

# SOBRE EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO, DE CARL SCHMITT: EL TEMOR DE DIOS Y EL ESTADO DE TERROR DESDE UNA MORAL TEOLÓGICA

Samuel Trujillo Abreu  
Universidad de La Laguna

**Resumen:** El presente escrito explora el papel fundamental del terror y el temor en la concepción del estado soberano en *El concepto de lo político* de Carl Schmitt, tomando como referencia *El Leviatán* de Hobbes, dada la evidente influencia de este último sobre el primero. Ambos autores parten de la experiencia originaria del temor en el estado de naturaleza; sin embargo, Schmitt extiende esta premisa más allá del estado de naturaleza hobbesiano, vinculándola con una política que, aunque presentada como esencialmente amoral, revela una moral teológica subyacente. He aquí la paradoja: la distinción schmittiana entre amigos y enemigos, fundamento de lo político, encuentra su legitimación última en una moral política del terror, sustentada en la experiencia antropológica del temor como absoluto divinizado. Así, la lucha política en Schmitt no sólo se erige como ejercicio propio del poder soberano, sino también como una secularización de la moral teológica occidental bajo un permanente estado de excepción.

**Palabras clave:** lo político amoral; estado de naturaleza; moral teológica; temor; terror.

**Abstract:** *This paper explores the fundamental role of terror and fear in the conception of sovereign state in Carl Schmitt's The Concept of the Political, with reference to Hobbes' Leviathan, given the clear influence of the latter on the former. Both authors begin with the originative experience of fear in the state of nature; however, Schmitt extends this premise beyond Hobbesian state of nature, linking it to a politics that, although presented as essentially amoral, reveals an underlying theological morality. Here lies the paradox: the Schmittian distinction between friend and enemy, the foundation of the political, finds its ultimate legitimization in a political morality of terror, grounded in the anthropological experience of fear as a divinized absolute. Thus, the political struggle in Schmitt not only becomes an exercise of sovereign power but also a secularization of Western theological morality under a permanent state of exception.*

**Keywords:** *amoral politics; state of nature; theological morality; fear; terror.*

## El temor como don divino

Si bien es cierto que muchas veces podemos observar algunos textos de Hobbes en los que el uso de los conceptos de terror y temor se lleva a cabo de manera ambivalente, como sinónimos, obedeciendo a un criterio meramente estilístico, en este escrito vamos a defender que no siempre tiene por qué darse así; que en ciertas ocasiones el uso de uno o de otro obedece a la necesidad expresiva del fenómeno que señalan. ¿Cuál es esa especificidad necesaria?, ¿dónde radica la esencial diferencia entre ambos? Según la RAE, terror refiere, en su primera acepción, a un «miedo muy intenso»<sup>1</sup>. Temor, en cambio, dicese de: (1) «pasión del ánimo, que hace huir o rehusar aquello que se considera dañoso, arriesgado o peligroso»; (2) «presunción o sospecha»; (3) «recelo de un daño futuro»; y, un poco más abajo, en una entrada dedicada expresamente al temor de Dios: «miedo reverencial y respetuoso que se debe tener a Dios, y que es uno de los dones del Espíritu Santo»<sup>2</sup>.

Estimamos no ir demasiado desencaminados si situamos el punto de inflexión en si nos estamos refiriendo a un fenómeno irreflexivo o a uno calculado, sea uno para el terror y el otro para el temor, respectivamente. Podemos asumir que aquella persona que sienta un miedo muy intenso carecerá de la estabilidad necesaria que le permita calibrar eso mismo que tanto terror le está causando. Tendrá la aptitud, de hecho, para reaccionar, sí, pero impulsivamente y sin la obligatoria distancia que requiere el cálculo o la racionalización

**NEXO**

artículos

REVISTA INTERCULTURAL DE  
ARTE Y HUMANIDADES DE LA  
SECCIÓN DE ESTUDIANTES Y  
JÓVENES INVESTIGADORES Y  
CREADORES DEL IEHC

Nº 21, año 2025

pp. (15-22)

ISSN: 2341-0027Z

<https://doi.org/10.56029/NX2115>

1 Real Academia Española. Terror. En *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., Recuperado el 13 de diciembre de 2024, de <https://dle.rae.es/terror>. El resto de acepciones no parecen especialmente relevantes.

