

# REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

*DOSSIER:* TRANSCURSOS MIGRATORIOS EN LOS MUNDOS  
CONTEMPORÁNEOS

VOLUMEN 4, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2021

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE  
SEDE PUERTO MONTT





# Entrevista a Emmanuel Renault y Christian Lazzeri

## Interview with Emmanuel Renault and Christian Lazzeri

Ricardo Salas, Andrés MacAduo, Paulina Pauchard, Mario Samaniego,  
Cristián Valdés  
Universidad Católica de Temuco, Chile

Cristóbal Balbontín, Harold Dupuis, María Beatriz Gutiérrez  
Universidad Austral de Chile, Chile

### Resumen

El presente texto es una versión escrita de una entrevista realizada a los filósofos franceses Cristian Lazzeri y Emmanuel Renault de la Université Paris-Nanterre, en relación con sus obras más relevantes. Esta sesión fue parte del Seminario de Postgrado titulado: “¿Una Teoría Crítica francesa? La recepción francesa de las teorías contemporáneas del reconocimiento”. El presente escrito es una transcripción fidedigna de la entrevista colectiva que se desarrolló en francés y en inglés, y que ha sido revisada por los entrevistados. Esta sesión se llevó a cabo de forma virtual el lunes 14 de diciembre de 2020, y fue la sesión de cierre de un Seminario realizado entre la Universidad Austral de Chile y la Universidad Católica de Temuco con el propósito de profundizar las problemáticas de una teoría del reconocimiento contextualizada.

*Palabras claves:* Teoría Crítica, reconocimiento, experiencias de injusticia.

Recibido: 1/6/21. Aceptado: 23/7/21



Ricardo Salas Astraín es Filósofo, Doctor por la Universidad Católica de Lovaina. Actualmente trabaja como académico en la Universidad Católica de Temuco, y es el director del Doctorado en Estudios Interculturales. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4765-1567>

Contacto: [rsalas@uct.cl](mailto:rsalas@uct.cl)

Cristóbal Balbontin-Gallo es Doctor por la Université Paris Nanterre-Universität Johann Wolfgang Goethe y Master en Philosophie, Université Paris Nanterre. Francia. Trabaja como Profesor Auxiliar del Instituto de Derecho Público en la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>

Contacto: [cbalbonting@gmail.com](mailto:cbalbonting@gmail.com)

Cómo citar: Salas, R., Balbontín-Gallo, C., MacAduo, A., Pauchard, P., Samaniego, M., Valdés, C., Dupuis, H., y Gutierrez, M. B. (2021). Entrevista a Emmanuel Renault y Christian Lazzeri. *Revista Stultifera*, 4 (2), 121-142. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-06.

## ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

### Abstract

This text is a written version of an interview with the French philosophers Cristian Lazzeri and Emmanuel Renault of the Université Paris-Nanterre, in relation to their most relevant works. This session was part of the Postgraduate Seminar entitled: “A French Critical Theory? The French reception of contemporary theories of recognition”. This writing is an accurate transcription of the collective interview that was carried out in French and English, and which has been reviewed by the interviewees. This session was held virtually on Monday, December 14, 2020, and was the closing session of a Seminar held between the Austral University of Chile and the Catholic University of Temuco in order to deepen the problems of a contextualized theory of recognition.

*Keywords:* Critical Theory, recognition, experiences of injustice.

### El reconocimiento del *Self*

Andrés Mac-Adoo. —Estoy agradecido de esta oportunidad de diálogo con ustedes. Mis intereses de investigación están referidos a las luchas indígenas y los procesos de urbanización en Chile, por lo tanto, al entrelazamiento entre las luchas por el reconocimiento y los entornos materiales que son constitutivos de estas experiencias. En este sentido, el modelo de teoría social del reconocimiento que Emmanuel Renault ha ido desarrollando en las últimas décadas es muy pertinente para mis intereses. Usted, Emmanuel Renault, ha mostrado la relevancia de las dimensiones epistemológica y “cognicional”<sup>1</sup> (Renault, 2015) en las experiencias sociales negativas. ¿Cómo evalúa la posibilidad de abrir y extender el debate sobre las teorías alternativas de la ipseidad (*Self*) producidas en contextos de diversidad cultural que podrían no ajustarse a los presupuestos del pragmatismo, especialmente el pragmatismo americano? Mi segunda pregunta es: ¿cuáles son las implicaciones de esta posible expansión para el propósito emancipatorio de la teoría crítica en la vía adorniana, si basamos las cuestiones ontológicas en los principales paradigmas de las ciencias sociales y de la psicología? Y mi tercera y principal pregunta, ¿cuáles son los principales desafíos de esta expansión (tanto de las consideraciones ontológicas como de la aproximación referida a las ciencias sociales), especialmente cuando estas instituciones de las ciencias sociales y la psicología están consideradas como agentes de dominación frente a las

cuales algunos actores subalternos luchan de una forma que no buscan reconciliación?

Emmanuel Renault. —La primera pregunta se refiere a las teorías de sí (*theories of the Self*). Usted sugiere que quizás apoyarse en una concepción pragmatista de la ipseidad podría presentar el problema de no integrar otras concepciones, quizás haciendo referencia a otras visiones como la concepción mapuche de la ipseidad. Para mí es difícil de responder porque no estoy familiarizado con ellas. No obstante, yo estaría tentado de responder que tomo la concepción de Dewey de la ipseidad de modo muy flexible. De todas formas, me gustaría saber por qué usted estima que no sería suficientemente flexible. No logro comprender qué sería aquello especialmente problemático en el planteamiento pragmatista. Sería interesante que usted elaborará más su planteamiento.

Andres Mac-Adoo. —Me refiero específicamente a algunas sugerencias presentes en su trabajo referentes a la cuestión ontológica; por supuesto, no como una visión ontológica autárquica o formalista, sino a los problemas fundamentales de carácter ontológico. Usted propone un tipo de ontología social procesual focalizada en la transformación social, en una vertiente adorniana donde sugiere basar la discusión ontológica sobre los principales paradigmas de las ciencias sociales.

En relación a la primera pregunta, en el trabajo de Mead sobre el *Self*, el *Me* y el *I*, en diferentes contextos culturales —pensemos en India o Japón— esta dicotomía o dos posibilidades de pensar el proceso mental, si bien importante y flexible, no es fácil de ajustar en algunos fenómenos psíquicos como la inmaterialidad y entidades invisibles en el dominio del *Me* o del *I*. Hay entidades inmateriales que se manifiestan en la vida, por ejemplo, de forma onírica, o a través de alucinaciones, y en este contexto emerge otra tipología del sí mismo (*Self*).

