

Steven B. Smith (ed.): *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge/Nueva York: Cambridge UP 2009, xvi + 307 pp.

Durante los últimos diez años ha resurgido un interés inusitado, en diversos ámbitos de la vida académica y política, por la obra de Leo Strauss, filósofo alemán de origen judío, profesor de Historia de las Ideas Políticas en la Universidad de Chicago, dedicado principalmente a comentar autores clásicos tales como Tucídides, Jenofonte, Aristófanes o Platón. Nacido en 1899 en Hessen, estudió Filosofía en Marburgo y Hamburgo, donde realizó su doctorado bajo la dirección de Ernest Cassirer. En 1922 asistió a los cursos de Heidegger en la Universidad de Freiburg-im-Breisgau, donde tuvo como condiscípulos a Hans Georg Gadamer, Hannah Arendt y Karl Löwit¹. Allí también entró en contacto con el pensamiento clásico, en especial el de Aristóteles. Después de una beca de estudios en París, donde escribe acerca de los filósofos árabes y judíos medievales, marchó a Londres y a Cambridge para estudiar el pensamiento político de Hobbes. Durante esos años comenzó a interesarse vivamente por el pensamiento clásico, en especial por el de Platón y Aristóteles. En 1938 se trasladó a los Estados Unidos, enseñó en la Universidad de Columbia, en la *New School of Social Research* y, a partir de 1948, en la Universidad de Chicago, donde enseñó historia de las ideas políticas hasta su retiro en 1967. Luego de un breve período en California, Strauss falleció en Annapolis en 1973².

El interés por la obra straussiana, en parte parece ser algo incitado artificialmente por quienes han relacionado su pensamiento con ideas políticas que –según sostienen algunos– han tenido una influencia directa en la política americana neoconservadora de la era Bush. De este modo, recientemente se ha puesto en tela de juicio no sólo la intención de Strauss como filósofo político, sino también la profundidad especulativa de su pensamiento. A la vista de este debate, especialmente virulento en Estados Unidos, vale la pena advertir que el libro que se presenta no se inscribe en el ámbito de esta polémica sino que, por el contrario, adopta un tratamiento académico y desapasionado, propio del estilo de la serie filosófica *Cambridge Companion*.

¹ L. STRAUSS, “Introducción al existencialismo de Heidegger”, en F. Volpi (editor), *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires: Manantial 2008, pp. 11-14. Sobre estos cursos de Heidegger, cfr. H. G. GADAMER, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona: Herder 1996, pp. 35-50.

² La bibliografía de Strauss es muy extensa, e incluye, entre otros, obras tales como *On Tyranny* (1948), *Natural Right and History* (1953), *What is Political Philosophy* (1959), *The City and Man* (1964), *Liberalism Ancient and Modern* (1968), *Xenophon's Socrates* (1972) y *Studies in Platonic Political Philosophy* (póstumo, 1983).

Steven Smith, editor del libro y autor de su introducción y de un capítulo con trazos biográficos de Strauss, ocupa actualmente la cátedra Alfred Cowles de Ciencia Política de la Universidad de Yale. Ha publicado anteriormente *Reading Leo Strauss* (University of Chicago Press, 2006), donde pone de manifiesto su interés por la cuestión teológico-política straussiana, considerando –a diferencia de muchos– que el filósofo alemán no es un reaccionario pre-moderno sino un liberal pluralista, cautelosamente demócrata, del estilo de Spinoza. Smith, ha efectuado una elección cuidadosa de colaboradores que, a lo largo del libro, se refieren a las principales cuestiones estudiadas por Strauss, evitando entrar en cuestiones polémicas, tanto respecto a su vinculación con el neoconservadurismo y la Guerra de Irak, como a los argumentos que se esgrimen en defensa de estas acusaciones. La elección de un tono moderado y expositivo de la temática straussiana, aunque pueda parecer elemental en una obra de este cariz, no lo es tanto si se analiza la literatura actual sobre Strauss. En efecto, el cuidado temático y el tono de los estudios incluidos en este libro resultan llamativos a todo lector que de un modo u otro ha prestado alguna atención a la literatura reciente, en cuanto escapa a la virulenta polémica desatada acerca de las “intenciones” de Leo Strauss³.

