

18

COLECCIÓN DE  
INVESTIGACIONES  
EN DERECHO

# Espacio público y violencia

Julia Urabayen y Jorge León Casero (eds.)



Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos  
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas

711.4  
A185

Acosta Ríos, Beatriz Elena, et al, autor  
Espacio público y violencia / Beatriz Elena Acosta Ríos [y otros 13] – 1 edición  
-- Medellín : UPB, 2020.  
232 páginas, 17 x 24 cm. (Colección Investigaciones en Derecho, 18)  
ISBN: 978-958-764-868-3 (versión digital)

1. Espacio público – Violencia -- 2. Urbanismo -- 3. Violencia urbana --  
4. Democracia -- I. Título (Serie)

CO-MdUPB / spa / RDA  
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Beatriz Elena Acosta Ríos  
© Franco Riva  
© Adriana María Ruiz Gutiérrez  
© Felipe Schwember  
© Daniel Sorando  
© Jorge León Casero (eds.)  
© Julia Urabayen (eds.)  
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana  
Vigilada Mineducación

© Enrique Cano Suñén  
© Francisco José Cuberos Gallardo  
© Ibán Díaz Parra  
© Carlos García Vázquez  
© Ignacio González  
© María Antonia Muñoz  
© Juan Diego Parra Valencia

#### **Espacio público y violencia**

ISBN: 978-958-764-868-3 (versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-958-764-868-3>

Primera edición, 2020

Escuela de Derecho y Ciencias Políticas.

CIDI. Grupo de investigación sobre Estudios Críticos. Proyecto de investigación "Modelo actual de reintegración: giros y continuidades del discurso securitario, atendiendo a la prevención del delito mediante la superación de las condiciones de vulnerabilidad de las personas en proceso de reintegración del Grupo Territorial Paz y Reconciliación de Medellín" (radicado 108C-05/18-77), suscrito por la Universidad Pontificia Bolivariana, la Universidad de Murcia y la Universidad de Navarra.

**Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín:** Mons. Ricardo Tobón Restrepo

**Rector General:** Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

**Vicerrector Académico:** Álvaro Gómez Fernández

**Decano Escuela de Derecho y Ciencias Políticas:** Jorge Octavio Ramírez

**Director de la Facultad de Derecho:** Luis Eduardo Vieco Maya

**Editor:** Juan Carlos Rodas Montoya

**Coordinación de Producción:** Ana Milena Gómez Correa

**Diagramación:** Geovany Snehider Serna Velásquez

**Corrección de Estilo:** Sol Tamayo

**Fotografías:** Unsplash

#### **Dirección Editorial:**

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2020

Correo electrónico: [editorial@upb.edu.co](mailto:editorial@upb.edu.co)

[www.upb.edu.co](http://www.upb.edu.co)

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

**Radicado:** 1955-26-02-20

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

T

# **Tecnologías de la violencia urbana: la insuficiencia de las críticas a la violencia de Walter Benjamin, Peter Sloterdijk y Slavoj Žižek**

---

Urban violence technologies:  
the insufficiency of the critiques  
of violence in Walter Benjamin,  
Peter Sloterdijk and Slavoj Žižek

*Jorge León Casero; Departamento Filosofía,  
Universidad de Zaragoza, Zaragoza, España;  
jleon@unizar.es.*

*Enrique Cano Suñén; Departamento de Ingeniería  
Mecánica Universidad de Zaragoza, Zaragoza, España;  
ecs@unizar.es.*

## **Abstract**

Urban violence is normally analyzed from socio-symbolic positions in which the political significance of the city (*polis*) prevails over its character as a constructed material artifact. From this ethical-legal horizon of interpretation, the difference established by Walter Benjamin between violence that is founding, conservative or destructive of law has been left at a dead end –unable to conceptualize a purely extra-legal violence understood as something other than the expression of subjective and personal anger conceived as an explosive manifestation of meaningless energy that would serve no purpose nor be a means to any end.

Both Slavoj Žižek's attempts to develop a non-subjective structural urban violence and those of Peter Sloterdijk to conceive of personal anger as the source and engine of politics have failed to transcend the horizon of interpretation established by Benjamin. Faced with this perspective, the conceptualization of a technical approach to urban violence allows us to observe the existence of a completely extra-legal, structural and non-subjective type of violence that maintains a fully political sense in its technical and non-socio-symbolic nature. Instead of founding, conserving or destroying the law in order to replace it with different ones, technical violence produces bodies, establishes flows and generates anti-system resistance. The article will show that there are two main types of urban techno-violence: one conceived as a simple abundance of physical power (the mechanical vector-forces employed by disciplinary societies), and the cyber-affective forces employed by control societies.

## 1. Introducción

La mayor parte de las investigaciones sobre violencia urbana realizadas durante las últimas décadas han mantenido un enfoque muy común en las ciencias sociales y humanas que, consciente o inconscientemente, tiende a reforzar la idea de una neutralidad de la técnica y del medio físico en el que tiene lugar dicha violencia. Desde este punto de vista, técnica y medio físico pueden servir como herramientas que incrementen la intensidad de la violencia ejercida por alguna de las partes implicadas, o funcionar como simple calificativo que marca una especificidad concreta –urbana o tecnológica– de un género más amplio –la violencia– considerado como propio y exclusivo de unos sujetos humanos con capacidad de decisión.

Dicho claramente, el enfoque de las ciencias sociales y humanas en torno a la violencia la considera como algo propio y exclusivo de las personas. Son los individuos los que en el ejercicio de sus relaciones sociales ejercen violencia. Desde un punto de vista político, esta violencia puede ser ejercida por las instituciones formales establecidas bajo la ideología del mantenimiento del orden (terror de Estado, represión policial, estado de sitio), o contra ellas (revolución, terrorismo). En cualquiera de los casos, existe siempre un punto de vista jurídico orientado a legitimar el empleo de dicha violencia por cualquiera de las partes que sostiene a la vez la ilegitimidad de su empleo por la parte contraria. Además, tanto en un caso como

en otro, la violencia suele ser concebida como un fenómeno limitado en el tiempo que interrumpe una supuesta “normalidad” social no-violenta.

En el caso de que la violencia sea concebida como algo continuado en el tiempo, esto es, como “la violencia inherente a este estado de cosas ‘normal’” (Žižek, 2008, p. 10), el punto de vista desde el que se realiza, si bien considera como irrelevante la cualidad moral de los individuos que la ejercen, continúa manteniendo una perspectiva puramente sociosimbólica. La única diferencia radica en que en lugar de concebirse la violencia como la consecuencia desencadenada por la decisión de un sujeto soberano, se acude al (post)estructuralismo para concebirla como la consecuencia del efecto producido por una estructura simbólica de relaciones sociales que predeterminaría el comportamiento de los individuos en función de la posición o rol que ejerzan dentro de dicha estructura. A su vez, la efectividad causal de la estructura puede ser concebida como propiamente social –relaciones de parentesco en Lévi-Strauss, de distinción en Veblen y Baudrillard, o de hegemonía comunicativa en Mouffe y Laclau–, o sobredeterminada por cuestiones de tipo económico como en el caso de Althusser, Žižek y gran parte de los teóricos neo-marxistas.

En todos estos casos, la violencia sistémica es pensada a partir de una teoría lingüística que concibe lo propiamente social (la estructura simbólica) como un sistema de relaciones o signos que difuminan y deconstruyen la distinción entre poder (*potestas*) y autoridad (*auctoritas*). Un ejemplo paradigmático de esta visión es la definición del Estado propuesta por Bourdieu como aquella entidad social que ostenta el monopolio de la violencia simbólica (Bourdieu, 2014), en sustitución de la dada por Weber (2012) que lo concebía como la que ostenta el monopolio del empleo legítimo de la violencia física o material.

Concretamente, y desde una óptica profundamente influida por Pascal, afirma Bourdieu (2014) que “el Estado es una entidad teológica, esto es, una entidad que existe a causa de su creencia” (p. 24), que estaría formada por el “conjunto de personas que reconocen los mismos principios universales” (p. 26). O lo que es lo mismo, el poder de ejercer la violencia material por una instancia concreta ha sido sustituido por un conjunto de dinámicas socio-performativas susceptibles de ejercer una autoridad simbólica. Más allá incluso, investigaciones como las de Judith Butler (2002; 2004) que guardan una relación directa con la corporalidad y la materialidad de los individuos –en este caso en razón de sexo/género–, evidencian hasta qué punto se han introducido en la concepción de la violencia social las con-

cepciones (post)estructuralistas que privilegian el análisis lingüístico-simbólico sobre el físico-material.

Si bien no negamos la importancia de las aproximaciones políticas, jurídicas y sociosimbólicas en el análisis de la violencia urbana, consideramos que el énfasis puesto en esas perspectivas durante las últimas décadas ha promovido una fuerte desatención a los aspectos más directos y literales (en tanto que físicos y materiales) de la violencia urbana. En lugar de concebir la violencia urbana como la ejercida por los sujetos que habitan en la ciudad o como la generada por las estructuras de relaciones sociosimbólicas propias del espacio urbano, este artículo concibe la ciudad como una máquina técnica para la domesticación (Sloterdijk, 2000), disciplina (Foucault, 2006) y control (Deleuze, 1999) de la materialidad física de los cuerpos.

Ello nos permitirá prestar mayor atención a un tipo de violencia sistémica habitualmente eludida por las aproximaciones sociosimbólicas, y cuyas principales formas de ejercicio vendrían dadas por el despliegue de los equipamientos públicos y las infraestructuras de transporte y comunicación entendidos como dispositivos materiales de (re)producción de los cuerpos. Con este objetivo en mente, dividiremos el texto en dos partes. En la primera delinearemos los hitos clave en la construcción del discurso sociosimbólico sobre la violencia, incidiendo en las insuficiencias que dichos modelos conllevan para desarrollar un concepto específico de violencia urbana que vaya más allá de su contexto ético-jurídico. La segunda parte estará dedicada a mostrar el modo en que la ciudad puede ser concebida como un sistema de violencias físicas y materiales de carácter puramente a-legal que se ejercen de forma continuada en el tiempo y que no por ello dejan de tener un carácter fuertemente político, siempre y cuando amplíemos el significado tradicional de la (filosofía) política al de gobierno o gubernamentalidad (*κυβερναειν*). Por último, dedicaremos las conclusiones a tomar posición en el debate mantenido durante las últimas décadas en las disciplinas geográficas y sociológicas sobre el mejor enfoque de los análisis de la violencia urbana en las actuales postmetrópolis.

## 2. Crítica de la violencia urbana como fenómeno ético-jurídico

Unos de los hitos fundamentales en la deriva sociosimbólica de los estudios sobre la violencia lo constituye el famoso texto de Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia*. Mientras que lo más habitual en la historia siempre había sido vincular la violencia a fenómenos naturales, biológicos o simplemente materiales –por oposición al espíritu–, el texto de Benjamin concebirá la violencia, y por tanto también su crítica, como un fenómeno eminentemente ético. Una eticidad que además será vista como el núcleo ontológico del que dependen los conceptos del derecho y de justicia. Según Benjamin (1991), en el análisis de la violencia “sólo se llega a una razón efectiva, siempre y cuando se la inscriba dentro de un contexto ético. Y la esfera de este contexto está indicada por los conceptos de derecho y de justicia” (p. 23).

Una vez incardinada la violencia en este marco hermenéutico, Benjamin se apresura a establecer una rígida distinción entre derecho natural y derecho positivo, vinculándolos con la diferencia medios-fines. Según el filósofo alemán, lo propio del derecho natural sería concebir la violencia como un “producto natural, comparable a una materia prima” (Benjamin, 1991, p. 24) que sería propia e ineludible del mundo material. De ahí que la cualidad moral de su empleo dependería exclusivamente de la cualidad moral de los fines para los cuales sea empleada. Por su parte, lo propio del derecho positivo consistiría en que la justicia de los fines dependería de la legitimidad de los medios. O lo que es lo mismo, que la diferencia entre violencia legítima o ilegítima no depende de la cualidad moral de los fines.

Una vez establecida la visión propia del derecho positivo, la relación entre violencia y legitimidad es concebida desde dos puntos de vista antagónicos. Por una parte, la ideología del Estado de Derecho se reserva para sí el monopolio de la violencia legítima, aduciendo que “la violencia en manos de personas individuales constituye un peligro para el orden legal” (Benjamin, 1991, p. 226). Por la otra, los movimientos sociales antagónicos aducen que es precisamente el empleo de la violencia el que legitima y conserva el derecho de un determinado Estado, y no al revés.

Ahora bien, el ejemplo de la policía aducido por Benjamin va a abrir la puerta, en lugar de a una diferencia neta entre violencia fundadora de derecho o violencia conservadora de derecho, a una gran cantidad de análisis sociosimbólicos en los que se deconstruye dicha distinción mediante

el recurso a una performatividad en tiempo real, que no distingue ya entre violencias fundadoras y violencias conservadoras. Efectivamente, según Benjamin la institución policial es aquella que aunque emplea la violencia para “finés de derecho (con derecho a libre disposición), la misma facultad le autoriza a fijarlos (con derecho de mandato), dentro de amplios límites. Lo ignominioso de esta autoridad consiste en que se levanta entre derecho fundador y derecho conservador” (Benjamin, 1991, pp. 31-32).

En este punto, el análisis de Benjamin, y con él el de sus seguidores, se bifurca. Por una parte estarían todos aquellos que profundizan en el carácter performativo de las violencias fundadoras-conservadoras mediante el análisis de las instituciones sociales como fenómenos de autoridad y creación de identidad que no recurren de forma directa a la violencia física, sino que manipularían las acciones de los cuerpos de los sujetos mediante la producción y control de su subjetividad. Desde distintos ámbitos y perspectivas, todos los enfoques profundamente influenciados por las tendencias estructuralistas y lacanianas –como los de Althusser, Derrida, Bourdieu, Butler o Laclau– se vincularían dentro de esta línea. El simple hecho de que el propio Derrida recurra al fundamento místico de la autoridad de Pascal como preámbulo a su análisis de la crítica de la violencia de Benjamin es más que significativo (Derrida, 1997).

Por la otra parte estarían todos aquellos que han intentado desarrollar las incipientes reflexiones de Benjamin relativas a la posibilidad de una violencia pura completamente extra-jurídica. Dentro de este ámbito, Benjamin identifica tres tipos distintos de violencia: la ira personal, la violencia mítica y la violencia divina. La primera es concebida como una violencia puramente subjetiva e individual que, al menos en teoría, no podría ser atribuida ni a la condición de medio ni a la de fin, sino únicamente a la de “manifestación” (Benjamin, 2011, p. 39). Benjamin dedica poco espacio al análisis de este tipo de violencia porque no ve la posibilidad de relacionarla con fenómenos social o políticamente relevantes, sino que la considera como una forma de violencia individual y personalizada cuya conceptualización debería realizarse desde perspectivas propiamente psicológicas. En cambio, Sloterdijk encuentra en la ira personal e individual el *leitmotiv* fundamental desde el que construir todo un novedoso metarrelato “psicopolítico” sobre el origen y desarrollo de la civilización occidental.

Concretamente, Sloterdijk se centra en la presencia de la ira (*menis*) en el verso introductor de la *Ilíada*, caracterizada según él como aquello que “no tolera resistencia alguna” (Sloterdijk, 2010, p. 11) y que, por tanto,

se presenta como condición de posibilidad de la realización de lo nuevo. Esto es, de la realización de grandes obras que vayan más allá de “lo indiferenciado y lo siempre idéntico” (Sloterdijk, 2010, p. 14) propio del mundo natural (*physis*). A partir de aquí Sloterdijk concibe todo el desarrollo de la política occidental como un enfrentamiento entre aquellas tendencias psicopolíticas que pretenden pacificar la ira, y aquellas otras que tratan de fomentarla e instrumentalizarla para el logro de determinados fines.

A este respecto, Sloterdijk (2010) considera que “mientras el tren global de la civilización apunta a la neutralización del heroísmo, a la marginalización de las virtudes militares y al fomento de los afectos pacífico-sociales” (p. 64), los partidos de izquierda modernos lideraron el movimiento contrario hasta configurarse como unos “bancos de ira” (p. 76) capaces de acumularla y gestionarla de forma proyectual para el logro de sus objetivos políticos. A este respecto no resulta ocioso recordar que ya Sorel (1976) afirmaba que “no me cuento entre quienes consideran que el tipo aqueo, cantado por Homero, el héroe indomable, seguro de su fuerza y que se sitúa por encima de las normas, tenga que desaparecer en el futuro” (p. 312).

Según el relato de Sloterdijk, habrían sido precisamente las características propias de la vida política urbana de las antiguas ciudades-Estado las que habrían iniciado el proceso de desaparición de las virtudes heroico-guerreras del periodo anterior. Esta “domesticación de la ira [mediante] el cultivo burgués del *thymós*” (Sloterdijk, 2010, p. 23), coincidiría, pues, con la domesticación política del animal humano a la que el filósofo alemán ya había hecho referencia en su discusión sobre el humanismo (Sloterdijk, 2000). Ahora bien, lo importante aquí es que, a diferencia de los análisis de Benjamin, en el discurso de Sloterdijk (2010) “la ira útil y justa” (p. 23) no depende para nada de la discusión sobre los medios, sino que vuelve a versar sobre los fines. La ira útil y justa es la ira urbano-política que domestica al individuo-guerrero.

Del mismo modo que Chantal Mouffe trataba de eludir la violencia revolucionaria propia del marxismo-leninismo mediante su distinción entre lo político-social y la política-institucional (Mouffe, 1999), Sloterdijk va un paso más allá y califica la ira (*menis*) del guerrero como algo completamente a-político frente al *thymós* propio de la política. Ya se considere como orgullo o como simple deseo humano de reconocimiento social, lo más significativo aquí es que esta política ciudadana del *thymós* jamás se pone en relación con las nociones psicoespaciales que Sloterdijk desarrolló en su otro gran metarrelato de la civilización occidental: la trilogía Esferas. Todo el peso dado entonces tanto al espacio como a la forma urbana de la ciudad es ahora

completamente eludido a favor de una política *thymótica* ajena a cualquier consideración material que pudiese entrometerse en el carácter puramente relacional y sociosimbólico de su perspectiva psicopolítica. Si bien Benjamin postuló la ira personal como una de las posibles formas no jurídico-políticas o sociosimbólicas de la ira, el idealismo psicopolítico de Sloterdijk la vuelve a recuperar como parte integrante de un fenómeno político concebido como conjunto de relaciones psico-socio-simbólicas que en última instancia estarían limitándose a identificar lo propiamente jurídico con lo ético-cultural.

En segundo lugar tendríamos la violencia mítica, concebida por Benjamin (2011) como “pura manifestación de los dioses [que] no es medio para sus fines [y] apenas sí puede considerarse manifestación de sus voluntades [pues] es ante todo manifestación de su existencia” (p. 39). Es decir, la violencia mítica es la manifestación de los dioses entendidos como aquellas fuerzas exteriores a las relaciones propiamente humanas y que, por tanto, estos no serían capaces de controlar. Ninguna relación existe, pues, entre violencia mítica y violencia fundadora de derecho en el discurso de Benjamin, al menos “en su aspecto originario” (Benjamin, 2011, p. 39). En tanto que puro poder destructivo de una naturaleza (poli) deificada ajeno a todo fin o medio para un fin, la relación con la violencia fundadora de derecho surge cuando se identifica el poder (Schmitt, 2006) como la principal causa de la fundación del derecho. Debido a ello, afirma Benjamin (2011) sin contradicción que “lejos de fundar una esfera más limpia, la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra profundamente idéntica a toda violencia de derecho” (p. 39).

Esto significa que estamos ante un nuevo callejón sin salida, pues el segundo intento que ensaya Benjamin de identificar una forma de violencia puramente extra-legal ha sido inmediatamente conducido a un horizonte de sentido propiamente jurídico. Esta profunda alianza entre violencia como manifestación natural de poder y violencia jurídica en el discurso de Benjamin ya fue señalada por Sloterdijk (2010) cuando, en su metarrelato psicopolítico de sustitución de *menis* por *thymós*, acusó a la postura de “algunos teóricos de izquierda, sobre todo Walter Benjamin, y Antonio Negri [de postular que, al menos bajo el capitalismo] el estado de excepción permanente es lo normal” (p. 70). Un estado de excepción que legitimaría cualquier uso de la violencia como legítima defensa. Una postura explícitamente defendida por Günther Anders (2007) cuando afirmó que “nuestra negación de la no violencia es la afirmación de nuestro derecho a la legítima defensa bajo el estado de excepción” (p. 22).

Una vez aquí, la aparentemente mayor calidad moral del derecho positivo frente al derecho natural en un inicio, se transforma en su contrario. La identificación entre violencia mítica y violencia fundadora de derecho en Benjamin es calificada por Sloterdijk (2010) como el acto mediante el cual “la cólera se expide a sí misma un certificado de legitimidad moral” (p. 72). Frente a esta justificación medial de la violencia, la única solución según Sloterdijk sería volver al paradigma propio del derecho natural e identificar la domesticación de la ira como el único fin político y civilizador que legitima la violencia justa.

En tercer lugar está la violencia divina. Según Benjamin (2011), se trata de una “violencia inmediata pura, capaz de paralizar a la violencia mítica” (p. 41). Ahora bien, mientras que el poder inmediato de la violencia mítica se transforma, también inmediatamente, en violencia fundadora de derecho, la inmediatez de la violencia divina en cambio es siempre percibida como destructora de derecho. Propia no únicamente de las revelaciones religiosas sino también de la vida cotidiana, el punto característico de este tipo de violencia consiste en que, según Benjamin (2011), y a diferencia de las violencias fundadoras o conservadoras de derecho, es “la única no desechable” (p. 45). Se llega así a un punto paradójico por excelencia: la única violencia legítima según Benjamin sería la que no busca legitimarse en modo alguno mediante el recurso al derecho, pero tampoco es la simple ira subjetiva y personal de un individuo concreto. Tal y como afirma Slavoj Žižek (2009), “la violencia divina no sirve a ningún medio, ni siquiera al castigo de los culpables para así reestablecer el equilibrio de la justicia. Es tan solo el signo de la injusticia del mundo” (p. 236).

A diferencia de la violencia mítica, la violencia divina no es concebida como sacrificio. En ella no hay ningún ritual simbólico. Tampoco cumple ninguna función religiosa. La violencia divina simplemente aniquila y permanece en silencio al modo de un signo sin significado. Según Žižek (2009), “no hay criterios ‘objetivos’ que nos permitan identificar un acto como propio de la violencia divina [...] el riesgo de interpretarlo y asumirlo como divino pertenece totalmente al sujeto” (p. 237). Esta violencia no tiene tampoco nada que ver con estallidos colectivos de “locura sagrada” al modo de las bacanales en las que “los sujetos renuncian a su autonomía y su responsabilidad, puesto que es un poder divino superior el que actúa a través de ellos” (Žižek, 2009, p. 236).

La violencia divina de la que habla Benjamin es identificada por Žižek con la violencia revolucionaria espontánea y no dirigida ni material ni sim-

bólicamente desde ninguna instancia formal (partido) o personal (líder). Sin embargo, esto no quiere decir que haya que identificarla con una “violencia pura como explosión anárquica” (Žižek, 2009, p. 238). Lo que quiere decir es que es una violencia que produce significado. Frente a la violencia mítica mediante la cual se trata de imponer un significado ético-jurídico concreto entendido como dado exteriormente, la violencia divina, en cambio, es un puro acontecimiento sin significado que justamente por ello tendría la capacidad de trastocar todo el orden simbólico y permitir la aparición de nuevos significados desde el interior mismo de lo social.

Nos encontramos, pues, ante la concepción de la violencia divina como condición de posibilidad de la realización de lo nuevo que Sloterdijk ya había identificado como algo propio de la ira característica del héroe antiguo. Es en este sentido que Sloterdijk (2010) considera que “los dos órganos más poderosos de la recolección, metafísica y política, de la ira en la civilización occidental [han sido] la ira de Dios y la organización comunista de masas movidas por la ira antiburguesa y anticapitalista” (p. 256). Mientras que Benjamin y Žižek se empeñan en distinguir una problemática frontera entre ira subjetiva y violencia divina, el enfoque psicopolítico de Sloterdijk simplemente las identifica. Según él, la violencia divina no sería nada más que una acumulación de iras personales gestionada mediante organizaciones religiosas o políticas con el objetivo de dirigir las hacia determinados fines.

Nos encontramos, por tanto, en un nuevo callejón sin salida. El intento de Benjamin (2011) de “formular otras formas de violencia que las conocidas por la teoría del derecho” (p. 38) es continuamente reabsorbido por un horizonte de sentido socio-simbólico que diluye continuamente las fronteras entre lo jurídico, lo político y lo social. A este respecto, el intento de Žižek de identificar los disturbios urbanos de 2005 en las *banlieues* de París como un caso de pura violencia divina en el sentido benjaminiano resulta poco convincente.

Efectivamente, Žižek (2016) tiene razón cuando recalca que esos disturbios fueron “una explosión carente de proyecto” (p. 45), “un acto de protesta violento que no exige nada” (p. 46) y que por tanto pone en entredicho la teoría de *la razón populista* desarrollada por Laclau (2018) que, al fin y al cabo, es lo que al filósofo esloveno le interesaba criticar. Ahora bien, el hecho de que “no existiera ningún programa en los suburbios de París” (Žižek, 2016, p. 47) no quiere decir que dichos acontecimientos estén fuera de un horizonte de sentido sociosimbólico que aúne derecho, ética y política en un mismo fenómeno de autoridad simbólica.

Žižek realiza un llamamiento para resistirse a la “tentación hermenéutica” que explique dichos disturbios en función de las condiciones sociales de sus habitantes y reclama aceptar “la falta de sentido de esos disturbios [como muestra de] la incapacidad para localizar la experiencia de su situación dentro de un todo significativo” (Žižek, 2016, p. 48). Es decir, reclama que nos limitemos a “aceptar simplemente el hecho de que la violencia divina es brutalmente injusta” (Žižek, 2016, p. 49). Ahora bien, el enfoque de Žižek no debería calificarse como un intento de eludir el horizonte de comprensión sociosimbólica como tal, sino únicamente de establecer las condiciones de contorno de dicho tipo de epistemología. Lo que Žižek quiere hacer, profundamente influenciado por el estructuralismo, es identificar el grado cero de la violencia sociosimbólica que él cree haber encontrado en la violencia divina de Benjamin. Es por ello que ante este tipo de violencia no cabe más que la aceptación y el silencio. Violencia pura extra-legal para Žižek sería la que tuviera un grado cero de significado jurídico por haberla llevado hasta el extremo de tener un grado cero de significado sociosimbólico.

En cambio, desde nuestro punto de vista, la posibilidad misma de identificación de una violencia pura extra-legal como la buscada por Benjamin exige tener que salir necesariamente de cualquier horizonte ético y/o sociosimbólico. Los intentos realizados por Žižek y Sloterdijk para volver a concebir el modo en que actúa esa violencia pura extra-legal están condenados al fracaso desde el mismo momento en que sus esquemas conceptuales son fuertemente deudores de planteamientos sociosimbólicos incapaces de pensar el funcionamiento de cualquier fenómeno más allá de su significado social.

Del mismo modo que Lacan consideraba “lo Real” como un simple resto negativo o una simple brecha de la estructura simbólica, Sloterdijk y Žižek son incapaces de concebir la violencia más que como exceso animal que debe ser dominado por la política urbana el primero, o acontecimiento-cero sin significado en sí mismo, pero productor de significados sociales y simbólicos, el segundo. “Real” como exceso a evitar para mantener lo simbólico o “Real” como brecha negativa creadora de lo simbólico, las dos violencias más tradicionalmente jurídicas –la conservadora de derecho y la fundadora de derecho– vuelven a hacer su aparición, pero disfrazadas de violencias mantenedoras o fundadoras de una autoridad sociosimbólica que ya había sido identificada previamente como lo propiamente jurídico-político. Cuando la violencia mítica es identificada una vez más como poder fundador de derecho, la violencia divina es entendida como acontecimiento fundador de autoridad simbólica. En este punto, afirmar que la

violencia divina es una violencia extra-legal es, o un tecnicismo propio de juristas o una contradicción en términos.

### 3. Crítica de la violencia urbana como sistema técnico

En el apartado anterior hemos intentado mostrar los callejones sin salida a los que queda abocado el proyecto benjaminiano de encontrar una forma de violencia pura completamente extra-legal, o por lo menos ajena a la teoría del derecho, cuando ha sido elaborada desde planteamientos puramente éticos o socio-simbólicos. Ahora bien, esto no quiere decir que no exista ese tipo de violencia, sino que debemos cambiar el enfoque epistemológico desde el que aproximarnos al análisis de la violencia y renunciar aún más radicalmente a esa “tentación hermenéutica” de la que hablaba Žižek.

A este respecto, el punto clave consiste en volver a replantear la concepción misma de lo político y su relación con la ciudad. El discurso mayoritario ha concebido la política desde un discurso que entendía la *polis* griega (*πολις*) como un ámbito de decisión –democrática o no– sobre lo público, especialmente en lo que se refiere a la identificación del enemigo exterior con aquel al que se declara la guerra (*πολέμος*). Si bien la violencia está presente desde el principio, lo que se ha perdido completamente es el discurso previo –rastreado incluso en algunos diálogos platónicos– sobre el modo puramente técnico en el que se gobernaba ese espacio público en su dimensión interna y material.

Este enfrentamiento entre materialismo técnico e idealismo político al que nos referimos se plantea en el diálogo platónico *Protágoras* cuando se discute sobre el mito de Prometeo respecto al que, recordemos, en algunas interpretaciones se prima el hecho de que lo que da a los seres humanos es la técnica del fuego y en otras la técnica política. El problema al que queremos referirnos radica en que las traducciones habituales del diálogo han fomentado una lectura que da a entender que la concepción de la política propia de la *polis* era común tanto a Protágoras como a Sócrates. Ello se debe a que normalmente se ha traducido “*δημιουργική τέχνη*” (322b) –literalmente, técnica demiúrgica– por “arte de la política”, aunque es ampliamente conocido que el demiurgo platónico es un dios-ordenador

más cercano a lo que ahora denominaríamos Administración Pública que a un concepto de lo político propio de la Filosofía Política como disciplina. En cualquiera de los casos, lo que está claro es que esa *δημιουργική τέχνη* no tendría nada que ver con una concepción sociosimbólica de lo político.

La distinción entre “arte de la política” y “técnica demiúrgica” es eludida por las traducciones habituales, pese a que el concepto de política (*πολιτική*) aparece normalmente ligado al de *σοφία* (sabiduría) y únicamente en muy raras ocasiones al de *τέχνη* (técnica). Ahora bien, a este respecto resulta necesario reconocer que los pasajes en los que se plantea este problema son algo confusos, y al final no se sabe si lo que les da Zeus a los hombres para solucionar los problemas producidos por la técnica (del fuego) es la “*δημιουργική τέχνη*”, la “*σοφία πολιτική*”, ambas cosas entendidas como algo diferente, o las dos concebidas como iguales.

Nuestra tesis al respecto mantiene que la razón de esta ambigüedad es que el diálogo se sitúa en el principio de un idealismo platónico que está combatiendo el materialismo presocrático de la técnica en favor del conocimiento inmaterial. Desde este punto de vista, el inicio mismo de la filosofía política occidental albergaría dentro de sí un proyecto oculto de sustitución del significado originario de gobierno o administración de las cosas propio de la técnica de gobierno (*δημιουργική*) por la nueva ideología política (*πολιτική*) característica de la *polis*.

Desde nuestro punto de vista, un análisis radicalmente extra-legal de la violencia que no la reduzca al estatuto de fenómeno natural exige dejar de enfocar las relaciones sociales como fenómenos político-filosóficos para pasar a pensarlas como fenómenos técnico-materiales. Es decir, requiere sustituir el concepto de lo político propio de la *polis* por el de gobierno (*χυβερναειν*) propio de cualquier forma de relación técnica con un medio natural y/o social. Este fue el término elegido por Norbert Wiener (1948) para bautizar a la disciplina cibernética (*χυβερνήτης*). En origen, el término “cibernética” hacía referencia al timón de los barcos construidos por los *tektones* como parte de la tecnología de gobierno de los mismos. A diferencia de la política de la *polis*, que se basaba en la clara delimitación territorial y la distinción dentro (amigo) –fuera (enemigo), el gobierno propio de la cibernética se fundaba en el empleo de las tecnologías adecuadas para relacionarse con un entorno caracterizado por la indeterminación y la incertidumbre, con el que era preciso mediar. Allí donde la filosofía política se constituye a sí misma como sistema urbano cerrado, el gobierno de la cibernética lo hace como sistema abierto en mediación técnica con/del en-

torno. En este punto es necesario recalcar que este carácter de mediación propio de la gubernamentalidad cibernética es lo que ha sido identificado como la esencia de la técnica.

Expresado en palabras de Heidegger (2007), la técnica consiste en un “dejar aparecer algo en lo presente” (p. 225) mediante un desvelar que consiste en “acercar el mundo” (p. 255). Este “hacer-cercano lo distante” (Sloterdijk, 2011, p. 138) que define a la técnica consiste, pues, en traer a la presencia de lo identificable espacialmente (y por tanto manipulable) aquello que hasta entonces no era siquiera percibido, ya que se encontraba en la lejanía de “lo natural” entendido como fondo o “medio” inalterable. La técnica es, pues, lo que permite mediar (con) lo que hasta entonces se creía que no se podía mediar: lo natural o sustancial. Lo que permanecía inalterado en el tiempo. Es, pues, la técnica, y no la ira (*menis*), lo que permite producir lo nuevo.

Ahora bien, mientras que la técnica, según Heidegger-Sloterdijk, “acerca” el medio a su manipulación, tanto el barco como la ciudad son entornos completamente técnicos material, espacial y psico-políticamente (Sloterdijk, 2003; 2006) que ya no se limitan a “acercar” simplemente el medio con el que interactúan, sino que entran en un agenciamiento con él –agua en el caso de los barcos, tierra en el de las ciudades (Schmitt, 2007; Cacciari, 1997)– que cambia su funcionamiento previsible o esperado mediante la generación de un “sistema técnico” (Ellul, 2003) no identificable con un simple “sistema mecánico” (Mumford, 1977).

Este nuevo enfoque de las relaciones técnico-políticas o “gubernamentales” permite replantear la crítica de la violencia desde un punto de vista no sociosimbólico, sin que por ello se eludan las importantes consecuencias de su empleo en las relaciones sociales entre individuos. Para ello, lo mejor es recurrir a la noción etimológica de violencia como cualidad del *violentus*, es decir, de aquel que actúa con abundancia (*-olentus*) o exceso de fuerza (*vis*). Aunque en el derecho romano, la *vis* hacía referencia ya a la fuerza jurídica de un argumento o derecho concreto, su significado originario era puramente físico o material. Fuerza era la capacidad de modificar la forma o estado de un cuerpo, y fuerte era aquella entidad material capaz de resistir otras fuerzas.

En todos estos casos, la violencia jamás fue entendida como una cualidad moral del sujeto ni como algo cuyo empleo fuera preciso legitimar. En cambio, el actual concepto de “violencia” o “violento” se ha mezclado con connotaciones propias de lo cruel (*crudelis* = crudo, que se recrea o disfruta

con la sangre) o de la brutalidad (*brutus* = pesado, animal lento, irracional o testarudo) entendidos como modos de acción no racionales o civilizados propios de la vida fuera de la ciudad (salvaje = que vive en la selva), pues es únicamente en la ciudad donde rige el acuerdo o concordia racional debido al empleo público o político de la palabra (*λόγος*). Antes de esta mistificación o transmutación de valores, la violencia o abundancia de fuerza era considerada como la causa de la eficiencia, ya fuera material o jurídica, que decidía el resultado concreto dentro de una relación objetiva de fuerzas.

Desde la perspectiva jurídica moderna, soberano es aquel que puede decidir la suspensión del estado de derecho precisamente porque ha sido él quien ha sido capaz de imponer por la fuerza ese determinado estado de derecho. Para ello puede utilizar la técnica como un medio. Desde una perspectiva técnica, en cambio, no existe soberano. Lo que existe es un sistema técnico de relaciones de fuerza del cual ni las instituciones políticas ni las jurídicas tienen el control. El gobernante, que no soberano, tiene el control del timón del barco. En modo alguno el del océano. La condición *sui generis* de la ciudad es que en este caso, el barco mismo –la ciudad– es el medio. Y nadie es soberano del medio. En este sentido, una primera acepción técnica de la violencia urbana consiste en la violencia del medio-ciudad como estado de fuerzas “objetivo”. Objetivo no en el sentido de “verdad natural que no depende de la observación del sujeto”, sino en el sentido de que no es controlable por la voluntad del sujeto.

Es en este punto donde una crítica de la violencia que exceda la teoría jurídica recobra plenamente su sentido. Especialmente si se tienen en cuenta los últimos escritos del jurista conservador discípulo de Carl Schmitt, Ernst Forsthoff, dedicados a explicitar el modo en que “el Derecho capitula ante la técnica” (Forsthoff, 1966, p. 50). Ahora bien, si la crítica de la violencia no versa ya sobre su legitimación jurídica ni sobre la diferencia entre violencias fundadoras o destructoras de derecho, entonces ¿sobre qué versa? Este es justamente el problema sobre el que se erige el discurso de la ciudad moderna a mediados del siglo XV.

Mientras que la ciudad medieval era todavía caracterizada en función de su estatuto jurídico de excepción respecto al régimen feudal que aseguraba la auto-nomía (*nomos* = ley) en la organización social y laboral de su espacio urbano, los siglos XV y XVI van a desarrollar una concepción técnica de la ciudad como artificio (*mekhané*) completamente (auto)-regulado en perfecto equilibrio interno (homeostático) y externo con el resto del mundo. A este respecto, la práctica totalidad de proyectos arquitectónicos

de ciudades ideales (Alberti, Filarete, Francesco Di Giorgio, Pietro Cataneo, Lorini, Scamozzi) y de sociedades utópicas concebidas entre los siglos XVI y XVII (Moro, Campanella, Andreae, Bacon) desarrollarán la idea de la ciudad como máquina de reproducción social perfecta y automática.

Aunque se ha hablado mucho sobre la idea de “libre mercado” que en teoría estaría detrás de este proyecto de ciudad automática sin soberano (Negri, 2008), nosotros mantenemos que el auténtico proyecto moderno de la ciudad renacentista en particular, y de los inicios de la modernidad en general, fue un proyecto técnico-material que no debe ser confundido con el proyecto científico, al menos en su vertiente racionalista-idealista. A este respecto, obras literarias como *La Nueva Atlántida* de Bacon (1627) o pictóricas como *Vulcano y Eolo, maestros de la humanidad* de Piero di Cósimo (1495) y la *Porta Virtutis* de Fernando Zuccaro (1575) no deben concebirse como meras excepciones que hagan apología de la técnica dentro de un mundo de ideas sublimes, sino como ejemplos paradigmáticos de un nuevo “espíritu de la época” centrado en la reivindicación de las artes y las técnicas (tanto serviles como liberales), entendidas desde un punto de vista que podríamos calificar como puramente “civilizador” (*Zivilization*) –por oposición a “cultural” (*Kultur*)– o infraestructural –por oposición a ideológico–, por completo divergente de la actitud estética relativa al arte desarrollada desde el siglo XIX en adelante.

En este sentido, Carlo Guinzburg comentaba la descripción del Paraíso dada por Menocchio –el ahora famoso molinero del s. XVI cuyos testimonios ante la Inquisición protagonizaban su libro *El queso y los gusanos*– como aquel lugar donde “la materia se hace transparente” (Guinzburg, 2015, p. 153). Es decir, donde esta ha perdido su resistencia y ya no es necesario emplear fuerza de trabajo humana para producir cualquier tipo de obra. Ahora bien, el desarrollo de la técnica y su empleo para la construcción de un mundo completamente automatizado en el que ya no sea necesario emplear la fuerza de trabajo humana para modificar la materia, o únicamente sea necesario emplearla mínimamente –4 horas/día en *La ciudad del sol* de Campanella, 6 en la *Utopía* de Moro–, es el punto común de todos los proyectos de ciudades utópicas renacentistas, tan sintomáticamente interesadas en describir detalladamente las infraestructuras urbanas de sus sociedades al inicio de sus relatos.

Una vez caracterizada la ciudad ideal como el proyecto técnico que tiende a lograr la manipulación material sin resistencia, la cuestión principal es dónde se sitúa la noción de una “abundancia” o exceso de fuerza ma-

terial. La respuesta dada a esta pregunta en los orígenes de la modernidad no fue de carácter ético-jurídico, sino ontológico. Concebido un mundo –por ejemplo, la naturaleza– como mecanismo o sistema automático, cualquier tipo de nuevo sistema técnico –en nuestro caso, una ciudad– cuyo diseño en forma (proporciones estáticas) y función (flujos dinámicos) no armonizase con las proporciones y flujos del sistema-mundo constituiría una violencia, y una sin-razón en un sentido propiamente técnico. Es decir, en este caso, geométrico (Razón:  $a/b$ . Proporción:  $a/b = c/d$ ).

Aparece aquí una segunda acepción técnica de la violencia urbana entendida como sistema de fuerzas no-armónico con el sistema-mundo. Esto es, como un sistema que no componía la materia en “acuerdo” o “concordancia” (*ἁρμονία*, *harmonia*) con el resto del mundo, por lo que no lograba “ajustarse” o “conectarse” (*ἁρμόζω*, *harmozo*) con él. Antes del carácter poli-fónico (muchas voces) que ha adquirido en la actualidad, la armonía era cuestión de simple com-posición y conexión material mediante la forma. Es decir, era cuestión de técnica geo-métrica.

Con el desarrollo de la modernidad, la técnica primordial para el diseño de la ciudad ha ido dejando de ser la forma(lización) geométrica del espacio urbano, a pesar de que el progresivo aumento en la importancia de las infraestructuras de transporte y comunicación ha contribuido a implementar exponencialmente el carácter de conexión propio del concepto de armonía. Por su parte, el sistema-mundo ha dejado de ser visto como el sistema mecánico cerrado y determinista característico del neoplatonismo renacentista y del mecanicismo ilustrado para pasar a ser descrito en términos de flujos termodinámicos de energía susceptibles de ser conceptualizados mediante sistemas complejos abiertos e indeterminados. A este respecto, la *Contractal Law* propuesta como aspirante a la Tercera Ley de la Termodinámica (Bejan y Lorente, 2013), está siendo aplicada desde hace décadas tanto a la física y la biología como a la ingeniería, la economía o la sociología.

Mientras que, en el caso de la ciudad renacentista, la violencia urbana desde un punto de vista técnico consistía en cualquier tipo de forma o función divergente o desconectada de la estructura que definía el sistema mundo; en las actuales postmetrópolis, la violencia urbana desde un punto de vista técnico consiste en cualquier tipo de flujo que se desvíe abiertamente del comportamiento medio (estadístico o estocástico) de los mismos. La diferencia principal radica en que mientras que en la ciudad renacentista la violencia se definía como divergencia respecto a una forma dada *a priori*, en las actuales postmetrópolis lo hace como divergencia respecto a los flu-

jos termodinámicos que generan su propia morfogénesis. A su vez, mientras que la violencia urbana propia de la ciudad renacentista se concebía como una divergencia entre sistemas (el sistema-ciudad y el sistema-mundo), ahora hay una tercera acepción técnica de la violencia urbana como manipulación formal de los flujos termodinámicos en contra de su propia inercia morfogenética dentro de un único sistema mundo-ciudad.

Esta diferencia entre la violencia urbana de la ciudad renacentista frente a la violencia urbana de la ciudad actual mantiene un paralelismo sintomático entre el modo de funcionamiento de las sociedades disciplinares descritas por Foucault (2006) y las sociedades de control descritas por Deleuze (1999). En las primeras, los cuerpos eran disciplinados mediante la modularización geométrica del espacio urbano, la delimitación neta de las fronteras espaciales y el empleo de equipamientos públicos como hospitales, colegios, fábricas, museos o prisiones que componían los cuerpos de los sujetos de acuerdo con una norma ideal establecida *a priori*. En las segundas, en cambio, el empleo de la tecnología de la información en tiempo real propia de las *smart cities* redefine continuamente la dirección óptima de los flujos energéticos –no solo de recursos materiales sino también de personas, mercancías y capitales– reconfigurando continuamente la forma-movimiento de la ciudad y generando nuevas e imprevistas conexiones.

La violencia técnica disciplinar era concebida en términos puramente mecánicos de fuerza-vector escalar. La violencia técnica de las sociedades de control lo es mediante fuerzas-afecto (sensibilidad) susceptibles de establecer conexiones no pre-determinadas. Desde un punto de vista social, lo importante es que, al contrario de lo que ocurría en la ciudad renacentista-disciplinar, la violencia propia de las actuales postmetrópolis siempre es definida como acción anti-sistema. Ahora bien, esta acción anti-sistema no es concebida como un medio externo a ese sistema que debe ser justificado mediante un fin justo. Recordemos que la *Constructal Law* también se aplica a los procesos sociales, biológicos y económicos propios de la población urbana como flujo de personas. El flujo de personas es el mismo sistema. Es, pues, la misma dinámica del sistema la que genera micro-turbulencias que en un momento dado pueden desestabilizar un sistema en equilibrio dinámico mediante la acción de un “atractor fractal” (Prigogine y Stengers, 1994) que dé lugar a la “emergencia de lo nuevo”. Llegamos, por lo tanto, a la paradoja propia de todo sistema autopoietico, en el que lo nuevo anti-sistema es generado por el propio sistema. La violencia urbana es, pues,

una acción anti-sistema generada por el propio sistema. Es decir, en última instancia, la violencia es el fin.

En este punto, merece la pena resaltar que, aunque lo hicieron desde un punto de vista propio de las ciencias sociales y humanas y no desde uno técnico, Sorel y Fanon han sido los autores que más se han acercado a esta noción técnica de violencia anti-sistema capaz de eludir la dialéctica jurídica medios-fines. El primero cuando caracterizaba a la violencia revolucionaria como aquella que “se sale de toda apreciación, de toda medida” (Sorel, 1976, p. 131), y el segundo cuando afirmaba que “la colonización o la descolonización, son simplemente una relación de fuerzas” (Fanon, 1963, p. 54) que para el colonizado anti-sistema “siempre va dirigida contra él” (Fanon, 1963, p. 69). Razón por la cual, “el hombre colonizado se libera en y por la violencia. Esta praxis ilumina al agente porque le indica los medios y el fin” (Fanon, 1963, p. 77).

Así pues, el punto crucial consiste en no confundir esta concepción técnico-sistémica de una violencia urbana completamente a-moral con el discurso del derecho natural que reconoce como hecho dado la necesidad de la violencia en el mundo material, pero necesita justificar su empleo mediante un fin justo. En el caso del análisis técnico de la violencia, insistimos una vez más, la violencia es el fin. La acción anti-sistema misma es violenta de por sí y no se trata de buscar fines más allá de su misma anti-sistematicidad. No se trata ni de fundar derecho ni de destruirlo. Se trata de existir en una relación de fuerzas sistematizadas frente a las cuales la generación de una identidad o singularidad propia, ya sea individual o de grupo, se hace posible únicamente a condición de ofrecer la suficiente resistencia al sistema.

## 4. Conclusiones

Tras haber realizado esta crítica técnica de la violencia urbana, afirmamos que, al menos desde nuestro punto de vista, las actuales políticas del cuerpo orientadas siempre hacia la identidad sociosimbólica deberían complementarse necesariamente con una tecno-política de las poblaciones en su doble dimensión vectorial y afectiva. Tanto las causas como la comprensión misma de los fenómenos de violencia urbana no pueden ser reducidos a cuestiones de “identidad cultural” (Soja, 2008), ni tampoco a parámetros

propios de la sociología (Wacquant, 2007) o la economía (Harvey, 1977). Mucho menos aún deberíamos reducir la violencia del espacio público a la ejercida por la ideología universalista del discurso liberal sobre nuestra percepción del mismo (Delgado, 2011). La violencia urbana se desarrolla principalmente desde un parámetro puramente infraestructural y material que como bien supo ver Forsthoft tiene una dinámica propia que no puede ser controlada por la voluntad soberana del derecho.

En un paradigma urbano en el que los equipamientos públicos de corte disciplinar han entrado en crisis, son las infraestructuras del transporte y la comunicación las que determinan la conexión o desconexión entre las partes que definen el medio y, por tanto, su posible violencia. Desde este punto de vista Mike Davis (1990) realizó su famoso análisis de Los Ángeles, siguiendo en esto la estela abierta por Rayner Banham (1971). En el primer caso, el objetivo era destacar la violencia del sistema frente a los usuarios que no armonizaban con el mismo. En el segundo, en cambio, se ensalzaba la armonía interna del sistema-ciudad-mundo sin prestar atención a los grupos cuyas dinámicas excluía. En ambos casos, la perspectiva era infraestructural y técnica.

A pesar de que a algunos les pueda parecer que este enfoque supone una reducción “mecanicista”, “empiricista” o “positivista” de la noción de violencia, nosotros creemos que la crítica técnica de la violencia urbana debería incluirse como un requisito imprescindible en los análisis propios de las disciplinas humanas y sociales con el fin de evitar el prejuicio socio-simbólico por excelencia que todavía cree que los problemas sociales de la ciudad pueden ser resueltos mediante la simple promoción de una ética específica para la ciudad (Sennett, 2019). Tal y como afirman Hardt y Negri, “el concepto de poder [es] una síntesis dialéctica de *Kratos* y *Ethos*” (Hardt y Negri, 2019, p. 124). Aunque el poder sea efectivamente relacional, el *kratos* no está definido en primer lugar por relaciones sociosimbólicas, sino por las conexiones técnico-materiales de tipo infraestructural que definen el medio. Si la tecnología es el medio, el *kratos* es técnico.

## 5. Referencias bibliográficas

- Anders, G. (2007). *Estado de necesidad y legítima defensa (violencia sí, o no)*. Madrid: Centro de documentación crítica.
- Banham, R. (1971). *Los Angeles. The Architecture of Four Ecologies*. London: The Penguin Press.
- Bejan, A. y Lorente, S (2013). Constructal Law of design and evolution: Physics, biology, technology and society. *Journal of Applied Physics*, 113, 1-20. doi: <https://doi.org/10.1063/1.4798429>
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Cacciari, M. (1997). *L'Arcipelago*. Milano: Adelphi.
- Davis, M. (1990). *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. New York: Verso.
- Delgado, M. (2011). *El Espacio público como ideología*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Deleuze, G. (1999). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En G. Deleuze, *Conversaciones*. (pp. 277-288). Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Ellul, J. (2003). *La edad de la técnica*. Barcelona: Octaedro.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Forsthoff, E. (1966). *Problemas actuales del Estado Social de Derecho en Alemania*. Madrid: Publicaciones del Centro de Formación y Perfeccionamiento de Funcionarios.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de Francia (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Guinzburg, C. (2015). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península.
- Hardt, M. y Negri, A. (2019). *Asamblea*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (1977). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.

- Heidegger, M. (2007). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Laclau, E. (2018). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mumford, L. (1977). *Técnica y Civilización*. Madrid: Alianza.
- Negri, A. (2008). *Descartes político o de la razonable ideología*. Madrid: Akal.
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1994). *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2007). *Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2006). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Slooterdijk, P. (2011). *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- Slooterdijk, P. (2010). *Ira y Tiempo. Ensayo Psicopolítico*. Madrid: Siruela.
- Slooterdijk, P. (2006). *Esferas III. Espumas*. Madrid: Siruela.
- Slooterdijk, P. (2003). *Esferas II. Globos*. Madrid: Siruela.
- Slooterdijk, P. (2000). *Normas para un parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Siruela.
- Sennett, R. (2019). *Construir y habitar. Ética para la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- Soja, E. W. (2008). *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Sorel, G. (1976). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Wacquant, L. (2007). *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y estado*. México D. F.: Siglo XXI.
- Weber, M. (2012). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Wiener, N. (1948). *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*. Cambridge: The MIT Press.
- Žižek, S. (2016). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Barcelona: Anagrama.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.