Emmanuel Renault. —Se trata de una pregunta difícil pues hay varios niveles de los cuales hacerse cargo. Primero está el problema referido a la concepción misma de la subjetividad en Mead (1934), y a la dicotomía del *I* y el *Me*. Pero en términos más generales, el problema más gravitante es acerca de si es posible o no elaborar una concepción general de la ipseidad (*Self*) que esté situada o sea consciente de un contexto o área cultural. En la primera parte de la pregunta, en cuanto a la distinción entre *I* y *Me*, de hecho, no está del todo claro en Mead. Probablemente ofrece dos significados

## ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

distintos a esta distinción: ya sea desde un punto de vista objetivo, como también desde un punto de vista experimental o fenomenológico. Pero del punto de vista objetivo u analítico, el *I* es el *locus* de impulsos para decirlo en términos de Dewey, de modo que es una ipseidad (*Self*) no socializada. Creo que en todas las culturas sería posible distinguir una ipseidad no socializada —pulsional para hablar en términos de Freud, de motivaciones o impulsos para hablar en términos de Dewey— y luego, por supuesto, estos serían canalizados y socialmente organizados, lo cual correspondería al *I*. Este es el significado de una distinción desde una perspectiva “objetiva”. Un significado experimental en Mead apunta a que un sujeto puede experimentarse a veces a sí mismo como un *I* y a veces como un *Me*. Me experimento como un *Me* cuando mi comportamiento se encuentra con las expectativas sociales, y por el contrario, a veces no nos ajustamos en esa experiencia de la ipseidad a las expectativas sociales, y me experimento como un “yo” (*I*), que es distinto del “nosotros” (*Us*) al cual también pertenecemos. Y creo que esta distinción es un tipo de experiencia posible de encontrar en cada sociedad. Ahora bien, esto no es suficiente, supongo, para elaborar una concepción precisa de la ipseidad (*Self*) para pensar en un sentido más freudiano y más etnográfico, por lo tanto, deberíamos buscar en la etnopsiquiatría e intentar acercar la brecha entre modelos psicoanalíticos y hallazgos antropológicos. Hay intentos de elaborar epistemologías complementarias, pero la pregunta es de tipo empírica y no tengo las habilidades empíricas para decidir qué enfoque sobre el *Self* psíquico es posible en la variedad de contextos culturales.

En lo que se refiere la segunda pregunta, advierto el punto y veo el problema: básicamente está diciendo que podría ser peligroso pensar acerca de la interdisciplinarietà solo en lo que se refiere a las ciencias sociales, al conocimiento que proveen las ciencias sociales, conocimiento que se elabora en un marco institucional que necesariamente excluye otras formas de conocimiento. Este es un tipo de problema foucaultiano, el problema del saber-poder del conocimiento que está inscrito en las ciencias sociales y que siempre supone algún tipo de exclusión del horizonte posible de otros conocimientos. Es un buen punto, pero en Adorno también hay una crítica del conocimiento social desde el punto de vista de la experiencia. Luego la pregunta es si la sociología es capaz de articular en una forma relevante las experiencias sociales negativas. Y ocurre que muchas veces no es capaz de lograrlo. De forma que es necesario complementar la aproximación sociológica de las experiencias sociales negativas con una aproximación



psicológica de las experiencias negativas que no estaba considerada en el programa inicial de la Teoría Crítica. Por lo tanto, hay que desarrollar ambas, y tomar en consideración las aproximaciones teóricas sociológicas, y a la vez, las formas de aproximación que no están necesariamente recogidas en las formas académicas de conocimiento. Esta variedad de formas de conocimiento me parece, no obstante, compatibles con la perspectiva adorniana, si bien él no tuvo esta discusión en mente.

### **El papel de la violencia en los conflictos de reconocimiento**

María Beatriz Gutiérrez. —Mi interés investigativo se relaciona con las condiciones de injusticia y de falta de reconocimiento en Chile, en el marco del contexto del estallido social que ha implicado el recurso a la violencia por parte de la denominada “primera línea”, en un léxico que tiene un origen marcial, cuya función espontánea ha sido la de custodiar o asegurar el derecho de protesta de otros (de la mayoría) frente al avance policial. Mi pregunta tiene que ver con las condiciones de violencia. En sus textos usted plantea que la lucha por el reconocimiento debe estar situada en el orden de lo discursivo, en el orden de la justificación. Así, la violencia —un componente de la dimensión agonística de la lucha— parece desplazada a un terreno de segundo orden, en circunstancias que al observar la dinámica de los movimientos sociales, la violencia es -a su manera- un lenguaje, una expresión que no puede ser desatendida ni disociada de la dimensión discursiva a la cual está unida, pues las demandas por el reconocimiento están inscritas en las relaciones de poder, sobre todo, como recurso de los más desposeídos de la sociedad frente a las formas más organizadas de poder que ostentan los grupos dominantes. ¿Esto le parece plausible?

Christian Lazzeri. —Si usted quiere, lo que yo comenzaría por señalar es que las formas de lucha, violenta o no, en general son procesos o mecanismos que se liberan cuando otros medios o mediaciones han fracasado, en particular cuando han fracasado las mediaciones deliberativas. Cuando los grupos sociales no están de acuerdo sobre reivindicaciones materiales o simbólicas, se acude, en general, a mediaciones de orden discursivo que permitan generar condiciones de deliberación destinadas a reglar el diferendo que opone a los distintos grupos, ya sea de orden material o de orden simbólico. Cuando este requerimiento de deliberación fracasa porque los grupos dominantes que ostentan privilegios o el monopolio de formas de poder se resisten a entrar en procesos deliberativos o entran de una manera que crea negociaciones que no son verdaderas negociaciones o, que no son

## ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

conducentes a algo productivo, en ese caso la única respuesta posible es hacerles “pagar un cierto precio”. La violencia representa metafóricamente de algún modo el “costo” de no entrar genuinamente en un proceso de negociación. En cierto sentido, existe un “lenguaje de la violencia” que es el sustituto de la negociación, que es el sustituto de la deliberación, y que busca como efecto, conducir a las partes antagonistas a volver a reunirse y poder discutir genuinamente. Por lo tanto, la violencia subsiste mientras los términos de la discusión no se hayan acordado. Está también el hecho de que la violencia puede producirse cuando concurren formas de ultraje y violencia simbólica, es decir, el hecho de recibir formas de estigmatización social, descalificación social, insultos; y, en este caso, la violencia aparece como un recurso que expresa una exigencia de reparación, porque se considera que la violencia ha sido liberada simbólicamente por el grupo dominante, que se estima ha practicado una forma de discriminación, de estigmatización. Luego, se trata entonces de una respuesta de los grupos dominados frente a los grupos dominantes que demandan una reparación. Ahora bien, en todos los casos que se señalan, el fenómeno de la violencia no es en sí mismo ni ilegítimo ni una anomalía, sino que es un eslabón en el proceso de construcción de lo social. Es necesario recordar aquí la interesante tesis desarrollada por Simmel (1918), el sociólogo alemán, quien señala que una de las funciones del conflicto es restaurar el lazo social. Dicho de otra forma, la función de la violencia no es romper el lazo social, sino recomponerlo. Así, si algo no conviene, siempre es posible romper los puentes, la comunicación, operando aquí la violencia como un mecanismo para implicar al otro grupo social. Como consecuencia, esta implicaría un cierto cambio de posición o actitud de los grupos dominantes frente a los grupos dominados. La violencia, de esta forma, es fundamentalmente un requerimiento de reconciliación y una demanda de reparación. Se mantiene el lazo social, se mantiene en tanto “adversario”, en tanto “enemigo” de alguna manera y se mantiene en estos términos hasta que la reparación sea acordada. En síntesis, en lugar de considerar la violencia como la mera destrucción ilegítima, como simple destrucción del lazo social, podemos considerarla como parte del lazo social. Una manera de empujar al restablecimiento del lazo social en otros términos que aquellos que se han visto dañados y que llevan a un quiebre que se expresa violentamente. Así, yo comprendo que la violencia sea en el espacio social, una forma finalmente de discurso, aun si, por otra parte, no toma forzosamente la forma de un discurso articulado. Sabemos que existen formas de experiencia social que no pueden formularse al modo de un discurso formalmente construido. Hay



grupos que no acceden ni pueden acceder a los medios lingüísticos ni al capital cultural necesarios para lograr la construcción de una argumentación y que se expresan a través de símbolos, de forma indirecta por relatos de vivencias, a través de la mitología y otras representaciones. Esta situación se da especialmente en el caso de las minorías étnicas o culturales que encuentran restricciones para entrar en espacios deliberativos en los términos desarrollados por Habermas (2007). Ello implica comprender y abrirse a la diversidad de formas en que estos grupos “otros” entran en negociación. Por cierto, la violencia puede ser otra forma de entrar en negociación para los grupos marginados o excluidos de las formas establecidas de deliberación, como respuesta a situaciones de no deliberación.

Cristóbal Balbontín. —Pero si se produjo el quiebre del lazo social como resultado de la violencia, y se exige como prerrequisito para retomar la negociación el abandono de la violencia, ¿acaso no se está afectando y erosionando con esta exigencia la posición de poder de una de las partes, en especial la posición del grupo dominado en el contexto de una negociación que es inseparable de la relación de poder?

Emmanuel Renault. —Me parece que es una pregunta interesante. Solo me gustaría agregar que, en Honneth (2013) en particular, uno de los puntos centrales es que el reconocimiento supone comunicación, pero no necesariamente comunicación discursiva. Así, por ejemplo, es posible insultar a alguien sin decir nada. Por consiguiente, la denegación de reconocimiento significa un tipo de destrucción de lazos comunicativos que crea lazos sociales, y esta destrucción no necesariamente se produce por vía discursiva. Luego, si se analiza en estos términos la denegación del reconocimiento, el diferendo al cual puede dar origen esta denegación puede expresarse incluso a través de medios violentos, que pueden efectivamente ser tanto discursivos como físicos. Recordemos que la lucha por el reconocimiento en Hegel (2009) es una lucha a muerte. De este modo, la lucha por el reconocimiento no está ligada analíticamente a una lucha de pretensiones (*claims*) explícitas y discursivas. El problema que usted describe (de un círculo vicioso de violencia y la imposibilidad de deliberación), para mí se manifiesta sobre todo en las consecuencias políticas de la violencia. La cuestión, no obstante, es que la violencia en ocasiones puede ser necesaria, pero es imposible tener control de ella y de las consecuencias políticas de su uso, porque esta funciona en un proceso dinámico creando una contra-violencia y después no se asumen las

## ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

consecuencias de la misma. De ahí el problema de su legitimidad, pues no hay racionalidad en la violencia. La necesidad que se advierte, va, sin embargo, unida a este aspecto polémico. Tanto la estrategia violenta como la no violenta conducen a un impasse. De ahí su complejidad, y esto es un problema político también, respecto del cual no está claro, cómo tratar.

Christian Lazzeri. —Simplemente para volver sobre la cuestión del círculo vicioso entre grupos dominantes y dominados, cuando los primeros exigen a lo segundos deponer la violencia para poder deliberar. El problema es que el argumento se invierte porque, justamente, no pueden entrar en deliberación en virtud de la violencia que surgió como consecuencia de una falta de genuina deliberación. Luego, al exigir el abandono de la violencia, es legítimo responder que ella se ejerce para poder deliberar. Y, si no se hubiese ejercido, no sería posible deliberar ni ser escuchado. De ahí el anudamiento de violencia y deliberación. En lo referente a la pregunta del control de la violencia, quizás habría que decir que las formas de violencia ejercidas en el marco de las democracias contemporáneas responden a formas de movilización colectiva que en general son bastante estructuradas. Es decir, se apoyan sobre tradiciones de movilización de partidos políticos, de asociaciones, de sindicatos, etc. Podemos, por cierto, hacer frente a fenómenos de violencia incontrolada y puramente destructiva. Sin embargo, en general, las formas de violencia en el marco de movilizaciones colectivas están provistas de una cierta forma, de un cierto régimen, estructuradas a partir de una cierta experiencia histórica de la movilización colectiva. Por ejemplo, en Francia, hay una larga tradición de movilización colectiva que se remonta —a lo menos— a la revolución francesa, que pasa a través de los acontecimientos de 1848, 1871, 1968, entre otras fechas, y que hacen que la violencia esté relativamente canalizada, orientada. Desde luego puede presentarse de forma irracional, liberada, pero en general, existe un cierto control que permite que esté focalizada de forma precisa y proporcional a ciertas reivindicaciones.

Emmanuel Renault. —¿Christian, dirías tú eso del movimiento de las chaquetas amarillas (*Gilet Jaune*<sup>2</sup>) o de los *Black Blocks*<sup>3</sup> (Crimethinc, 2004)?

Christian Lazzeri. —Yo no diría eso de los *Black Blocks*. Pero los *Black Blocks* están inspirados en un movimiento estructurado que ellos distorsionan. Fue también el caso de los *Gilet Jaune*. Están organizados en torno a una reivindicación (política fiscal, referéndum popular, en fin, a una

innumerable lista de reivindicaciones). No es una pura violencia destructiva. Hay un cierto compromiso. Es una violencia que se explica y corresponde por otra parte, al hecho de que los interlocutores no responden, que no se hacen cargo de un requerimiento.

