
La “violencia” en el pensamiento de Hannah Arendt y Emmanuel Kant

*Elsa Erika Suárez Legaria**

Nota introductoria

La idea de la paz es tan antigua como la conciencia del ser humano de que vive en sociedad. Por supuesto, la cuestión de limitar y controlar la violencia se torna muy compleja cuando las comunidades humanas superan el nivel de los microgrupos, pero las interpretaciones de lo que llamamos paz hoy en día son muy heterogéneas. El concepto —energético “de paz de las comunidades arcaicas estaba y sigue estando definido en todas partes por el vínculo con la naturaleza, que se experimentaba y reverenciaba como una —gran madre”. En esta fase el hombre percibe como paz la alimentación que le da la —“madre naturaleza”. Por ello, en este tipo de culturas las divinidades, siempre femeninas, de la paz y de la fertilidad son las mismas.

El trabajo se centrará en las consideraciones teóricas que acerca del problema de la violencia, esbozan Hannah Arendt y Kant, en los distintos pasajes de sus obras académicas. La elección de Arendt va más allá de cualquier circunstancia ocasional, pues son varios los factores que determinan este intento de examinar la violencia a través de su prisma analítico. Primero, en su obra de manera recurrente aborda el estudio de esta temática y va hilvanando ideas, hipótesis y evidencias, que sumadas constituyen un valioso aporte y una referencia indispensable.

La violencia: Kant y Arendt

Arendt, parte de la comparación entre

violencia y poder para introducir su tesis sobre la violencia. La autora expone que si el poder consiste, como afirmó Voltaire, en "hacer que otros actúen según mis deseos", al tiempo que la guerra, según Clausewitz, se refiere a aquél "acto de violencia para obligar al contendiente a actuar como deseamos", entonces... se podría concluir que la esencia del poder es la eficacia del mando, lo que significaría que no habría mayor poder que el que sale de un fusil. A partir de dicha reflexión Arendt evidencia la importancia de distinguir entre violencia y poder. Tras la exposición de los argumentos de distintos autores quienes definen la violencia a partir del poder, y viceversa, Hannah Arendt concluye: "una de las distinciones más obvias entre ambos términos es que el poder siempre requiere de mucha gente, mientras que la violencia puede prescindir de ella, hasta cierto punto, porque depende de implementos"¹. Y dicha frase entraña uno de los aspectos más sólidos y argumentados del discurso de Arendt: la naturaleza instrumental de la violencia.

En sus palabras, "la naturaleza no depende ni de números, ni de opiniones, sino de implementos; y queda dicho que los implementos de la violencia, como un instrumento cualquiera, aumentan y multiplican el poderío humano"². Es claro entonces que donde se combinan poder y violencia, el primero resulta el factor primario y predominante, es decir "el poder termina siendo la esencia de todo gobierno, pero la violencia no. Por naturaleza, la violencia es instrumental: como todos los medios, precisa de la dirección y la justificación que proporciona el fin que prosigue. Y lo que necesita justificarse no puede ser la esencia de nada. El fin de la guerra - en su doble sentido - es la paz o la victoria; en cambio no hay respuesta a la pregunta ¿cuál es el fin de la paz? la

* Estudia la Maestría en Humanidades en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

¹ Arendt, H. Sobre la violencia, México, Joaquín Mortiz, 1970, p. 39.

² *Ibid.*, 49.

paz es un absoluto".³

Y esta es otra de las ideas fuertes del discurso de Arendt: la visión de la paz como un potencial y la del poder como el dinamismo resultante de la unión y el concierto de la gente. A través de dichas ideas Hannah Arendt expone el concepto de legitimidad, que deriva de la reunión, del concierto, más que de cualquier acción que la siga. A diferencia de la violencia, el poder no necesita justificación, sino legitimidad. Así, "donde las órdenes no se obedecen, los medios de violencia son inútiles, y lo que determina esta obediencia no es su relación con el mando, sino la opinión y cuánta gente la comparte. Todo depende del poder que respalda la violencia", expone la autora.

