la conferencia que William H. F. Altman impartió el pasado 14 de septiembre de 2023 en el seminario permanente *Los diálogos de la torre del Virrey*, que forma parte de los cursos que ofrece cada año La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados.

No es la primera vez que el profesor Altman colabora con La torre del Virrey, que en 2019 organizó, un curso en colaboración con la Universidad de Valencia y la Universidad Católica de Valencia que giraba en torno al cambio de paradigma platónico expuesto a lo largo de la pentalogía sobre *Platón el maestro* (en orden de lectura): *Ascent to the Beautiful* (2020), *Ascent to the Good* (2018), *Plato the Teacher. The Crisis of the Republic* (2012),<sup>1</sup> *The Guardians in Action* (2016) y *The Guardians on Trial* (2016). Sus dos conferencias, una matutina y otra vespertina, fueron, sin duda, la semilla que introdujo la idea de leer todos los *Diálogos* y *Cartas* platónicos siguiendo el Orden de Lectura que Altman describe en su obra y de la que brotaron *Los diálogos de la torre del Virrey* en 2021. En el curso 2021-2022 empezamos por el *Protágoras* y llegamos al *Ion*; y, en el siguiente, hicimos un *sprint* desde el *Menéxeno* hasta el *Clitofonte*.<sup>2</sup>

El profesor Altman ha dedicado su vida profesional a la enseñanza pública secundaria. Y, desde luego, salta a la vista que es un maestro y la clase de maestro que todos querríamos tener: con un espíritu jovial, filosófico, lleno de energía y sentido del humor y, por descontado, rebosante de *μαθήματα*. Podemos encontrar en *Rivales* 134e el siguiente pasaje:

SÓCRATES. — Y sobre la siembra de semillas, ¿quién nos dirá cuál es la justa medida?

También en esto estuvimos de acuerdo en que se trataba del labrador.

SÓCRATES. — Y tratándose de la implantación y siembra de conocimientos [μαθημάτων] en el alma, ¿a quién podríamos preguntar razonablemente cuántos y cuáles son los moderados?

En *Ascent to the Beautiful*, Altman considera este pasaje una autoreferencia de Platón el maestro –a quien identifica allí, de hecho, como el “Sembrador de las Semillas de los

---

<sup>1</sup> Recientemente se ha publicado la traducción de este volumen en UCOPress: WILLIAM H. F. ALTMAN, *Platón el maestro. La crisis de la República*, trad. de M. Golfe Folgado, UCOPress, Córoba, 2023.

<sup>2</sup> Puede encontrarse reproducido el Orden de Lectura en el artículo publicado en la revista la torre del Virrey, WILLIAM H.F. ALTMAN, ‘El Orden de Lectura de los Diálogos de Platón’, trad. de J. M. Jiménez Caballero, *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* 25/1 (2019), pp. 93-128, así como el enlace a la lista de seminarios, accesibles a través de YouTube, en la página de la torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados: <https://www.latorredelvirrey.es/los-dialogos-de-la-torre-del-virrey/>.

Estudios” (*Seed-Sower of Studies*).<sup>3</sup> Pero es innegable que el propio William Altman se ha convertido también en el Sembrador de las Semillas de los Estudios de *Los diálogos de la torre del Virrey* y que Platón tenía también ese espíritu rebosante de μαθήματα y sentido del humor. Ya no es solo la extensa bibliografía, tanto antigua como moderna, que el profesor Altman cita y que precisa y critica cuando es necesario y con la que debería estar familiarizado cualquier aspirante serio a estudiante de Platón en el siglo XXI, sino, mucho más importante, al menos en el contexto de *Los diálogos de la torre del Virrey*, es que los siete principios<sup>4</sup> del Orden de Lectura de los *Diálogos* de Platón son pedagógicos: la base pedagógica hace que la enseñanza de Platón se preserve a través de la transmisión de conocimientos y los elementos proléptico, basanístico (que, como nos enseñó en la conferencia, estaba ya en el uso socrático de la ironía) y visionario son clave para esto, así como la Imagen que refleja exactamente lo que es el platonismo: el signo de la división (“÷”).<sup>5</sup>

En definitiva, nuestro seminario está en deuda con sus dos maestros, Platón y William H. F. Altman, y puede que los asistentes a estos seminarios (la mayoría dedicados a la enseñanza pública secundaria o resueltos a convertirse en profesores de secundaria), “comparándolos, como si frotáramos dos antorchas”,<sup>6</sup> lleguen a comprobar, sometiéndose a prueba cada uno en su alma, si se manifiesta afirmativa la respuesta a la pregunta: “¿tengo madera de Guardián?”.<sup>7</sup>