### **Sobre Foucault**

Harold Dupuis. —En la perspectiva que usted trabaja, que es aquella de la experiencia de la injusticia, hay una clara inquietud ético-política. Considerando que esta inquietud también está presente de forma transversal en Foucault, pero particularmente desde finales de los setenta hasta su muerte, los temas éticos del cuidado de sí cobran relevancia. ¿Cómo Ud. procesa, incorpora o discute a Michel Foucault? Me refiero a los regímenes de verdad, formas de subjetivación y matrices normativas. Es decir, ¿cómo usted trabaja y discute esa perspectiva de trabajo de Foucault para pensar la experiencia de la injusticia?

Emmanuel Renault. —Debo confesar que no tengo un gran conocimiento de Michel Foucault, más bien un conocimiento en términos generales. En la *Experiencia de la injusticia. Ensayo sobre la teoría del reconocimiento* (Renault, 2017) me he apoyado en su elaboración sobre Hegel en un primer momento, también en Adorno —con su concepto de experiencia negativa—, y con el análisis de estos dos autores he tomado conciencia de que podía lograr un desarrollo o una formulación aún más clara de una concepción pragmatista de la experiencia. Desde luego, hay otras concepciones de la experiencia, como otros marcos teóricos para pensar de forma sistemática la experiencia de la injusticia, en los cuales no profundicé, como el marco foucaultiano. Yo no lo seguí, pero me imagino que es posible. He ahí el primer punto.

Por el contrario, la temática de los procesos de subjetivación, es algo que existe en el Foucault que conozco, que me marcó y que intento criticar. Desde una perspectiva de la experiencia de la injusticia, la negación de reconocimiento produce procesos de subjetivación a nivel práctico, donde esta experiencia transforma la forma de pensar y de comportarse del medio social. Aquellos que participan de un movimiento social saben que ella (la experiencia de injusticia) transforma profundamente la manera de comportarse, la manera de relacionarse con el otro. Normalmente se trata de una experiencia de inequidad (*inegalité*), una crítica “en acto” de la jerarquía social. Y es también una manera de adoptar nuevas hábitos o

## ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

costumbres. Todo ello pone de relieve un principio de subjetivación. Quizás no lo expreso en esos términos en la *Experiencia de la injusticia*, pero es algo que me resulta evidente, que sería posible describirlo en estos términos. Sin embargo, reconozco la pertinencia de la observación foucaultiana, según la cual tomar en serio a Foucault implica hacerse cargo de su pensamiento que se expresa en el conjunto de su obra.

### **Sobre intervención psicológica y psicoanálisis**

Paulina Pauchard. —Tengo dos preguntas sobre qué tiene que ver el rol de los psicólogos frente a personas de otras etnias. Actualmente trabajo sobre una problemática específica que toca la situación del pueblo mapuche y su experiencia de un sufrimiento social importante. Se trata de una comunidad cuyos miembros han sido objeto de procesos judiciales a raíz de diferentes tipos de delitos que se le reprochan. En dichos procesos intervienen psicólogos, que llevan a cabo informes periciales en el marco de los procedimientos legales previamente referidos, que muchas veces registran las formas de sufrimiento social, aunque mediado por reglas del Derecho propias del Estado Chileno colonizador, así como por epistemologías de origen europeo y norteamericano. Esta situación pone a los psicólogos en un dilema ético, pues figuran como parte de un dispositivo judicial. ¿Qué desafíos desde la perspectiva de las experiencias de la injusticia y reconocimiento de situaciones de sufrimiento social puede implicar para los psicólogos que hacen esas evaluaciones?

Christian Lazzeri. —La situación descrita por la colega es un poco aquella descrita por Jean François Lyotard en su texto *El diferendo* (1983). Lo esencial de la posición que desarrolla en su libro es que hay reivindicaciones formuladas en un lenguaje que no pueden ser traducidas al lenguaje de aquel que lo escucha (por ejemplo, en el caso que usted describe del lenguaje judicial), porque no hay correspondencia entre las categorías presentes en los tipos de discursos que formulan los interlocutores. De tal suerte que ese lenguaje no es comprensible por aquel que escucha. Por ejemplo, es el caso del lenguaje judicial que no es capaz de dar cuenta de esas experiencias de injusticia. Por tanto, el problema podría formularse del siguiente modo: cómo es posible traducir finalmente una experiencia de sufrimiento social a un lenguaje que no logra comprenderlo, que no logra entender esa experiencia de sufrimiento. Es como si hubiese algo inconmensurable entre los dos lenguajes. Una frontera de traducción donde pareciera que no es posible que se digan algo. Detrás de este hay otro problema, aún más grave,

y es que el psicólogo que recoge las formas de sufrimiento social y se dirige a juristas que no pueden entenderlo, se debe a un Derecho que en sí mismo no es capaz de comprender esta experiencia de sufrimiento social. No es capaz de traducir. Algunas de esas experiencias quizás sean eventualmente traducibles, pero hay muchas cosas que no logra, como, por ejemplo, las formas de estigmatización corporal. Actualmente en Francia está el debate de una publicidad presente el metro, donde mujeres vestidas por casas de alta costura figuran en posición de servilismo, de dominación y objetivación sexual. Esta fue autorizada desde la perspectiva jurídica, ya que el Derecho no considera que haya injuria. Sin embargo, hay una protesta considerable de la opinión pública en Francia frente a esta publicidad. Estamos ante dos lenguajes que no se comprenden. La cuestión, entonces, se refiere a los límites del Derecho. Aquí quizás nos encontramos con un punto de la sociología de Bourdieu (2019). Éste insistió en la existencia de demandas demasiado complejas para ajustarse al marco de las categorías jurídicas; por tanto, en discursos que no logran acordarse el uno al otro.

Paulina Pauchard. —Me interesa la psicología clínica de la exclusión. ¿Cuál es la importancia que Emmanuel Renault le asigna a la experiencia subjetiva y, particularmente, a las experiencias de falta de *confort* que son abordadas por lo psicoterapeutas y por los psicólogos clínicos?

Emmanuel Renault. —Lo que yo busco en el psicoanálisis del sufrimiento social es evitar reducir al sujeto, el analizarlo desde una perspectiva puramente intersubjetivista. El retorno a Freud es para corregir lo que me parece es un error de Honneth cuando limita la *psique* a relaciones de reconocimiento, apoyándose en la relación sujeto-objeto de la psicología de signos. Por lo tanto, la vuelta a Freud supone algo de lo que no podemos desembarazarnos tan fácilmente, como es el caso de la teoría de pulsiones. Y ello se relaciona con una segunda cuestión que es la relación con Dewey. Para mí tienen la misma concepción antropológica: la presencia de una parte no socializada en la experiencia de la *psique* humana. De hecho, hay una obra *Freud and Dewey's conception of mind* (Levitt, 1960) que da cuenta de una concepción similar del hombre en Freud y Dewey.

