

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVII
Enero-Junio 2021
Número 71

SUMARIO

Presentación

Bernardo Pérez Andreo (Dir.)

ARTÍCULOS

Isidoro Guzmán Manzano
El Primado Absoluto de Cristo, piedra angular de la cristología de Escoto II 1-28

Hernán Guerrero Troncoso
El carácter intrínseco del infinito en Duns Escoto como condición de una comprensión trascendental del ser 29-48

José Pedro Angélico
Ensayo de teología sobre política y la autocomprensión Cristiana 49-67

Desiderio Parrilla Martínez
La teología política de Leo Strauss y Eric Voegelin en el contexto neoconservador norteamericano 69-95

Javier Martínez Baigorri
De la ausencia a la kénosis. La ausencia como elemento clave para explicar la acción creadora de Dios 97-120

Mike van Treek Nilsson
El futuro de la teología: una perspectiva bíblica 121-146

Martín Carbajo Núñez
Revitalizing religious life today: Ethical challenges and leadership 147-165

Wiesław Łużyński
Education in the Context of Christian Humanism. Reflections Based on the Teaching of Benedict XVI 167-180

Luis Adriano Carlos
A beleza retocada ou a erosão da forma 181-203

José Ángel Castillo Lozano
El papel de la Providencia: el juicio de Dios como categoría histórica en la historiografía 205-224

Ignacio José García Zapata
La imagen de una diócesis. Los cuatro santos de Cartagena y su presencia en el arte 225-248

NOTAS Y COMENTARIOS

Francisco Henares Díaz
Ernesto Cardenal: "Memorias. Vida perdida" 249-260

Francisco Martínez Fresneda
Jesús: la enciclopedia, historia e interpretación 261-270

Francisco Javier Gómez Ortín
Bibliografía del Beato P. Gabriel Olivares, de la Provincia Franciscana de Cartagena 271-276

BIBLIOGRAFÍA 277-320

LIBROS RECIBIDOS 321



Universidad de Murcia

CARTHAGINENSIA



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía, Universidad del País Vasco, Bilbao, España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano, Petrópolis, Brasil), H. J. Klauk (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología, Universidad Católica de Portugal, Lisboa, Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia, Murcia, España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura, Pontificia Universidad Antonianum, Jerusalén, Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano, Monterrey, México), M. P. Moore (Universidad del Salvador, Área San Miguel, Buenos Aires, Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía, Universidad Nacional a Distancia (UNED), Madrid, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez, Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.
La suscripción para 2021 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.
Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

**LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE LEO STRAUSS Y ERIC VOEGELIN
EN EL CONTEXTO NEOCONSERVADOR NORTEAMERICANO**

THE POLITICAL THEOLOGY OF LEO STRAUSS AND ERIC VOEGELIN
IN THE AMERICAN NEOCONSERVATIVE CONTEXT

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ
Departamento de Humanidades
Universidad Católica San Antonio de Murcia
dparrilla@ucam.edu
ORCID: 0000-0001-7203-5630

Recibido 15 de noviembre de 2019 / Aceptado 6 de abril de 2020

Resumen: En este artículo exponemos las principales características del movimiento neoconservador norteamericano. Esta corriente puede ser calificada como una forma de teología política, ya que legitima el llamado “capitalismo democrático” desde el tradicionalismo religioso cristiano. A continuación, desarrollamos las contribuciones que Leo Strauss y Eric Voegelin aportaron al movimiento neoconservador desde sus respectivos planteamientos de filosofía política.

Palabras clave: Eric Voegelin, Historia de la filosofía, Leo Strauss, Neoconservadurismo, Teología política.

Abstract: In this article we present the main characteristics of the North American neoconservative movement. This current can be described as a form of political theology because it legitimizes the so-called “democratic capitalism” from Christian religious traditionalism. Next, we develop the contributions of Leo Strauss and Eric Voegelin to the neoconservative movement from their respective approaches to political philosophy.

Keywords: Eric Voegelin, History of philosophy, Leo Strauss, Neoconservatism, Political theology.

El término neoconservador se aplica en el ámbito político social a una serie de intelectuales norteamericanos que plantean un proyecto de legitimación teológica denominado capitalismo democrático¹. De entrada, resulta necesario distinguir adecuadamente entre pensamiento neoconservador y movimiento neoconservador. El neoconservadurismo, como movimiento socio-político, nace en el marco de la práctica política estadounidense, tanto nacional como internacional². Esta *Realpolitik* se sostuvo en una legitimación teórica que fue liderada informalmente por Irving Kristol³, y que beberá de distintas fuentes intelectuales. Por lo que respecta a su núcleo proponen un modo de concebir la interrelación entre la economía, la política y la cultura. Como tal, los neoconservadores proponen una auténtica teología política, esto es, un uso de la religión –de la tradición judeo-cristiana, como gustan decir– para legitimar la ideología neoliberal de las democracias parlamentarias occidentales y la mentalidad capitalista en la comprensión y ejercicio de la actividad mercantil. El neoconservadurismo opera la fusión de diversos elementos que hasta entonces habían permanecido dispersos en las sociedades occidentales, tal como el liberalismo económico con las creencias religiosas tradicionales. En este sentido se puede concluir que el movimiento neo-conservador es una forma de teología política adaptada a la morfología de los Estados Unidos de América⁴, que sin embargo incluye

¹ En lengua española, la mejor obra de síntesis del movimiento neoconservador como doctrina teopolítica sigue siendo: JOSÉ MARÍA MARDONES, *Capitalismo y religión: la religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae, 1991. Cfr. IBÍDEM, *Neoliberalismo y religión: la religión en la época de la globalización*, Verbo Divino, 1998. IBÍDEM, *Neoconservadurismo: la religión del sistema*, Santander, Sal Terrae, 1991.

² Para estas cuestiones: BIONY KAMPAMRK, “The first neo-conservative: James Burnham and the origins of a movement”, *Review of International Studies*, Vol. 37, 2011, pp. 1885-1900. MANUEL IGLESIAS CAVICCHIOLI, *La visión neoconservadora de las relaciones internacionales y la política exterior de los Estados Unidos*, Huygens, Barcelona, 2016.

³ Irving Kristol fue la figura central del neoconservadurismo estadounidense anterior a la Guerra Fría. IRVING KRISTOL, *Reflexiones de un neoconservador*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1986.

⁴ Stephen Long, *Divina economía: la teología y el mercado*, Granada, Editorial Nuevo Inicio, 2006.

factores teocráticos en su seno tales como la “Teología del Dominio” (R. J. Rushdoony)⁵ o el “Reconstruccionismo Cristiano”⁶.

Este “fusionismo”, o fusión de la economía política liberal con el tradicionalismo religioso cristiano, fue desarrollado a través de la revista *National Review* durante la década de 1950 bajo la dirección de William F. Buckley, Jr., de la que Frank Meyer fue director asociado. El fusionismo alcanzó su acmé durante la presidencia de Ronald Reagan, que había reunido a las facciones divididas del movimiento neoconservador después de la derrota de Gerald Ford en las elecciones de 1976. Con la presidencia de Ronald Reagan culminaba un proceso iniciado con el libro “*The Conservative Mind*” (1953) de Russell Amos Kirk (19 de octubre, 1918 –29 de abril, 1994) que aglutinó el incipiente movimiento conservador posterior a la segunda guerra mundial.

Efectivamente, el movimiento conservador nació tras la II Guerra Mundial como reacción contra la política del “New Deal” del presidente Roosevelt. Este comienzo del Welfare State (Estado de Bienestar) aparecía a los ojos de los conservadores como una tendencia hacia el colectivismo socialista. Este límite contra el capitalismo era un dique de contención para evitar la extensión del socialismo entre las masas descontentas estadounidenses. Pero los empresarios y hombres de negocios que controlaban los monopolios y el mercado interpretaron esta medida como contraria al liberalismo económico.

La situación se agravó con la amenaza del partido comunista italiano que fue contenido con el Comando Gladio. En el verano de 1945 Gran Bretaña optaba por el socialismo. En el parlamento, el 1 de agosto de 1945, los laboristas cantaron bandera Roja por primera vez desde la Guerra Civil española. Yalta se interpretó como un tendencioso viraje hacia la izquierda.

⁵ Bruce A. Barron, *Heaven on earth?: the social & political agendas of dominion theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1992. DAVE HUNT, *Whatever Happened to Heaven?*, Harvest House, 1988. THOMAS ICE Y H. WAYNE HOUSE, *Dominion Theology: Blessing or Curse?*, Multnomah Pub, 1988. W. ROBERT GODFREY, «Calvin and Theonomy», en: *Theonomy: A Reformed Critique*, en: William S. Barker y W. Robert Godfrey (eds.), Grand Rapids, MI: Academie Books, 1990, 299-312. SINCLAIR FERGUSON, «An Assembly of Theonomists?», op. cit., pp. 315-349. DEREK H DAVIS Y BARRY HANKINS, *New Religious Movements and Religious Liberty in America*, Baylor University Press, 2003.