³ En los últimos seis años se han publicado varios libros acerca de la supuesta influencia de Strauss en la política externa norteamericana en la era Bush. Previamente, en 1985, el especialista en estudios clásicos de la Universidad de Oxford, Myles Burnyeat escribió una mordaz crítica sobre sus ideas e influencias (Burnyeat 1985), calificándolo como *neoconservador*. Asimismo en 1985, Shadia Drury, de la Universidad de Calgary, denunció nada más ni nada menos que una *conspiración contra la democracia* promovida ideológicamente por Leo Strauss. Drury ha insistido en demostrar que Leo Strauss era un cínico y ferviente acólito del nihilismo de Nietzsche y Heidegger, especialmente a través de su libro *The Political Ideas of Leo Strauss*. A mediados de 1987 la polémica sobre Strauss estaba tan viva que *Political Theory* abrió sus páginas a las tesis de Drury (Drury 1987, pp. 299-315), confrontándolas con las del straussiano Harry V. Jaffa (Jaffa 1987, pp. 316-325) y las del anti Straussiano Fred Dallmayer (Dallmayer 1987, pp. 326-337). En 1990 *The Vital Nexus* enfrentó las tesis de Drury (1990a, pp. 29-47 y 1990b, pp. 119-134) con las del straussiano George Anastaplo (1990, pp. 9-28). En 1997 Drury insistió en considerar a Strauss filósofo elitista, antidemócrata y hostil a la “presunción de la Ilustración de que todos los hombres fuimos creados iguales” (Drury 1997, p. 30), obra que muestra a un Strauss decididamente enemigo de la democracia liberal, que enseñaba las artes del engaño político a un grupo elitista de políticos americanos. Estas ideas fueron recogidas en centenares de artículos, como el de Gregory Bruce Smith titulado “Leo Strauss and the Straussians: An Anti-Democratic Cult?” (Smith, G. 1997). En 2003, Lindon LaRouche, candidato a la presidencia de los Estados Unidos, publica en *Al Arab International* una nota que califica a Leo Strauss como un “destacado ideólogo fascista” y una “criatura

El *Cambridge Companion to Leo Strauss* se inscribe así en la misión general de esta serie de obras que consiste en servir de referencia para estudiosos que desean profundizar los temas que presenta. El libro se puede dividir temáticamente en tres partes. La primera corresponde a la introducción y la biografía del filósofo que —como ya se ha mencionado— son obra de Smith. Le siguen diez ensayos que buscan “indagar en la amplia gama de intereses de Strauss” (p. 6), que pueden dividirse en dos partes principales: los cinco capítulos que siguen a la introducción que tratan sucesivamente acerca del pensamiento político-teológico (Leora Batnitzky), de su redescubrimiento del esoterismo (Laurence Lampert), del retorno de Strauss al pensamiento pre-moderno (Catherine Zuckert), del típicamente straussiano “problema de lo moderno” (Stanley Rosen) y de la filosofía medieval árabe (Joel Kraemer). La última parte, compuesta de cuatro capítulos trata acerca de la política, en su crítica al nihilismo nietzscheano (Susan Shell) y su compleja relación con la democracia liberal (William Galston); su crítica a las ciencias sociales en cuanto a su propensión al relativismo (Nasser Behnegar); a la relación entre la filosofía política y la educación liberal (Timothy Fuller). El libro incluye un capítulo final que se refiere a su herencia intelectual, bajo el título de “straussianos”⁴