#### Bibliografía principal de WILLIAM H. F. ALTMAN

- The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*, Lexington Books, Lanham MD, 2011.
- Plato the Teacher. The Crisis of the Republic*, Lexington Books, Lanham, MD, 2012. [*Platón el maestro. La crisis de la República*, trad. de M. Golfe, UCOPress, Córdoba, 2023.]
- Martin Heidegger and the First World War: Being and Time as Funeral Oration*, Lexington Books, Lanham MD, 2012.
- Friedrich Wilhelm Nietzsche: The Philosopher of the Second Reich*, Lexington Books, Lanham MD, 2014.
- Brill’s Companion to the Reception of Cicero*, ed. de W. H. F. Altman, E. J. Brill, Leiden, 2015.
- The Guardians in Action: Plato the Teacher and the Post-Republic Dialogues from Timaeus to Theaetetus*, Lexington Books, Lanham MD, 2016.
- The Revival of Platonism in Cicero’s Late Philosophy: Platonisaemulus and the Invention of Cicero*, Lexington Books, Lanham MD, 2016.
- The Guardians on Trial: The Reading Order of Plato’s Dialogues from Euthyphro to Phaedo*, Lexington Books, Lanham MD, 2016.
- Ascent to the Good: The Reading Order of Plato’s Dialogues from Symposium to Republic*, Lexington Books, Lanham, MD, 2018.
- La Guerra Civil y la literatura clásica americana*, trad. de R. Bonet, UCOPress, Córdoba, 2020.

<sup>3</sup> WILLIAM H. F. ALTMAN, *Ascent to the Beautiful. Plato the Teacher and the Pre-Republic Dialogues from Protagoras to Symposium*, Lexington Books, Lanham MD, 2020, p. 205.

<sup>4</sup> Véase ALTMAN, ‘El Orden de Lectura de los Diálogos de Platón’.

<sup>5</sup> ALTMAN, *Platón el maestro*, pp. 131-32.

<sup>6</sup> *República* 434 e-435 a. Altman llama a este pasaje el Pasaje Clave en ALTMAN, *Platón el maestro*, sección ‘§21 434d1-435a4’. Altman citará este pasaje también en la conferencia que sigue.

<sup>7</sup> ALTMAN, *Platón el maestro*, pp. 131-32.

*Ascent to the Beautiful. Plato the Teacher and the Pre-Republic Dialogues from Protagoras to Symposium*, Lexington Books, Lanham, MD, 2020.

*The Relay Race of Virtue: Plato's Debts to Xenophon*, SUNY Press, Nueva York, 2022.

*Plato and Demosthenes: Recovering the Old Academy*, Lexington Books, Lanham, MD, 2022.

*Plotinus the Master and the Apotheosis of Imperial Platonism*, Lexington Books, Lanham, MD, 2024.

Precedida por Homero, los trágicos, los historiadores; seguida después de Aristóteles y sus críticas en la *Política*, la *República* de Platón es una parte prácticamente constitutiva de cualquier currículum basado en “Los Grandes Libros de la Civilización Occidental”. Como resultado, la pregunta “¿Por qué leer la *República* de Platón?”, o incluso “¿Por qué ser una persona bien educada?”, en el contexto de los Grandes Libros, Cicerón, Agustín, Maquiavelo, Hobbes y Hegel continúa y constituye un diálogo en curso que surge de la teorización política de Platón. Pero la inevitabilidad de su inclusión en alguna de estas listas tiene un precio inadvertido para Platón: su diálogo más famoso está situado y, en última instancia, se ha enredado en una serie de escritos que amenazan con esconder el propósito propio de Platón cuando la escribió y, debido, principalmente, a las críticas de Aristóteles, se lee e interpreta con mayor facilidad como un programa político utópico de dudosa practicalidad. En definitiva, la forma más fácil de responder a la pregunta “¿Por qué leer la *República* de Platón?” implica una respuesta fácil, aunque en última instancia inadecuada, a “¿Cómo deberíamos leer y pensar en la *República* de Platón?”.

Parte de lo que hace la *República* una elección inevitable para la inclusión en una serie de Grandes Libros es que, en ella, Platón está claramente respondiendo a sus propios grandes predecesores literarios y la familiaridad del lector con Homero, Esquilo, Sófocles, Simónides, Aristófanes y Tucídides –por nombrar a los más obvios– se presupone de principio a fin. En su *República*, Platón, en cierto sentido, creó el primer currículum basado en una serie de Grandes Libros: la serie de predecesores literarios que presupone y que, de hecho, completaría. Platón era un ateniense y es la gran e influyente Atenas de la juventud de Platón, manantial de la democracia, la tragedia y el diálogo, la que vive en su obra maestra. En un sentido literario, la conversación que dura toda una noche que esta describe es, de hecho, una celebración de la diosa Atenea y del lugar único y la enorme importancia de su ciudad en la experiencia colectiva de la humanidad, tal como la conservan los escritores actuales y los predecesores de Platón, desde luego, una celebración de la sabiduría y el amor a la sabiduría que es la filosofía.