⁶ Kevin Phillips, *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, Viking, 2006. SARA DIAMOND, *Spiritual Warfare: The Politics of the Christian Right*, Boston, South End Press, 1989. IBIDEM, *Roads to Dominion: Right-Wing Movements and Political Power in the United States*, New York, Guilford Press, 1995.

No acabaría el decenio (1949) sin contemplar cómo China caía en manos de las fuerzas comunistas y cómo se extendía la soviétización en la Europa del Este. El temor de los conservadores era que la infiltración del comunismo penetrara en la administración del Estado. Casos como los de Alger Hiss en 1948 o Klaus Fusch en 1950 aportaron los indicios que necesitaban y surgió el fenómeno de la “caza de brujas” comandado por el senador Joseph McCarthy entre 1950 y 1954. Por otro lado, la irrupción del capitalismo postindustrial genera en el interior de los EEUU la denominada “sociedad de consumo”, donde se acuña el “*American way of life*” y la mentalidad pragmática del “americano medio”. La antigua tradición puritana y la herencia grecorromana de la civilización occidental como pilares de la doctrina norteamericana del Destino Manifiesto corrían el peligro de diluirse en el materialismo hedonista de esta nueva corriente socio-cultural, política y económica. Los conservadores veían esta nueva cultura de masas como enemiga de las virtudes que habían impulsado la Revolución Americana de los Padres Fundadores: las virtudes heroicas y el carácter fuerte que alcanzó la independencia y colonizó el continente. La aniquilación del “ser espiritual” había comenzado, y era necesario movilizar a la minoría que no se había entregado al culto de las masas. Había comenzado el movimiento neoconservador asociado al americanismo teo-político.

El movimiento neoconservador ha ido asimilando en diferentes fases varias influencias, hasta culminar en su síntesis definitiva en la década de 1980 durante la Era Reagan: liberalismo económico (*laissez faire-laissez passer*, antiestatalismo), anticomunismo y conservadurismo tradicional. Los libertarios dirigían sus ataques contra el intervencionismo estatal y la política del estado Protector y el New Deal. Proponía una desregularización total del mercado y proponían la utopía del mercado auto-regulado. Su punto de partida es la escuela austríaca de economía y la doctrina marginalista, cuya síntesis originará la doctrina neoliberal capitalista, el anarco-capitalismo o el capitalismo libertario. Su principal figura es Friedrich Von Hayek (1899-1992), economista austríaco exiliado en Inglaterra, crítico del socialismo que consideraba la intervención estatal en la economía y la justicia distributiva como una amenaza para el libre mercado y un deslizamiento hacia la esclavitud. También hay que destacar a Ludwig Von Mises y a los profesores de la escuela de Chicago Milton Friedman y Frank H. Knight, que consiguieron el renacimiento de la “tradición liberal clásica”. A través de revistas como *Freeman American Mercury* y *Human Events* expandían sus ideas y canalizaban las corrientes dominantes del movimiento conservador. Su influencia a través de la Escuela de Chicago sería perceptible en los años 80 con la llegada de Ronald Reagan a la Casa Blanca.

La tesis central de Michael Novak, compartida con menor entusiasmo por otros aliados teológicos neoconservadores, proclama que el capitalismo democrático es el sistema teopolítico más apto para la liberación humana tal como es propuesta por la Iglesia católico-romana⁷. Para Novak el capitalismo forma un bloque con otros elementos políticos y culturales que constituyen el capitalismo democrático. Esta modalidad es un auténtico sistema social con “tres sistemas dinámicos y convergentes que funcionan como uno: un sistema político democrático; un sistema económico basado en el mercado y los incentivos; y un sistema moral cultural pluralista y, en el más amplio sentido de la palabra, liberal”⁸. Los Estados Unidos suponen el canon y la apoteosis de este capitalismo democrático. La Europa democrática participa de este modelo, pero de manera imperfecta. Las tendencias socialdemócratas restan pureza a la realización de este paradigma en su territorio. El capitalismo democrático en estado puro se caracteriza por tres rasgos básicos: A) el sistema de producción basado en el mercado, la propiedad privada de los medios de producción y la libre empresa con el propósito de obtener beneficios; B) la autonomía individual y su desarrollo mediante la creatividad competitiva, que hace sospechosa toda intervención estatal; y C) una política cultural que propicie los valores y motivaciones favorables para el desarrollo capitalista (ética puritana, racionalidad instrumental, deísmo religioso, teología de la creación)⁹. Estos tres principios programáticos asegurarán en la sociedad civil: A) la eficiencia económica para luchar contra la pobreza y promover la justicia; B) descentralizar el poder para asegurar la democracia; y C) garantizar un fundamento ético-religioso de la convivencia civil, que haga posible una sociedad más justa y solidaria¹⁰.

En el presente artículo expondremos la posible influencia de la teología política en el seno del movimiento neoconservador norteamericano. Tras

⁷ Para un análisis de la síntesis teocapitalista de Michael Novak: JOSÉ MARÍA MARDONES, «La razón económica capitalista y la teología neoconservadora», *Revista Latinoamericana de Teología*, 7, 1990, 253-306.

⁸ Michael Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires, 1984, 12. IBÍDEM, *Teología de la Liberación: ¿en verdad liberará?*, Diana, 1994, 38, 123-124. WILLIAM KRISTOL, “Amigos y enemigos del capitalismo democrático”, en: Fred E. Baumann. (ed.), *Qué es el capitalismo democrático*, Barcelona, 1988, pp. 62-87.

⁹ Michael Novak, *El espíritu del capitalismo...*, 124ss. . IBÍDEM, *Teología de la Liberación...*, 119.

¹⁰ Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977, 23ss. PETER BERGER, *La revolución capitalista. Cincuenta proposiciones sobre la propiedad, la igualdad y la libertad*, Península, Barcelona, 1989, 22. Cfr. DOUGLAS FARROW, *Desiring a Better Country: Forays in Political Theology*, McGill-Queen’s University Press, 2015.

desarrollar en esta introducción el contexto general del pensamiento neo-conservador nos disponemos a mostrar la recuperación de la teología política por parte de Eric Voegelin y Leo Strauss y su posible influencia en el mencionado contexto. Con este fin expondremos por separado las líneas generales del pensamiento teopolítico de cada uno de estos autores, dedicándoles sendos apartados, para terminar con una reflexión conclusiva a modo de síntesis donde se mostrarán los indicios de su posible influencia en el movimiento neoconservador norteamericano, recurriendo a las opiniones autorizadas de sus críticos.

1. La teología política neoconservadora desde Leo Strauss (1899-1973)

Leo Strauss emigró a los Estados Unidos en 1938 escapando de la persecución antisemita del partido nazi, siendo judío él mismo. Sus primeros años de exilio le sirvieron para tomar conciencia de la realidad estadounidense y fueron de crucial importancia en el desarrollo de su pensamiento posterior. En los años siguientes ocuparía varios puestos en distintos Colegios y más tarde daría clases en el New School for Social Research de Nueva York. En 1948 se convierte en profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chicago, puesto que ocuparía hasta 1968, año crucial en que se incardinaria en la Universidad de Stanford en California. Durante ese periodo su actividad académica fue muy prolífica y publicó varios de sus trabajos más importantes.

Para Strauss, la crisis de Occidente en la segunda mitad del siglo XX es obvia: la supervivencia de Occidente se encuentra amenazada por el comunismo soviético¹¹. Desde la perspectiva de Strauss, el peligro no reside en que el comunismo sea expresión práctica de una teoría científica de origen occidental, sino porque el comunismo es la manifestación contemporánea del “despotismo oriental” sobre el que advirtieron los clásicos de la filosofía política¹². Esta amenaza oriental era, en realidad, el indicio externo de una patología interior de Occidente. Esa enfermedad interna consiste en la renuncia de Occidente a la creencia “en su propósito y en su

¹¹ W. A. Galston, «Leo Strauss’s qualified embrace of liberal democracy», en: Steven B. Smith, *The Cambridge companion to Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 193-240.

¹² Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, 2006, 20-21. IBÍDEM, *Sobre la tiranía: Seguimiento del debate Strauss-Kojève*, Madrid, Encuentro, 2005, 3.

superioridad”¹³. Esta falta de confianza no se debe a la superioridad de la tiranía oriental. La crisis de Occidente procede de la “crisis de la filosofía” originada en la modernidad¹⁴. La crisis de la filosofía tiene su origen en el surgimiento del historicismo ilustrado, un proceso que solo puede ser superado con la recuperación de la cuestión teológico-política¹⁵. “La filosofía y la religión, parece ser, van juntas, van más juntas que la filosofía y la ciudad. (...) La alternativa fundamental es la del gobierno de la filosofía sobre la religión o el gobierno de la religión sobre la filosofía; no es, como para Platón o Aristóteles, la de la vida filosófica y política; para Nietzsche, a diferencia de los clásicos, la política pertenece a un plano inferior que la filosofía o la religión”¹⁶.