Enseguida la pregunta que yo me formulo, por qué una aproximación clínica, es para dar cuenta de las potencialidades clínicas que permiten tomar en serio la experiencia. Por ejemplo, las experiencias negativas —para hablar en términos de Adorno (2006) —, bueno, no hay muchas vías. De partida, la aproximación clínica y, luego, la observación participativa. Tomar

## ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

en serio la experiencia en su singularidad. Comprender lo más específico en lo específico, para hablar como Adorno. Construir los buenos conceptos generales, para hablar del mundo social, de las experiencias sociales que tienen una dimensión psíquica. Es esto lo que concita mi interés en el método clínico.

### **El contexto latinoamericano de la violencia social**

Cristián Valdés. —Después de trabajar y reflexionar en torno a sus textos, hemos discutido la situación de América Latina y el caso particular de Chile, en contraste con Francia y el primer mundo en general. Si usted considera la tradición del pensamiento latinoamericano o piensa a América Latina en términos periféricos, hay una idea de contexto que es fuerte. El contexto no es solo un punto de referencia, sino una premisa filosófica que contrastaría con el pensamiento europeo. Entonces, a propósito de la cuestión de la violencia en América Latina, esta no tiene necesariamente una función política como usted, Christian Lazzeri, propone. Por ejemplo, la situación de Colombia hoy día constituye una situación paradójica para un sistema de reflexión estándar ¿Qué ocurre cuando la violencia es parte cotidiana de la dinámica social y no un momento político en el contexto de una lucha por el reconocimiento, ya sea de algún grupo particular o en general de la sociedad civil? Decimos esto porque no hay intención de reestablecer el tejido social; al contrario, es un tipo de violencia criminal con una connotación política, pero no una violencia política en sí misma ¿Cómo pensar la particularidad de la violencia en Colombia o en general en América latina? ¿Qué ocurre con la legitimidad cotidiana de la violencia?

Christian Lazzeri. —Las formas de violencia criminal o las formas de violencia que no tienen una forma de reivindicación precisa frente a instituciones políticas, me parece que no hay que interpretarlas a partir de grupos sociales que se encuentran en una determinada situación social. Haré referencia a un ejemplo general que quizás es aplicable al caso de la América latina. Cuando los Estados-Nación se constituyeron, se apostó mucho a la estrategia de la integración de las minorías étnicas al Estado Nacional, a los mecanismos de distribución, a los procesos económicos, a un sistema educacional, a los servicios públicos, etc. En la medida que operó este sistema de integración social, los distintos grupos sociales entraron en contacto, interactuaron. Pero con la nueva fase de la globalización es precisamente esta integración al espacio nacional la que está en proceso de desintegrarse. De este modo, los grupos sociales comienzan a volverse



extraños unos a otros. Así se desarrollan fronteras internas en la sociedad en la que viven, generándose un estado de guerra permanente con grupos completamente excluidos. En Francia, en las metrópolis se forman espacios neurálgicos exitosos en el marco la globalización a los que se opone una periferia desindustrializada, precarizada, y es allí donde se desarrollan movimientos de contestación como las que Francia ha conocido recientemente. Grupos que se oponen y entre los cuales no es posible discutir porque no hay una dimensión de “lo común” en torno a lo cual discutir. La pregunta que me hago es: ¿la pregunta por la violencia, cuando no se enmarca en reivindicaciones ni luchas de reconocimiento, no acontece acaso entre grupos que han devenido tan extraños los unos a los otros, que en el fondo se encuentran en guerra? ¿Es que acaso los lazos sociales se han distanciado tanto que no se debería comprender en estos términos este tipo de situación?

Emmanuel Renault. —Me gustaría ajustar un punto que va en el mismo sentido. Hace un momento se habló de violencia política e intentábamos asimilar esas expresiones de violencia a formas de denegación de reconocimiento, como podría ser el caso de los Mapuches en Chile. Pero esto no corresponde limitarlo a un acto político. Hay formas de denegación de reconocimiento que se mueven en el plano estrictamente social. Hay formas de menosprecio que son estrictamente sociales y que se traducen en formas de marginalización social, como, por ejemplo, ciertas condiciones de trabajo, distintas formas de segregación social y situaciones de vida insalubre. Estas realidades de fuerte exclusión y marginalidad extrema producen violencia. Ahora bien, si uno considera este vínculo entre la marginalización social fuerte y la violencia, esta no se expresa pura y simplemente en términos de reconocimiento, aun cuando en parte, a lo menos, se manifiesta en estos términos vindicatorios. Esto, porque la violencia es una forma de afirmarse a sí misma; hay una psicodinámica de la violencia. ¿Es que somos víctimas o es que rechazamos ser víctimas; es que nos resignamos o es que resistimos esa resignación? La violencia es el rechazo de una situación, de quedar presos en una situación de victimización. Existe esta dimensión, pero hay otras dimensiones distintas donde opera esta lógica de reconocimiento. El trabajo es un vector de reconocimiento social, y cuando no tenemos la posibilidad de acceder a formas de trabajo valorizado, la actividad “ilegal” también se va a mover al interior de una lógica de reconocimiento. Así obtenemos el reconocimiento de un grupo al participar en el narcotráfico, y esto corresponde a la dimensión social de la teoría del reconocimiento.

## ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

Ahora bien, este tipo de trabajo no puede ser realizado sin violencia (formas de intimidación, asesinatos, etc.). Esta economía ilegal, que no logra ser regulada por el Estado ni por reglas de Derecho está necesariamente reglada por la violencia. La necesidad de trabajar para salir de la exclusión, el interés psicodinámico para tener una imagen de sí, a veces con una concepción de sí completamente caricatural, conlleva la complacencia de imponerse por la violencia y no ser un individuo destruido por la miseria. Todos estos factores no tienen nada que ver con una violencia vinculada a motivos políticos, aun cuando ambas están ligadas. Por ejemplo, en Haití, donde fui profesor durante quince días, Jean Bertrand Aristide<sup>4</sup> entregó armas a la población para resistir en caso de un nuevo golpe de Estado por parte de las Fuerzas Armadas. Como consecuencia de lo anterior, estas poblaciones se mantuvieron armadas gestionando con estas (las armas) una cierta comprensión de sí. Comenzaron a realizar secuestros a miembros de la clase burguesa que finalmente eran actos políticos. Esto, ya que, cuando devolvían a las personas secuestradas, las entregaban con mutilaciones: no solo era un acto comunicacional, sino que también había una lucha de clases implícita. Era una forma de decir: “No entregamos intactos a nuestros enemigos de clase, la burguesía”. De todas formas, es complejo saber cuándo la violencia social es política o no. Obviamente la violencia social y las desigualdades son expresión de formas sociales de dominación y, en consecuencia, también es política en un cierto sentido.

### **La cuestión de la experiencia**

Ricardo Salas. —Yo quisiera preguntar acerca del esclarecimiento filosófico de la cuestión de la experiencia. Es decir, hay todo un debate en la filosofía francesa que responde a la influencia de la fenomenología. Pienso en pensadores de la talla de Levinas, Ricoeur, Merleau-Ponty, Jean Marc Ferry, por nombrar los más conocidos. ¿Cuál es la relación de su libro *La Experiencia de la injusticia* con la tradición de la fenomenología?, ¿y qué puede hacer la teoría crítica del reconocimiento con dichos aportes?

Emmanuel Renault. —Desarrollaré mi respuesta en dos tiempos. Me parece que, entre los autores que usted ha mencionado, es Merleau-Ponty el autor con el cual yo intento construir un puente. Hay muchas analogías y aproximaciones posibles entre Merleau-Ponty (2002), por una parte, y el pragmatismo de Dewey, por otra: un cierto naturalismo de la experiencia humana y la importancia dada al cuerpo. En el plano meta-teórico podría decir eso de estos autores, al identificar en sus teorías los puntos en común.

Dicho lo anterior, yo no soy un especialista en Merleau-Ponty, pero Jean-Philippe Deranty es un especialista en Merleau-Ponty y ha intentado desarrollar aproximaciones entre Honneth y Merleau-Ponty. Siguiendo una serie de discusiones con Jean Phillippe, debo reconocer que el texto de *Experiencia de la injusticia* tiene una orientación que es difícilmente compatible con la fenomenología, en el sentido de una cierta tradición fenomenológica que practica una descripción de una experiencia positiva, pero no se concentra en experiencias negativas. Ella no se centra en el hecho de que los objetos, tal y como son dados por la experiencia, no revelan el carácter no-verdadero de dichos objetos. Es el sentido de la crítica que Theodor Adorno hace a Husserl, de alguna manera, al concentrarse este último solo en la liberación de la esencia de los fenómenos. Se trata entonces de sustituir este tipo de aproximación fenomenológica por una reorientación diferente, ya que se estima que hay más verdad en la experiencia negativa que en la experiencia positiva. No es la experiencia de la injusticia lo que importa para la fenomenología. No es la forma “como” se constituye fenoménicamente la experiencia de la injusticia, sino lo determinante es la experiencia de la injusticia en sí. Por lo tanto, a mi juicio, esta orientación es incompatible. De todas formas, deseo ser prudente, pues la fenomenología, tanto en su génesis husserliana como en su desarrollo en la filosofía francesa, puede haber sido modificada o ser aplicada de otra manera de tal suerte que podría haber algo más complejo a considerar.

Christian Lazzeri. —¿Pero dónde queda Sartre en ese caso? En el *Ser y la Nada* y en la *Crítica de la razón dialéctica* hay una fenomenología que iría más profundamente en el sentido de una teorización de la experiencia negativa, por oposición a otros fenomenólogos franceses como Ricoeur, por ejemplo.

Emmanuel Renault. —Pero esa experiencia negativa en Sartre es una experiencia que no tiene potencial político. El “ser en-sí” y el “ser para-sí” de Sartre no veo que sea lo mismo a lo que apunto.

Christian Lazzeri. —Pero, en la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre (2012) ha cambiado de perspectiva en relación al *Ser y la Nada*. En el primero da cuenta de un potencial emancipatorio que estaría mucho más próximo a una fenomenología de la experiencia negativa en el cambio de perspectiva que opera entre estas dos obras.

## ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

Emmanuel Renault. —Es posible. Sería paradójico, pues si hay un filósofo al que Adorno despreciaba era Sartre. En cambio, si se sentía próximo a un fenomenólogo ese era Merleau-Ponty.

Cristóbal Balbontín. —Al leer *La experiencia de la injusticia*, confieso una cierta perplejidad. Y es que la misma idea de experiencia de injusticia tal como usted, E. Renault, la propone, le da la palabra a aquellos que son víctimas de la injusticia. Luego, uno esperaría un texto que se formulara gramaticalmente en primera persona, que diera lugar al relato de las vivencias de la injusticia. Sin embargo, ello no es lo que uno encuentra. En su lugar hay un logrado esfuerzo analítico para intentar aprehender los rasgos determinantes de los movimientos sociales, así como de las cuestiones morales que rodean el problema de la justicia social. Sin embargo, la experiencia de la injusticia en tanto experiencia en primera persona no parece ser tratada. Enseguida, la segunda cuestión, es que la crítica de Adorno en la *Dialéctica Negativa* se dirige sobre todo contra una cierta ortodoxia husserliana que corresponde a *Ideas I* (Husserl, 2013), en circunstancias que hay todo un desarrollo más tardío en Husserl al cual no le es tan extensible la crítica tal y como es formulada por Adorno.

Emmanuel Renault. —Yo pienso que efectivamente es así. Y por este motivo, en relación a la segunda parte de la pregunta, Adorno efectivamente tenía interés por Merleau-Ponty y por una fenomenología que es más cercana al último Husserl en que hay más mediaciones y en que el idealismo husserliano se ve más temperado (la idea de *Lebenswelt*<sup>5</sup> y de la corporalidad), precisando que el *Lebenswelt* es la sociedad tal como aparece fácticamente en su racionalidad para Husserl, cuando para Adorno ella es fundamentalmente irracional. Por lo tanto, ello supone necesariamente poner en tensión el fenómeno en que una sociedad se da una apariencia de progreso y la esencia no verdadera de esta sociedad, y la importancia de la mediación entre la apariencia de una sociedad y esencia negativa. Estos temas hegelianos son ajenos a Husserl, quizás no tanto a Sartre.

En lo que se refiere a la experiencia, había extensas notas de pie de página en la primera edición de *La experiencia de la injusticia* (Renault, 2004), pero que desaparecieron en la segunda. El problema de las experiencias es que son muy contextuales, ellas viajan mal. Por su parte en otros de mis textos, como *Reconocimiento, conflicto, dominación* (Renault, 2017), la descripción de experiencias está mejor tratada. Es verdad que *La experiencia de la injusticia* pretende ser el marco teórico para tratar la

experiencia y considerarla seriamente en el contexto de la pregunta por la justicia.