La creatividad asombrosa que el amor por la sabiduría engendró en Atenas permanece, de igual modo, eternamente fresca y joven y la *República* de Platón abunda en ideas atrevidas e innovadoras. La propuesta de que los hombres y las mujeres son igualmente aptos para servir en la ciudad ideal como sus guerreros-guardianes es el ejemplo paradigmático. Pero, de nuevo, ¿qué podría esperarse de la ciudad de Atenea, salvo una concepción de poder y sabiduría femeninos que le ha costado milenios a la humanidad recuperar? Podríamos hacer una larga lista de propuestas, afirmaciones y pensamientos que Platón incluyó en su *República* que la han hecho y continuarán haciendo de ella una fuente fértil de discusiones y debates animados, casi como si el generar tal debate hubiera sido el propósito verdadero del diálogo. ¿Y qué otra cosa podríamos esperar de un Gran Libro, especialmente cuando muchos otros Grandes Libros posteriores han hecho posible que los imaginemos como una serie de notas a pie de página de Platón?

El problema es que enredar la *República* de Platón en una serie como esta ha hecho que tome un sentido y un significado ajeno al diálogo en sí y, en lugar de explicar por qué deberíamos leerla en el contexto de los libros que responden a ella, no es menos útil considerarla, o más bien considerar un solo fragmento, por separado. Por una buena razón, la Alegoría de la Caverna en el libro séptimo de la *República* es el pasaje más citado de ella y, de hecho, de todos los diálogos de Platón: contiene la

esencia del platonismo, el punto de vista propiamente platónico que reduce el mundo visible –el mundo material de la filosofía presocrática y también moderna– al estatus de las sombras reflejadas en una oscura pared de una cueva. Como Sócrates expresa, la filosofía requería una reorientación radical alejándose de lo material hacia lo espiritual y, al reducir a la Caverna a la irrealidad, en comparación con la última fuente de bondad fuera de ella, Platón proporcionó una respuesta mejor a la pregunta “¿Por qué leer la *República* de Platón?” que su lugar en una serie de Grandes Libros jamás podría proporcionar.

La Alegoría es, para empezar, la expresión perfecta de la palabra “educación”. El estudiante comienza en la ignorancia, creyendo que las falsedades son verdaderas y las irrealidades incuestionables. Superar esta oscuridad inicial es difícil y requiere que el estudiante cuestione y, en última instancia, rechace una serie de puntos de vista sobre los cuales la mayoría de nosotros ha construido su imagen del mundo, lo que en alemán se llama *Weltanschauung*. La reorientación en el centro de la Alegoría nos hace dar la espalda al mundo, alejándonos de lo familiar, de aquello que la opinión colectiva de la humanidad toma no solo por lo verdadero, sino por lo incuestionablemente verdadero, del mismo modo que si alguien se cuestionara su existencia y poder se sumiría necesariamente en la ignorancia y confusión. El antiguo prisionero debe ser “guiado fuera” de la Caverna y la etimología del latín *educere* no se ilustra en ningún sitio mejor que en algunas páginas vívidas y bellamente escritas de la *República* de Platón.

No es, por supuesto, solo esta famosa Alegoría lo que está bien escrito y, cuando Platón tomó la decisión de empezar su obra maestra con la palabra griega κατέβην – que significa “bajé” –, demostró tanto su genio literario cuanto la deficiencia de leer la *República* como un ejemplo paradigmático de una teorización política utópica a la que una serie de pensadores posteriores, empezando por Aristóteles, responderían. El verdadero tema de la *República* de Platón es la Justicia y, sobre todo, por qué tenemos que escoger ser justos. Y aunque la Alegoría de la Caverna se cita porque ilustra perfectamente el tipo de emancipación de la ignorancia que es una verdadera educación, resulta que también ilustra igualmente a la perfección la esencia de la Justicia, que no queda instanciada en la liberación del estudiante de las cadenas y las sombras de la irrealidad, sino, más bien en la elección aún más difícil de volver a la oscuridad a la luz de un bien mayor, habiendo escapado, en primer lugar, de ellas. Con Sócrates, tanto Platón como sus estudiantes escogidos pueden decir: “Escapé de la Caverna, pero volví a ella”; en definitiva, pueden decir: “Bajé”.