Durante su estancia francesa en la década de 1930 Leo Strauss realizó la recensión del “Concepto de lo político” de Carl Schmitt. De acuerdo con Strauss, la obra de Schmitt denunciaba con acierto las anomalías del liberalismo, pero pecaba por defecto porque ella misma no trascendía los límites del propio liberalismo¹⁷. La distinción entre amigo y enemigo como la esencia de lo político resultaba para Strauss una crítica muy deficiente de la política liberal. Esta crítica es una herencia hobbesiana y, para Strauss, Hobbes fue quien consagró el modelo liberal donde la política, y no la filosofía, prevalecen sobre la teología. Pero este primado absoluto de lo político en detrimento de la filosofía es el principio que introduce la decadencia en las sociedades liberales y las convierte en autodestructivas. Para realizar una crítica genuina del liberalismo, Schmitt debería haber entendido adecuadamente el error de Hobbes y retroceder aún más en la historia del pensamiento político. Esta crítica sería eficaz cuando recuperase los planteamientos greco-romanos, y medievales, de filosofía política donde las categorías de amigo y enemigo no se adjudicaban de modo contingente, sino que se atribuían necesariamente a partir de la distinción fundamental entre lo bueno y lo malo en sentido absoluto, es decir, en sentido teológico (y sólo entonces

¹³ N. Tarcov y T. L. Pangle, «Leo Strauss y la historia de la filosofía política», en: Strauss, L. y Cropsey, J. (eds.), *Historia de la filosofía política*, México, D.F., FCE, 851-880 (852).

¹⁴ Leo Strauss, *Natural right and history*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, 1-3.

¹⁵ Cfr. Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz, 2006.

¹⁶ Leo Strauss, «Note on the plan of Nietzsche’s beyond good and evil» [1973], en: *Studies in Platonic political philosophy*, Chicago, 1983, 176.

¹⁷ Cfr. Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.

moral y sólo entonces político). De este modo se percibe claramente cómo la cuestión teológico-política fue para Strauss un tema prioritario desde los inicios de su labor académica.

Leo Strauss considera antecedentes del liberalismo a Marsilio de Padua¹⁸ y a Baruch Spinoza¹⁹. A este respecto resulta importante el inicio y el final de “La ciudad y el hombre” (1962), que funcionan como el alfa y la omega de su reflexión sobre la sociedad política y civil. Para Leo Strauss resulta más importante conocer la ciudad de los hombres que la ciudad de Dios a fin de que los hombres sepan vivir racionalmente: “No a todos basta con obedecer y escuchar el Mensaje Divino de la Ciudad de justicia, la Ciudad fiel. Para extender este mensaje entre los infieles, mejor dicho, para comprenderlo de la forma más clara y absoluta posible para el ser humano, uno debe tomar en cuenta también hasta qué punto el hombre podría discernir el contorno de esta Ciudad si se lo deja solo, librado al ejercicio de sus propias facultades. Pero en nuestra era es mucho menos urgente demostrar la indispensable subordinación de la filosofía política a la teología que demostrar que la filosofía política posee la majestad legítima de las ciencias sociales, las ciencias del hombre y de los asuntos humanos: es más probable que incluso el máximo tribunal de la tierra se someta a los dictámenes de las ciencias sociales antes que a los Diez Mandamientos como palabras del Dios vivo”²⁰. Esta prótasis lleva incorporada una apódosis final. Una teología política semejante presupone como condición inicial estar abierto a una comprensión de la ciudad pre-filosófica, “por la cual la ciudad se ve a sí misma sujeta y supeditada a lo divino en la interpretación corriente de lo divino o por la cual eleva su mirada hacia lo divino. Sólo comenzando desde este punto estaremos expuestos al impacto pleno de la pregunta de una importancia fundamental, coetánea de la filosofía aunque los filósofos no la pronuncien con frecuencia: la pregunta *quid sit deus*”²¹.

A diferencia de la filosofía política, la teología política se vale de presentar una teoría política que en última instancia está basada en la revelación divina. Mientras que la teología política construye la forma política

¹⁸ Leo Strauss, «Marsilio de Padua», en: Leo Strauss, Joseph Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*, Méjico DF, FCE, 1996, 268-285.

¹⁹ “Fue el filósofo que fundó la democracia liberal, un régimen específicamente moderno. De manera directamente y a través de Rousseau, quien dio el impulso decisivo a Kant, Spinoza fue responsable de esa versión del republicanismo moderno vinculada a la dignidad de cada hombre antes que al interés concebido de manera restringida de cada hombre”. *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, 2007, 346.

²⁰ Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, 2006, 9.

²¹ Op. cit., 340-341.

desde la fe y la verdad de la Revelación, que intenta aplicar e interpretar, la filosofía política formula la pregunta por lo correcto -¿cuál es la vida correcta?- tratando de responderla sirviéndose exclusivamente de la sabiduría humana²². El propio Strauss en 1964 hace una declaración autobiográfica por la que manifiesta este interés por la teología política desde sus primeras investigaciones: “El estudio sobre el Tratado teológico-político de Spinoza fue escrito en los años 1925-1928 en Alemania. El autor era un joven judío nacido y criado en Alemania que se encontraba atrapado por el problema teológico político”²³. Poco después de cumplir 65 años, en octubre de 1964, en el prefacio de “La ciencia política de Hobbes” Strauss realiza otra breve mirada retrospectiva a su producción académica de la década de 1920 y vuelve a asociarla a la teología política: “El nuevo despertar de la teología, para mí caracterizado por los nombres de Karl Barth y Franz Rosenzweig, pareció plantear la necesidad de que investigáramos hasta dónde la crítica de la teología ortodoxa -judía y cristiana- merecía salir victoriosa. (...) Desde entonces, el problema teológico-político ha seguido siendo el tema de mis investigaciones”²⁴.

En 1964, ante la perspectiva de su regreso a Alemania como profesor, Leo Strauss calificó el problema teológico político como el tema unificador de todas sus investigaciones. Pero lo planteaba bajo la forma de un dilema o problema fundamental: “Pero ésta es, en efecto la pregunta: si los hombres pueden adquirir el conocimiento de lo bueno, sin el que no pueden guiar sus vidas ni colectiva ni individualmente, sólo por los esfuerzos de su razón, o si para ese conocimiento dependen de la revelación divina. Sólo a través de la Biblia puede el conocimiento, es decir, el conocimiento revelado por Dios omnisciente o el conocimiento idéntico a la autocomunicación de Dios, desafiar a la filosofía, o a la búsqueda de conocimiento. No hay alternativa: dirección humana o dirección divina. *Tertium non datur*”²⁵.

En sus primeros escritos, Strauss se refería al problema teológico-político en relación con la filosofía de Spinoza, en quien veía una figura crucial para la modernidad. Al relegar la religión al ámbito privado y suponer a la sociedad unida por una moralidad universal con una base distinta a la

²² Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz, 2006, 202ss.

²³ Leo Strauss, «Preface to Spinoza's Critique of religion» [1965], en: *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz, 2007, 224.

²⁴ Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied Rhein, Berlin, 1965, en: *Gesammelte Schriften*, Stuttgart-Weimar, 2001, vol. III, 7-8.

²⁵ Leo Strauss, *Natural right and history*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, 74-75.

ley divina, Spinoza no solo se anticipaba –según Strauss- al liberalismo, sino que cuestionaba la legitimidad de la ley judeo-cristiana en el mundo contemporáneo. Efectivamente esta crítica moderna contra la religión desde la política obtuvo una separación de la política respecto de la teología. La emancipación de lo político respecto de lo religioso ha originado el dominio de lo político sobre lo religioso sin que esta inversión suponga un aumento de racionalidad y sabiduría en la sociedad política y civil. La evolución histórica de esta cultura liberal ha adoptado formas insatisfactorias, decadentes, incluso catastróficas, donde lo político domina con igual o mayor irracionalidad, fanatismo y superchería, que la antigua superstición pre-moderna. Para Strauss la auténtica empresa liberal no consistiría en que la política fuera independiente de la religión, o dominara sobre ella, sino que la filosofía dominase sobre ambas instancias²⁶. Si no se ha alcanzado una refutación filosófica absolutamente concluyente y definitiva de la revelación, entonces la religión todavía puede prestar a la sociedad política una ayuda igual de válida que aquella que nos brinda el mero razonamiento. De esta manera propone una teología similar a la de Alfarabi: la ciencia como forma de conocimiento superior para los sabios, y la religión como medio para los hombres sin capacidades racionales. Pero ambas al servicio de la misma verdad: la hegemonía política imperial²⁷.