2 Real Academia Española. Temor. En *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., Recuperado el 13 de diciembre de 2024, de <https://dle.rae.es/temor>.

3 BibliaServer. *Proverbios* 9 [Biblia]. Recuperado el 14 de diciembre de 2024, de <https://www.bible-server.com/NVI.BTX/Proverbios9>

4 «De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo no pueden ambos gozar, devienen en enemigos; y en camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. Y viene así a ocurrir que, allí donde un invasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construye, o posee asiento adecuado, pueda esperar de otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y robarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida, o libertad. Y el invasor a su vez se encuentra en el mismo peligro frente a un tercero» (Hobbes, 2018, p. 95).

5 El derecho natural «es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello» (Hobbes, 2018, p. 99).

de un fenómeno cualquiera. La persona aterrada, podríamos suponer, lo está porque se encuentra involucrada, identificada en sí misma con el terrorífico fenómeno.

Justo lo contrario parece ocurrir con la persona temerosa: esta considera, sospecha, recela; se encuentra en disposición de articular un pensamiento o un sentimiento. Y, en este sentido, su reacción ya no tiene por qué darse irreflexivamente ni impulsivamente. Existe una distancia respecto de eso que teme, que le permite percibirlo como peligroso, como dañino, antes de entrar en pánico. Quizás luego, la acción racional, calculada, adoptada en relación a la causa del temor no termine en el mejor de los desenlaces posibles, mas la ponderación acerca de los beneficios o perjuicios de una elección tomada desde tal disposición anímica no es asunto pertinente aquí. El punto es si es capaz de racionalizar, de distanciarse o no del fenómeno al que refiere, independientemente de la resolución que se alcance; porque ello nos conducirá a un estado de cosas y de soluciones imaginables o a otro.

Aclarado esto, nos queda aún atender a aquella entrada relativa a Dios: ¿por qué debemos temer a Dios?, y ¿por qué se entiende el temor como un don? Para ello, puede ser fructífero acercar un proverbio bíblico al presente comentario: «el comienzo de la sabiduría es el temor del Señor, conocer al Santo es tener discernimiento» (Proverbios 9:10)<sup>3</sup>. La sentencia enfoca el asunto del temor desde una situación más originaria. Que el temor demanda un momento de discernimiento, de entendimiento, de razón, es algo que ya habíamos expuesto previamente. No obstante, lo que aquí se añade es que con el temor se inicia la capacidad de discernir, de entender, de descifrar, de diferenciar entre lo bueno y lo malo, entre lo inofensivo y lo peligroso, entre lo apacible y lo terrorífico. De la facultad de temer a los segundos de cada pareja nacería la competencia de reconocer sus opuestas bondades. El arranque hacia el conocimiento inicia con un sentimiento de temor por algo concreto. Nada se dice aquí del terror. Parece tener sentido, dada la reflexión previa. Sin embargo, aún no hemos entrado con Schmitt ni con el Leviatán de Hobbes.

### El terror soberano: la lógica del don

La causa final, meta o designio de los hombres [...] al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa; esto es, arrancarle de esa miserable situación de guerra que se vincula necesariamente [...] a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el terror. (Hobbes, 2018, p. 127)

En el terror. Ahora sí se menciona. ¿Qué es lo que cambia? Hobbes en este instante no está hablando de Dios, sino de un pacto por el que accedemos a que se nos restrinja la propia libertad en favor de una seguridad no garantizada en el estado de naturaleza<sup>4</sup>. Mas, sólo puede ser garante de tal cosa si aquello a lo que damos consentimiento a limitarnos, a coartarnos en nuestra libertad, concentra un poder tan vasto, tan colosal, que nos fuerce a pasar de ser personas atemorizadas, provistas de la capacidad de discernir, de calcular, a personas aterrorizadas e impotentes para ello. ¿En qué o en quién se acumula ese poder tan vasto? En el Estado, en cuanto aparato neutral sostenido por las diferentes fuerzas e intereses que conforman la sociedad, sería la respuesta que podría poner Schmitt en boca del liberalismo. Sin embargo, sabiendo lo que sabemos, no concuerda con aquello de mantenerse en el terror. La solución recaería necesariamente, entonces, en el rol del líder, del soberano, del gobernante.