La razón por la que deberíamos leer la *República* de Platón es que es un libro que exige ser leído y con esto quiero decir que ha de leerse cuidadosa y repetidamente; un libro cuya esencia se revela solo a aquellos que lo han leído con cuidado. Hay una razón por la que muchos han leído la *República* de Platón como la descripción de una ciudad ideal, repleta de propuestas impactantes de dudosa practicidad: en la superficie, hay que decir que invita a esa lectura. El punto de inflexión se produce en el libro cuarto, donde Sócrates, habiendo definido la Justicia en la Ciudad como cada una de sus tres clases realizando la tarea que le corresponde, introduce la discusión análoga sobre la Justicia en el Individuo con una advertencia de que los métodos que se utilizan actualmente no alcanzan la precisión requerida, y que existe “un camino más largo y más difícil” que por sí solo conduciría al resultado deseado. Este Camino Más Largo se menciona nuevamente en el libro sexto y, con la Idea del Bien, introduce las tres grandes imágenes de la obra maestra de Platón: el Sol, la Línea y la Caverna.

He aquí el pasaje crítico e introductorio del libro cuarto, fácilmente pasado por alto, pero esencial para una lectura adecuada de la *República* de Platón y, así, iluminar

el necesario “cómo” sin el que ninguna pregunta por el “por qué” podría responderse adecuadamente:

Pero si algo más se manifestara en el Individuo, volviendo arriba, a la Ciudad, lo pondremos a prueba y, quizá, examinando ambas cosas, la una junto a la otra y comparándolas, como si frotáramos dos antorchas, podremos hacer que brille la Justicia y, habiéndose hecho visible, podremos confirmarla en nosotros mismos. (*República* 434 e-435 a)

El lenguaje que se utiliza aquí reaparecerá en la séptima de las *Cartas* de Platón, donde explica por su propia voz –para variar– por qué no puede registrar por escrito sus pensamientos más importantes. De hecho, los dos pasajes demuestran la forma en que puede y, desde luego, ha registrado su pensamiento más importante a través de la escritura; el pensamiento que ha provocado que creara la Academia en Atenas y que escribiera su famosa *República* en beneficio de aquellos que asistían a ella y en beneficio de aquellos que no.

Del mismo modo como la superficie de la *República* de Platón es una Ciudad ideal, su esencia se revela solo siguiendo el Camino Más Largo. La compleja división de este libro en el Camino Más Corto y el Más Largo es lo que la convierte en el equivalente de esas dos antorchas, en las que solo veremos la Justicia en sí al comparar la afirmación fundacional de que cada uno hará el trabajo para el que esté mejor dotado por naturaleza con la afirmación más inspiradora, aunque difícil, de que la Justicia requiere que el filósofo diga “Bajé”, escapando primero de y volviendo después a la oscuridad de la caverna de la vida política. La diferencia esencial entre el Camino Más Corto y el Más Largo es que solo el último implica la Idea del Bien y por una muy buena razón: a lo largo del Camino Más Corto, Sócrates puede demostrar a los hermanos de Platón y al resto de nosotros que escoger la Justicia es bueno para nosotros, nos beneficia y conduce a nuestra felicidad, mientras que la Justicia es simplemente digna de elección a la luz de lo que es absolutamente Bueno, la base inspiradora del verdadero idealismo de Platón.

Es conocido que Aristóteles rechazó la Idea del Bien de Platón y situó el bien de la humanidad en nuestra felicidad y, a través del Camino Más Corto –gracias a la exigencia de los dos hermanos de Platón al principio del segundo libro del diálogo–, así es como Sócrates justifica la elección por la Justicia, mostrando, en última instancia, que el hombre justo es setecientas veintinueve veces más feliz que el tirano. Totalmente dependiente de la analogía entre la Ciudad y el Hombre, el argumento presente ha hecho posible la atribución a Platón del compromiso explícito de Aristóteles con el eudaimonismo. En su *Política*, Aristóteles no solo lee la *República* de Platón primero que nada como una serie de propuestas debatibles para una ciudad ideal, sino que descarta como ajena a su verdadero tema la educación de los guardianes. Mientras tanto, en su *Ética*, Aristóteles no solo defiende, en contra de Platón, una explicación eudaimonista del Bien, sino que celebra, como una mejora con respecto a Sócrates, la tripartición del alma del individuo que crea la base para la analogía entre el Hombre y la Ciudad del Camino Más Corto.