La propuesta de Strauss consiste en que la filosofía domine tanto sobre la política como sobre la teología. De este modo la racionalidad preside ambas disciplinas, pero con una propuesta ambivalente. En relación al problema teológico político cabe traer a colación su distinción de lo esotérico y lo exotérico en el arte de escribir. Al cuestionar las opiniones establecidas, o al investigar los principios de la moralidad, los filósofos de la antigüedad consideraron necesario transmitir sus mensajes de manera sesgada. Su “arte de escribir” era el arte de la comunicación esotérica. Esto fue especialmente evidente en la época medieval, cuando los pensadores políticos heterodoxos escribieron bajo la amenaza de la Inquisición. El argumento de Strauss no es que los escritores medievales que estudia reservaron un significado exotérico “para los muchos” y uno esotérico y oculto “para los pocos”, sino que a través de estratagemas retóricas que incluían auto-contradicciones e hipérbolos estos escritores lograron transmitir su significado correcto en el

²⁶ Leora Faye Batnitzky, «Leo Strauss and the ‘theologico-political predicament’», en Steven B. Smith, (ed.), *The Cambridge companion to Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 41-62.

²⁷ Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz, 2006, 45-69.

corazón tácito de sus escritos: un corazón o mensaje irreductible a “la letra” o dimensión literal de los textos. En el campo referido a la teología-política se puede encontrar un ejemplo en su argumento de que la porción exotérica del texto era una historia de coartada, y la parte esotérica del texto era la parte “real”. De esta manera, lo que Platón denominó una “mentira noble” sirve para mantener distancias respecto de las verdades impopulares del texto esotérico.

La teología política de Schmitt se formula como arma y como estrategia contra el liberalismo. El economicismo es anti-religioso, pero lo es en la medida en que propone una religión de sustitución, un significado religioso y moral para entender la vida del hombre. En este punto radica la diferencia con Leo Strauss, para quien la esencia de lo político no consiste en la cuestión del enemigo o la hostilidad. Leo Strauss, por el contrario, reivindica una acción política al servicio de la filosofía, una política de la filosofía tanto como una filosofía política. En este sentido periodistas como Seymour Hersh han opinado que la teología política de Strauss se apoya en la aceptación de la religión como una mentira noble, como mitología utilizada por los líderes políticos que buscan mantener una sociedad cohesionada. Leo Strauss concibe la religión como herramienta política hecha expresamente para las masas y no para las minorías superiores. Supone el opio necesario para el pueblo, al que debe transmitirse un piadoso fraude para mantenerle sometido a los dictados de la cúpula político-filosófica.

Shadia Drury sostuvo que la línea de tolerancia hacia la religión y sus estudios sobre la filosofía greco-romana era la fachada exotérica, mientras que la verdad real es en realidad el ateísmo que utiliza con interés pragmático la religión con fines políticos²⁸. Strauss pudo haber sido un ateo poco convencido, o que acogió la religión como meramente útil, pero no como verdadera. Las investigaciones de la *Humanitas* greco-romana sería la fachada exotérica para legitimar esotéricamente el imperialismo de los Estados Unidos como nueva Roma. El discurso liberal sobre la tiranía es en realidad una coartada exotérica donde lo reivindicado de forma esotérica es el discurso tiránico para las élites que dominan la sociedad liberal²⁹. De modo

²⁸ Emile Perreau-Saussine, «Athéisme et politique», *Critique*, February, 2008, n° 728-729, 121-135.

²⁹ Maria Ryan, *Neoliberalism and the new American century*, New York, Palgrave Macmillan, 2010. CATHERINE H. ZUCKERT AND MICHAEL P. ZUCKERT, *The truth about Leo Strauss: Political philosophy and American democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 2006. NICHOLAS XENOS, «Leo Strauss and the rhetoric of the war on terror», *Logos*, 3, 2, 2004, 5-11

que desde un punto de vista teológico político Strauss sostuvo un cesaropapismo esotérico encubierto donde la élite política controla y domina para su propio beneficio el discurso de respeto y tolerancia religiosa, así como la retórica occidentalista de una cultura judeocristiana común informada por el liberalismo político. En realidad esta fachada de humanismo occidentalista y pro-cristianismo encubre una doctrina maquiavélica de realismo político extremo³⁰, que adopta la forma de un cesaropapismo también extremo.

La perífrasis del “problema teológico-político” fue la fórmula canónica utilizada por Leo Strauss como lugar clave de su estudio de la ambivalencia de los textos greco-romanos de filosofía política en su conexión con la religión. También es el núcleo de su propuesta posterior acerca de la tensión entre lo exotérico y lo esotérico en los textos clásicos de filosofía política³¹. La perífrasis en cuestión ha sido empleada por Pierre Manent como sustituto del rótulo “teología política”³². La posición de este autor refleja un punto de vista ampliamente compartido por los teólogos. Siguiendo la crítica de Eric Peterson a Carl Schmitt³³, y en oposición a la propuesta de una “nueva teología política” de Johann Baptist Metz, Hans Maier consideraba que todos los intentos de fundar una teología política son ilegítimos dado que la teología política es imposible desde la tradición cristiana según dejó establecido san Agustín en “La Ciudad de Dios”³⁴. Por tanto, es más adecuado emplear la expresión “problema teológico-político”, porque pone de manifiesto el carácter problemático de una disciplina cuyo título “teología política” viene a ocultar. El mismo discurso se encuentra en Bertrand Julian de Clercq cuando sigue la exégesis de Günther Bornkamm sobre Mc 12, 17³⁵. Fue usado también por Hans Barion, el discípulo de Carl Schmitt, y recientemente se reitera en Máximo Borguesi para concluir que no puede existir una teolo-

³⁰ Claudia Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, FCE, 2005.

³¹ Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz, 2006, 31-88. EDUARDO HERNANDO NIETO, ¿Teología Política o Filosofía Política?: La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss, *Foro Jurídico*, 2002, n° 1, 177-187.

³² Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, París, Calmann-Lévy, 1987, pp. 19-20.

³³ Desiderio Parrilla Martínez, “La polémica de la teología política y su vigencia actual”, *Cauriensia*, Vol. 14, 2019, 133-158.

³⁴ Hans Maier, «Eric Peterson und das Problem der politischen Theologie», *Zeitschrift für Politik*, 1991, 33-46. IBÍDEM, *Politische Religionen*, Gesammelte Schrifte, Band 2, Verlag, 2007

³⁵ Bertrand Julian de Clercq, *Religion, ideología y política*, Salamanca, Sigueme, 1970, 127-128.

gía política cristiana en modo alguno³⁶. Sin embargo, la fórmula “problema teológico-político” posee para Leo Strauss un significado diferente a esta corriente contraria a la “teología política” y su significado debe ser precisado convenientemente.

Para Leo Strauss la filosofía política y la teología política resultan inseparables en cuanto ambas disciplinas se fundan en último término en preguntas históricas básicas como: “¿qué es la vida justa?”, “¿qué es lo bueno?” y, en definitiva, “*quid sit deus?*”. Carl Schmitt y Julien Freund se equivocaron al caracterizar la naturaleza de lo político, pues la noción política fundamental no es la oposición amigo-enemigo, sino el binomio bueno-malo que posibilita cualquier relación de oposición y alianza, llegando a considerar lo bueno y lo malo de manera absoluta, hasta alcanzar la consideración de lo que es absolutamente bueno y lo que es absolutamente malo sin excepción. En este punto de la reflexión radical la filosofía política conecta necesariamente con la teología política. Pero se establece simultáneamente un dilema, pues se debe decidir entre dos opciones diametralmente opuestas: o bien considerar que al hombre le basta la sola razón y su voluntad natural para alcanzar el conocimiento y la práctica de lo radicalmente bueno o, por el contrario, optar por la posición que considera que lo radicalmente bueno lo concede Dios mediante la gracia de una Revelación.

Sin embargo, el decisionismo de Leo Strauss no genera una disyuntiva radical donde ambos caminos (lo natural o lo sobrenatural) se alejen el uno del otro, o incluso lleguen a oponerse mutuamente como incompatibles. La decisión que se origina en el seno del dilema es pragmática y no pretende disolver el dilema en favor de una de las dos opciones, a costa de sacrificar la otra opción. Se elija lo uno o lo otro, no podrá ser contra lo uno o contra lo otro. Optar por la filosofía política implica optar por la teología política, y viceversa. La decisión se mantiene como discurso esotérico subyacente al discurso exotérico que se emite. Este secreto que abraza el dilema entre filosofía y teología política es el *secretum cordis* de la filosofía de Leo Strauss: una filosofía política que no renuncia a beneficiarse de la tolerancia y alianza tácita con la teología política del signo que sea, mientras garantice la supervivencia de la república, según el magisterio de Maquiavelo.

³⁶ Máximo Borghesi, «Da Peterson a Ratzinger: Agostino e la critica alla teologia politica», en: V. Possenti (ed.), *Ritorno alla religione? tra ragione, fede e società*, Guerini & Associati, Milano, 2009, 165-186.