Al respecto, y siempre dentro de la suspicacia que Strauss suscita, cabe preguntarse si la “amplia gama de intereses” que promete el capítulo introductorio se ve reflejada en el grupo de autores reunidos en esta obra que, en su mayoría, son académicos que se identifican con el pensamiento straussiano o han sido discípulos suyos. Esta cuestión, sin embargo, no reviste especial relieve, si se considera que Smith, si bien escogió estudiosos cercanos al pensamiento de Strauss, logró brindar a la obra amplitud de enfoques (incluyendo las críticas de Lampert y Rosen) y, sobre todo, amplitud temática y cronológica cubriendo diversos períodos de tiempo de la vida de Leo Strauss.

depravada y satánica” (cf. Molas, J. M., Luri Medrano, G., Lastra A. 2006, p. 64). Critican duramente a Strauss otros autores como Jim Lobe (2003), Jeffrey Steinberg (2003) y Gerhard Spörl (2003).

⁴ Se presentan numerosos autores que —de un modo u otro y, en ocasiones, en franca oposición entre sí— se denominan straussianos (pp. 263-286). A diferencia de lo que es habitual, no los distingue siguiendo un parámetro geográfico (costa este, costa oeste y zona centro- occidental, siempre de Estados Unidos), sino teniendo en cuenta los principales puntos de divergencia: el papel de la religión (o de la relación Atenas-Jerusalén) y el de la moral (que considera a Strauss más cercano a Platón o a Aristóteles). La ausencia de Smith en las categorías señaladas, pone de manifiesto la independencia que se busca mantener en este volumen. (Michel Zuckert).

Si bien no existe un claro hilo conductor entre los capítulos, resulta unificadora la consideración de Strauss como un filósofo que navega entre lo pre-moderno y lo moderno buscando una respuesta al interrogante clásico acerca de cuál es la mejor forma de vida, tema que desarrolla ampliamente Catherine Zuckert (pp. 93-118). Si bien, en el pensamiento straussiano, la filosofía constituye la mejor respuesta, ésta no resulta acabada porque la filosofía consistiría en perseguir una verdad que nunca puede ser completamente aprehendida. De esta consideración surgen cuestiones tales como la distinción entre la filosofía y las ciencias sociales, consideradas como ciencias de lo instrumental⁵. Por otro lado, en el pensamiento de Strauss, la filosofía se encuentra amenazada por dos frentes principales: la política, capaz de acabar con ella (p. 3), y la religión, que la reemplazaría por el conocimiento revelado (pp. 115, 174). En este marco se insertan los diversos intentos de enmarcar religiosamente a Strauss que van desde quienes lo consideran ateo, hasta quienes lo califican como creyente dogmático. En uno de los ensayos del volumen, Leora Batnitzky muestra, sobre la base de escritos tempranos de Strauss, las deficiencias de cada una de estas respuestas en tanto la preocupación teológico-política straussiana va más allá de su religiosidad personal o su ausencia de ella⁶.

En los diversos ensayos se pone de manifiesto, de un modo u otro, que Strauss no consigue resolver el conflicto entre razón y revelación, posiciones que considera inconmensurables. Pero, más allá de que esta postura lo alejó de la filosofía medieval tomista en favor de una visión judía e islámica del medioevo⁷, Strauss no renuncia a ninguna de estas fuentes de conocimiento que considera las “raíces de la civilización occidental” (p. 94). En este sentido, los

⁵ La crítica straussiana a la propuesta de Weber, se enmarca en considerar el relativismo en que se hallan inmersas las ciencias sociales. Presenta la cuestión en este volumen un ensayo de Nasser Behnegar, profesor de Ciencias Políticas en el *Boston College* (pp. 215-240).

⁶ Tiene interés, asimismo, la afirmación que hace la autora –Profesora de Religión en la Universidad de Princeton y Directora del Proyecto Tikvah sobre Pensamiento Judío– de que difícilmente se pueda asociar a Strauss las actuaciones de la administración de Bush contra el islamismo si se tiene en cuenta que este autor, precisamente, buscó revitalizar la filosofía islámica en oposición al pensamiento cristiano, con la expresa intención de preservar así el futuro de la civilización occidental (p. 61).