Por muy delicioso que pueda resultar debatir, como si estuviéramos en contra de Platón, la necesidad de la censura en la ciudad ideal y la famosa exigencia de que Homero ha de ser desterrado, la base de todos esos debates es una visión unilateral de la *República*, que sigue el ejemplo de Aristóteles, cuya forma de leerlo quedó consagrada en su *Política*. En comparación con la modernidad, que ha llegado a considerar a “Homero” inexistente y que niega que un único poeta haya cantado o podría haber cantado la *Ilíada* y la *Odisea*, es irónico que Platón se lleve el mérito o el oprobio de “desterrar a Homero”. El hecho de que hayamos llegado a considerar al

más poético de los filósofos contrario a la poesía; al filósofo cuyos escritos supervivientes crean un vivo retrato de Sócrates como un escritor que rechazaba la imitación en principio y al autor de muchos grandes discursos –no sólo de Sócrates, sino también de Protágoras, Calicles y Timeo– contrario a la retórica, todo esto nos ayuda a comprender que la pregunta del “por qué” es verdaderamente inseparable del “cómo”, y que el arte de escribir de Platón trasciende las limitaciones de la forma escrita que su Sócrates describe en *Fedro*.

Entre muchas otras razones para leer más allá de la superficie de la *República* se encuentra el hecho de que no hacerlo ha creado una imagen de un Platón que abandonó el idealismo político de su madurez por lo que Aristóteles llamó “las *Leyes* posteriormente escritas”. Para Aristóteles, el alma tripartita de la analogía Ciudad-Alma marcó el progreso platónico de la orientación socrática de sus diálogos más tempranos; como resultado, la tradición postaristotélica ha sometido a los propios escritos de Platón a una especie de tripartición –como tempranos, de madurez y tardíos– instanciada por el *Protágoras*, la *República* y las *Leyes*. Considerada en el contexto de los Grandes Libros, la *República* pertenece a un debate que se extiende de Aristóteles a Hegel y más allá; considerada en el contexto de los diálogos de Platón en conjunto, su *República* se ha configurado como la obra maestra de “su período de madurez”, en la que ya ha empezado a sobrepasar a Sócrates, pero no su propio idealismo. En alguna parte entre estos dos contextos, la tradición ha enfatizado dos respuestas igualmente poco platónicas a la pregunta: “¿Por qué leer la *República* de Platón?”.

La sobreestimación del *Timeo* de Platón fue la principal responsable para la noción de que el viejo Platón había abandonado su idealismo ilustrado en la Caverna, perfecta y paradigmáticamente ilustrada por su característica insistencia en que el verdadero objeto de la filosofía no pertenece a este mundo. Con sublime indiferencia hacia el hecho de que los diálogos de Platón contienen solo los discursos de sus personajes, fue Aristóteles –cuyo interés en el mundo físico es igualmente característico– quien acuñó las fatales palabras: “Como dice Platón en el *Timeo*”, exactamente como si el personaje de Timeo hablara por Platón en ese diálogo. El mismo tipo de simplicidad interpretativa se ha aplicado posteriormente a los Extranjeros de Elea y de Atenas por igual, tomados colectivamente como prueba de que los “diálogos tardíos de Platón” marcan una categoría distinta, muy alejada de las preocupaciones, ya superadas, expresadas en sus “diálogos socráticos” o “tempranos”. Como ya he indicado, estas preconcepciones hermenéuticas colorean inevitablemente cómo leemos la *República* de Platón y, por tanto, conforman un número dado de respuestas a por qué debemos leerla.

El mismo tipo de simplicidad hermenéutica se ha aplicado también a los llamados “diálogos socráticos” y es conocido que Aristóteles derivó su noción de Sócrates en relación con la virtud y el conocimiento de las afirmaciones que hace el Sócrates de Platón en el *Protágoras*. Lo que la tradición que empieza por Aristóteles ha descuidado ante todo es el uso socrático de la ironía y la delicada posición en la que su uso colocaba a quienes tenían el privilegio de ser puestos a prueba por él a través del diálogo en persona. La ironía socrática requería de sus interlocutores que vieran más allá de la superficie de su sentido aparente hasta las verdades bajo esa superficie y los dos grandes socráticos que lo mantuvieron con vida a través de los escritos que se conservan necesitaban encontrar una manera de preservar la ironía socrática en una forma literaria. El uso deliberado por parte de Sócrates de argumentos falaces en *Protágoras*, no menor que el invento de Timeo y los dos Extranjeros de Platón, debería considerarse colectivamente no como cambios de opinión por parte de Platón, sino

como un intento en curso de mantener a Sócrates a la vez bello y nuevo, en particular, su ironía.