El llamado “dilema de Böckenförde”³⁷ no es sino disolver esta ambivalencia contenida en el “problema de la teología política” planteado por Leo Strauss. Salvo que traslada lo problemático hacia el terreno de la filosofía política, sustituyéndolo por “el problema de la filosofía política”³⁸. Böckenförde manifiesta el debilitamiento moral de las sociedades liberales y la amenaza que esta debilidad supone para su supervivencia³⁹. Böckenförde no propone un rearme teológico político de cariz teocrático que salvaguarde las maltrechas sociedades liberales en franca decadencia. Más bien disuelve la ambivalencia que Leo Strauss inyecta al dilema de la modernidad y reclama la recuperación unívoca, explícita y sin rodeos del polo teopolítico, tanto para explicar el debilitamiento que se sigue de su abandono por parte de las sociedades liberales secularizadas como para favorecer el fortalecimiento de las mismas a través de su recuperación y colaboración expresa con la filosofía política⁴⁰.

³⁷ El asunto del estatuto de la teología política moderna se reavivó cuando el jurista Ernst-Wolfgang Böckenförde se planteó las condiciones del estado que el estado mismo no puede producir por sí mismo (el llamado “dilema de Böckenförde”). La Doctrina Böckenförde se considera “el centro del *Liberalkonservativismus*”. Esas condiciones pre-estatales, indispensables para la supervivencia del estado, están dadas religiosamente. Así entendida, la tarea de la teología política reside en establecer las condiciones indispensables de la política mediante una reflexión teológica y una crítica académica. Continuador de esta labor es: AXEL MONTENBRUCK, “Demokratischer Präambel–Humanismus. Westliche Zivilreligion und universelle Triade, Natur, Seele und Vernunft”, *Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie*, Band I: Grundlegung 5, 2015, 175. Este dilema fue el núcleo del debate entre Jünger Habermas y Benedicto XVI: Cfr. JOSEPH RATZINGER Y JÜNGER HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.

³⁸ Hermann-Josef Große Kracht, «Fünfzig Jahre Böckenförde-Theorem. Eine bundesrepublikanische Bekenntnisformel im Streit der Interpretationen», en: Hermann-Josef Große Kracht y Klaus Große Kracht (eds.), *Religion - Recht - Republik. Studien zu Wolfgang-Ernst Böckenförde*, Paderborn, Schöningh, 2014, 91-121

³⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, “Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert”, en: *Themenband 86 der Carl Friedrich von Siemens Stiftung*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2007.

⁴⁰ Hartmut Krefß, “Modernes Religionsrecht im Licht der Säkularisierung und des Grundrechts auf Religionsfreiheit. Ist das Böckenförde-Diktum heute noch tragfähig?”, en: *Theologische Literaturzeitung* 131, 2006, 243–258.

2. La teología política neoconservadora desde Eric Voegelin (1901-1985)

Voegelin cultivó la teología política desde sus inicios en los libros que había publicado en Alemania y Austria antes de su exilio⁴¹. Sin embargo, su primer trabajo de envergadura fue “*Die politischen Religionen*” (1938, Las religiones políticas), sobre las ideologías totalitarias como religiones políticas debido a sus similitudes estructurales con la religión. El teólogo protestante suizo Adolf Keller (1872-1963) argumentó que el marxismo en la Unión Soviética se había transformado en una religión secular⁴². El término “religión política” se basa en la observación de que a veces las ideologías políticas o los sistemas políticos muestran características comúnmente asociadas a la religión. El rasgo definitorio de una religión política es la sacralización de la política, como secularización del sentimiento religioso abrumador de servir a una causa política. Se manifiesta como un cesaropapismo que utiliza motivos y métodos religiosos para fines políticos. Como tal no tiene ningún ingrediente espiritual o componentes teocráticos, es esencialmente secular, e incluso rechaza totalmente la fe religiosa.

Las sociedades totalitarias son quizás más propensas a la religión política, pero varios estudiosos han descrito rasgos de la religión política incluso en las democracias, por ejemplo, la religión civil americana descrita por Robert Bellah en 1967⁴³. El término se trata a veces como sinónimo de religión civil. Algunos especialistas utilizan los términos de forma equivalente, otros ven una distinción útil: el uso de “religión civil” resulta más débil, funciona más como una fuerza social unificador y esencialmente conservadora, mientras que una “religión política” es radicalmente transformadora, incluso apocalíptica⁴⁴.

“*In Search of Order*” fue el último volumen de los seis tomos de “*Order and History*”, publicado tras la muerte de Voegelin en 1987. El tema central de este trabajo es que el sentido del orden histórico viene dado por la

⁴¹ *Rasse uns Staat* [Raza y estado], Tubinga, 1933; *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* [La idea de raza en la historia de las ideas de Ray hasta Carus], Berlín, 1933; *Der autoritäre Staat* [El Estado autoritario], Viena, 1936.

⁴² Adolf Keller, *Church and State on the European Continent*, Londres, 1936, 68.

⁴³ Robert N. Bellah, «Civil Religion in America», *Daedalus*, 1967, Vol. 96 nº 1, 1-21. MARTIN E. MARTY, *Religion and Republic: The American Circumstance*, Boston, Beacon Press, 1989, 295

⁴⁴ Emilio Gentile, *Politics as Religion*, Princeton University Press, 2006, p.22.

experiencia de la trascendencia. Esta vivencia de lo trascendente no puede ser definida ni ser descrita conceptualmente, aunque puede ser transmitida mediante símbolos. Cada cultura es un sistema simbólico que expresa un sentido particular de esta trascendencia, conforme al cual se organiza un orden trascendental que sirve como base para un orden político particular. De este modo la filosofía política tiene por cometido reconstruir el sentido que cada cultura imprime a su historia. Las percepciones de sentido fosilizan como dogma. El trabajo del filósofo político consiste en permanecer abierto a la verdad del orden, y transmitirlo a otros⁴⁵.

En una línea semejante a la de Henri Bergson en “Las dos fuentes de la moral y la religión”, Voegelin expone los fundamentos de su teología política en su serie “*Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik*”. En el primer volumen de la serie (“*Israel and Revelation*”) considera que la esencia del ser humano consiste en coexistir en sociedad, integrándose en el cosmos a través de la vivencia de lo divino. El modo en que el sujeto experimenta esta existencia es el fundamento de la historia universal, que no es sino la producción de símbolos, mitos y teorías que esta experiencia origina acerca de la divinidad (teogonías), el origen del mundo (cosmogonías) y la sociedad en que vive (política y moral). Sin embargo, en el volumen IV (“*The Ecumenic Age*”) Voegelin establece una distinción. El dogma o los mitos son expresiones conceptuales o simbolizaciones destinadas a salvaguardar o fomentar el orden social. Frente a estas formas de cultura objetiva prioriza la experiencia original que desencadena estas especulaciones simbólicas y míticas. Esta experiencia originaria resulta inalcanzable incluso para sus protagonistas, ya que su transmisión escrita o plástica comporta cierta interpretación distorsionada por las costumbres o los problemas de la época en que acontece.

Según Voegelin existe una desproporción entre el fundamento de esta experiencia y lo que cada sujeto o época puede comprender del mismo en el seno de esa experiencia. Este desajuste comporta una experiencia de incompletitud y angustia frente al fundamento del ser que la experiencia originaria permite presentir. El cristianismo supone la máxima aceptación de esta distancia infinita, eliminando del mundo terrenal las explicaciones míticas y colocando lo divino más allá de este mundo en un eterno trascendente.

⁴⁵ Durante la redacción de la monumental “*Order and History*” Voegelin renunció a la concepción de la historia de la humanidad como una evolución homogénea de sentido con su cumbre en el cristianismo. Cfr. FERNANDO VALLESPÍN, “La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, Eric Voegelin”, en: Fernando Vallespín, (ed.), *Historia de la Teoría política*, Vol V, Alianza, Madrid, 1993, pp. 390ss

Por el contrario el gnosticismo rechaza esta limitación humana y concibe la divinidad como realizable, bien sea superando la dimensión material de la existencia humana (gnosticismo primitivo) bien negando la dimensión divina de esa existencia (gnosticismo moderno). La gnosis moderna es una ideología que propone una salvación inmanente a través del dominio completo de la realidad material intramundana.

En *“The new Science of Politics”*, Voegelin sostiene que el gnosticismo inmanentista moderno hunde sus raíces en la trayectoria gnóstica primitiva, pero arranca propiamente con Lutero y muy especialmente con la teología política de los puritanos calvinistas. Las revoluciones anglosajonas y americana, la corriente ilustrada, la revolución francesa, el comunismo y el nazismo son diversas etapas de esta la progresiva inmanentización de la escatología cristiana. Mientras el cristianismo sitúa la salvación en un más allá trans-histórico, las utopías modernas pretenden realizar esa salvación de modo intra-histórico en la tierra⁴⁶.