### **Integración social, mundialización y neoliberalismo**

Ricardo Salas. —Me gustaría volver en torno al problema de la integración social tal y como fue formulado por Christian Lazzeri. En el contexto de la globalización, cuando hablamos de integración hablamos de la capacidad que tiene aún el Estado-Nación para resolver los conflictos a través de un mecanismo de integración político. Ahora bien, en el caso de Chile, después de 40 años de neoliberalismo, nos encontramos frente a una sociedad completamente desintegrada. Contamos con la presencia simbólica de un Estado, pero desde el punto de vista social, en relación con la vida en común, los chilenos están fuertemente divididos. Podemos observar, como rasgo característico de esto, que hay ciudadanos de primera, segunda, tercera, y personas que en la práctica no ostentan la calidad de ciudadanos, como los migrantes o los indígenas. ¿Hasta qué punto los procesos de integración social van en un sentido inverso a los procesos de la actual mundialización? ¿Es posible mantener la idea del Estado-Nación que buscaba asegurar un proceso de integración social?, ¿o más bien se trata de todo lo contrario en la actualidad: de consolidar la existencia de Estados que no aseguran procesos de integración social?

Christian Lazzeri. —El caso de Chile es particular, pero su situación está en resonancia con otras experiencias. Una gran parte de los Estados-Nación a nivel internacional experimentan procesos que se asemejan a la experiencia chilena. Si tomamos las cosas en un horizonte de tiempo relativamente amplio, en el caso de Europa, en el Occidente medieval no había Estado. La construcción progresiva del Estado monárquico se hace sin sentido de integración social en un comienzo. Hay en consecuencia comunidades en una condición de autosuficiencia que se defendían solas con mecanismos propios de justicia y de asistencia recíproca. Esto es, habría una situación de atomización. Cuando el Estado se construye progresivamente se produce a la par un proceso de integración social, primero político y administrativo, después económico, y finalmente, con el desarrollo del Estado social, el peso de esas comunidades se debilita. Con la globalización y el efecto del neoliberalismo generalizado comienza un fuerte proceso de desintegración social del Estado-Nación. Este se ve sobrepasado, por una parte, por una lógica competitiva que lo priva de todos los poderes de integración que ostentaba: El Estado social está en retroceso, la regulación estatal de la

## ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

economía prácticamente ya no existe, las formas de balcanización de la sociedad se multiplican y los grupos sociales devienen extraños los unos a los otros. No solo las clases sociales, sino además las minorías nacionales están en proceso de búsqueda de su independencia frente al Estado-Nación. Europa está dominada por un movimiento centrífugo de minorías que desean abandonar los Estados nacionales. La autonomía frente al Estado. Debido a que el Estado está desapareciendo, es a nivel de la comunidad local, de la proximidad (*prochaineté*), que debe hacerse el esfuerzo político de la protección social. Es el caso también de Estados Unidos de Norteamérica donde comunidades sociales asumen misiones de solidaridad social. Actualmente una nueva generación de sociólogos investiga el fenómeno de grupos sociales cerrados entre iguales (*entre-soi*) que habitan el mismo lugar, localizado, que permiten una reelaboración de lo que —parafraseando a Max Weber— sería una política de la comunalización o, más bien, de una neo-comunalización. Este proceso es global. Creo que Chile como resultado de su neoliberalismo conoce esos procesos de fragmentación social. El hecho de que las elites sociales sean cada vez menos escuchadas es el resultado de su posición de privilegio que no se condice con la situación que día a día se vivencia como resultado de una globalización “cotidianizada”. Esta es una situación generalizada. El separatismo de las minorías nacionales y de clases sociales deviene demandas políticas predominantes. Así, este movimiento centrífugo deconstruye lo que se había construido en los últimos tres siglos. La experiencia de Chile es una experiencia que se ha generalizado en la actualidad.

Cristóbal Balbontín. —Cuando observamos la evidencia empírica de los efectos que ha producido en Chile el neoliberalismo, tendería a estar en desacuerdo con usted, Christian Lazzeri, en que ello sirve de motor a una “neo-comunalización”. Más bien la evidencia nos habla de un proceso de fragmentación social que se traduce una atomización de la sociedad. Es decir, en una sociedad individualizante con una pérdida de sentido moral de lo común.

Christian Lazzeri. —Yo podría completar mi respuesta en el siguiente sentido: Yo afirmaría que el neoliberalismo exhibe una lógica contradictoria. Y esta contradicción interna es que, por una parte, hay una lógica que empuja a la individualización —es cierto— y a una competencia permanente entre individuos, que resulta en una disolución de los cuerpos intermedios de la sociedad tales como sindicatos, colectivos y cuerpos basados en lógica de solidaridad y cooperación. Pero, por otra parte, esta individualización



extrema genera un efecto de falta de referencias que los conducen a formas de comunidad. El comunitarismo ligado al fenómeno religioso es una cuestión sensible actualmente en Europa y que es objeto de crítica. Sin embargo, los gobiernos neoliberales no se dan cuenta de que su misma lógica autoritaria los condena, lo que, unido a la lógica neoliberal individualizante, tiende a generar y justificar el efecto que esos mismos gobiernos declaran condenar. Tampoco logran comprender la necesidad de que los individuos resistan a esa fragmentación a través de formas de identidad colectiva. Weber sostenía que la comunalización no corresponde al pasado, por oposición a lo que sostenía Tönnies, en el sentido de que el progreso histórico de la sociedad representaba la superación de las comunidades; por el contrario, en el seno de la sociedad hay espacios que se producen para la comunalización. Yo afirmaría que el neoliberalismo se refleja en ambos efectos: individualización y comunalización, lo que da cuenta de un sistema profundamente contradictorio.

Cristóbal Balbontín. —En su texto *Economy and the Conflicts of Esteem* (Lazzeri, 2007), usted afirma, Christian Lazzeri, la importancia del lazo social para el funcionamiento de la economía y para asegurar los intercambios, haciendo referencias a Marcel Mauss, Alain Caillé, y Marcel Henaff. Ahora bien, esta idea de que hay que asegurar la cooperación social para garantizar el intercambio económico se acerca a algunas de las ideas que Axel Honneth desarrolla a propósito de la economía en su texto *El derecho de la libertad*. Mi pregunta es la siguiente: Siguiendo a Nancy Fraser, ¿es posible pretender la tesis que usted defiende si la lógica económica mantiene una dinámica anónima e impersonal que caracteriza la época de la técnica, y que está más allá de la posibilidad deliberativa de subordinar la economía a la cooperación social?

Christian Lazzeri. —Se trata de una buena pregunta. Yo no estoy seguro de responder esta difícil pregunta, pero lo que diré es que Honneth, en el *Derecho a la libertad* (2014), se convirtió progresivamente a la sociología de Talcott Parsons y de Durkheim. Hay, entonces, en la dinámica de intercambio relaciones de reconocimiento que se expresarían en el marco jurídico al interior del cual se produce la dinámica económica. Ahora bien, no estoy seguro de ello. Más bien estaría de acuerdo con el Marx de los *Grundrisse*, en que los intercambios económicos se basan en los intereses utilitaristas de obtener una ganancia por parte de los agentes. Según lo anterior, el contrato de trabajo estaría más bien fundado en la explotación económica, de modo que, al mismo tiempo que se reconoce al otro, se le

## ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

explota. ¿Se puede hablar de reconocimiento si hay explotación económica? No estoy convencido en este punto con la tesis de Axel Honneth.