Si pensamos en la situación de pacto que expone Hobbes se nos pueden dar dos situaciones que irremediamente concluirían en una, dada la *ley natural*: en un estado de naturaleza prevalece la ley del todos contra todos, porque todos tenemos como derecho natural el alcance de nuestra propia libertad no coartada aún; esto es, haz lo que esté en tu mano, sea lo que sea, por *prevalecer*<sup>5</sup>. Sin embargo, podemos suponer este mismo derecho en cualquiera que no sea yo, por lo que estaríamos expuestos a ser víctimas de la libertad por prevalecer del otro, sin que pueda haber injusticia alguna de por medio. No obstante, la razón, amparada bajo la ley natural, da la prohibición a los individuos de «hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebathe los medios para preservar la misma, y omitir

aquello con lo que cree puede mejor preservarla» (Hobbes, 2018, p. 99); cosa que dirige la vista hacia una concepción positiva de la misma y que postula como regla general de la razón el «que todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla» (p. 100), y sólo en un escenario en el que no pudiera lograrlo, dispondrá de la guerra como recurso para aspirar a aquella.

Es en esta circunstancia en la que comprendemos que la mejor baza para autoconservarnos será siempre la paz, de la que se sigue la idea del pacto. Mas el pacto, adelantábamos hace un momento, puede conducirnos a dos situaciones que concluyan en una: o todos los individuos que anhelan la paz y la seguridad concuerdan en la persona en la que concentran el poder de restringirles, es decir, aspiran a la idea de un poder absoluto; o los individuos discrepan en la persona, distribuyendo el poder en distintos puntos focalizados, perpetuando así el estado de guerra que aspiraban abandonar. En esta situación serían grupos los que se enfrentarían entre sí dando lugar o bien a un soberano victorioso que no atisbe a ver poder tan grande como el propio capaz de ponerlo en peligro; o bien a una derrota total que reinicie de nuevo el ciclo hasta que se llegue nuevamente al momento absoluto; momento que no tiene porqué suponerse como eterno e imbatible aún cuando sea alcanzado, pero que sí se presentaría como fin último de este movimiento cíclico<sup>6</sup>. ¿Qué queremos decir con esto? Si seguimos las lecturas de Hobbes, en concordancia con Schmitt, no podemos esperar que de un Estado del segundo tipo descrito pueda llegarse a una situación de seguridad real, ya que no estaríamos amparados a la sombra de un poder tan grande que no vea amenaza igual a él, porque sí la habría. Y es que el aspecto relevante de todo esto no está en el pacto en sí, sino en la figura soberana y en su condición de perpetua excepcionalidad.

Del pacto, en cuanto proceso formal, podrían generarse rutinas, gestiones, la estructura estatal, procedimientos burocráticos, normas, reglas, costumbres, etc., mas no por ello estaría, ninguna de las partes involucradas en el mismo, en disposición de avalar nada de eso, ni, por tanto, seguridad alguna. El peso del del obligado cumplimiento, de la vigencia del pacto como tal, recae en la persona soberana. Ésta es la salvaguarda, el añadido material que da cuerpo a la pura forma del pacto. Él es el poder reunido personificado de todos sus súbditos. No quien atemoriza, sino quien establece un estado de terror original que vincula al pueblo en su igual incapacidad para contradecirlo; pues es esta misma incapacidad de respuesta, que bloquea la posibilidad de su crítica y de un deber ser más allá del dictado en la palabra soberana, la que podría brindar esa ansiada seguridad. «Sin la espada los pactos no son sino palabras, y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre» (Hobbes, 2018, p. 127). El temor divisa la norma. El terror la marca. El cálculo se vuelve absurdo cuando el poder de un Dios se concentra en una sólo persona. La libertad de la que disponíamos por derecho natural, que nos igualaba a todos los individuos porque nos volvía tan peligrosos para ellos como ellos para nosotros, se ve sobrepasada desorbitadamente por el derecho natural de un solo individuo en territorio estatal. La única opción racional que queda para preservar la vida es acogerse al derecho positivo y formal propio de un súbdito que carece de la espada que otro levanta frente a él. No hay nada que ponderar, **porque es precisamente la razón la que nos conduce hasta aquí**<sup>7</sup>. De ahí que podamos concluir que según las leyes de la naturaleza propuestas por Hobbes, el terror tiene una lectura y aplicación no sólo positiva, sino necesaria para garantizar el propio estado de paz.