Voegelin propone una teología política hierocrática, donde la yuxtaposición entre el poder político y el poder religioso a través de la categoría religiosa de “omnipotencia”. El estudio de Voegelin acerca de la omnipotencia sigue la tradición teológica y filosófica judía. Comienza por tratar a Dios como concepto clave para definir la omnipotencia, como el canon o medida que el hombre usa para generar orden en su propia existencia⁴⁷. El cristianismo renuncia a dominar esa omnipotencia, puesto que la omnipotencia se identifica por entero con Dios, un eterno trascendente que queda más allá, fuera del alcance humano y de cualquier realización histórica. De esta manera, Dios se concibe como ausencia, no como presencia mundana. La omnipotencia, por tanto, se manifiesta como ausencia. Para Voegelin el dogma de la Encarnación supone la irrupción del Mesías como personificación de Dios en la Tierra. En la tradición cristiana supone una recuperación del ideal de la omnipotencia en la existencia humana. El cristianismo volvió a conectar de esta manera la omnipotencia con la experiencia del hombre. El cristianismo recupera esa omnipotencia para el hombre a través de la institución eclesiástica, ya que la Iglesia permite al hombre establecer un puente con ese poder trans-histórico. La revelación cristiana resulta, por tanto, un

⁴⁶ Eugene Webb, «Gnosticism», Glossary, en: *Eric Voegelin Philosopher of History*, University of Washington Press, 1981, p. 282. IBIDEM, Voegelin’s “Gnosticism” Reconsidered”, *Political Science Reviewer*, 2005, p. 34.

⁴⁷ Javier Roiz, «La teoría política de Eric Voegelin», *Revista de Estudios Políticos*, 109, 2000, 33-75.

acceso a la omnipotencia humana, aunque ésta no pueda identificarse con la jerarquía eclesiástica, salvo por una apropiación ilegítima⁴⁸.

En “La nueva ciencia política” Voegelin reconoce el mérito que Hobbes posee en la teología política cuando recupera la categoría de “teología civil” para salvar la verdad de la sociedad de las desviaciones gnósticas puritanas. La sociedad no puede subsistir sin el orden estable que la teología civil le confiere. Pero esta teología atiende sólo al sumo mal, o mal absoluto, del que se ocupa cualquier filosofía política que se precia de serlo. Este sumo mal es, según Hobbes, el miedo a la muerte. Pero es un límite que, aun siendo necesario para salvaguardar la sociedad de los delirios gnósticos y del caos inmanentista, resulta insuficiente para establecer una sociedad digna del ser humano. Y en este punto recuerda Voegelin a Leo Strauss y su criterio de lo absolutamente bueno y malo como criterios de la filosofía política. Sin embargo Hobbes no ofrece un estudio de lo absolutamente bueno según reclama una filosofía política propiamente tal. Este bien absoluto resulta para Voegelin la verdad del alma que Hobbes descuida cuando salva la sociedad con la “teología civil” sin salvar el alma de los hombres que conforman esa sociedad. La ausencia de una experiencia radical de lo absolutamente bueno es lo que falta a Hobbes para salvar la sociedad profana. Dios como bien absolutamente trascendente es la salvación de cada alma como representación existencial que salva a su vez la sociedad de las garras de las ideologías gnósticas intramundanas. La “teología civil” del soberano absoluto que impone el orden social sobre los individuos usando la fuerza y la intimidación, garantiza con los medios disuasorios del mal absoluto que la sociedad no decaiga en la anarquía, la ruina y la decadencia. Sin embargo, no será la filosofía lo que salve a la sociedad política y al hombre que vive en ella, a no ser que la filosofía sea precisamente la experiencia originaria de lo divino.

Frente a los dos conceptos clásicos de representación empleados en la ciencia política y el derecho estatal (representación estatal y representación democrática) Voegelin propone tres conceptos de representación diferentes: A) representación elemental, que abarca los procesos que conducen a la instauración de un gobierno, B) la representación existencial, que se entiende como la capacidad de mantener el dominio del poder y C) la representación de la verdad, que hace referencia a la legitimización religiosa del poder político. El concepto de representación existencial de Voegelin está influido directamente por Carl Schmitt. Este concepto tal como es esbozado

⁴⁸ Eric Voegelin, «Anxiety and Reason», en: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 28, “What Is History?” and Other Late Unpublished Writings, en: Thomas A. Hollweck and Paul Caringella (eds.), Columbia, University of Missouri Press, 1999, 52-110.

por Voegelin se apoya en el de Carl Schmitt, dado que este no entiende la representación como un proceso normativo sino como el poder carismático del monarca soberano.

Eckhart Arnold interpreta, de hecho, su teología política como una regresión hacia las fases más primitivas de teocracia, donde la separación entre institución religiosa y política no se concibe, porque se razona precisamente desde su no-separación, al no distinguirse en modo alguno entre una esfera y otra. “¿Cuáles serían, entonces, las características institucionales de un sistema político que cumpla con el principio central de la teoría política de Voegelin? Efectivamente existe un sistema político que responde de manera casi óptima a las bases sentadas por Voegelin. Se trata de la República Islámica de Irán. La denominación de la República Islámica de Irán como tal no es del todo injustificada. En este país existen algunas instituciones medianamente democráticas: un parlamento, un gobierno electo, así como elecciones libres cuya manipulación (por ejemplo, la exclusión previa de candidatos de las listas electorales) aparentemente está contenida dentro de ciertos límites. Sin embargo por encima de estas instituciones se entroniza, a modo de supremo órgano constitucional, el líder religioso, cuya función es asegurar la integridad de los principios que sostienen el orden político de Irán. Entre los principios de la constitución iraní se encuentran, de forma explícita: la fe en la soberanía de Dios, en la Revelación divina y la Justicia de Dios. Por lo visto, la vinculación con la trascendencia –para Voegelin, una condición imprescindible del buen orden político– encuentra expresión en la constitución iraní. En apacible armonía con la teoría de los múltiples niveles de representación de Voegelin, el principio democrático está indudablemente subordinado a la vinculación trascendental, puesto que los principios religiosos no están a disposición de los procesos de decisión democráticos (...). En resumen, todo indica que un orden político como el de Irán se corresponde con las ideas políticas de Voegelin, al menos en mayor medida que una democracia liberal, donde sigue siendo una cuestión imprescindible si los mecanismos de selección elevan al poder a aquellos que disponen –según Voegelin– de las aptitudes espirituales imprescindibles para garantizar la integridad del orden político”⁴⁹.

Para Eckhart Arnold la elaboración de Voegelin consigue una disolución de la representación democrática reduciendo su legitimidad a la representación religiosa que se convierte en el origen de legitimidad del poder político y su representación estatal. Este esquema alumbraba una teocracia de potestad

⁴⁹ Hans Kelsen, *¿Una nueva ciencia de la política?: réplica a Eric Voegelin*, Buenos Aires, Katz, 2006, 281-284.

indirecta donde la institución religiosa se proyecta sobre el proceso histórico hasta identificarse con él, de manera que el despliegue histórico mismo sería una fuerza teocrática que se impone en su desarrollo cíclico. En esta teocracia es la historia misma como institución religiosa la que se manifiesta imponiéndose mediante el conservadurismo del Imperio inglés y el Imperio estadounidense. Corresponde a los elegidos que tienen acceso a vías de conocimiento privilegiadas, de las que no disfrutaban el resto de los mortales, constatar la verdad del alma que vence a la gnosis en esta experiencia trascendente donde Dios se manifiesta en la tierra a través de los Estados Unidos de América. Es la recuperación de la noción del Destino Manifiesto, pero fundamentada con la erudición filosófica europea que Voegelin transfigura el programa civilizador del Imperio Norteamericano.

La teología política presupuesta en Voegelin no sería sino una hierocracia mediata donde la yuxtaposición entre el poder político y el poder religioso se establece de manera mediata por la Iglesia sobre el estado frente a las formaciones y deformaciones históricas enunciadas (gnosticismo primitivo y moderno, fundamentalismo⁵⁰, totalitarismo político o eclesial, clericalismo, laicismo inmanentista). Voegelin establece la yuxtaposición de los poderes en contra de un tercero. Pero no se puede hablar de una teología política hispana porque esta yuxtaposición se reduce a una absorción del poder político bajo el poder religioso, de modo que el pluralismo inherente a la yuxtaposición se suspende. Las coordenadas establecidas por Voegelin convierten el estado moderno en una institución que inmanentiza el escatón de modo que la yuxtaposición lo convierte en el tercio excluido o en término asimilado por el poder religioso en la relación lógica de absorción. Voegelin nunca propuso un programa de reforma. Pero entremezclada en sus escritos está la idea de una recuperación espiritual de las experiencias primarias del orden divino. No le interesaba tanto que los dogmas religiosos garanticen la salvación personal transmundana, sino más bien que aseguren una recuperación del ser humano en el sentido clásico del “*daimonios aner*” (término de Platón para “el hombre espiritual”). No especuló sobre las formas institucionales en las que podría tener lugar una recuperación espiritual, pero expresó su confianza en que el actual ciclo de secularismo llegaría a su fin porque, como dijo, “no se puede negar al ser humano para siempre”. Sólo un estado que se sometiera a la tutela divina podría purificarse de los componentes gnósticos, inmanentistas, fundamentalistas, que caracterizan según Voegelin al estado moderno.