Sin embargo, otra vía distinta es la de incorporar el intercambio económico en el lazo de cooperación que es autónomo con relación al comercio económico. Me apoyo para defender esta tesis en el texto de Edward Thompson, *La formación de la clase obrera inglesa* (2012), en el que señala que la economía tradicional tenía esta subordinación de la economía a objetivos de cooperación social que contemplaba el control de la economía; por ejemplo, de los precios para asegurar que los medios de subsistencia no fueran tan onerosos, o bien se controlaba el mercado para que no hubiese fraude o para que los obreros fuesen bien pagados. Un fenómeno de *encastrement* de la economía en fenómenos de cooperación social que supone un reconocimiento social. En esta hipótesis el reconocimiento opera de forma auxiliar o externa al intercambio económico. Sostener, en su lugar, que el intercambio económico en el sistema capitalista es en sí mismo un acto de reconocimiento interno a la economía me parece seriamente discutible. En su defecto, el reconocimiento interno al intercambio económico sería puramente utilitario, como Max Weber lo demuestra en el *Espíritu protestante del capitalismo* (2012); Pero no es un acto de reconocimiento moral en el sentido como lo entiendo Honneth, pues es un acto de reconocimiento utilitarista que está enteramente absorbido por el sistema capitalista. En el lenguaje honnetiano, sería susceptible de ser calificado de un reconocimiento ideológico. De ahí mi escepticismo. Me sigue pareciendo un tema no resuelto para mí, que es objeto de actual de trabajo y reflexión.

### Notas

<sup>1</sup> En referencia al vocablo “cognitional”, un término tomado de John Dewey, que alude a la fase activa en la experiencia del proceso de búsqueda de conocimiento para resolver una situación problemática; este componente cognicional, junto al epistemológico, cumple un rol fundamental en las experiencias de injusticia, y precisamente ambos mantienen una estrecha vinculación con la dimensión normativa. (Renault, 2015)

<sup>2</sup> Chalecos amarillos se denomina al grupo de manifestantes que se toma las calles de París a partir de noviembre del 2018 para visibilizar sus demandas ciudadanas.

<sup>3</sup> Bloque Negro corresponde a un colectivo que surge como grupo de reivindicación, encapuchados y vestidos de negro, en protección de sus identidades. A partir de

1979, aparecen como grupos antinucleares y “okupas”. Se ha asociado a grupos anarquistas. El objetivo de su acción participativa es la autodefensa. (Crimethinc, 2004)

<sup>4</sup> Primer presidente electo democráticamente en Haití, promotor de la teoría de la liberación en 1991.

<sup>5</sup> Mundo de la vida (Husserl, 2013)

### Referencias

Adorno, T. (2006). *Dialéctica negativa/ La jerga de la autenticidad. Obras completas* 6. Akal.

Bourdieu, P. (2019). *Curso de Sociología General*. Siglo XXI.

Crimethinc. (2004). Blocs, Black and Otherwise. En *Recipes for Disaster: An Anarchist Cookbook* (pp. 127-161). Crimethinc.

Habermas, J. (2007). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.

Hegel, G. W. F. (2009). *Fenomenología del espíritu*. Pre-textos.

Honneth, A. (2013). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Katz.

Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Katz.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. UNAM. Fondo de Cultura Económica.

Lazzeri, C. (2007). Conflict and the economy of esteem. *Revista de ciencia política*, 27(2), 171-194. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718090X2007000300010>

Levitt, M. (1960). *Freud and Dewey. On the nature of man*. Philosophical Library.

Lyotard, J.- F. (1983). *Le Différend*. Les éditions de minuit.

Mead, H. (1934). *Mind, Self and Society*. University of Chicago Press.

Merleau-Ponty, M. (2002). *Husserl at the limits of phenomenology*. Northwestern University.

Renault, E. (2004). *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et Clinique de l'injustice*. La Découverte.

Renault, E. (2017). *Reconnaissance, conflit, domination*. CNRS.

## ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

- Renault, E. (2015). Dewey et la connaissance comme expérience. Sens et enjeux de la distinction entre “cognitive”, “cognitional” et “cognized” ou “known”. *Philosophical Enquiries: revue des philosophies anglophones*, 5, 19-43.
- Renault, E. (2017). *L'Expérience de l'injustice. Essai d'une théorie de la reconnaissance*. Editions La Découverte.
- Sartre, J.-P. (2012). *Crítica a la razón dialéctica*. Losada.
- Simmel, G. (1918). *Die Konflikt der moderne Kultur*. Duncker y Humblot.
- Thompson, E. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Capitán Swing.
- Tönnies, F. (2019). *Gemeinschaft und Gesellschaft. 1880-1935.*, hrsg. v. Bettina Clausen und Dieter Haselbach. De Gruyter.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza.



# REVISTA STULTIFERA

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

*DOSSIER*: TRANSCURSOS MIGRATORIOS EN LOS MUNDOS  
CONTEMPORÁNEOS

VOLUMEN 4, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2021

ISSN 0719-983X

**Presentación del dossier: Transcursos migratorios en los mundos contemporáneos.**

Daniel Jofré y Fedra Cuestas

**Solicitud de asilo, refugio: el destino de una posición “traumática” del extranjero.**

Olivier Douville

**Inmigrantes en Chile: voces de los actores.**

Lorenzo Agar Corbinos

**Migraciones y refugio LGBT+: democracia sexual en tiempos de crisis.**

Vanessa Marinho Pereira

**Comercio murid en la *polis* barcelonesa: el reto a la ciudad terciarizada.**

Oskar-Ananda Ladero Icardo

**Entrevista a Emmanuel Renault y Christian Lazzeri.**

Ricardo Salas, Cristóbal Balbontín, Andrés MacAdoo, Paulina Pauchard, Mario Samaniego,  
Cristián Valdés, Harold Dupuis, María Beatriz Gutiérrez

**La des-institucionalización del sujeto como perspectiva a una crisis social.**

Gonzalo Núñez Erices

**El posmodernismo como teoría de la conspiración. La izquierda reaccionaria frente a la crisis de 2008.**

Juan Luis Nevado Encinas

**Hacia una ontología del libro electrónico: naturaleza y propiedades.**

Elena Sánchez-Muñoz

**Reseña de González de Oleaga, M., Meloni González, C., y Saiegh Dorín, C. (2019). *Transterradas. El exilio infantil y juvenil como lugar de memoria.***

Mariana Norandi

**Reseña de Aldunate Flores, P. (2020). *Poemas del diamante.***

Consuelo Pilar Bowen Parada