### El concepto de lo político I: amoralidad y la ineludible politización de la existencia

Ahora, ¿qué es lo que hace Schmitt? A nuestro juicio, da un paso más allá y trata de hacerse cargo de un estado de cosas más verosímil, que es aquel Estado disperso y problemático, aunque, eso sí, desde la apelación continúa al Estado unificado y absoluto. Hay que tener en cuenta que, aunque podamos rastrear los fundamentos de su filosofía política en el pensador inglés, ello no significa que pueda reducirse la una a la otra sin mayor inconveniencia. Cierto es que los puntos de los que parten ambos son muy similares e, incluso, puede que sus conclusiones nos parezcan realmente próximas. Sin embargo, estaríamos errando de

6 Dicho con las palabras de Jürgen Fijalkowski: «Un estudio más detenido demuestra también que, en el fondo, esta distinción se reduce a una sola cosa: a la idea del poder absoluto» (Fijalkowski, 2023, p. 257)

7 Por un lado tenemos «una descripción de efectos mortíferos de la falta de la institución, reinado del puro miedo que se mantiene por su propia cuenta, y, por el otro una descripción de formas institucionales que concentran los medios de “terror” en las manos de uno solo, y a la vez maximizan el miedo y lo convierten en poder de la razón —el principio para el bien de todos—». (Balibar, 2016, p. 230). Puede encontrarse más sobre este asunto en la misma página y en la que le sigue.

8 «Se podría someter a examen la antropología subyacente a todas las teorías políticas y del Estado, y clasificarlas dependiendo de hasta qué punto partan consciente o inconscientemente de un hombre “bueno por naturaleza” o “malo por naturaleza”. [...] Ya se ha señalado en más de una ocasión que justamente la oposición entre las llamadas teorías autoritarias y anarquistas puede retrotraerse a estas fórmulas. Parte de las teorías y construcciones que presuponen que el hombre es “bueno” en la forma ya enunciada son liberales que se orientan polémicamente contra la injerencia del Estado, sin por eso ser propiamente anarquistas. En el caso del anarquismo puro resulta evidente hasta qué punto la fe en la “bondad natural” está en conexión con la negación radical del Estado» (Schmitt, 2014, pp. 88-91).

9 La ambivalencia de la naturaleza humana «está así en los dos extremos: en el punto de partida antropológico», en el estado de naturaleza como tal, «y en el punto de culminación político», en la formación del Estado de derecho, «que en realidad se presuponen el uno al otro» (Balibar, 2016, p. 225).

10 «La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óptica de esa forma» (Schmitt, 2014, 80).

llo si meramente observáramos allí donde convergen y no donde difieren. Nos referimos, específicamente, al distanciamiento respecto de la concepción de estado de naturaleza que media en cada uno: ambos suponen la naturaleza humana como una naturaleza peligrosa, no obstante, mientras que Hobbes necesita negar este supuesto, a través del pacto fundacional del Estado soberano, porque presenta una amenaza para la ley natural de la autoconservación, Schmitt precisa afirmarlo para que el Estado soberano y el pacto originario no pierdan su referencia específica y concreta; pues es ésta la que le brinda vigencia y validez: su constante contacto con el terror.

Pero, ¿por qué? Si antes decíamos que lo que le daba enjundia al pacto era la unificación del poder en la persona soberana, ¿por qué falla ahora esa conclusión? Porque, tal y como anticipábamos, Schmitt se está encargando, teóricamente, de un Estado disperso y problemático que siempre se halla, si no explícito, sí implícito; en el que no sólo la centralidad del poder es incierta, sino que también lo es el supuesto que constituye la superación de la peligrosidad de la naturaleza humana al alcanzar el momento del terror absoluto. Sin ella, si los súbditos no suponen una amenaza constante al orden establecido, el Estado parece carecer de su **imprescindibilidad**<sup>8</sup>. Por eso en Hobbes, la peligrosidad propia del ser humano en el estado de naturaleza «es lo que hay que negar para imponer a la naturaleza “antiliberal” del ser humano una institución de libertad», mientras que en Schmitt ocurre al contrario: «es lo que hay que afirmar para evitar que la civilización no conduzca a la despolitización de la existencia, a un ideal materialista de seguridad colectiva y de protección social» (Balibar, 2016, p. 226).

Aquí hay algo más: para Schmitt somos, existencialmente hablando, seres políticos antes que cualquier otra cosa. Lo político sería la «característica fundamental de la vida humana; la política es, en ese sentido, el destino; por eso, el hombre no puede sustraerse de la política» (Strauss, 2008, p. 150). Podemos ser los seres poliédricos que de hecho somos, esto es, morales, religiosos, justos, estéticos, etc., que lo que nos definiría en última instancia, aquello de lo que no podemos sustraernos, es de nuestra **naturaleza política**<sup>9</sup>.

Ahora, ¿qué implica ser seres políticos? Si la ética se constituye a partir de la diferenciación específica entre lo moral y lo inmoral, la justicia a partir de lo justo y lo injusto, la estética en base a lo bello y lo feo, entonces, «la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción amigo y enemigo» (Schmitt, 2014, p. 59). De hecho, tal es el enraizamiento de lo político en esta naturaleza nuestra, defiende Schmitt, que cuando a lo largo de la historia de la humanidad se han librado guerras por motivos religiosos, morales, de justicia, o por las razones que sean, lo que ha ocurrido es que cualquiera de esos ámbitos, de esos dominios que ocupan las preocupaciones centrales de una época determinada, se han politizado. «No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso, ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos» (Schmitt, 2014, pp. 79-80). Ello sólo puede estar contenido en un momento previo a lo normativo, es decir, en un momento que sólo incumbe a la existencia rasa, a su **afirmación o negación**<sup>10</sup>. «Mientras que los “dominios centrales” cambian, lo político sigue siendo siempre el destino» (Strauss, 2008, p. 161). Sólo a éste le atañe cualquier discusión histórica que se presente ante sí, pudiendo darse el beneficio de no tener que dar justificación alguna sobre sus decisiones; pues, en lo concerniente a lo estrictamente político, se halla éste fuera del alcance de cualquier juicio de valor. No obstante, ¿podemos afirmar tal cosa?

## El concepto de lo político II: el eterno destino y la superación de la caducidad histórica

Como indicábamos anteriormente, en la protesta de Schmitt, recogida en la última cita de Balibar, había algo más. Ese algo más afecta a tres nociones íntimamente relacionadas: la *referencia concreta*, de la que algo se ha dicho ya; *el concepto amoral de lo político*, del



que acabamos de hablar; y la *seriedad*, no desarrollada todavía y brillantemente captada y expuesta por Leo Strauss (2008).

Sobre lo que nosotros acuñamos aquí como referencia concreta, decíamos que era necesario para Schmitt en la medida en que era la que le proporcionaba su sustancialidad al concepto de Estado. Según Schmitt, todos los conceptos, ideas y palabras se deben a su carácter polémico. Esto expresa que adquieren relevancia en la medida en que se formulan con las miras puestas en su antagonismo concreto: la distinción entre amigos y enemigos; distinción que comprende en sí misma la posibilidad real de la guerra.

Asociados, ahora, los conceptos empleados a esta referencia concreta, polémica e histórica de la que surgen, y revelando la muerte violenta como algo potencialmente factible a lo que temer, adquieren la gravedad requerida para comenzar a **hablar con fundamento**<sup>11</sup>. De no ser así, se convertirían «en abstracciones vacías y fantasmales» (Schmitt, 2014, p. 63), incapaces de remitir a la situación concreta de la que nacieron y razón específica por la que aún poseerían vigencia y validez. Y tampoco habría que asombrarse de que la perdieran, pues en cuanto concreto y específico, la relevancia se torna histórica, y, por tanto, caduca. Mas ello también tendría que aplicarse al concepto mismo de Estado. Es este el motivo por el que Schmitt, desde las primeras páginas del escrito, se muestra tan implicado a la hora de confrontar las tesis anarquistas, ya que su afirmación supondría la negación de la necesidad del Estado (Schmitt, 2014, pp. 42-43); negación que, dado el desarrollo expuesto hasta ahora, no respondería a un uso sustancial y significativo del concepto de Estado, sino a un maquineo desatento de éste. Pero, ¿qué es lo que desatiende? La realidad concreta y específica de la que brota y a la que refiere cuando se utiliza adecuadamente: la ineludible, peligrosa, política, y por eso mismo temible, naturaleza del ser humano. De ahí que defienda que «el concepto de Estado supone el de lo político» (Schmitt, 2014, p. 53), porque de esta forma se presenta al Estado soberano como una extensión de nuestra naturaleza polémica y amor al, superando, a su paso, cualquier caducidad histórica.

La necesidad del estado se dará mientras la referencia concreta no se pierda, y mientras sigamos existiendo, esa referencia concreta no puede perderse. En cuanto seres políticos, somos la referencia, y lo político constituye lo más esencial de nuestra existencia: aquello sobre lo que versa todo lo demás. De lo contrario, se habría perdido lo propiamente humano. Esta, a grandes rasgos, es la gran lucha que enfrenta Schmitt cuando nos habla de situaciones concretas. Como podemos observar, no es un antojo argumentativo, sino una de las claves que articula y cierra su propuesta: la necesaria soberanía estatal, cimentada en el imperecedero concepto de lo político, sostenida, a su vez, en un terror incondicional y absoluto. Ahora bien, aún queda una noción por atender que, presumiblemente, dará la vuelta al asunto.

### Hablar en serio: la moralidad tras el concepto amoral de lo político

La convicción de que la esencia de las relaciones políticas se caracteriza por la presencia de un antagonismo concreto sigue vigente en la forma usual de emplear el lenguaje en este terreno, incluso en aquellos casos en los que falta toda conciencia de hablar “en serio”. (Schmitt, 2014, p. 63)

En lo que respecta al texto de Schmitt (2014) sólo recordamos haber visto mencionado el concepto de *seriedad* en esta ocasión. Hace un momento, decíamos que la capacidad de conectar los conceptos a la referencia concreta de la que son deudores les brindaba validez, vigencia, sustancialidad, significatividad y, en el caso del concepto de soberano, terror. Sólo a través de su referencia concreta los conceptos adquieren la gravedad requerida para comenzar a hablar con fundamento. También llegábamos a la conclusión de que esa referencia concreta está ligada tan profundamente a la propia existencia humana, era tan anterior a cualquier postulado normativo, que era tanto destino, en la medida en que se saltaba la caducidad histórica de aquello que gana su relevancia en lo concreto, como amoral, puesto que cualquier disposición hacia la guerra no podría derivarse nunca de ningún objetivo

11 «Hobbes caracteriza el *status naturalis* como el *status belli* por antonomasia, aunque hay que tener en cuenta que “así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo”. Esto significa, en términos de Schmitt, que el *status naturalis* es el verdadero estado político del hombre; porque también para Schmitt “lo político no consiste en la lucha misma sino en un comportamiento determinado por esta posibilidad real”» (Strauss, 2008, p. 143).

12 «El derecho a la seguridad a la vida, en el que se resume el derecho natural de Hobbes, tiene todas las características de un derecho humano inalienable, esto es, de una demanda de los individuos que precede al Estado y que le determina a éste su meta y sus límites» (Strauss, 2008, p. 145).

13 «La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óptica de esa forma» (Schmitt, 2014, 80).

racionalísimo, elevadísimo, ejemplarísimo, idealísimo, etc., sino, antes bien, de un don divino: de aquel temor existencial propio del estado de naturaleza.

Sin embargo, ¿no resulta extraño sostener la amoralidad de nuestra naturaleza política a la vez que se encomia una manera específica de tratarse en los asuntos?, ¿cómo es posible que de una elección estrictamente política y, por lo tanto, amoral, se siga una preferencia evaluativa a la hora de posicionarnos? ¿No determina esto la elección que hagamos?, ¿acaso no lo hace ya desde una normatividad dispuesta previamente a la elección? Efectivamente. Podríamos usar exactamente el mismo recurso utilizado por Schmitt para deshacer el alcance existencialista de las facetas normativas humanas en ética, estética o religión contra su concepto de lo político y su aspiración a la seriedad desde un ámbito prenormativo. A saber: si el concepto de lo político se constituye a partir del discernimiento entre amigos y enemigos, y tenemos amigos sólo en tanto que compartimos el temor por un enemigo común que supone una amenaza para nuestra vida, ¿cómo es que llegamos, entonces, a concluir una conducta moral propicia para abordar cuestiones de vida o muerte que quedarían fuera del ámbito moral y que sólo pueden ser abordadas desde la amoralidad política, si lo que necesitamos para abordar con seriedad un asunto de vida o muerte es precisamente hacernos con una conducta moral que le es inaccesible a la amoral política prenormativa?

A esta objeción no cabría recriminarle el que la razón conduzca a ello, **tal y como sostenía Hobbes**<sup>12</sup>, porque también ha sido la propia razón la que nos ha enseñado que el estado de naturaleza no cesa con el pacto, que éste pervive en el propio seno del Estado de derecho, y que, por ello, el Estado perdura mientras perdure su excepción. La seguridad sigue sin estar garantizada porque, curiosamente, no es garante de un Estado de terror que ponga en suspenso al temor propio del estado de naturaleza y su predisposición al conflicto. Tampoco cabe reprocharnos aquello de que lo político, entendido como destino, es igualmente inevitable a la hora de elaborar un juicio moral, apelando que la cuestión fundamental no es sobre qué se discuta, sino que se discuta. Aquí lo que se está haciendo es enlazando un momento normativo-conductual a otro existencial que presumía de no tenerlo, por el cual ese incierto destino político ahora, sabiendo esto, quedaría redefinido de la siguiente manera: que la cuestión fundamental no es sobre qué se discuta, sino que se discuta bien. Es esta y no otra la tesis implícita en el concepto de lo político que Schmitt defiende.

Un pueblo en guerra desea él mismo ser peligroso no por el placer de serlo, sino para salvarse del peligro. La afirmación de la peligrosidad en tanto que tal no tiene entonces un sentido político, sino sólo un sentido “normativo”, moral. [...] De manera que una moral guerrera parece ser la última causa legítima para la afirmación que hace Schmitt de lo político, y la oposición entre la negación y la afirmación de lo político parece coincidir con la oposición entre el internacionalismo pacífico y el nacionalismo belicista. (Strauss, 2008, pp. 153-154)

Schmitt «afirma lo político porque en su condición de amenazado ve amenazada la seriedad de la vida humana. La afirmación de lo político finalmente no es otra cosa que la afirmación de lo moral» (Strauss, 2008, p. 160). La seriedad idílica por la que comenzar a hablar las cosas arranca desde la rectitud moral de un soldado, y apunta, consecuentemente, a un enemigo concreto: al pacifista o al anarquista que, al afirmar la posibilidad de la benevolencia humana, niegan el supuesto de nuestra malevolencia. Mas ello, **al contrario de lo que mantiene Schmitt**<sup>13</sup>, no se ve “justificado” porque conlleve la posibilidad de un ataque frontal hacia la vida, sino porque carga contra los fundamentos de una conducta moral determinada

### El modelo teológico implícito: el temor de Dios y el estado de terror desde una moral teológica

A Schmitt la Iglesia Católica le ofrece un paradigma opuesto al del parlamento, que él ve menos como espacio dialógico orientado al compromiso que como disolvente del orden. [...] Para él, la universalidad de la Iglesia permite cualquier pacto local que no ponga en peligro su centro. [...] Esa enorme pluralidad se

reunifica en una voluntad dogmática de decisión, voluntad que culmina en la doctrina de la infalibilidad papal. En este sentido, Schmitt puede haber encontrado en la Iglesia un modelo del Estado decisionista, así como de un pensamiento concreto que no se deja superar por la realidad: una forma que se adapta a cada situación histórica. (Mayorga, 2003, p. 181)

Ya en los primeros momentos del presente comentario habíamos presentado un proverbio bíblico concluyendo que el sentimiento del temor precede cualquier código o conducta moral. Sin embargo, Schmitt busca establecer una diferencia, señalada por Mayorga, que puede hacernos vacilar en nuestras conclusiones:

Mientras la teología no se diluya en una mera moral normativa o en pedagogía, y mientras la dogmática no se quede en pura disciplina, el dogma teológico fundamental del carácter pecaminoso del mundo y del hombre, obliga, igual que la distinción entre amigo y enemigo, a clasificar a los hombres, a “tomar distancia”, y hace imposible el optimismo indiscriminado de un concepto del hombre igual para todos. [...] Queda, pues, claro el nexo metódico que existe entre los supuestos del pensamiento teológico y político. (Schmitt, 2014, pp. 94-95)

Según el autor, ambos conceptos, el teológico y el político, presumen de que si la moral normativa no se inmiscuye en lo que esencialmente son, saldrá a relucir la advertencia del carácter pecaminoso del ser humano y el riesgo de la guerra. Ambos, a su vez, conducen a una misma conclusión: somos personas temerosas porque el ser humano es malvado por naturaleza, bien porque pecar es posible, bien porque matar también lo es. Como de esta última ya nos hemos encargado, dirijámonos directamente a la teológica tratando de responder a la siguiente pregunta: ¿de qué manera podría pecar una persona en el estado de naturaleza?

Siguiendo a Hobbes, del estado de naturaleza, del estado de la guerra del todos contra todos «es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia» (Hobbes, 2018, p. 97). No hay manera de pecar. ¿Qué implica esto? Una de dos: o que el concepto teológico ofrecido por Schmitt no tiene capacidad de formarse y de referir nada posible en un estado de naturaleza; o, si es capaz de lo anterior, no hay nada aparentemente temeroso funcionando dentro de dicha noción que le permita adjudicar piedad o pecado a los actos o decisiones concretos que enjuicia como tales. ¿Qué es lo que tendría que temer la persona temerosa si no se ha hecho previamente con supuesto o prejuicio alguno acerca de la conducta de la naturaleza humana sobre la que cuidarse? ¿No será que la aceptación de aquel proverbio ya pone al alcance de los juicios teológicos una conducta moral a asumir previamente a enunciarlos? Schmitt podría alegar entonces que no tiene por qué, que el teólogo es capaz de discernir el pecado entre los humanos porque el concepto de lo político, en cuanto existencial, en cuanto destino, estaría detrás de éste en forma de temor y temeridad, confiriéndole referencia y sustantividad al pecado. Así la teología no haría sino reconocer e identificar al enemigo con el pecador. No obstante, visto lo visto, no haría esto desde una incierta amoralidad política, sino desde lo que ya Kant denominaba una moral política; es decir, no desde la amoralidad, sino desde la inmoralidad que representa tal cosa para la propia moral de partida.

De la pura teología a una teología política, el concepto de lo político de Schmitt, basado en una moral teológica, se toma amoral en cuanto se le cree dado sin mediación previa. Justifica así no sólo la ya claramente indubitable experiencia del temor y la temeridad frente al otro en cuanto posible amenaza, sino la implantación de un estado de terror, de un perpetuo estado de excepción como mandato o secularización de aquel originario temor fundado en lo absoluto de una divina moralidad que sería esa precavida providencia. Paralelamente a lo que ocurriría con el Estado, lo propiamente político se trataría entonces de una actitud asumida en la adopción de esos códigos morales dados en la creencia teológica y que nosotros ya habríamos secularizado en otras creencias que igualmente nos permiten

discernir, entender, diferenciar o comprender las cosas como buenas o malas, según ese referente común irreductible que se expresaría en la idea de Dios o del Estado soberano. ¿Cómo podríamos postular una teología amoral y mantener aún como efectivo y evidente el pecado y la naturaleza pecaminosa del ser humano sin negarle a Dios alguno de sus divinos atributos por el camino? ¿Cómo podríamos presentar un concepto de lo político amoral sin quitarle su *aspiración* constitutiva al Estado y la soberanía? O cada uno de los conceptos trabajados por Schmitt asumen su momento moral o quedan inoperativos o falsamente operativos.

### Bibliografía

- Balibar, E. (2016) «El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes», en: *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 5 (9), 201-259. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5804051.pdf>
- BibliaServer. (s. f.) *Proverbios 9* [Biblia]. Recuperado el 14 de diciembre de 2024, de <https://www.bibleserver.com/NVI.BTX/Proverbios9>
- Fijalkowski, J. (2023) *Los componentes ideológicos en la filosofía política de Carl Schmitt. La trama ideológica del totalitarismo*. Tecnos.
- Hobbes, T. (2018) *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Deusto.
- Mayorga, J. (2003) «Capítulo IV. Teologías políticas de la modernidad: el estado de excepción como milagro», en *Revolución conservadora y conservación revolucionaria*. Anthropos.
- Real Academia Española. (s. f.) *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.) Recuperado el 13 de diciembre de 2024, de <https://dle.rae.es>
- Schmitt, C. (2014) *El concepto de lo político*. Alianza.
- Strauss, L. (2008) Comentario sobre el concepto de lo político. En H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Katz.