⁵⁰ “El fundamentalismo es el denominador común de todas las perversiones correlativas de trascendencia e inmanencia”, ERIC VOEGELIN, *Anxiety and Reason*, p. 81

Podríamos decir que el estado ideal para Voegelin es el estado dócil a los dictados e intervenciones de la sociedad religiosa al modo de la teocracia moderada clásica de Gelasio, Gregorio VIII, Inocencio III, etc. Desde el hispanismo se puede argumentar que Voegelin presupone lo que pretende demostrar en una argumentación en círculo que pide el principio. Todo su sistema explicativo de la conciencia y la historia universal es deudor de una perspectiva teocrática que sólo puede derivar en conclusiones teocráticas. Voegelin no hace sino sumarse al carro ideológico que interpreta en clave teocrática la historia universal completa incapacitándose a sí misma para superar el monismo teopolítico que le sirve de base. Una lectura pluralista de los géneros teopolíticos permite caracterizar la teología política de Voegelin como una teocracia mediata, dentro de la composición orgánica de la teología política general.

3. Reflexiones conclusivas.

En el contexto general del movimiento neoconservador se produjo la acogida de estas propuestas de teología política llevadas a cabo por Leo Strauss y Eric Voegelin. Tanto sus partidarios como sus detractores reconocen en mayor o menor medida la contribución de ambos en la recuperación de la teología política en el neoconservadurismo norteamericano.

Shadia Drury considera que la obra de Leo Strauss ha sido el aglutinante del occidentalismo⁵¹ como propuesta del movimiento neoconservador norteamericano⁵². Según esta interpretación su obra ha servido como ideario elitista para los líderes políticos estadounidenses vinculados al militarismo imperialista, el neoconservadurismo y el fundamentalismo cristiano⁵³. Leo Strauss vincularía el credo americano⁵⁴ con el proyecto imperialista de los EEUU como Nueva Roma⁵⁵.

Lo cierto es que su legado directo fue reconocido por autores neoservadores tan decisivos como Hadley Arkes, Harvey Mansfield o Murray

⁵¹ Ian Buruma y Avishai Margalit, *Occidentalismo: breve historia del sentimiento antioccidental*, Madrid, Península, 2005.

⁵² Shadia Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, St. Martin's Press, 2005. IBÍDEM, *Leo Strauss and the American Right*, Palgrave Macmillan, 1999.

⁵³ Anne Norton, *Leo Strauss and the politics of American empire*, New Haven, Yale University Press, 2004.

⁵⁴ Martin Lipset, *La división continental. Los valores y las instituciones de los Estados Unidos y Canadá*, FCE, México, 1993, 45.

⁵⁵ Nicholas Xenos, *Cloaked in virtue: Unveiling Leo Strauss and the rhetoric of American foreign policy*, New York, Routledge, 2008.

Dry⁵⁶. Harry Victor Jaffa (1918-2015) fue uno de los primeros discípulos norteamericanos de Leo Strauss en Norteamérica⁵⁷. Su disertación sobre Aristóteles y Tomás de Aquino se convirtió más tarde en su primer libro, “El tomismo y el aristotelismo” (1952), que Alasdair MacIntyre describe como “un pequeño clásico moderno indebidamente descuidado”⁵⁸. Harry Jaffa contribuyó a polarizar el movimiento neoconservador en torno al partido republicano y la figura de Lincoln ganándose el reconocimiento de figuras como Russell Kirk, Richard M. Weaver, y Willmoore Kendall⁵⁹. Robert P. Kraynak afirmó sobre él: “He was a brilliant and combative scholar whose life work was to develop an American application of Leo Strauss’s revival of natural-right philosophy against the relativism and nihilism of our times”⁶⁰.

Mark Lilla matiza esta influencia calificándola como doble efecto sin voluntariedad por parte de Strauss sobre el movimiento neoconservador. No obstante, algunos miembros del movimiento neoconservador asumen explícitamente su magisterio para proceder a la crítica parcial de algunas de las tesis de este mismo movimiento⁶¹. Otros la consideran simplemente exagerada y calumniosa⁶². Autores como Peter Minowitz⁶³, Nathan Tarcov o Steven B. Smith⁶⁴ rechazan esta influencia de manera perentoria e incondicional. Sin embargo la evidencia historiográfica pone de manifiesto que esta deuda doctrinal existe, aunque pueda matizarse el alcance y la premeditación de la misma.

De acuerdo con Claes G. Ryn el pensamiento antihistoricista de Strauss crea una antítesis arbitraria entre la universalidad moral y “lo particular”,

⁵⁶ Ted V. McAllister, *Revolt Against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Post-Liberal Order*, University Press of Kansas, 1996.

⁵⁷ Catherine H. Zuckert, *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

⁵⁸ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 1984, 284.

⁵⁹ C. M. Duncan, «Democratic posturing and peculiar liberalism: Leo Strauss, his students, and America», *Southeastern Political Review*, 23, 2, 1995, 281-311.

⁶⁰ Robert P. Kraynak, «Harry V Jaffa», *Review of Politics*, 77, 2, 2015, 169.

⁶¹ Claes G. Ryn, «Leo Strauss and History: The Philosopher as Conspirator», *Humanitas*, Vol. XVIII, nº 1 & 2, 2005. PAUL EDWARD GOTTFRIED, «Strauss y los Straussianos», *Humanitas*, vol. XVIII, nº. 1 y 2, 26-30.

⁶² Thomas Pangle, *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 2006.

⁶³ Minowitz Peter, *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and Other Accusers*, Lanham, MD, Lexington Books, 2009.

⁶⁴ Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago, University of Chicago, 2006, pp. 1-15.

“lo tradicional” y “lo histórico”. Strauss, argumenta Ryn, asume errónea y reductivamente que el respeto por la tradición socava la razón y la universalidad. Strauss y los straussianos habrían enseñado a los conservadores estadounidenses a rechazar la tradición en favor de la teorización ahistórica, un planteamiento que se opone a la noción cristiana central de la Encarnación, que supone una síntesis entre lo universal y lo histórico. Según Ryn, la propagación de una idea puramente abstracta de universalidad ha contribuido a la defensa neoconservadora de los principios estadounidenses supuestamente universales, que los neoconservadores ven como justificación para la intervención estadounidense en todo el orbe, extendiendo la superioridad de “Occidente” al resto del mundo, elevándolo de su postulación y de la inferioridad inherente a sus “tradiciones y particularismos históricos”.

Steven B. Smith en su libro “Reading Leo Strauss” (2006) rechaza el vínculo entre Strauss y el movimiento neoconservador, argumentando que Strauss nunca tomó partido en política, nunca fomentó el imperialismo y siempre cuestionó la utilidad de la filosofía política para la práctica de la política. En consecuencia la posible asimilación de Strauss por parte del pensamiento neoconservador se basaría en una malinterpretación o interpretación abusiva de su pensamiento, posibilidad que Smith sin embargo no rechaza en ningún momento⁶⁵. Mark Lilla ha argumentado que la atribución a Strauss de puntos de vista neoconservadores contradice una lectura atenta de los textos de Strauss, especialmente sobre la tiranía, pero tampoco niega expresamente esta posibilidad lógica de la falsa atribución. Sin embargo, el profesor Nathan Tarcov, director del Centro Leo Strauss en la Universidad de Chicago, en un artículo publicado en *The American Interest*, realizó una exégesis de las aplicaciones políticas prácticas del movimiento neoconservador que podrían deducirse de los escritos de Strauss, admitiendo esta posibilidad, pero advirtiendo que “Strauss puede recordarnos los problemas permanentes, pero solo nosotros mismos tenemos la culpa de nuestras soluciones defectuosas a los problemas de hoy”⁶⁶.

Por su parte, “La nueva ciencia política” de Eric Voegelin recibió una acogida extraordinaria en el seno del movimiento neoconservador de los Estados Unidos. John H. Hallowell (1913-1991) lo calificó como: “un aporte esencial para la dilucidación de los problemas políticos fundamentales y

⁶⁵ Op. cit., p. 14.

⁶⁶ Nathan Tarcov, “Will the Real Leo Strauss Please Stand Up”, *The American Interest*, September–October, 1986.

para la ubicación del presente dentro de la historia del pensamiento”⁶⁷. Entre sus defensores se encontraba F. R. Buckley, que lo consideró un “analista de civilización” con dotes directamente proféticos⁶⁸. La filosofía de Eric Voegelin es clave en la producción de Frank Straus Meyer (1909-1972) fundador del “fusionismo” filosofía política que une elementos del libertarianismo y el tradicionalismo en una síntesis filosófica que se postula como la definición del conservadurismo estadounidense moderno. Su obra *“In Defense of Freedom and Related Essays”* (1996) se basa explícitamente en “El Orden y la Historia” y su convicción de que toda la historia del mundo consiste en la sucesión de sociedades “cosmológicas” que unifican toda la actividad social bajo un solo mito que controla la subsunción de la sociedad y el Estado bajo un entendimiento común.