En conclusión, la razón *por* la que deberíamos seguir leyendo la *República* de Platón implica una respuesta contraria a la tradición o, más bien, a Aristóteles, a *cómo* hemos de leerla. En lugar de integrar la brillante *República* en una serie de Grandes Libros más o menos canónica, debería considerarse en el contexto de los diálogos de Platón en conjunto, ya no interpretándolos como la prueba del desarrollo intelectual de Platón, sino como las partes integradas de un gran proyecto pedagógico, que mantendría vivo a Sócrates y el rechazo de la física presocrática. Para mí, esta reconsideración ha tomado la forma de intentar reconstruir el orden en que Platón enseñaba los diálogos, presentado como un currículum alegre y polifacético que pide al estudiante que lea la *República* solamente después de enseñarle cómo hacerlo en la serie de diálogos que la preceden y eso quiere decir con cuidado, con sensibilidad hacia su uso de argumentos falaces y, sobre todo, con sentido del humor, de ninguna manera el aspecto menos importante de la herencia socrática y el único que preservará la ironía de Sócrates para la eternidad.

***Presentación y traducción de María Golfe Folgado***

Preceded by Homer, the Tragedians, and the Historians, then followed by Aristotle and his criticisms in the *Politics*, Plato's *Republic* is a virtually constitutive part of any curriculum based on "The Great Books of Western Civilization." As a result, the question "Why read Plato's *Republic*?" implicates more basic questions: "Why read the Great Books?" or even "Why be a well-educated person?" In the context of Great Books, Cicero, Augustine, Machiavelli, Hobbes, and Hegel continue and constitute an ongoing dialogue that arises from Plato's political theorizing. But the inevitability of its inclusion in any such list comes at an unremarked cost to Plato: his most famous dialogue is situated and ultimately has become entangled in a series of writings that threatens to conceal Plato's own purpose in writing it, and thanks primarily to Aristotle's criticisms, it is most easily read and interpreted as a utopian political program of dubious practicality. In short, the easiest answer to the question "Why read Plato's *Republic*?" implicates an easy but ultimately inadequate answer to the question: "How should we read and think about Plato's *Republic*?"

Part of what makes the *Republic* an inevitable choice for inclusion in a series of Great Books is that Plato is clearly responding in it to his own great literary predecessors, and the reader's familiarity with Homer, Aeschylus, Sophocles, Simonides, Aristophanes, and Thucydides—to name just the most obvious—is presumed throughout. In his *Republic*, Plato in a sense created the first curriculum based on a series of Great Books: the series of literary predecessors it presupposes and was intended to complete. Plato was an Athenian, and it is the great and influential Athens of Plato's youth, fountainhead of democracy, tragedy, and dialogue, that lives on in his masterpiece. In a literary sense, the all-night conversation that it depicts is indeed a celebration of the goddess Athena and of her city's unique place and towering importance in the collective experience of humanity as preserved by here writers and Plato's predecessors, indeed a celebration of wisdom and the love of wisdom that is philosophy.

The wondrous creativity that the love of wisdom engendered in Athens likewise remains eternally fresh and young, and Plato's *Republic* not surprisingly teems with bold and innovative ideas. The proposal that men and women are equally fit to serve the ideal city as its warrior-guardians is the paradigmatic example. But then again, what could we expect from Athena's city except a conception of feminine power and wisdom that it has taken millennia for mankind to recover? One could make a long list of the proposals, claims, and thoughts that Plato included in his *Republic* that have made and will continue to make it a fertile source of lively discussion and debate, almost as if generating that debate had been the dialogue's true purpose. And what else would we expect a Great Book to do, especially when so many other later Great Books have made it possible to imagine them as a series of footnotes to Plato?

The problem is that by embedding Plato's *Republic* in such a series, it has inevitably come to take on a meaning and significance foreign to the dialogue itself, and rather than explain why we should read it in the context of books that respond to it, it is no less helpful to consider it, or rather a single excerpt from it, on its own. It is for good reason that the Allegory of the Cave in the seventh book of the *Republic* is the most frequently excerpted passage from it and indeed from the writings of Plato as a whole: it contains the essence of Platonism, the uniquely Platonic view that reduces the visible world—the material world of Presocratic and also modern philosophy—to the status of shadows on the back wall of a cave. As expressed by Socrates, philosophy required a radical reorientation away from the material to the spiritual, and by

reducing the cave to unreality in comparison with the ultimate source of goodness outside of it, Plato provided a better answer to the question “Why Read Plato’s *Republic*” than its place in a series of Great Books can possibly provide.

The Allegory is, to begin with, the perfect expression of the word “education.” The student starts in ignorance, believing falsehoods to be true and unrealities to be unquestionable. Overcoming this initial darkness is difficult, and it requires the student to question and ultimately reject a series of views upon which most of us have constructed our image of the world, which in German is called a *Weltanschauung*. The reorientation at the center of the Allegory turns us away from the world, away from the familiar, away from what the collective opinion of mankind regards as not only true but as unquestionably true, just as if anyone who questioned its existence and power was necessarily benighted and confused. The erstwhile prisoner must be “led out of” the Cave, and the etymology of the Latin verb *educere* is nowhere better illustrated than in a few vivid and beautifully written pages of Plato’s *Republic*.

It is not, of course, only this famous Allegory that is well-written, and when Plato made the decision to begin his masterpiece with the Greek word κατέβην—meaning “I went down”—he revealed both his literary genius and the inadequacy of reading the *Republic* as a paradigmatic example of utopian political theorizing to which a long series of later thinkers, beginning with Aristotle, would respond. The actual subject of Plato’s *Republic* is Justice, and above all why we should choose to be just. And even though the Cave Allegory is excerpted because it so perfectly illustrates the kind of emancipation from ignorance that is a true education, it also turns out to illustrate equally perfectly the essence of Justice, not instantiated in the student’s release from the chains and the shadows of unreality but rather in the even more difficult choice to return to the darkness in the light of a greater good having first escaped from them. With Socrates, both Plato and his chosen students can say “I escaped the Cave but returned to it,” in short, can say: “I went down.”

The reason we should read Plato’s *Republic* is that it is a book that demands to be read, and by this, I mean: to be read carefully, and repeatedly, a book whose essence is revealed only to those who know how to read with care. There is a reason why so many have read Plato’s *Republic* as the description of an ideal city, teeming with shocking proposals of dubious practicality: on the surface, it must be said to invite such a reading. The turning-point occurs in book four, where Socrates, having defined Justice in the City as each of its three classes performing the one task appropriate to it, he prefaces the analogous discussion of Justice in the Individual with a warning that the methods they are presently using fall short of the precision required, and that there is “a Longer and harder Way” that alone would conduce to the desired result. This Longer Way is mentioned again in book six, and with the Idea of the Good, it introduces the three great images in Plato’s masterpiece: the Sun, the Line, and the Cave.

Here is the critical and introductory passage in book four, easily overlooked but essential to an adequate reading of Plato’s *Republic*, and thus illuminating the necessary “how” without which no adequate answer to the question “why” can be properly answered:

But if something else should manifest itself in the Individual, going back up to the City we will test it, and perhaps, examining the two side by side and comparing them, as if by rubbing together two firesticks, we make Justice shine forth, and having once become visible, we may confirm it in ourselves. (*Resp.* 434 e-435 a)

The language used here will reappear in the seventh of Plato’s Letters, where he explains in his own voice—for a change—why he cannot commit his most important

thoughts to writing. In fact, the two passages reveal the manner in which he can and indeed already has committed his most important thought to writing, the thought that caused him to create the Academy in Athens and to write his famous *Republic* for the benefit of those who attended it and also for the benefit those who didn't.

Just as the surface of the *Republic* is an ideal City, its essence is only revealed by following a Longer Way. It is this complex text's division into both Shorter and a Longer Ways that make it rather the equivalent of those two firesticks, where we will only see Justice itself by comparing the foundational claim that each will do the one job for which they are naturally suited with the more inspiring but difficult claim that Justice requires the philosopher to say "I went down" by first escaping from, and then returning to, the dark cave of political life. The essential difference between the Shorter and the Longer Ways is that only the latter involves the Idea of the Good, and that for a very good reason: along the Shorter Way, Socrates can prove to Plato's brothers and the rest of us that choosing Justice is good for us, benefits us, and conduces to our happiness, whereas true Justice is choice-worthy simply in the light of what is absolutely Good, the inspiring basis of Plato's true idealism.

Aristotle famously rejected Plato's Idea of the Good and located the good for mankind in our happiness, and along the Shorter Way—thanks to the demand made by Plato's two brothers at the beginning of the second book in the dialogue—that is how Socrates justifies the choice for Justice, ultimately showing that the just man is seven-hundred and twenty-nine times happier than the tyrant. Fully dependent on the analogy between the City and the Man, this ongoing argument has made it possible to attribute Aristotle's explicit commitment to eudaemonism to Plato as well. In his *Politics*, Aristotle not only reads Plato's *Republic* as first and foremost a series of debatable proposals for an ideal city, but dismisses as extraneous to its true subject the education of the guardians. Meanwhile, in his *Ethics*, Aristotle not only defends against Plato a eudaemonist account of the Good but celebrates as an improvement on Socrates the tripartition of the individual's soul that creates the basis for the Shorter Way's analogy between the Man and the City.

As delightful as it may well be to debate, as if against Plato, the need for censorship in the ideal city and the famous demand that Homer should be banished, the basis of all such debates is a one-sided view of the *Republic*, one that follows the lead of Aristotle, whose way of reading it was enshrined in his *Politics*. In comparison with modernity, which has come to regard "Homer" as nonexistent, and denies that the Iliad and the Odyssey were or could ever have been sung by any single poet, it is ironic that Plato gets the credit or opprobrium for "banishing Homer." The fact that we have come to regard the most poetic of philosophers as opposed to poetry, the philosopher whose surviving writings create a lively portrait of Socrates as being a writer who rejected imitation in principle, and the author of many great speeches—not only by Socrates but Protagoras, Calicles, and Timaeus as well—as against rhetoric, all of this helps us to understand that the "why" question is truly inseparable from the "how," and that Plato's art of writing transcends the limitations of the written form his Socrates describes in *Phaedrus*.

Amidst many other reasons for reading beyond the surface of the *Republic* is that a failure to do so has created an image of a Plato who abandoned the political idealism of his middle age in what Aristotle called "the later-written Laws." For Aristotle, the tripartite soul of the City-Soul analogy marked Plato's progress past the Socratic orientation of his earliest dialogues; as a result, the post-Aristotelian tradition has subjected Plato's writings themselves to a form of tripartition, as early, middle, and late dialogues, instantiated by *Protagoras*, *Republic*, and *Laws*. Considered in the context of Great Books, *Republic* belongs to a debate that stretches from Aristotle to

Hegel and beyond; considered in the context of Plato's dialogues as a whole, his *Republic* has been configured as the masterpiece of "his middle period," having already begun to outgrow Socrates but not yet having outgrown his own idealism. Somewhere between these two contexts, the tradition has emphasized two equally un-Platonic answers to the question: "Why read Plato's *Republic*?"

It was the overestimation of Plato's *Timaeus* that would be primarily responsible for the notion that the elderly Plato had abandoned his Cave-illustrated idealism, perfectly and paradigmatically illustrated by his characteristic insistence that the true object of philosophy is not of this world. With sublime indifference to the fact that Plato's dialogues contain only the speeches of his characters, it would be Aristotle—whose interest in the physical world is equally characteristic—who penned those fatal words: "as Plato says in the *Timaeus*," exactly as if the character of *Timaeus* spoke for Plato in that dialogue.

The same kind of interpretive simplicity has subsequently been applied to the Eleatic and Athenian Strangers as well, collectively taken as proof that "Plato's late dialogues" mark a distinct category, far removed from the now outgrown concerns expressed in his "early" or "Socratic dialogues." As already indicated, these hermeneutic preconceptions inevitably color how we read Plato's *Republic*, and therefore inform any number of answers as to why we should read it. The same kind of hermeneutic simplicity has also been applied to the so-called "Socratic dialogues," and Aristotle famously derived his notion of Socrates regarding virtue and knowledge from the claims Plato's Socrates makes in *Protagoras*. What the tradition that starts from Aristotle has first and foremost neglected is Socrates' use of irony, and the delicate position in which his use of it placed those who had the privilege of being tested by him through dialogue in person. Socratic irony required his interlocutors to see beyond the surface of his apparent meaning to the truths behind that surface, and the two great Socratics who kept him alive through their surviving writings needed to find a way to preserve Socratic irony in a literary form. The deliberate use of fallacious arguments by Socrates in *Protagoras*, no less than the invention of *Timaeus* and Plato's two Strangers, should be regarded collectively not as changes of mind on Plato's part but as an ongoing attempt to keep Socrates both beautiful and new, his irony in particular.

In conclusion, the reason why we should still read Plato's *Republic* implicates a nontraditional or rather non-Aristotelian answer as to how we should do so. Rather than embed the brilliant *Republic* in a series of more or less canonical Great Books, it should be reconsidered in the context of Plato's dialogues as a whole, no longer read as evidence of Plato's intellectual development but as the integrated parts of a great pedagogical project, one that would keep Socrates and his rejection of Presocratic physics alive. This reconsideration has for me taken the form of trying to reconstruct the order in which Plato taught the dialogues, presented as a lively and multifaceted curriculum that asks the student to read Plato's *Republic* only after being taught how to do so in the series of dialogues that proceed it, and that means with care, sensitivity to his use of fallacious arguments, and above all with a sense of humor, by no means the least important aspect of the Socratic inheritance, and the one that will preserve Socrates' irony into eternity.