Es evidente una correlación de fuerzas entre violencia y poder, pero más allá de esto, lo que debe existir es un "equilibrio" con la balanza a favor del poder. ¿Por qué? porque si bien la pérdida de poder se convierte en una tentación de sustituirlo por la violencia, en tales casos la violencia misma resulta impotente. Es decir, "cuando la violencia carece del apoyo y el freno del poder, se opera la famosa inversión de medios y fines. Entonces, los medios destructivos determinan el fin con la consecuencia de que el fin será la destrucción de todo poder", por tanto, "violencia y poder son términos contrarios, donde la una domina por completo la otra está ausente. La violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero abandonada a su propio impulso conduce a la desaparición del poder. A partir de dichas ideas, podemos determinar elementos y argumentos fundamentales para aprehender e interpretar los contextos de las relaciones internacionales, así como del los conflictos (internos e internacionales), sus matices, prospectivas y perspectivas.

Las precisiones logradas por Hannah Arendt permiten entender las dinámicas de los actores en los conflictos, y en particular, indagar en el reconocimiento del poder, legitimidad y violencia—la cual se distingue por su carácter instrumental,—que

caracteriza a guerrillas, paramilitares y Ejército. Por tanto, parece ser que tenemos como diría Kant una "oscura metafísica moral", por la que podemos hacernos las cosas de otra manera: es decir con vistas a la instauración de la paz. Aquí es donde surge *la filosofía para la paz* como racionalidad práctica: el problema de la paz no es un problema teórico. Más bien es la razón práctico-moral la que expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra. En la práctica de nuestras relaciones los seres humanos nos damos cuenta de cuánto bien y de cuánto mal nos podemos hacer unos a otros.

Es de Hanna Arendt de quien aprendemos que para hacer frente a la fragilidad que puede desencadenar conductas violentas que lleven a acciones imprevisibles, tenemos que construir espacios públicos de comunicación como una prolongación de la *polis* de los griegos. La racionalidad práctica que estudio en la filosofía para la paz se realiza en la esfera política en la que se comparten palabras y actos, en donde se ejerce el *poder comunicativo*⁴. El poder es la capacidad no sólo de actuar, sino de actuar concertadamente, tratado de llegar a acuerdos que son los que legitiman precisamente ese poder. La violencia puede ser justificable, pero nunca es legítima porque rompe la capacidad de actuar concertadamente. En la práctica de nuestras relaciones aprendemos que los seres humanos tenemos capacidades, poderes, competencias para comunicarnos y pedirnos cuentas por lo que nos hacemos, decimos y callamos unos a otros.

Ahora bien, T. Hobbes, en el "Leviatán" (1651), ha definido la paz como la cesación del estado de guerra. Es decir, como la cesación del conflicto universal entre los hombres. Por tanto, "lo normal" es la guerra, por lo que, habría que esforzarse por la paz, que es "ley fundamental de naturaleza". Aquí lo "normal" en el ser humano, no es ley natural, sino es esfuerzo por romper su "normalidad" que es la guerra, el conflicto universal entre los hombres y que, cada quien este dispuesto a hacer cesación de su

³ Ibid., 48.

⁴ Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico políticos*, Madrid, Taurus, 1984.

derecho, cuando los demás estén también dispuestos a hacerlo, en una cesión general de derechos llamado contrato social.

En toda la filosofía occidental, el ser humano no está con la naturaleza, no pertenece al orden de “lo natural”. Kant dirá en *Hacia la paz perpetua* (1795), que “todos los hombres que pueden afectarse recíprocamente deben estar dentro de la jurisdicción de alguna institución civil”, puesto que aún si sólo uno disfrutase de su facultad natural, retornaría la guerra. Es decir, consideró que como el “estado de paz” entre los hombres no es un estado “de naturaleza”, hay por lo tanto que instituirlo, es decir, que para conseguir “la Paz”, es necesario conquistar un estado “legal”.

Así, Hobbes y Spinoza, pusieron la doctrina del contrato social en defensa del poder absoluto. Aunque también, filósofos occidentales como Marx y Sorel, han exaltado la violencia como una forma de romper los estados de sometimiento del ser humano por estructuras, oligarquías o clases sociales explotadoras. El orden, es pues siempre humano, así sea de un sector, clase, elite, o individuo, y así, estos se escuden detrás de un aparente orden natural o divino, es finalmente un orden humano. Y todo orden a su vez, es una relación cualquiera entre dos o más objetos, relación que se pueda expresar mediante una regla o ley. Así fue que en occidente en la Edad Media en Europa, se fue imponiendo en espacios geográficos cada vez más hemisféricos y por la fuerza de las armas la doctrina del origen divino, del Estado y en general de toda comunidad civil. Y aquí hay que ser más precisos: el origen del Estado y de todo “orden humano”, en Europa occidental se fue imponiendo basado en la creencia en “un solo Dios verdadero”, a sangre y fuego. Es decir con la violencia más virtuosa y feroz.

Por lo que, con la conclusión de la paz de Westfalia en 1648, los soberanos europeos pusieron fin a las guerras de religión, haciendo del uso de la fuerza entre estados un asunto político. Cada estado fue reconocido como una parte independiente del naciente orden europeo, dotado de un soberano *ius ad bellum*, carente de fundamentos morales. A este

respecto, el nuevo sistema, posteriormente llamado el equilibrio europeo de poder, implicaba algún progreso; eliminaba la devastadora noción cristiana de “guerra justa” que demandaba la destrucción de un enemigo definido en términos religiosos y morales. El establecimiento de una ley internacional europea introdujo el mutuo reconocimiento de estados como adversarios dentro de un orden común en el cual la guerra entre naciones -por virtud de su soberanía absoluta- era desde el principio un *bellum justum*.

En el siglo dieciocho, sin embargo, se hizo aparente para muchos filósofos que esta pronta aceptación de la guerra permanecía como un obstáculo al desarrollo cultural y económico de Europa. Pensadores tales como el Abate Saint-Pierre, Jean-Jacques Rousseau y Jeremy Bentham proyectaron varios esquemas para realizar lo que llamaron, quizás de manera un tanto entusiasta, paz “siempre duradera” o “perpetua”. En este sentido, el trabajo más celebrado de la época fue, sin duda, el de Kant, *Hacia la paz perpetua*, publicado en Königsberg hacia fines de 1795. El trabajo de Kant ha sido apropiadamente descrito como una alternativa astuta y balanceada a la perspectiva optimista de Saint-Pierre y la pesimista de Rousseau acerca del problema de la consecución de la paz internacional. El nudo del argumento de Kant fue la cuestión de la factibilidad de una federación capaz de imponer la paz, y las condiciones necesarias para crearla.

Este razonamiento, en el punto de vista de Kant, es válido tanto para la paz doméstica como la internacional. El hecho de que la paz internacional no existe en realidad, no es un argumento para su imposibilidad. Más bien, la paz internacional es una opción necesaria dictada por el mismo imperativo moral que lleva a los hombres a asociarse en una comunidad política en orden a superar el estado insoportable de guerra civil permanente. Al diseñar un plan para la paz perpetua, Kant distinguió entre condiciones necesarias y suficientes. Entre las primeras, Kant propuso que un orden internacional sólo podía ser creado si se alcanzaban tres requerimientos: primero, que los estados libremente restrinjan su derecho a hacer la guerra o a interferir en

los asuntos internos de otro estado a través de un tratado de no agresión mutua; segundo, que se encare un efectivo y progresivo desmantelamiento de los ejércitos nacionales; y tercero, que los estados renuncien al derecho de hacer guerras punitivas contra otros estados soberanos.

Los artículos preliminares de paz claramente indican el absoluto rechazo de Kant a cualquier clase de guerra de agresión. Su divergencia con la doctrina cristiana de *bellum justum* merece especial atención: él creía que el requerimiento de una causa justa para justificar moralmente el uso de la fuerza era particularmente peligroso cuando se aplicaba a guerras ofensivas. Kant creía que la paz no podía ser alcanzada hasta que los estadistas abandonaran la idea de la guerra justa que daba derecho a una parte a emprender una guerra punitiva contra un malhechor. En esos casos, la violencia podía llegar a tal extremo que un acuerdo de paz llegaría a ser casi imposible. Las guerras de religión habían probado a los europeos que "apelar a la conciencia moral no sólo fallaba en ayudar a poner fin al conflicto, sino más bien, a pesar de que todos los participantes actuaran en buena fe, lo perpetuaba y exacerbaba."

Al formular su alternativa a la doctrina del *bellum justum*, Kant se rehusó a aceptar la entonces prevalente idea de que legalizar toda clase de guerras facilitarían el progreso hacia la paz. En combinación con las condiciones necesarias para la paz perpetua, Kant propuso tres artículos de paz "definitivos", probablemente su más importante contribución a la filosofía del derecho internacional. Ellos eran: primero, el establecimiento de una constitución republicana para todos los estados; segundo, la constitución de una unión de naciones; y tercero, la creación de un derecho universal, bajo el cual cada individuo llega a ser un ciudadano del mundo. Por "república", Kant entendía una forma no despótica de gobierno en la cual el poder ejecutivo está separado del legislativo, y donde el soberano gobierna bajo un cuerpo legal que la ciudadanía ha consentido. Una constitución republicana, entonces, es una forma jurídica de estado basada en tres principios: la libertad de todos los miembros de la sociedad en tanto

que hombres; la dependencia de todos bajo una única legislación común en tanto que súbditos; y la igualdad de todos en tanto ciudadanos.

Kant se apoyaba fuertemente en la idea de que las guerras europeas eran principalmente motivadas por la codicia de los gobernantes y estadistas más que por la de los pueblos. Su supuesto era que "si se requiere el consentimiento de los ciudadanos para decidir si la guerra debe ser declarada... nada es más natural que ellos serían muy cautelosos en comenzar un juego tan pobre, decretando para sí mismos las calamidades de la guerra". Como en el caso de Saint-Pierre, la idea de Kant puede ser criticada por ingenua. Más de una vez la historia ha mostrado que los pueblos pueden ser tan belicosos como sus líderes, si no más. La relación entre el principio republicano y la paz, sin embargo, no es mecánica. Más bien, Kant imaginó un orden político en el cual la ciudadanía (a través del escrutinio público de la acción gubernamental) se percataría cada vez más de los reales motivos de sus gobernantes para ir a la guerra, así como de los sacrificios que enfrentarían si la nación se comprometiera en hostilidades.

En este sentido, la existencia de una constitución republicana no es una garantía de paz *per se*; más bien, es sólo una forma de gobierno que hace menos probable la iniciación de guerras ofensivas libradas con el propósito de avanzar las ambiciones políticas de los gobernantes. El establecimiento de un sistema federal, el nudo de la propuesta de Kant, es el aspecto más controvertido de su proyecto. Para Kant, los estados -como los individuos- deben abandonar el estado de naturaleza si desean obtener una coexistencia pacífica. Un nuevo orden estaría entonces basado en un contrato en el cual los estados acuerdan terminar todas las guerras proclamando una *foedum pacificum* (liga de la paz). Esta liga o unión de naciones, sin embargo, no involucra la creación de una autoridad común, como la que se encuentra en una constitución política de un estado. Como indica Norberto Bobbio, Kant no propuso un *pactum subiectionis*, en el cual los estados someterían sus derechos a un poder común, sino más

bien un *pactum societatis*, un pacto de colaboración entre estados.

En otras palabras, la eficacia del pacto de paz no depende de la existencia de un poder coercitivo por encima de los estados individuales. Por esta razón, la alianza podría ser más propiamente descripta como una confederación de estados libres e independientes, antes que como un estado federal. Al mismo tiempo, Kant también rechazó la idea de una liga con cuerpos ejecutivos nombrados para imponer la paz por medio de la coerción contra los estados agresores. “Esta liga”, dice Kant, “no tiende a ninguna dominación sobre el poder del estado sino sólo al mantenimiento y la seguridad de la libertad del estado mismo y de otros estados en la liga con él, sin existir para ellos necesidad de someterse a leyes civiles y su compulsión, como los hombres en estado de naturaleza deben someterse” Kant previó que si la federación iba a llegar a ser tan fuerte como para imponer la paz contra los estados agresores, llegaría a ser un súper-estado, sobrepasando inevitablemente los derechos de sus miembros.

Kant rechazó la idea de tal Leviatán imponiendo la paz por tres razones. Primero, temía que la imposición de la paz a través de un estado mundial o una unión federal podía conducir al establecimiento de una paz despótica. Para él, aún la preservación temporaria del estado de guerra -la existencia de estados independientes- “es racionalmente preferible a la amalgamación de estados bajo un poder superior, como sería el caso de una monarquía universal”. Segundo, dado que la idea de “imponer” la paz presupone que la fuerza sólo puede ser derrotada por la fuerza, esto daría justificación para guerras futuras. Esta posibilidad contradice sus artículos preliminares de paz, en el sentido de que la restricción para guerras futuras estaba incluida en su tratado de no agresión mutua; Kant rechazaba así la justificación de una “guerra para terminar con todas las guerras”. Tercero, la posibilidad de recurrir a guerras de defensa común contra un agresor podría conducir a la restauración de la doctrina del *bellum justum*. Este problema no es explícitamente desarrollado por Kant, pero se sigue

de sus argumentos contra el uso de guerras punitivas en el nuevo orden internacional. El proyecto de Kant no incluye tales guerras, prescindiendo de si son realizadas por un solo estado, o por una coalición de ellos.

En relación a esto, Kant, que había sido considerado como uno de los abanderados de la ideología burguesa, uno de los primeros en equiparar las condiciones que podrían regular una guerra justa entre naciones, con las que permitirían justificar una acción estatal sin violencia sobre los súbditos. En ambos casos, se impone el principio de publicidad: que todas las decisiones de los Soberanos, que todas las cláusulas de los acuerdos entre los Estados, puedan sufrir la prueba de una publicidad absolutamente transparente, sin restricción mental alguna. También por vez primera, se alza la voz de la razón inerte, a través del enorme poder del conocimiento de la verdad, frente a la fuerza de la violencia de los Estados contra sus enemigos exteriores, o contra sus propios súbditos. Asimismo, es Kant quien plantea la necesidad de aceptar las contradicciones de la razón humana, sin pretender imponer síntesis utópicas. Éste es el tipo de análisis que habría que aplicar a las posibles alternativas al problema de la guerra, que insisten en presentar la contradicción entre guerra y paz como irresoluble, y, por tanto, obligan a efectuar una elección en favor de uno u otro de los extremos: o belicistas o pacifistas. Sería preciso, sin embargo, afinar más en el análisis de lo que significa la contradicción misma, a fin de buscar opciones, quizá hasta hoy escasamente relevantes.

La humana inclinación hacia la guerra y la búsqueda de la paz se oponen no tanto como extremos de una contradicción, lo que haría imposible su coexistencia, sino más bien como posibilidades de una oposición de contrariedad. Este tipo de oposición -hoy tan olvidada- pone el acento sobre la posibilidad de movimiento de los contrarios de uno hacia otro, no tanto en el sentido de búsqueda de una síntesis, sino de una posible coexistencia de ambos términos. De este modo, en tiempos distintos, uno de ellos puede adquirir más fuerza que el otro, sin, por ello,

aniquilarlo completamente. Incluso sería factible una situación de equilibrio entre ambos, sin suponer, por este motivo, que deben ser anulados en una síntesis superior. Sin duda, una centuria de pensamiento crítico, basado en la dialéctica hegeliana, nos ha acostumbrado a suponer que el único modo de anular una oposición, una lucha entre contendientes, es la superación de la oposición mediante la negación de ambos términos, y la aparición de un tercer término superador. Se ha tendido a olvidar que la reflexión sobre las diferentes clases de oposiciones han arrojado muy ricos resultados en diversos momentos de la historia del pensamiento.

De entre ellos, creo que hoy es más estimable la aportación kantiana. Kant supuso que las contradicciones son irresolubles; nunca buscó una síntesis. Así, habló de la insociable sociabilidad inherente al hombre, haciendo referencia a esa especial condición humana que le lleva, al mismo tiempo, a necesitar de la vida en común, y aborrecer la presencia de los demás, que sólo le sirven de estorbo. Sin embargo, igual que la paloma no podría volar sin el aire que se opone a su vuelo, el hombre no sería capaz de desarrollar sus capacidades físicas, intelectuales y morales, sin la oposición de los otros hombres. Análogamente, nosotros podríamos hablar de violenta no-violencia, o de un belicismo pacifismo aplicando un esquema conceptual similar al problema de la guerra.

La resolución de las aparentes paradojas, que se hacen especialmente visibles en la oposición de estos términos, ha de llevarse a cabo a partir del redescubrimiento del sentido de la fundamental distinción entre la cuestión de la legitimidad de la guerra y la de su legalidad. Toda guerra es, desde este punto de vista, legítima por cuanto su fundamento, pues la causa de donde procede es la naturaleza humana misma, que -como Hobbes enunció- es sin duda insociable, violenta, belicista. Deslegitimar la guerra supondría tanto como suponer la posibilidad de una paz perpetua, que se habría logrado mediante un cambio en la naturaleza misma del hombre: el ser humano se habría tornado, de malo, en bueno por naturaleza. El intento de búsquedas de alternativas ha

de hacerse desde la consideración de la legalidad de la guerra. Con ello se hace referencia a los medios empleados para solventar los conflictos generados por ese enfrentamiento inherente a la vida social. Es en este ámbito donde deben dominar los impulsos de sociabilidad, de no-violencia, de pacifismo.

La paz posible para el hombre no es una paz perpetua, que sin duda sólo puede ser la de los cementerios, sino una paz que insista en los medios utilizados para solventar los conflictos. La tarea, por supuesto es inacabable; su éxito se pospone al infinito. Pero, sin duda, también evita los males y sufrimientos que en nombre de una paz universal han tenido lugar en muchos momentos históricos. A partir del concepto de Paz Perpetua habla de una filosofía para la paz centrada en una actitud crítica que favorece la posibilidad de pedirnos cuentas por las formas en que nos hacemos las cosas. Siguiendo estas líneas kantianas, propone ubicar la paz en un marco conceptual que nos ayude a comprenderla mejor para acercarnos más a ella. Además, señala la necesidad de adoptar una postura realista que nos permita entender la complejidad con la que organizamos la convivencia humana. Por estas razones, afirma lo siguiente según algunos textos de Kant: “Aprendemos a reconocer la realidad conflictiva de los seres humanos en frases como el antagonismo que se expresa en nuestra “insociable sociabilidad”; en la afirmación de que estamos hechos como unos “troncos de leña que fácilmente se retuercen, encorvan o crecen enanos”; que somos como “animales que necesitan de un amo”, que “quebrante nuestra voluntad y nos obligue a obedecer una voluntad que valga para todos”; o que la paz ha de ser instituida pensando en un “pueblo de demonios y no de ángeles”.

La *insociable sociabilidad* a la que se hace referencia en la cita anterior se relaciona con la “oscura metafísica moral” de la que nos habla Kant y que permite pedirnos cuentas por cómo nos hacemos las cosas. Estas reflexiones llevan a Kant a plantear la necesidad de, lo que hoy llamaríamos, una Democracia Cosmopolita basada en la idea de una Sociedad Civil Universal. De este modo, podríamos afirmar que necesitamos una Democracia

Cosmopolita y un Derecho Cosmopolita que favorecerían el reconocimiento de la interculturalidad, y que se centrarían en la idea de Paz Perpetua mencionada anteriormente.

Por lo tanto, podemos concluir que la ideológica Guerra Fría que alude Arendt varias veces en sus textos se ha sustituido por ese conflicto entre dos civilizaciones sustancialmente alejadas como por un abismo, un conflicto que aúna elementos muy peligrosos: el ideológico, religioso, económico, cultural y como no, político. Desde finales del siglo XX se viene entrando en una dinámica insostenible marcada siempre por un elemento violento y destructivo muy fuerte. ¿Pero en esta dinámica donde el diálogo es ínfimo y casi inexistente tiene entrada la política o nos enfrentamos ante una situación de violencia por la violencia en la cual la guerra se impone de forma absoluta e irreparable? La verdad es que los conflictos bélicos que inundaron el siglo XX tienen mucha similitud con los que actualmente arrasan el mundo. Ambos vienen dados por una degradación del sentido de la política que ya denuncia en su estudio Arendt. Si el sentido último de la política como en muchas ocasiones repite, no es otro que la libertad y la paz, esta meta ha quedado erradicado por la multitud de intereses ideológicos, económicos y culturales que ahora, antes y siempre han asolado al mundo. En la historia de la humanidad, y al leer cualquier libro de historia lo comprobaremos, la violencia ha sido agarrada siempre de la mano de la política. Las relaciones humanas no se conciben sino en una relación de destrucción irremisible.

Nota final

Pero aunque la meta de todo conflicto violento sea la paz y la libertad, a ésta debe llegarse a cualquier precio o de cualquier modo. Por lo tanto, Arendt se planteará lo siguiente “qué fin podría justificar los medios que tal vez aniquilarían a la humanidad y a la vida orgánica sobre la tierra”. Con esto se demuestra, y así lo quiere dar a entender Arendt, que la política está irremisiblemente separada

de sus pretensiones bélicas. Es una guerra, dice, unida siempre al totalitarismo. En relación a esto, Kant nos enseña que los hombres emplean la violencia y las malas artes para resolver sus problemas, y sólo una fuerza coercitiva exterior puede poner fin a esta tendencia natural. Es decir, para Kant, la violencia es la expresión exacerbada de una "inclinación patológica"; la violencia particular se deriva de una actitud mágica de la conciencia que cree que modifica el mundo. Por lo que, todas las personas tenemos alternativas para poder hacernos las cosas de diferentes maneras. Por esta razón, podemos hacer la guerra, pero también podemos hacer la paz. Podemos actuar con violencia, pero también podemos hacerlo por medios pacíficos. Por todo ello, debemos destacar aquellas alternativas que favorecen la convivencia pacífica y la construcción de una cultura para hacer las paces. Para llevar a cabo esta acción, necesitamos del desarrollo de acciones comunes llevadas a término por todas las personas, ya que todos los seres humanos tenemos algo que hacer a favor de la paz.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, México, Cuadernos Joaquín Mortiz, 1970.
- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Habermas, Jürgen: *Perfiles Filosófico-Políticos*, Madrid, Taurus, 1984.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Kant, Immanuel. *Hacia la paz perpetua*, Madrid, Nueva Biblioteca, 1999.
- Kant, Immanuel. *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 1994.
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (Comp.), *Historia de la Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.