En reacción a esta acogida, Hans Kelsen acusó en la obra de Voegelin un irracionalismo caracterizado por desviaciones mistizoides de origen neoplatónico: “la nueva ciencia de la política ingresa en la nebulosa región del misticismo”⁶⁹. Incluso dirige contra Voegelin la mayor acusación que podría hacersele, dirigiendo contra él la acusación de “demencia gnóstica” con que Voegelin descalifica a todos sus adversarios teopolíticos: “Esta es la verdad –bastante contradictoria- del gnosticismo en cuanto a la naturaleza de la modernidad. Es, después de todo, el sueño gnóstico de Voegelin”⁷⁰.

Todas estas polémicas y debates han clarificado cómo contribuyeron Leo Strauss y Eric Voegelin a la recuperación de la teología política en el neoconservadurismo norteamericano. Entre los polos opuestos de estas posiciones extremas e irreconciliables surge una amplia gama de matices que manifiestan la gradación matizada de su influencia, que en todo caso será la vigencia de la reflexión teológico política en el ámbito del pensamiento neoconservador norteamericano.

⁶⁷ John H. Hallowell, «Review», *Louisiana Law Review*, Vol. XIII, n° 3, March, 1953, 525-530 [p. 525].

⁶⁸ F. R. Buckley, «The dreamers, review of The New Science of Politics by Eric Voegelin», *The Freeman*, Vol. 5, n° 14, August 1955, 621-622 [621].

⁶⁹ Hans Kelsen, ¿Una nueva ciencia de la política?: réplica a Eric Voegelin, Buenos Aires, Katz 2006, p. 134.

⁷⁰ Op. cit., p. 244. Tras su encuentro con Taubés, Voegelin comentaría con estupor que había conocido un “gnóstico en persona”. Jacob Taubés hizo una consideración teopolítica muy interesante de la obra de Voegelin a propósito de la polémica con Blumenberg: JACOB TAUBÉS, «El éxodo de la jaula de hierro o una disputa sobre Marción, entonces y ahora» [1984], en: J. Assman (ed.), *Del mito a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires, Katz, 2007, 182-190.

Bibliografía

Barron, Bruce A. *Heaven on earth?: The Social & Political Agendas of Dominion Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Drury, Shadia. *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York: St. Martin's Press, 2005.

Faye Batnitzky, Leora, "Leo Strauss and the 'theologico-political predicament'", en: Steven B. Smith, (ed.), *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 41-62.

Hernando Nieto, "Eduardo. ¿Teología Política o Filosofía Política?: La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss", *Foro Jurídico*, 2002, nº 1, 177-187.

Hilb, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Buenos Aires: FCE, 2005.

Iglesias Cavicchioli, Manuel. *La visión neoconservadora de las relaciones internacionales y la política exterior de los Estados Unidos*. Barcelona: Huygens, 2016.

Kampmark, Biony, "The first neo-conservative: James Burnham and the origins of a movement", *Review of International Studies*, Vol. 37, 2011, pp. 1885-1900.

Kelsen, Hans ¿Una nueva ciencia de la política?: réplica a Eric Voegelin. Buenos Aires: Katz 2006.

Kristol, Irving. *Reflexiones de un neoconservador*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1986.

Long, Stephen Long. *Divina economía: la teología y el mercado*. Granada: Editorial Nuevo Inicio, 2006.

Mardones, José María, "La razón económica capitalista y la teología neoconservadora", *Revista Latinoamericana de Teología*, 7, 1990, 253-306.

Mardones, José María. *Capitalismo y religión: la religión política neoconservadora*. Santander: Sal Terrae, 1991.

Mardones, José María. *Neoconservadurismo: la religión del sistema*. Santander: Sal Terrae, 1991.

Mardones, José María. *Neoliberalismo y religión: la religión en la época de la globalización*. Madrid: Verbo Divino, 1998.

McAllister, Ted V. *Revolt Against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Post-Liberal Order*, Kansas: University Press of Kansas, 1996.

Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político". Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz, 2008.

Meier, Heinrich. *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Buenos Aires: Katz, 2006.

Norton, Anne. *Leo Strauss and the politics of American empire*. New Haven: Yale University Press, 2004.

Novak, Michael. *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires, 1984.

Novak, Michael. *Teología de la Liberación: ¿en verdad liberará?*, Diana, 1994.

Pangle, Thomas. *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 2006.

Parrilla Martínez, Desiderio. "Teología Política y Razón Práctica en el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson" *Carthaginensia* 35/67 (2019): 191-210.

Parrilla Martínez, Desiderio, "La polémica de la teología política y su vigencia actual", *Cauriensia*, Vol. 14, 2019, 133-158.

Peter, Minowitz. *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and Other Accusers*. Lanham, MD: Lexington Books, 2009.

Phillips, Kevin. *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*. Nueva York: Viking, 2006.

Roiz, Javier. "La teoría política de Eric Voegelin", *Revista de Estudios Políticos*, 109, 2000, 33-75.

Ryan, Maria. *Neoconservatism and the new American century*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Smith, Steven B. *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago: University of Chicago, 2006.

Smith, Steven B. *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Strauss, Leo y Cropsey, J. (eds.), *Historia de la filosofía política*, México, D.F., FCE, 1996.

Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz, 2006.

Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz, 2007.

Strauss, Leo. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Strauss, Leo. *Sobre la tiranía: Seguido del debate Strauss-Kojève*. Madrid: Encuentro, 2005.

Strauss, Leo. *Studies in Platonic political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Vallespín, Fernando. “La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, Eric Voegelin”, en: Fernando Vallespín, (ed.), *Historia de la Teoría política*, Vol V. Madrid: Alianza, Madrid, 1993.

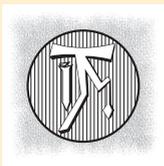
Voegelin, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin*, 34 Vol. Columbia: University of Missouri Press, 1989-2008.

Xenos, Nicholas. *Cloaked in virtue: Unveiling Leo Strauss and the rhetoric of American foreign policy*, New York: Routledge, 2008.

Zuckert, Catherine H. and Zuckert, Michael P. *The truth about Leo Strauss: Political philosophy and American democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

RESEÑAS

Augustin, George (ed.), *El Dios trinitario. La fe cristiana en la era secular* (FMF) 290-291; **Bond, Helen K.**, *The First Biography of Jesus. Genre and Meaning in Lark's Gospel* (RSV) 277-279; **Caamaño, José Manuel** (ed.), *La Tecnoocracia* (BPA) 302-303; **Crook, Zeba A.**, (Ed.), *The Ancient Mediterranean Social World. A Sourcebook* (RSV) 280-282; **Daley, Brian E.**, *Cristo, el Dios visible. Retorno de la Cristología de la Edad Patrística* (FMF) 292-293; **Díaz, Carlos, Marcelino Legido** (BPA) 312; **Donaire, Fernando**, *Extravíos. Entre Descartes y Subterfugios* (MAEA) 313; **Fredriksen, Paula**, *Pablo el judío. Apóstol de los paganos* (JFCM) 285; **García Martínez, Francisco**, *El Cristo siempre nuevo. La posición del contexto en la cristología* (BPA) 294-295; **Garrido Goitia, Javier**, *El Dios de Francisco de Asís* (MAEA) 314; **Giussani, Luigi**, *Mis lecturas* (MAEA) 315; **Huebenthal, Sandra**, *Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory* (RSV) 283-284; **Leclerc, Éloi**, *La Fraternidad en herencia. Mi vida con francisco de Asís* (MAEA) 316; **López Baeza, Antonio**, *Gritos de dolor y de alegría. Orar desde el misterio de la vida* (BPA) 304-305; **López Baeza, Antonio**, *Palabras en la frontera. Incursiones en el misterio del ser* (BPA) 306-307; **Martín Pérez, Charo –Martín Pérez, Francisco Manuel**, *Una palabra tuya y un dibujo mío* (MAEA) 317; **Martirelli, Paolo** (a cura di), *La Teología Spirituale oggi. Identità e missione* (FHD) 296; **Martínez Díez, Felicísimo**, *La salvación* (FMF) 297-298; **Martínez García, J. M.**, *El movimiento ecuménico y el diálogo interreligioso* (FHD) 299; **Martínez Fresneda, Francisco**, *Francisco de Asís y la salvación* (FHD) 308-309; **Martínez Ribera, Roberto**, *El amigo del novio. Juan el Bautista: historia y teología* (FMF) 286-287; **Molina Burgos, Antonio J.**, *Tareas de Teología* (JG-VA) 318-319; **Pikaza, Xabier**, *La novedad de Jesús. Aportación y legado* (BPA) 300-301; **Pikaza Ibarondo, Xabier**, *Los caminos adversos de Dios. Lectura de Job* (BPA) 288-289; **Rose, Françoise**, *La revolución del amor explicada a mi ahijada* (MAEA) 320; **Vázquez Jiménez, Rafael**, *La reforma de la Iglesia a la luz del movimiento ecuménico* (FHD) 310-311.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

edit.um
EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA