Cahiers de Psychologie Politique

N° 34 | 2019
Avenir de la démocratie Janvier 2019

Un enfoque social sobre las emociones

Eduardo CRESPO

Édition électronique :
URL : https://cpp.numerev.com/articles/revue-34/2024-un-enfoque-social-sobre-las-emociones
DOI : numerev_1190
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 11/01/2019

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : CRESPO, E. (2019) Un enfoque social sobre las emociones. *Cahiers de Psychologie Politique*, (34). https://doi.org/10.34745/numerev_1190

DOSSIER : L'AVENIR DE LA DEMOCRATIE

A partir de los años 90 se viene dando un progresivo interés por las emociones, tanto en las ciencias sociales como, sobre todo, en la cultura popular y mediática. La mayoría de los textos y programas televisivos que alimentan este interés por la vida emocional tienen un carácter híbrido entre la divulgación científica y los libros de carácter moral. La retórica que los caracteriza suele hacer recaer su fundamentación en supuestos descubrimientos en el campo de la psicología y la neurología. En este tipo de programas se transmiten discursos ideológicamente sesgados, como han puesto de manifiesto García Dauder y Amigot (2016).

Mots-clés :

DOSSIER : L'AVENIR DE LA DEMOCRATIE

A partir de los años 90 se viene dando un progresivo interés por las emociones, tanto en las ciencias sociales como, sobre todo, en la cultura popular y mediática. La mayoría de los textos y programas televisivos que alimentan este interés por la vida emocional tienen un carácter híbrido entre la divulgación científica y los libros de carácter moral. La retórica que los caracteriza suele hacer recaer su fundamentación en supuestos descubrimientos en el campo de la psicología y la neurología. En este tipo de programas se transmiten discursos ideológicamente sesgados, como han puesto de manifiesto García Dauder y Amigot (2016).

El interés por las emociones se da, igualmente, en las ciencias sociales, donde cada vez es mayor la importancia que se le da al tema. No es mi pretensión aquí intentar sintetizar la diversidad de planteamientos e investigaciones realizadas. Creo que hay buenos trabajos que han hecho esta labor, como Bericat (2000), Belli e Iñiguez (2008), Ovejero (2011) entre los más cercanos en nuestro país, aparte del trabajo pionero de Torregrosa (1984), que marcó algunas de las cuestiones clave sobre el tema.

Mi intención es poner de manifiesto la importancia actual de una reflexión sobre lo que significa comprender las emociones desde un punto de vista social. Para ello, señalaré, en primer lugar, que el interés creciente por el tema no es una mera moda académica sino que es expresión de un cambio más de fondo, un cambio epistemológico y político de la contemporaneidad. Este cambio ha sido caracterizado como giro afectivo. A

continuación expondré lo que considero que son distintos modos de concebir un enfoque social de las emociones y los modelos de sujeto que los caracterizan, para finalizar con algunas conclusiones sobre las consecuencias de adoptar un enfoque social en el estudio de las emociones.

El giro afectivo

El término “giro” es, en realidad, una metáfora sacada de la geometría cotidiana, pero que, aplicada al conocimiento y a la epistemología científica tiene una potente capacidad explicativa. La idea que lo caracteriza es que para encontrar una respuesta a nuestras preguntas y una solución a nuestros problemas lo que hay que hacer, a veces, no es tener más datos sino ver la realidad desde otro punto de vista.

El punto de partida en el uso epistemológico de la idea de giro probablemente sea Kant y su referencia al giro copernicano. La explicación geocéntrica del cosmos -cuya bellísima representación la tenemos en las estrellas armilares, como la de la biblioteca de El Escorial- había generado una enorme cantidad de datos empíricos que, como es habitual en la investigación empírica, no ajustaban perfectamente. La salida que dio Copérnico, como es sabido, no fue agregar más datos sino proponer un punto de vista diferente, heliocéntrico, que resulta contraintuitivo, contrario a la evidencia de sentido común, que nos dice que el sol “sale” y se “pone”.

La idea de giro implica dos cuestiones que caracterizan el pensamiento científico moderno. Por una parte, que los datos no hablan por sí solos, sino que sólo tienen sentido desde un enfoque o perspectiva teórica y, por otra, que no hay una perspectiva privilegiada (biológica, psicológica o social)[1]. La idea de giro epistemológico la hizo explícitamente suya Kant, como es sabido, en su análisis del proceso de conocimiento, desplazando o girando el problema del conocimiento desde el objeto conocido al sujeto que conoce. Durkheim (1912) desarrollará su concepto de representaciones colectivas a partir de Kant, pero con una notable diferencia : lo que para Kant es meta-físico (las categorías *a priori* del conocimiento) para Durkheim es socio-lógico (estructuras de sentido compartidas, consideradas como hechos sociales y, por tanto, diferentes según sociedades y culturas). El siguiente “giro”, que ha marcado las ciencias sociales contemporáneas es el llamado “giro lingüístico”, caracterizado por Habermas (1987, 1990), entre otros, como el giro desde la conciencia al lenguaje, desde la indagación en el sujeto interior, como lugar del conocimiento, a la práctica comunicativa.

Diversos autores -especialmente autoras- vienen planteando desde hace algún tiempo la existencia -y conveniencia- de un nuevo giro epistemológico en las ciencias sociales, al que se ha caracterizado como *giro afectivo* y que surge como consecuencia de la progresiva evidencia del carácter racionalistamente sesgado de los estudios sobre la subjetividad, en los que las experiencias afectivas y emocionales son escasamente consideradas.

La clave de este giro afectivo es, a mi entender, un cambio de perspectiva o enfoque,

desde la mente y la subjetividad intelectual al cuerpo y subjetividad sensible (Clough, 2008, 2010, Lara y Enciso, 2013, López, 2015, Ahmed, 2014). Probablemente no sea un "giro" tan nítido y preciso como el kantiano (del objeto al sujeto) o el lingüístico (de la conciencia al lenguaje), pero, ciertamente, ha introducido una nueva perspectiva y comprensión de la subjetividad humana.

Las razones de este giro afectivo son múltiples y responden a cambios contemporáneos de índole muy diversa. Entre ellos, tres me parecen especialmente importantes :

a. El avance del conocimiento neurocientífico y, de modo muy particular, la comprensión de la actividad cerebral como una totalidad interconectada, en la que los procesos vinculados a la actividad emocional (la intuición, por ejemplo, como un modo prerreflexivo de valuación de medio) aparecen íntimamente implicados en la capacidad de respuesta eficaz e inteligente del sujeto a su medio. Los trabajos de Damasio (2001,2010) son probablemente los que mayor impacto han tenido entre los científicos sociales, pero no son los únicos. Las propuestas del neurólogo chileno Francisco Varela, algunas en relación con el filósofo Humberto Maturana, me parecen muy concordantes con un enfoque psicosocial interaccionista (Maturana y Varela, 1990)

b. La progresiva concienciación sobre la cristalización corporal del orden social y el poder. Cada vez es más evidente que la reproducción del orden social, así como la resistencia al mismo, no es sólo de orden ideológico sino también corpóreo. Podemos decir, literalmente, que el poder se en-carna, se hace carne. Para hacernos conscientes de ello ha sido necesaria la aparición de nuevos actores sociales, que proceden de los márgenes del orden establecido : otras culturas y otras sexualidades que, con su lucha por el reconocimiento, cuestionan las obviedades androcéntricas e intelectualistas establecidas.

c. Un tercer factor, de orden muy diferente, es la progresiva incorporación de prácticas y normas de gestión emocional en el nuevo capitalismo, que ha sido acertadamente caracterizado por Eva Illouz como capitalismo emocional :

> "el capitalismo es una cultura en la que las prácticas y los discursos emocionales y económicos se configuran mutuamente y producen lo que considero un amplio movimiento en el que el afecto se convierte en un aspecto esencial del comportamiento económico y en el que la vida emocional -sobre todo la de la clase media- sigue la lógica del intercambio y las relaciones económicas" (Illouz, 2007 :19-20).

El giro afectivo, por tanto, no es sólo fruto de un cambio epistemológico y de una

revuelta social (cultural, de género) sino que lo es también de una vuelta de tuerca en los mecanismos de explotación laboral.

Enfoque social y modelos de sujeto

La idea de perspectiva, presente en la noción de giro epistémico, es central a la hora de delimitar y precisar lo que las ciencias sociales y, de modo más concreto, la psicología social, pueden aportar como conocimiento propio y especializado en el estudio de las emociones.

A mi entender, el problema principal que tienen las ciencias sociales y, en concreto, la psicología social, estriba en precisar qué se entiende por social, es decir, una cuestión de enfoque. Al desplazar nuestro interés desde la definición del objeto (qué son las emociones) al enfoque o acercamiento epistémico (qué es social) se nos hace evidente que la subjetividad e, incluso, la intimidad, son susceptibles de una fructífera iluminación por una mirada coherentemente social, consciente de las posibilidades y límites de sus pretensiones de conocimiento y que no ocupe una posición secundaria respecto a otros enfoques –en nuestro caso, principalmente, el biológico y neurocientífico (Torregrosa 2016).

El énfasis en la perspectiva o enfoque nos permite poner de manifiesto que toda teoría implica un modelo de sujeto. Ese modelo de sujeto -y de subjetividad- se da con frecuencia como algo obvio y no problemático, especialmente cuando se adopta un punto de vista positivista, según el cual la realidad parecería que habla por sí misma. El modelo de sujeto es, sin embargo, un aspecto fundamental de nuestro trabajo y a su dilucidación se ha dedicado la teoría crítica. Tal como decía Vygotski (2004), al señalar el valor de la filosofía de Spinoza para fundamentar una psicología de las emociones "[esta filosofía]ayudará a la psicología moderna en lo que es más fundamental y capital, la formación de una idea de hombre que nos sirva como modelo de la naturaleza humana" (Vygotski, 2004 : 59) y es que, como dice un poco antes, "la única manera de sacar a la teoría moderna de las pasiones de su atolladero histórico es con ayuda de una gran idea filosófica" (*ibid.*)

Desde un punto de vista crítico el modelo de sujeto que caracteriza una teoría psicosocial es considerado como un dispositivo discursivo, es decir, una herramienta de explicación e intervención sobre la realidad analizada y que, como tal, es performativa : al describir, construye y esa construcción de la realidad social tiene consecuencias. La principal de estas consecuencias es la conformación de un modelo de agencia, que progresivamente va constituyéndose como una *doxa* o sentido común. Un aspecto fundamental de ese modelo de sujeto es, justamente, en qué sentido se considera que sea social y qué se entiende, por tanto, por socialidad.

En el estudio de la subjetividad y, por tanto, de los procesos emocionales, podemos diferenciar tres concepciones diferentes de socialidad, que responden a tres modos diferentes de entender el sujeto humano y su agencia. En el primer modelo, la

socialidad no es una característica del sujeto sino de su situación. Es un modelo de sujeto universal de corte psicológico individual. En sentido estricto es un modelo asocial del sujeto. El segundo modelo se sustenta, al igual que el anterior, en una clara diferenciación, de carácter dicotómico, entre individuo y sociedad, centrando su interés en la estructura social y cultural como explicaciones determinantes de la experiencia subjetiva. El tercer modelo de sujeto se fundamenta en un cuestionamiento de la dicotomía individuo / sociedad y en la consideración de la experiencia subjetiva como un proceso interactivo y relacional[2].

Un modelo de sujeto psicológico universal : la socialidad como situación

El modelo de sujeto universal es el que hacen suyo -con matices, obviamente- quienes mantienen un concepto de lo social como tipo de situación. El objeto de estudio son los procesos biológicos -neurofisiológicos, fundamentalmente- o psicológicos cuyas claves de funcionamiento, operacionalizadas como variables, están dentro del sujeto (procesos neurológicos, datos genéticos, procesamientos perceptivos y cognitivos…). Responde a la idea de sujeto autocontenido (Shotter, 1993, 1996) es decir, sujeto que se supone contiene dentro de sí las claves explicativas de su funcionamiento y para el que lo social es un tipo de situación caracterizada por la numerosidad (Moscovici, 1972) es decir por ser una situación en la que están presentes otras personas, lo que la caracteriza como "situación social".

En el ámbito de la psicología social de las emociones un ejemplo de este modelo de sujeto universal es el que caracteriza los estudios de Paul Ekman y cuyo precedente lo podemos encontrar en el fundador de la biología moderna, Charles Darwin (1984 [1872]), para el que las emociones son, fundamentalmente, residuos de respuestas funcionales defensivas, tanto de ataque como de huida. Coherentemente con un planteamiento biológico, se supone que son hereditarias y universales, aun cuando en la evolución se hayan convertido en residuos.

En la investigación empírica, sin embargo, el problema se plantea cuando se intenta precisar el número y prototipo de expresiones emocionales, ya que la expresión es comunicación. Si en el trabajo de Darwin se consideraba la comunicación en un sentido primitivo, funcional para la supervivencia de los homínidos, la comunicación propiamente humana es de carácter simbólico, tal como muy bien explicó George H. Mead (1965) al distanciarse de Wundt y, por tanto, de Darwin, y diferenciar la comunicación de gestos de la comunicación simbólica.

Existe una amplia línea de investigación sobre la universalidad expresiva de las emociones. En este sentido, son interesantes los datos obtenidos por el equipo de Fernández-Dols (Crivelli *et al.*2016) sobre la ausencia de reconocimiento, entre los nativos de Papúa Nueva Guinea, de algunas expresiones emocionales, conforme a los criterios de la teoría universalista de Ekman, ya que, al cuestionar la universalidad en el

reconocimiento de emociones básicas, cuestionan la legalidad -el carácter pretendido de ley científica- de las propuestas de Ekman.

Es evidente que con otro concepto de lo social y otro modelo de sujeto no universalista, esto es algo presupuesto : las emociones -en su función comunicacional- cobran sentido y son reconocidas en función de marcos de sentido. La universalidad de la naturaleza biológica se da por descontada en el marco de la experiencia fisiológica implicada en las emociones, pero no de un modo determinista.

La dicotomía activación fisiológica / experiencia significada es objeto, también, de una larga línea de investigación que se inicia con William James y que tiene, como paradigma de referencia. el clásico experimento de Schachter y Singer (1962).De modo sintético, el diseño consiste en provocar una activación fisiológica con adrenalina -siguiendo un trabajo experimental de Gregorio Marañón (1927)- y , con posterioridad situar a los sujetos experimentales (estudiantes universitarios) en una situación donde coinciden, de modo aparentemente accidental, con compinches de los experimentadores que se comportan de modo alegre o irritado. La hipótesis es que la experiencia de excitación que produce la adrenalina es interpretada como emoción de alegría o enfado, según el contexto o situación social. Los resultados del experimento, como es sabido, se presentaron como confirmación de la hipótesis de dos factores, pero han sido cuestionados en su consistencia experimental (ver Reisenzeim, 1983, para una revisión de las críticas) y, en cualquier caso, son susceptibles de interpretaciones muy dispares –como suele pasar con los estudios experimentales en psicología social.

Lo que me interesa señalar es que, al igual que en otros estudios psicosociológicos de tipo experimental, se produce un cortocircuito explicativo dando por supuesto que la equivalencia de tratamiento (estar junto a una persona alegre o enfadada) implica equivalencia de estado psicológico (estado cognitivo o significado de la experiencia personal como alegría o enfado). Para este tipo de psicología social de las emociones el significado de las situaciones sociales no es problemático, porque, en realidad, por muy cognitivas que sean, sigue respondiendo al concepto conductista de estímulo : lo social es un tipo de situación que es considerada como un estímulo, y el sujeto de la emoción es un sujeto universal. Por eso se utilizan estudiantes como sujetos, sin considerar diferencias de edad, género o cualquier otra característica social, ya que son -igual que cualquier otra persona- representantes del sujeto universal : lo social no es el sujeto sino la situación.

El sujeto como “nosotros” y lo social como colectivo : Individuo vs. Sociedad

El enfoque social adopta una perspectiva más interesante en una serie de estudios que, tanto desde la psicología social, como desde una cierta sociología estructural, desplazan el foco de atención desde el individuo a la situación social. Si en el enfoque anterior, que podemos caracterizar como psicologista, el interés se centra en el descubrimiento

de los procesos psicológicos individuales, en el enfoque aquí considerado el foco de interés y, por tanto, las variables a indagar, se sitúan en la situación social. El sujeto de la experiencia emocional sigue siendo un sujeto universal y las emociones un proceso psicológico individual, pero lo que se complejiza y se convierte en objeto de indagación es la situación social que es considerada como una realidad estructurada. El modelo de sujeto es, por tanto, un sujeto comprendido como miembro de un colectivo. Las emociones son consideradas, según esto, como procesos psicológicos individuales, mediatizados o determinados por la pertenencia a grupos o posiciones sociales diferenciadas.

Es éste un tipo de enfoque en el que convergen la psicología intercultural y cierta sociología estructural. Lo que caracteriza a la situación social son, bien los significados compartidos (culturas), bien las posiciones en la estructura social (estatus, clase social…).

En el caso de la psicología intercultural de las emociones el interés se centra en mostrar la diferencia de significados de las expresiones emocionales y de las situaciones que las provocan. Por ejemplo, en el estudio de Eid y Diener (2001), que puede servirnos de paradigma, se plantea investigar las diferencias culturales respecto a las normas sociales acerca de la experiencia emocional. Hago referencia a este estudio porque en él se explicita muy claramente su enfoque :

> “Desde la perspectiva de la antropología y la psicología intercultural,…, la perspectiva biológica no es suficiente para una plena comprensión de la experiencia y expresión de las emociones y debe ser complementada con la consideración del contexto cultural en el que las emociones se experimentan, expresan y perciben” (Eid y Diener, 2001 : 869).

El enfoque social, por tanto, se concibe como un enfoque complementario del enfoque biológico. La producción de emociones es una cuestión biológica, pero no así su expresión y percepción. La variabilidad cultural, en el estudio de Eid y Diener (2011) así como en otros muchos, es identificada como variabilidad en las normas de uso de los términos emocionales. De hecho, la investigación se centra en la comparación de las normas culturales respecto a la experiencia de diversas emociones entre dos países con culturas caracterizadas como individualistas (Estados Unidos y Australia) y dos países considerados culturalmente colectivistas (China y Taiwan). El estudio, como es habitual en este tipo de investigaciones, consistió en pasar un cuestionario a grupos de estudiantes donde se preguntaba, por una parte, el grado en que consideraban apropiado y deseable experimentar una serie de emociones (alegría, afecto, orgullo, contento, enfado, tristeza y culpa) y, por otra, la frecuencia con que las experimentaban.

El estudio es, indudablemente, muy interesante y pone de manifiesto las diferencias normativas tanto entre países como dentro de estos, sin embargo, tiene los límites

propios de un enfoque social en el que la cultura es considerada como realidad homogénea. Esta homogeneidad es asumida al tomar como variables independientes el país en el que se vive y la caracterización del mismo en términos de valores colectivistas o individualistas. Esta homogeneidad hace que se sigan obteniendo los datos a partir de encuestas a grupos de estudiantes, como en los estudios de la psicología experimental, ya que cualquier miembro de una cultura es considerado representativo de la misma –como cualquier estudiante es representante de la especie humana, al estudiar los procesos psicológicos supuestamente universales. Las variaciones de sentido, según posiciones de sujeto (políticas, de género...) se hacen irrelevantes, ya que el modelo de sujeto sigue siendo un modelo de sujeto universal, cuyo comportamiento emocional viene modulado por los significados supuestamente compartidos.

Desde un punto de vista socio-estructural, este segundo enfoque de lo social como estructura colectiva que determina al sujeto en su experiencia emocional individual, ha sido -y es- el marco analítico de una muy importante línea de investigación. Su caracterización creo que está bien sintetizada en el texto de Clay-Warner y Robinson (2008) que puede servirnos de referencia, ya que es un buen texto recopilatorio. El planteamiento de las autoras -y de las líneas de investigación que presentan- supone la apertura de un nuevo campo, surgido de la "intersección" :

> "En la sociología contemporánea, sin embargo, algunas de las innovaciones teóricas más interesantes están dándose en la intersección de la estructura social y la emoción. Los académicos se están planteando cómo las relaciones de estatus y poder afectan a nuestras vidas emocionales y cómo esos sentimientos, a su vez, contribuyen al desarrollo, organización y estabilidad de los acuerdos (*arrangements)* sociales." (Clay-Warner y Pobinson, 2008 :1)

Este tipo de sociología se fundamenta en una clara división conceptual entre individuo (territorio de la emoción) y sociedad (estructura estabilizada de relaciones sociales), que se traducen en variables cuantificables.

El problema de este tipo de enfoques culturales y socioestructurales es, a mi entender, la concepción dualista entre individuo y sociedad y que tiene un sólido antecedente en *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim (1993/1912), quien en su pretensión de fundamentar una explicación sociológica de la fuerza de los vínculos sociales en el ámbito de la subjetividad -conocimiento y emociones- considera necesario evitar todo tipo de psicologismo y espiritualismo idealista : la religión y las representaciones colectivas no se pueden comprender como hechos individuales sino como hechos sociales. Esta pretensión le lleva, sin embargo, a reforzar, al modo cartesiano, la dicotomía entre individuo y sociedad, concebidos ambos como dos tipos de realidades diferentes :

> "según se dice con frecuencia, el hombre es doble. En él hay dos seres : un ser individual, que tiene su base en el organismo /... / y un ser social, que representa en nosotros la realidad más alta que podemos conocer por la observación en el orden intelectual y moral, me refiero a la sociedad" (Durkheim, 1993 :51-52).

A mi entender, la comprensión social de la subjetividad y las emociones no requiere sustantivar la dicotomía individuo/sociedad sino intentar entender ambos como aspectos diferentes de un mismo proceso. Desde un enfoque social dialéctico e interaccionista no es necesario considerar que una explicación es o individual o social, porque ambos aspectos, personal y colectivo son considerados como procesos sociales. Tal como decía Voloshinov (1992 [1929]), "Lo que más dificulta nuestro problema de deslinde entre el psiquismo y la ideología es el concepto de lo 'individual'. Como correlato de lo individual suele pensarse en lo 'social', de ahí que el psiquismo sea individual, y la ideología, social. Esta concepción es radicalmente falsa. El correlato de lo social es lo 'natural' y, por consiguiente, no se trata de un individuo como persona, sino de un individuo biológico de la naturaleza." (Voloshinov, 1992 :61)

El sujeto como "alter" y la socialidad como dialéctica e interacción

Para poder entender los procesos subjetivos y, en concreto, las emociones, desde un punto de vista coherentemente social es necesario fundarse en un modelo de sujeto que nos permita entender la socialidad no sólo como un tipo de situación a la que se afronta -el modelo psicologista- o un tipo de estructura social o cultural que comparte -el modelo sociologista o cultural- sino como una característica constitutiva de la propia subjetividad. La socialidad, desde este punto de vista, no es una situación ni una estructura sino una característica fundante de la subjetividad ; es una característica de toda relación humana, incluida la relación consigo mismo. Es a ese modo de entender la constitución social de la subjetividad a lo que denomino "alteridad", en consonancia con una larga tradición de pensamiento, que incluye tanto el *self* de G.H. Mead (1965/1934) como el *ipse* de Ricoeur (1996).

Este concepto de socialidad se caracteriza por un cuestionamiento de las dicotomías fundantes de la explicación de la subjetividad, tales como razón / emoción y cuerpo/mente y otras de corte epistemológico como sujeto/ objeto e individuo/sociedad. La diferenciación analítica entre individuo y sociedad es, indudablemente, útil, para la explicación del comportamiento humano. El problema se plantea cuando la diferencia se convierte en dicotomía, es decir, en una diferenciación de tipo ontológico que se remite a dos tipos de entidades diferentes, regidas por leyes diferentes.

La alteridad es un concepto de trasfondo dialéctico e interaccionista. Implica un desplazamiento del foco de análisis desde una realidad objetivada y fija a un punto de

vista procesual : emociones, cogniciones o identidades no se refieren a cosas, a objetos o a estados -fisiológicos, socioestructurales o culturales- sino a prácticas. Las emociones son consideradas, desde este enfoque o punto de vista, como actividades y relaciones.

La noción de alteridad tiene uno de sus orígenes principales en la dialéctica hegeliana, en el conocido texto de la *Fenomenología del Espíritu* sobre la dialéctica del amo y el esclavo, considerado por Luis Martín Santos como "el ejemplo más insigne de lo que hemos llamado la 'mirada del sociólogo', pues es a partir de la presencia [imaginaria] de los dos hombres en situación de ruptura y enfrentamiento como se desarrolla un proceso e interrogaciones acerca de la naturaleza de las relaciones humanas" (Martín Santos, 1988 :18). Como dice este autor "ser hombre es para Hegel tener conciencia de hombre, y la conciencia de uno mismo no puede realizarse sino frente a otra conciencia. Es el *Otro* el que se convierte en *mediador*." (*íbid.* :19, énfasis original). Este reconocimiento del otro o *alter*, que no es siempre entendido como conflicto o enfrentamiento -al modo hegeliano- sino también como encuentro y cooperación, ha dado origen a una muy fructífera filosofía de raigambre psicosocial (Honneth, (1997), Ricoeur, 1996, Holden, 2016)

La psicología de Vygotski es un buen ejemplo de un desarrollo dialéctico, que considero especialmente importante para fundamentar la idea de alteridad. El objetivo principal de su planteamiento estriba en superar las dicotomías o dualismos, tanto mecanicistas como idealistas, por la incapacidad de los primeros para explicar la conciencia y por la incapacidad de los segundas de explicar su materialidad[3]. La salida dialéctica es entender la subjetividad y la conciencia como un proceso social. La fisiología y la conciencia se encuentran y vinculan no dentro del sujeto, como fruto de una maduración individual, sino fuera, como consecuencia de la interacción social.

Para Vygotski, la conciencia es contacto social consigo mismo (Vygotski 2003a : 91) y la reflexividad y el conocimiento de sí es entendido, por tanto, como una acción práctica :

> "Nos conocemos a nosotros mismos porque conocemos a los demás y por el mismo procedimiento por el que conocemos a los otros, porque somos en relación con nosotros mismos, los mismos que los otros en relación con nosotros. Me conozco a mí mismo solamente en la medida en la que yo mismo soy un otro para mí, es decir, en que puedo percibir de nuevo mis propios reflejos en tanto que nuevos excitantes/…/ Por ello, la consecuencia…será reconocer que el elemento social tiene en la conciencia la primacía de hecho y la primacía de tiempo. El elemento individual se construye como derivado y secundario, sobre la base de lo social y a su imagen exacta" (*ibid.* : 90).

Creo que ésta es una clara expresión de la idea dialéctica y radicalmente social de la alteridad.

Vygotski no concibe el mundo afectivo separado del intelectual, ya que no comparte la idea bastante habitual de que la vida afectiva y emocional sea propia de una psique primitiva, infantil e irracional[4]. La idea, fuertemente establecida, de que "conforme avanza el desarrollo del psiquismo, reculan las emociones" le parece un absurdo (Vygotski, 2003b :126). Los afectos y los conceptos están vinculados y ambos son históricos. Yves Clot (2003), en su edición de la obra de Vygotski, retoma la idea de la semejanza entre la percepción y la emoción :

> "La percepción de un objeto es la imaginación de las acciones que implica su uso en el mundo. Es, pues, una acción suspendida y simulada. Podemos decir también que la emoción de un sujeto es la anticipación sensible y corporal de las acciones sobre sí que implica la situación, una señal interior sentida antes de cualquier apreciación racional. La 'coloración afectiva´ de la experiencia vivida...simula anticipadamente la acción sobre uno resultante de la actividad en curso" (Clot 2003 : 31)

Aun cuando las principales aportaciones de Vygotski en su corta vida fueron en el terreno de la psicología de la conciencia, el pensamiento y el lenguaje, su acercamiento al estudio social y dialéctico de las emociones es de gran relevancia. Algunas de las ideas más interesantes las desarrolla a propósito de su interés por la pedagogía y el arte.

Para Vygotski, el arte es "una técnica social del sentimiento" (Vygotski, 2005 :18). El arte no sólo expresa emociones (del autor o autora) o las provoca (en el espectador pasivo, a modo de estímulo) sino que es una herramienta, un instrumento social para la metamorfosis de las emociones[5]. Si el arte no es simplemente expresión y estímulo sino herramienta que dialécticamente transforma a quienes se sumergen en él, podemos entender que los procesos emocionales y cognoitivos están íntimamente vinculados y que las emociones son históricas, tanto en la historia de la cultura como en la historia del sujeto, abierto potencialmente a nuevas emociones posibles. El vínculo entre inteligencia y emoción en la actividad artística se fundamenta, según Vygotski, en la imaginación (Vygotski, 1986).

El uso artístico de la imaginación es una actividad inteligente que nos permite hacer asociaciones nuevas en nuestra vivencia emocional y posibilita la aparición de nuevas emociones. A diferencia del término tan en boga de "inteligencia emocional" que vuelve a insistir en un modelo de sujeto individual, gestionador de sus expresiones y contactos afectivos y, sobre todo, susceptible de ser permanentemente evaluado, podríamos hablar más bien, en la línea de lo planteado por Vygotski, de emociones inteligentes, de las emociones como un potencial de desarrollo íntimamente vinculado a la calidad social y cultural de la sociedad en que vivimos, es decir, como un elemento de la psicopolítica.

Junto a la psicología dialéctica, la constitución social de la subjetividad y las emociones,

en términos de alteridad, tiene una sólida fundamentación en el pragmatismo americano y, más en concreto, en el interaccionismo simbólico. George Herbert Mead estudia la experiencia desde el punto de vista de la sociedad y de la comunicación, lo cual le permite explicar la aparición de la mente de un modo coherentemente científico y materialista, sin necesidad de reducir la experiencia interior a la experiencia exterior, tal como hicieron los conductistas (Mead, 1965 :55).

Desde un punto de vista interaccionista la unidad básica de análisis no es la conducta, como actividad de un sujeto individualmente considerado, sino la acción práctica, orientada a resolver los problemas de la vida y que, como tal, sólo puede realizarse como interacción. La concepción de un sujeto aislado, susceptible de ser estimulado -intelectual o emocionalmente- es una pura ficción. El punto de partida del estudio de la actividad humana es la interacción en sociedad y ésta es, fundamentalmente, interacción simbólica. El significado no es un hecho exterior a la acción sino el conocimiento anticipado de la respuesta potencial del *alter* (otro concreto o generalizado) que sirve, por tanto, para propio control de la acción.

George H. Mead no trató el tema de las emociones. Sus intereses se centraron, como es sabido, en el estudio del pensamiento, la conciencia y la identidad. Sin embargo, sus planteamientos son coherentemente extensibles al mundo afectivo, tal como ha hecho Arlie R. Hochschild (1979, 2003, 2013). Para esta autora hay dos modelos básicos en el estudio de las emociones : el organísmico, en el que la emoción es definida como un proceso biológico y el interaccionista[6].

La adopción de un punto de vista interaccionista implica un modelo de sujeto sociohistórico, tanto en lo que se refiere a las normas del sentir (*feeling rules*) como a la gestión personal de las emociones (*emotion work*)[7]. , Las reglas del sentir son guías sociales sobre la conveniencia o adecuación de los sentimientos. Tienen que ver con el derecho a sentir y también con la obligación, con lo que sitúa a los sentimientos en el territorio de una moral práctica. : Por gestión emocional entiende “el acto de intentar cambiar en grado o cualidad una emoción (*emotion*) o sentimiento (*feeling*)....” (Hochschild, 1979 :561), o como dice en otro momento : “Sentimos. Intentamos sentir. Queremos intentar sentir.” (Hochschild, 1979 : 563)[8] .

Para Hochschild, el self no es solo un lugar de determinación social, sino un “gestor emocional” y esa es una de sus principales diferencias con Goffman : “Los actores de Goffman gestionan las impresiones externas pero no gestionan activamente sus sentimientos internos” (Hochschild, 1979 : 557).

Con un enfoque social de este tipo, es posible entender la subjetividad como un proceso abierto y en continuo cambio. La explicación de este cambio es social pero no determinista. Al evitar un modelo de sujeto universal -el sujeto humano- y entenderlo, a los fines de una ciencia coherentemente social como un sujeto dialéctico y en interacción, podemos entender el cambio no solo como fruto de la modificación en las condiciones ambientales (situación social) o de la modificación en la situación estructural o cultural, sino que es un proceso abierto de subjetivación. De este modo es

posible entender tanto la sujetación -al modo de Althusser o Foucault- como la resistencia (al modo de Michel de Certeau). El punto de resistencia no es un "yo" heroico, individual, al modo del nuevo emprendedor, sino un sujeto social –personal y/o colectivo– caracterizado por su procesualidad.

Desde un enfoque social de la alteridad, es posible entender que el orden y las normas sociales no se realizan sólo en la ideología o modos hegemónicos de pensar, sino que se encarnan en el cuerpo. La misma idea de cuerpo, como entidad psicosocial, no es equiparable con la de organismo, como entidad orgánica, ni con la de individuo, como entidad psicológica. Como señala Yves Clot, a propósito de Vygotki : "Socialmente construida, compartida, contagiosa, la emoción transforma el *organismo* en instrumento psicológico. Podemos reservar legítimamente el término de *cuerpo* a la apropiación psicológica de su *organismo* por el sujeto" (Clot 2003 : 31 énfasis original)

La dinámica social de represión y de resistencia de la subjetividad atraviesa el cuerpo y las emociones son un aspecto fundamental de esa corporeidad. Esta es una cuestión que se ha ido progresivamente evidenciando como consecuencia no tanto de un desarrollo académico y científico, como del ejercicio reivindicativo, fundamentalmente feminista. Judith Butler o Sara Ahmed, entre otras, han puesto de manifiesto, por ejemplo, que algo aparentemente tan obvio como los límites corporales son, desde un punto de vista social, una construcción sociopolítica, mediada por los sentimientos.

La idea de procesualidad abierta, propia de un enfoque de alteridad, posibilita, igualmente, entender algunas cuestiones sobre la normatividad emocional que están planteándose desde los movimientos LGTBI, tal como el cuestionamiento del binarismo del género.

Si hay un territorio donde las dicotomías están fuertemente arraigadas es, indudablemente, en el de la sexualidad. La sexualidad restringida a la reproducción ha hecho impensable otra estructuración diferente a la binaria y complementaria (macho y hembra) ; lo demás era enfermedad o pecado. Como es sabido, el concepto de género es planteado como un concepto sociológico, diferenciado del biológico, para poder dar sentido y legitimar las diferencias de comportamiento en término de roles (masculinos y femeninos) y, con ello, visibilizar el carácter social e histórico de las exigencias normativas sobre mujeres y hombres. Desde los movimientos LGTBI se ha planteado, sin embargo, que el problema está también en la propia idea de dicotomía. Ni la biología es radicalmente dicotómica ni las normas sociales tienen por qué serlo. Existen situaciones intermedias y tránsitos posibles, cuya legitimidad y dignidad es objeto de reivindicación y resistencia.

El significado emocional no es un hecho fijo, bien personal o cultural, sino un objeto de conflicto. Lo que desde una psicología intercultural son hechos diferenciales, expresables estadísticamente, desde un punto de vista de la socialidad como alteridad son entendidos como procesos abiertos y constitutivos. El carácter dialógico y eventualmente conflictivo del significado es importante para entender la dinámica social de las emociones. Ello permite entender que haya una lucha por el significado, tal

como muy bien analizó Voloshinov (1992)[9], para quien “el signo llega a ser la arena de la lucha de clases. […]Este *carácter internamente dialéctico del signo* se revela hasta sus últimas consecuencias durante las épocas de crisis sociales y de transformaciones revolucionarias” (Voloshinov, 1992 : 49-50, énfasis original)

En este sentido, de lucha por el significado, es muy interesante el análisis que hace Ahmed (2014) del modo en que los grupos racistas ingleses dan sentido a la alteridad que supone la convivencia con personas originarias de otros países. Para ello, construyen la nación como un cuerpo, susceptible de ser invadido, ya que lo han hecho “blando” las supuestas políticas de tolerancia. La emoción que les moviliza y que proponen es directamente el odio, pero curiosamente el odio es convertido narrativamente en amor, tal como aparece, por ejemplo en la página web de *Arian Nations*, citada por la autora : “No es odio lo que lleva al trabajador Blanco a maldecir por el último bote de inmigrantes aventado en nuestras costas a los que se va a dar trabajo ante que a los ciudadanos Blancos que construyeron esta tierra…..no, no es odio. Es Amor.” (Ahmed, 2014 :77 ; énfasis original)

La introducción de un componente narrativo en nuestro concepto de socialidad permite entender la visibilización como un elemento clave en la dinámica de la subjetivación y de la normatividad emocional. El sentimiento de vergüenza está directamente relacionado con esta visibilización. Thomas Scheff (1997,2014) ha puesto de manifiesto la relación de la vergüenza con la calidad del vínculo social. Es una emoción vinculada a la exposición a la mirada u opinión ajena y ayuda a mantener el sentido de identidad. La vergüenza, sin embargo, no es simplemente un sentimiento dependiente de la mirada ajena (un *alter* cosificante, al modo de la interpelación althusseriana), sino un elemento de la propia alteridad –una mirada podríamos decir, dialogizada. Podemos así entender que la vergüenza sea un motivo de lucha psicopolítica, como rechazo de una norma que no se acepta, en unos casos, y como demanda de una responsabilidad que no se asume. En el primer caso tenemos las luchas por el reconocimiento de personas y grupos discriminados y estigmatizados. Tanto las personas estigmatizadas por su orientación sexual no convencional como los miembros de minorías étnicas se han movilizado, justamente, para proclamar la conversión de la vergüenza en orgullo (gay o negro). En el segundo caso, como vergüenza reclamada, tenemos el peculiar fenómeno de la vergüenza ajena. Es ésta caracterizable por un proceso de implicación moral que no se limita simplemente a sentir lo que otros deberían sentir[10], sino que tiene una vertiente política : la demanda y exigencia de dignidad y la inculpación por un comportamiento que se considera vergonzoso (Turnaturi, 2012). Este tipo de procesos nos lleva a plantearnos la cuestión de una ética emocional, entendida no como una normatividad externa (código ético) sino como una sentimentalidad cultivada, consciente de los vínculos que nos mantienen como miembros dignos de una comunidad, así como de la performatividad de nuestras demandas emocionales.

Conclusiones

El momento actual requiere de una reflexión sobre algo tan aparentemente abstracto como el concepto de lo social y ello por un par de razones : primero porque vivimos en un momento de debilitación política de lo social. Algunos de los vínculos sociales que han caracterizado la modernidad se han modificado drásticamente desde los años 80, habiéndose intensificado su transformación en el último decenio. La llamada, por unos, nueva economía y, por otros, simplemente neo-capitalismo, se caracteriza, entre otras cosas, por un énfasis especial en el individuo como origen y destino de todos los derechos y responsabilidades. Las políticas neoliberales y la ideología que las acompañan han ido progresivamente tomando carta de naturaleza como horizonte habitual de la sociedad de nuestra época. El nuevo sujeto de la historia es el sujeto individual. Segundo, porque la psicología está en el centro del proceso de legitimación neoliberal (Rodríguez, 2016) y resulta urgente recuperar la reflexión teórica y epistemológica que fundamenta su pretensión científica. De aquí la conveniencia de volver a plantearse la vieja y eterna pregunta de que es social en la psicología social. En este sentido, no deja de ser sorprendente que en una ciencia que se define explícitamente como "social", sea prácticamente nula la reflexión sobre la socialidad. Ante la imposición hegemónica de un modelo de sujeto individualista, asumido como modelo obvio de sujeto humano, creo que la reflexión sobre la constitución social de la subjetividad y las vivencias emocionales que nos conforman como sujetos, está directamente vinculada a la fundamentación de una psicología social que pueda, modestamente, contribuir a la emancipación humana o, como decía Ignacio Martín Baró, a liberarnos del desorden social (Martín Baró, 1983 :51).

1 Considero que es más adecuado hablar de enfoque que de niveles de análisis. Mientras la noción de enfoque respeta la equivalencia de puntos de vista, la idea de nivel e análisis implica una jerarquía (niveles superiores/inferiores, simples/complejos).

2 Estos tres modelos de sujeto los he caracterizado, en otro momento (Crespo, 2015), a partir de las consideraciones, entre otros, de Mead (1965) y Moscovici (1972), como sujeto "ego", sujeto "nosotros" y sujeto "álter".

3 La dialéctica vygotskiana es plenamente marxista, pero muy lejana del mecanicismo, tanto marxista soviético, con su dogmática versión de la determinación social del comportamiento, como conductista. De forma clara lo expresa en su *Teoría de las emociones*: "Un idealismo inteligente está más cerca de un materialismo auténtico que un materialismo estúpido" (Vygotski, 2004:91)

4 Esta idea del primitivismo de lo emocional y su irracionalidad vuelve a aparecer en nuestros días a propósito del concepto de posverdad, que está teniendo amplia acogida. Siendo cierta la denuncia del desprecio por la verdad, que caracteriza al cinismo político de la derecha neoliberal, creo que es un error vincular ese desprecio con la preponderancia de la emocionalidad frente a la racionalidad. Ni las emociones son de suyo irracionales ni la seriedad intelectual es necesariamente racional. El compromiso

político con la verdad es un compromiso intelectual y emotivo, vinculado, entre otras cosas, al amor por la justicia y por la libertad.

5 Vygotski (2017[1932]) recurre a las técnicas teatrales de Stanislavsky para ejemplificar su idea del carácter sociohistórico de las emociones. Curiosamente, casi cincuenta años después, Arlie Hochschild (1979) recurrirá, igualmente, a Stanislavsky para ejemplificar su diferencia con la idea de dramaturgia que tiene Goffman.

6 Aun cuando no hace referencia al mismo, es muy similar el planteamiento al que hizo Mead (1909) en un texto fundamental para la epistemología de la psicología y en que plantea que ésta dos enfoques alternativos y es psicología fisiológica o psicología social.

7 Prefiero traducir *emotion work* por gestión emocional, que responde al sentido utilizado por la autora, para así distinguirlo de *emotion labor*, que designa las actividades laborales orientadas a la producción de emociones y que considero más adecuado traducir como trabajo emocional.

8 Obsérvese la similitud con las instrucciones de Ignacio de Loyola para llevar a cabo los *Ejercicios espirituales*, que es una de las primeras técnicas modernas de gestión emocional

9 Esta obra ha sido atribuida, en ocasiones, a Mijail Bajtín y así ocurrió con una edición argentina. Hoy más bien se tiene evidencia de lo contrario, de la apropiación por Bajtín de algunas obras de sus colegas del llamado “círculo Bajtín” (véase Bronckart, y Bota, 2011).

10 En un trabajo anterior (Crespo, 1986) hice referencia a la expresión española “vergüenza ajena”, señalando su falta de equivalencia con el inglés. Mi pretensión era señalar que había diferencias culturales y lingüísticas en el grado de agencialidad de las emociones y la responsabilidad asumida por las mismas. Con posterioridad, he observado que ha empezado a hablarse de la vergüenza ajena como “vergüenza española”, lo cual le da, a mi entender, una entidad cultural excesiva.

Ahmed, Sara (2014) : *La política cultural de las emociones*. Mexico : UNAM (edic. orig. : 2004)

Belli, Simone e Íñiguez, Lupicinio (2008) : “El estudio psicosocial de las emociones : una revisión y discusión de la investigación actual”. *Psico*. 39(2) : 139-151.

Bericat, Eduardo (2000) : “La sociología de la emoción y la emoción en la sociología”. *Papers* 62 : 145-176.

Bronckart, Jean-Paul y Bota, Christian (2011) : *Bajtín desenmascarado.* Madrid : Antonio Machado

Butler, Judith (2001) : *Mecanismos psíquicos del poder*. Valencia : Cátedra.

Clay-Warner, Jody y Robinson, Dawn T. (ed.) (2011) : *Social structure and emotion*. London : Academic Press.

Clot, Yves (2003) “Vygotski, la conscience comme liaison” En Vygotski, L. *Conscience, inconscient, émotions* Paris. La Dispute.

Clough, Patricia T. (2008) : “The affective turn. Political economy, biomedia and bodies”. *Theory, Culture and Society*, 25(1) : 1-22.

Clough, Patricia T. (2010) : “Afterword : The future of affect studies”. *Body and Society*. 16(1) : 222-230.

Crespo, Eduardo (1986) : “A regional variation : emotions in Spain” En Harré, R. (ed.) *The social construction of emotions*. Oxford : Blackwell.

Crespo, Eduardo (2015) : “Una nota sobre el sujeto de la identidad” *Papeles del CEIC*, 2 (125) (http://dx.doi.org/10.1387/pceic.146.88)

Crivelli, Carlos ; Jarillo, Sergio ; Russell, James A. y Fernández-Dols, José-Miguel (2016) : “Reading emotions from faces in two indigenous societies”. *Journal of Experimental Psychology : General* 145 (7) : 830-843.

Damasio, Antonio (2001) : *El error de Descartes*. Barcelona : Crítica.

Damasio, Antonio (2010) : *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona : Destino.

Darwin, Charles (1984) : *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Madrid : Alianza Editorial. (edic. org. 1872)

Durkheim, Emile (1993) : *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid : Alianza Editorial (edic. orig. 1912)

García Dauder, S. y Amigot, Patricia (2016) : “Divulgación científica y neurosexismo : Análisis crítico de *Redes para la ciencia*”. En : Rodríguez, R. (ed.). *Contra-psicología.* Madrid : Dado Ediciones.

Habermas, Jürgen (1987) : *Teoría de la acción comunicativa* 2 vols. . Madrid : Taurus.

Habermas, Jürgen (1990) : *Pensamiento postmetafísico*. Madrid : Taurus.

Hochschild, Arlie R. (1979) : “Emotion work, feeling rules, and social structure”. *American Journal of Sociology*, 85(3) : 551-575.

Hochschild, Arlie R. (2003) : *The managed heart : commercialization of human feeling*. Berkeley : University of California Press (2º edic. ampliada ; 1ª edic. :1983)

Hochschild, Arlie R. (2013) : “Afterword. The back and forth of market culture”. *Culture and Organization*, 19(4) : 368-370.

Holden, Terence (2016) : “Honneth, Kojeve and Levinas on intersubjectivity and hystory” *Continental Philosophy Review* 49 :349-369.

Honneth, Axel (1997) : *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona : Grijalbo.

Illouz, Eva (2007) : *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. B.Aires : Katz (edic. orig. 2006)

Lara, Alí y Enciso Domínguez, Giazú (2013) : “El giro afectivo”. *Athenea Digital*, 13(3) : 101-119.

López, Helena (2015) : “Prólogo” En Ahmed, S. *La política cultural de las emociones*. Mexico : UNAM.

Marañón, Gregorio (1924) : “Contribution a l’étude de l’action émotive del’adrénaline” *Revue Francaise de Endocrinologie*, 2 :301-325.

Martín Baró, Ignacio (1983) : *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador : UCA.

Martín Santos, Luis (1988) : *Diez lecciones de sociología*. Mexico : Fondo de Cultura Económica.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1990) : *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas de conocimiento humano*. Barcelona : Debate.

Mead, George H. (1909) : “Social psychology as counterpart to physiological psychology” *Psychological Bulletin*, 15 (6) :401-408.

Mead, George H. (1965) : *Espíritu, persona y sociedad*. B.Aires : Paidós (edic. orig. 1934).

Moscovici, Serge (1972) : “Society and theory in social psychology” En J.Israel y H.Tajfel (eds.) *The context of social psychology*. London : Academic Press.

Ovejero, Anastasio (2011) : “La construcción social de las emociones”. En : Ovejero, A. y Ramos, J. (eds.). *Psicología social crítica*. Madrid : Biblioteca Nueva.

Reisenzein, R. (1983) : “The Schachter theory of emotion : two decades later”. *Psychological bulletin*, *94*(2), 239-264.

Ricoeur, Paul (1996) : *Si mismo como otro*. Madrid : Siglo XXI

Rodriguez, Roberto (2016) (ed.) : *Contra-psicología.* Madrid : Dado Ediciones.

Scheff, Thomas (1997) : *Emotions, the social bond, and human reality*. Camdridge, UK : Cambridge University Press

Scheff, Thomas (2014) : “Toward defining basic emotions”. *Qualitative Inquiry*. 21(2) : 111-121.

Schachter, Stanley y Singer, Jerome E. (1962) : “Cognitive, social, and phisiological determinants of emotional state” *Psychological Review* 69 : 379-399.

Shotter, John. (1993) : *Conversational Realities. Constructing Life through Language*. London : Sage

Shotter, John (1996) : “Wittgenstein in practice : From the way of theory to a social poetics.” En C.W. Tolman, F. Cherry, R.V Hezewijk y I. Lubek (eds.) *Problems of theoretical psychology*. North York : Captus Press.

Torregrosa, José Ramón (1984) : “Emociones, sentimientos y estructura social”. En : Torregrosa, J.R. y Crespo, E. (eds.). *Estudios básicos de psicología social*. Barcelona : Hora-CIS.

Torregrosa, José Ramón (2016) : “Emociones y estructura social : del reduccionismo al pluralismo explicativo” En Schweiger, I. y Torregrosa, J.R. (eds.) *Perspectivas en el estudio de las emociones*. Nadrid : Gupo 5.

Turnaturi, Gabriella (2012) : *Vergogna. Metamorfosi di un’emozione*. Milano : Feltrinelli

Voloshinov, Valentin N. (1992) : *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid.

Vygotski, Lev (1986) : *La imaginación y el arte en la infancia*. Madrid : Akal.

Vygotski, Lev (2003a) : “La conscience comme problème de la psychologie du comportement”. En Vygotski, L. *Conscience, inconscient, émotions* Paris. La Dispute (edición a cargo de Yves Clot)pp. 61-94

Vygotski, Lev (2003b) : “Les émotions et leur développement chez l’enfant”. En Vygotski, L. *Conscience, inconscient, émotions* Paris. La Dispute (edición a cargo de Yves Clot)pp. 123-153.

Vygotski (Vigotsky), Lev (2004) : *Teoría de las emociones. Estudio histórico-psicológico*. Madrid : Akal.

Vygotski, Lev (2005) : *Psychologie de l’art*. Paris : La Dispute (edic. orig. : 1925)

Vygotski Lev (2017) “Acerca dela psicología de la creatividad del actor”. En Lev Vygotski . *Obras escogidas* vol VI. Madrid : Antonio Machado (texto original de 1932)