⁷ Cfr. el ensayo de Joel Kraemer, Profesor Emérito de la *Divinity School* de la Universidad de Chicago, que trata acerca del descubrimiento de la filosofía árabe que realiza Strauss, particularmente a través de Al-farabi, así como de su adhesión a la hermenéutica e interpretación árabe de Platón que le distancian de las interpretaciones cristianas de la filosofía griega (pp. 137-170).

ensayos coinciden en que no cabe calificar a Strauss de dogmático, ya que si bien afirma la existencia de normas morales universales, no afirma la existencia de una verdad singular. De ahí, que el retorno a la naturaleza que Strauss propugna, se trate de un “retorno flexible” (p. 33) que no busca alcanzar la verdad en sí misma, sino más bien no abandonar nunca su búsqueda, a diferencia de lo que hicieron –sostiene Strauss– los modernos (pp. 146, 183), intención que pone de manifiesto también en su propuesta educativa⁸. En este sentido, se refleja muy bien aquí la constante tensión entre una búsqueda algo escéptica de la verdad –que considera de por sí inalcanzable– y el deseo de posesión de la misma, reflejo de la interpretación straussiana de la tensión entre la *elenchus* socrática y el *eidós* platónico. Ahora bien, si de Strauss no puede afirmarse un claro *telos* epistemológico, su propuesta dirige un ataque a su más pertinaz enemigo: el nihilismo.

Susan Shell, cuyo ensayo toma como base una lección dictada por Strauss en 1941, define al nihilismo –con palabras del mismo Strauss– como el “deseo de destruir el mundo actual y sus potencialidades sin dejar abierta ninguna alternativa positiva” (p. 176). Más importante, quizás, que su oposición constante al nihilismo fue la permanente constatación de su presencia en la filosofía y la sociedad modernas. Strauss, además de oponerse al nihilismo, describe repetidamente a sus lectores la lógica que conduce a él: el historicismo lleva al relativismo, y éste al nihilismo. Smith expresa esta idea nada más comenzar el libro diciendo que “Strauss mostró que la modernidad exhibió una peligrosa tendencia hacia el historicismo o lo que se conoce como nihilismo, es decir, la opinión de que todas las normas de justicia y moral son históricamente relativas” (p. 2). Más aún, Strauss sostiene que sostener el historicismo, y por tanto el relativismo, significa afirmar el “deseo de destruir” el mundo⁹.

Mientras que muchos de los autores reunidos en este volumen consideran que el historicismo es un peligro o una amenaza que debe ser tenida en cuenta, Stanley Rosen en su ensayo, desafía directamente a Strauss en este punto. En efecto, Rosen sostiene que el argumento de Strauss contra el his-

⁸ El ensayo de William Galston, profesor en *Brookings Institution* y en la Universidad de Maryland, relaciona la propuesta straussiana de la *liberal education*, basada en la lectura de los clásicos (los “grandes libros”) en un contexto político (pp. 193-214).

⁹ En algunos textos Strauss ejemplifica la lógica y el deseo subyacente del historicismo haciendo referencia al canibalismo. Así, sostiene que considerar que todo es histórico y relativo supone no ver nada malo en el canibalismo. Cfr. See STRAUSS, *Progress or Return in Ten Essays by Leo Strauss* (Detroit: Wayne State UP 1989), p. Strauss 1989, 269 y Thomas Pangle, *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (Chicago: U. of Chicago Press, 1989), p. Pangle 2007, p. 9.

toricismo/relativismo se basa en la siguiente premisa: “si se admite que en la naturaleza todo cambia, entonces no hay naturaleza” y, si no la hay, tampoco hay conocimiento genuino sino sólo creencias pasajeras (p. 124); y lo refuta afirmando que la tesis de que todo es histórico no significa sin más que todo está permitido. Señala Rosen que el pensamiento de Nietzsche sobre el “eterno retorno” sólo sugiere esta posibilidad, mientras que su “perspectivismo” resulta una mejor alternativa frente a la tesis de Strauss. En efecto, mientras que para Nietzsche es posible tener una visión acerca de “lo mejor” sin que exista la visión de “lo óptimo”, para Strauss resulta imposible porque la búsqueda del conocimiento no puede limitarse a alcanzar lo particular, sino que debe tratarse del conocimiento de la totalidad. La clave para indagar la diferencia entre la posición de Strauss y la de Nietzsche, u otro autor que afirme la posibilidad del conocimiento como producto histórico, apunta Rosen, depende de cómo se comprende la relación entre la parte y el todo, cuestión que conduce al tema de la interpretación.

No cabe duda de que la cuestión de la interpretación de textos, en el pensamiento straussiano, resulta espinosa. En general, cuando se prepara un volumen de ensayos variados acerca de un mismo autor, se presenta el enfoque que se utilizará en una introducción o se aclara en cada texto en particular. En el caso de un volumen sobre Strauss el reto es aún mayor. En esta tarea, Smith comienza por afirmar lo obvio: que la obra más explícita acerca del método interpretativo de Strauss *Persecución y el arte de escribir*, constituye su obra más famosa (p. 27). Es bien sabido que Strauss afirmó haber “redescubierto” el antiguo arte de la escritura esotérica¹⁰, situación que supuso una revolución en su pensamiento y que el *Cambridge Companion to Leo Strauss*, explica y contextualiza.

En efecto, mientras que la mayoría de sus lectores saben que Strauss era un judío alemán afincado en Estados Unidos, pocos fijan su atención en que antes de afincarse en Chicago, Strauss pasó un año en París, otro en Londres, dos en Cambridge, y luego vivió más de una década en Nueva York. Precisamente en Nueva York —dice Smith— “Strauss se convirtió en straussiano” (p. 27), porque fue en esta ciudad donde Strauss descubrió el esoterismo. Precisamente, una de las pequeñas joyas de este volumen —especialmente para aquellos que no conocen a fondo la literatura secundaria sobre Strauss—, es la exégesis

¹⁰ Tal como señala Lampert, este modo de escribir no es original de Strauss. Su aporte radica en su afán por *restaurar* la escritura esotérica (p. 76). Si bien el punto central de esta teoría reside en la afirmación de que toda obra contiene dos significados (exotérico y esotérico), existe confusión acerca de como llamar a la obra cuya escritura presenta dos sentidos. Afirma Lampert que, si bien Strauss técnicamente califica esas obras como “exotéricas”, convencionalmente se las denomina “esotéricas”.

que realiza Laurence Lampert de la correspondencia entre Strauss y Jacob Klein que tuvo lugar en 1938 y 1939 (Strauss 1996-2001). Estas cartas, recientemente publicadas en alemán y aún no traducidas a otros idiomas, muestran claramente que Strauss no desarrolló su hermenéutica de modo independiente, sino que lo hizo con ocasión del estudio de textos clásicos, dando un sentido peculiar a contenidos que antes se le mostraban misteriosos y contradictorios. Así, en la primera carta que cita Lampert, Strauss escribe a Klein que “Maimónides se le presenta cada vez más y más emocionante” (p. 63) y, desde ese punto de excitación Strauss construye, con cada pasaje, un contenido más dramático que el anterior. En este sentido, afirma Strauss que Maimónides *adquiere sentido* cuando se advierte que “Maimónides en sus creencias no era *en absoluto* judío” (p. 64, énfasis en el original) y, por lo tanto, no debe ser leído como un “filósofo judío” que se dirige a creyentes, sino como un no-creyente que escribe una “crítica radical de la Torah” que suena a los creyentes como si no fuera más que una repetición de la misma, pero que añade algunos elementos que señalan a pocos lectores selectos (los filósofos) lo que el texto realmente quiere transmitir (p. 65). Precisamente, en este punto, se encuentra la faceta más conocida y difamada de Strauss, que enseña que los filósofos que escriben en condiciones de persecución se ven obligados a elaborar textos que contienen dos significados distintos, a veces completamente contradictorios. Esta situación hace necesaria la existencia de buenos lectores, aquellos capaces de entender el contenido de esas ambigüedades, que Strauss denomina “unos pocos” dando pie a una interpretación no-democrática de su pensamiento.

Sobre la base del redescubrimiento del esoterismo, Strauss vuelve a leer a Platón y a otros autores, considerándolos escritores esotéricos. No cabe duda de que uno de los problemas de la escritura esotérica, entendida como teoría general de la interpretación, es que se hace muy difícil saber cuándo un autor debe ser entendido literalmente y cuando no. En efecto, si se afirma aquí que esta reseña no ha sido escrita de modo esotérico, puede resultar de hecho la señal secreta que se da a “algunos lectores” de que *de hecho* se la ha escrito esotéricamente, por tanto, de que debe ser leída de ese modo. Tal es la interpretación que Lampert hace del ensayo de Strauss sobre Halevi (pp. 76-88). El grave problema y la principal dificultad de toda lectura esotérica residen, entonces, en cómo evitar una regresión al infinito, en la que toda escritura esotérica requiera una interpretación esotérica. En definitiva, cómo saber si cuando se presenta una articulación directa de contenidos es tal, y no una enseñanza exotérica de tipo straussiana. Más aún, cómo puede el lector de una fuente secundaria de Strauss, discernir la diferencia entre los argumentos exotéricos de Strauss y la

exégesis esotérica de los mismos¹¹. Muchos de los colaboradores de este volumen se refieren al redescubrimiento straussiano del esoterismo que condujo a este autor a algunas de sus principales reivindicaciones en el ámbito de la teoría política pero, excepto Lampert que critica a Strauss, pocos de los colaboradores en este volumen hacen frente a las consecuencias más profundas de la teoría del esoterismo.

* * *

El *Cambridge Companion to Leo Strauss* resulta un libro riguroso y académicamente bien documentado que brinda una introducción y, a la vez, una visión general de los principales temas de una figura relevante de la filosofía política contemporánea utilizando no sólo bibliografía principal, sino también material secundario y de no fácil acceso. En este sentido, no cabe duda de que el presente volumen resulta de interés para todo estudioso de la filosofía política contemporánea.

Sin embargo, frente al pensamiento de Leo Strauss, se levanta un interrogante espinoso: ¿Vale la pena leer a Strauss? El proyecto de Shadia Drury, ampliamente difundido, parece estar diseñado para demostrar que no. Drury establece una línea directa entre la teoría política de Strauss y la política neoconservadora, concluyendo en que el pensamiento de Strauss resulta “peligroso”¹².

No cabe duda de que la existencia misma de un volumen sobre Strauss en la serie filosófica del *Cambridge Companion* resulta un espaldarazo para quienes aconsejan tomar en serio a Strauss. Asimismo, todas las contribuciones a esta obra –también las críticas– apuntan en idéntica dirección. En última instancia,

¹¹ Es claro que, en otro orden, el gran problema de la escritura e interpretación esotérica se encuentra en la división radical que supone entre dos grupos de lectores, división que contiene una clasificación entre *insiders/outsiders* difícil de sustentar con claridad.

¹² Se han publicado cerca de una decena de libros en respuesta a la tesis de Drury (todos citados en el libro que se reseña), asimismo cabe considerar que el intercambio de opiniones que tuvo lugar en las páginas del *Political Theory* durante el año 2007, entre Drury (2007a y 2007b) y S. Smith (2007) muestra claramente que el diálogo más que con Strauss –y respecto de sus tesis– se ha establecido entre ambos autores, cada uno de los cuales se hace eco de su postura respecto de Strauss. En este sentido, no cabe duda de que el intercambio de opiniones realizado hace 20 años entre Drury, Jaffa y Dallmayr, ha resultado más productivo para profundizar en los términos y contenidos reales de las obras y del pensamiento de Strauss. En el debate actual se busca más defender o atacar a Strauss con fines políticos pragmáticos, que profundizar en la comprensión de su pensamiento.

podría decirse que Strauss debe ser leído, pero por diferentes razones de las señaladas por los autores de los ensayos de este volumen. En efecto, vale la pena leer a Strauss porque fue un pensador brillante y comprometido que, sin duda, demostró una capacidad deslumbrante para interpretar textos difíciles y sutiles de la historia del pensamiento político. Pero lo más importante, y a diferencia de los colaboradores de este volumen, tal vez se debe prestar atención a Strauss precisamente porque defendió un conjunto de principios filosóficos (y en ocasiones políticos) con los que hoy resulta difícil coincidir plenamente.

Resulta algo ingenuo sostener, como hacen algunos críticos de Strauss, que este autor defendió una política autoritaria, entre otros motivos, porque nunca lo hizo de modo abierto y claro. En esta línea se inscribe el ensayo, ya mencionado, de William Galston que considera que Strauss se inscribe en la línea de pensamiento a favor de la democracia liberal. Sin embargo, conviene aclarar que, aunque pueda parecer casi una lectura esotérica de este autor, el Strauss amigo de la democracia liberal es el que sostiene, a la vez, que el mérito de la democracia liberal moderna radica en que contiene un elemento más aristocrático que la democracia antigua (p. 199)¹³. El elemento aristocrático que Strauss encuentra en la democracia liberal es, paradójicamente, el que le acerca a ella. Manifestación de esta preferencia es también su postura contraria a un igualitarismo que exalte un sentido radical de la igualdad. En este marco se entiende la certeza straussiana de que los pocos que están en condiciones de llevar una vida filosófica, requieren protección frente a aquellos que no son aptos para esta forma de vida. En este sentido, gran parte de la filosofía política de Strauss parece diseñada para asegurar que la filosofía pueda seguir existiendo (pp. 85, 150).

Es claro que la postura de Strauss acerca de la filosofía, la democracia y la igualdad resulta hoy altamente disonante. Sin embargo, para oponerse seriamente al proyecto straussiano, se requiere de un argumento que explique la articulación y la defensa de principios en favor de una democracia tal vez más radical, y que brinde a la igualdad un fundamento más profundo que el del liberalismo político. En este sentido, si bien la filosofía política de Strauss presenta una perspectiva, entre otras muchas, de entender la vida filosófica en la *polis*,

¹³ En efecto, Strauss considera que la democracia griega era más igualitaria que la moderna en tanto la mayoría de sus magistrados y gobernantes eran elegidos por sorteo sin considerar razones de mérito y capacidad para ocupar los cargos. Así, el sistema de elecciones propio de la democracia moderna manifiesta un elemento aristocrático que no se hallaba presente en la democracia antigua. En este sentido, Strauss califica la democracia moderna —sobre la base de la clasificación aristotélica de formas de gobierno— como una “mezcla de democracia y aristocracia” (cf. Strauss 1964, p. 199).

no cabe duda de que la meticulosidad de su análisis requiere de un estudio serio para —si es el caso— estar en condiciones de contradecirlo. Justamente para afrontar ese desafío, Strauss debe ser estudiado y comprendido, y el *Cambridge Companion to Leo Strauss* ofrece un buen modo de comenzar un estudio crítico de estas características.

Bibliografía

ANASTAPLO, G., (1990): “Shadia Drury on Leo Strauss”, *The Vital Nexus*, vol. 1, nº 1, pp. 9-28.

BURNYEAT, M., (1985): “Sphinx Without a Secret”, *The New York Review of Books*, vol. 32, no. 9, 30/05/1985.

DALLMAYER, F., (1987): “Politics against Philosophy: Strauss and Drury”, *Political Theory*, vol. 15, no. 3, pp. 326-337.

DRURY, S., (1985): *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York: St. Martin’s Press.

-----, (1987): “Leo Strauss’ Classic Natural Right Teaching”, *Political Theory*, vol. 15, no. 3, pp. 299-315.

-----, (1990a): “Leo Strauss on the Nature of the Political”, *The Vital Nexus*, vol. 1, no. 1, pp. 29-47.

-----, (1990b): “Reply to my critics”, *The Vital Nexus Nexus* vol. 1, no. 1, pp. 119-134.

-----, (1997): *Leo Strauss and the American Right*, New York: Martin’s.

-----, (2007a): “Leo Strauss and the American Imperial Project”, *Political Theory*, vol. 35, no. 1, pp. 62-67.

-----, (2007b): “Reply to Smith”, *Political Theory*, vol. 35, no. 1, pp. 73-74.

GADAMER, H. G., (1996): *Mis años de aprendizaje*, Barcelona: Herder, pp. 35-50.

JAFFA, H., (1987): “Dear Professor Drury”, *Political Theory*, vol. 15, no. 3, pp. pp. 316-325.

LOBE, J., (2003): “Neocons Dance a Strauss Waltz”, *Asia Times online*, http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/EE09Ak01.html [consultado el 28 de agosto de 2010].

MOLAS, J. M., LURI MEDRANO, G., LASTRA A., (2006): “Leo Strauss y los neocons: Debate filosófico o polémica mediática”, *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, vol I, pp. 60-65.

PANGLE, T., (2007): *El Renacimiento del racionalismo político clásico*, Buenos Aires: Amorrortu.

SMITH, G. B., (1997): “Leo Strauss and the Straussians: An Anti-Democratic Cult?”, *Political Science & Politics*, vol. 30, no. 2, pp. 180-189.

SMITH, S., (2006): *Reading Leo Strauss*, University of Chicago Press, Chicago.

-----, (2007): “Drury's Strauss and Mine”, *Political Theory*, vol. 35, no. 1, pp. 68-72.

SPÖRL, G., (2003): “The Leoconservatives”, *Der Spiegel*, 8 de abril de 2003. <http://www.spiegel.de/international/spiegel/0,1518,259860,00.html> [consultado el 28 de agosto de 2010].

STEINBERG, J., (2003): “Leo Strauss, Fascist Godfather of the Neo-Cons”, *Executive Intelligence Review*, vol. 30, no. 11 (21 de marzo de 2003).

STRAUSS, L., (1948): *On Tyranny*, Chicago: University of Chicago Press.

-----, (1953): *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press.

-----, (1959): *What is Political Philosophy?*, Chicago: University of Chicago Press.

-----, (1964): *The City and Man*, Chicago: University of Chicago Press.

-----, (1968): *Liberalism Ancient and Modern*, New York: Basic Books.

-----, (1972): *Xenophon's Socrates*, London: Cornell University Press.

-----, (1983): *Studies in Platonic Political Philosophy*, (introd. Pangle, T), Chicago: University of Chicago Press.

-----, (1989): “Progress or return”, en H. Gilden (ed.) *Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit: Wayne State UP.

-----, (1996-2001): *Gesammelte Schriften*, en H. Meier (ed), vol. 1-3, Stuttgart: Metzler.

-----, (2008): “Introducción al existencialismo de Heidegger”, en F. Volpi (editor), *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires: Manantial, pp. 11-14.

VOLPI, F. (ed.), (2008): *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires: Manantial.

Ma. Alejandra Vanney
Universidad Austral, Argentina, mvanney@austral.edu.ar