

MIEDO, CONCIENCIA, CEREBRO
LAS EXPERIENCIAS DEL TEMOR
EN RELACIÓN AL TIEMPO Y LA IDENTIDAD

Fernando Infante del Rosal
Universidad de Sevilla

Resumen:

En este artículo se presentan algunos aspectos fenomenológicos de la experiencia del miedo como experiencia de la temporalidad y de la conciencia de la identidad, en el contexto de la experiencia ordinaria y en el de la ficción. Se propone también una clasificación instrumental del miedo articulada con criterios y hallazgos de la fenomenología, la filosofía analítica y la neurociencia, entre otras disciplinas. El objetivo es doble: por una parte, se trata de presentar una ordenación operativa de la variedad del miedo y, por otra, de mostrar en ese ejercicio la posible conexión entre conceptos de disciplinas que todavía muestran cierto recelo recíproco; por una parte, defender un esquema del miedo basado en una causalidad circular entre los diversos factores del cerebro, la mente, la conciencia y la subjetividad, y, por otra, ejemplificar el diálogo posible entre aquellas disciplinas.

Palabras clave:

Emoción, sentimiento, filosofía analítica, neurofilosofía, fenomenología

Abstract:

This paper presents some phenomenological aspects of the experience of fear as experience of temporality and of the conscience of identity, both in the context of ordinary experience as in fiction. This paper also proposes an instrumental classification of fear articulated through criteria and findings of Phenomenology, Analytic Philosophy and Neuroscience, among other disciplines. The target is twofold: firstly, it is to present an operative arrangement of the variety of fear and, secondly, to show the connection between concepts of disciplines that still show certain reciprocal mistrust. On the one hand, defending a scheme of fear based on a circular causality between the diverse factors of the the brain, the mind, the consciousness and the subjectivity, and on the other, illustrate the possible dialogue between those disciplines.

Keywords:

Emotion, feeling, Analytic Philosophy, Neurophilosophy, Phenomenology.

1. Una clasificación instrumental del miedo

El miedo cuenta con una historia singular como asunto del pensamiento filosófico occidental. Su presencia —discontinua pero persistente— es debida a inquietudes intelectuales muy distintas —inquietudes estéticas, antropológicas, morales, políticas, epistemológicas, etc.— y de alguna manera mixtificadas. Al abordar el miedo, el pensamiento se hace, diríamos, heterogéneo, interdisciplinario, presumiblemente como reacción a la propia heterogeneidad de la emoción. El lenguaje mismo expresa, no solo el amplio arco psíquico y experiencial del miedo, sino la complejidad y la impureza de cada vivencia del miedo. Los términos temor, espanto, terror, horror, pánico, etc. no solo son reflejo de la variedad de vivencias del miedo, también lo son del carácter misceláneo de cada una de esas vivencias y de los borrosos contornos que las separan entre sí. La historia del miedo en la filosofía se vuelve más enrevesada si tenemos en cuenta la historicidad de las acepciones y la de las emociones mismas. Esto hace que a la filosofía le haya resultado cada vez más difícil definir los términos de una emoción compleja y mestiza, y que, en la actualidad, cuando hablamos del miedo en autores clásicos, lo hagamos desde un contexto más híbrido y mezclado, más complejo, que el de aquellos autores.

Este último hecho puede apreciarse en los estudios contemporáneos sobre el miedo en Aristóteles, que trabajan con una idea de miedo bastante más emborronada y amplia que la que tenía el propio filósofo, para quien *phóbos* poseía acepciones más restringidas y concretas. Según Chantraine, el gramático Ammonio (I-II d. C.) distinguía ya explícitamente “phóbos” —el término que usa Aristóteles— de “déos” —utilizado por Platón en el *Laques*—: este último viene a ser la suposición, presunción, sospecha o recelo de un mal por venir duradero, mientras que “phóbos” es un golpe presente y momentáneo producido por algo aterrador¹. A esta distinción primera volveré más tarde, lo que conviene destacar por ahora es que incluso en autores que elaboraron una definición concreta del miedo, como la que Aristóteles presenta en la *Retórica*, es usual encontrar matices diversos —piénsese en la definición del miedo contenida en la *Ética*

¹ Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1977, p. 1184. Véase también Vicente Domínguez, “El miedo en Aristóteles”, en *Psicothema*, 2003, vol. 15, n. 4, pp. 662-666.

Nicomaquea o el matiz especial de la emoción en la *Poética*—. Es decir, aunque Aristóteles parece interesarse por un determinado tipo de miedo, ese que concreta en la *Retórica* y que da por supuesto en la *Poética*, algunas de sus afirmaciones apuntan hacia otras experiencias de temor que quedan fuera de esa definición². Esto mismo podríamos afirmarlo de otros muchos autores —Hobbes, Spinoza, Hume, etc.— que, definiendo el miedo, cerraron su marco como experiencia a un tipo de temor. El asunto se hace más complejo en los autores contemporáneos. En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein se refiere al miedo sin especificar cuál es la acepción del término que le interesa. En *Ser y tiempo*, Heidegger esboza una breve taxonomía del miedo que deja en gran parte abierta e inacabada. Lo que sorprende, por tanto, es la concreta y parcial referencia a un tipo de miedo por parte de unos autores, y el indiscriminado y difuso uso del término “miedo” por parte de otros. En los primeros, la determinación del miedo acota en exceso el extenso y desigual rango de la experiencia del miedo; en los segundos, el uso de la palabra “miedo” —*fear*, *peur*, *Furcht*— apila de forma indeterminada vivencias muy variopintas. Por eso sigue siendo conveniente preguntarse: ¿de qué miedo hablaban Aristóteles, Hobbes, Spinoza, Hume o Wittgenstein?

El miedo es complejo. Lo es precisamente por la variedad de vivencias diferentes a las que nos referimos con esta voz, por los diferentes *miedos* que unificamos bajo un mismo emblema a pesar de su notoria distancia. Pero lo es también por la configuración de cada uno de esos miedos, determinada por factores externos e internos, vinculada con actitudes y comportamientos, con procesos cognitivos complejos, asociada a causas y a efectos fisiológicos de órdenes muy diversos, con rutas neurales múltiples, etc. Pero, más complejo es el miedo por la extrema conexión que muestran todos estos factores entre sí. Es probablemente esta complejidad la que ha motivado la parcialidad o la indefinición encontrada en la mayor parte de los pensadores que se han acercado a la emoción del miedo.

² “Sea pues, el temor (phóbos) cierta pena o turbación ante la idea de un mal futuro, destructivo o penoso” (Retórica B. 5, 1382a21-22). Traducción de Valentín García Yebra, en *Poética de Aristóteles*, Edición trilingüe, Madrid, Gredos, 2010. Apéndice I, p. 345.

Es evidente que una clasificación completa y acabada del miedo es un objetivo impracticable. Quienes lo han pretendido han incurrido más de una vez en alguna *petitio principii* rechazando como miedo experiencias que no cumplían alguna de las proposiciones fijadas³. No obstante, nada puede objetarse de entrada a clasificaciones y taxonomías del miedo elaboradas con una intención instrumental y sin pretensión de exhaustividad. Eso es lo que me propongo hacer: una clasificación con carácter utilitario que visualice de manera general la relación del miedo con dos factores: la experiencia de la temporalidad y la experiencia de la identidad. Una clasificación así asume que las divisiones establecidas son separaciones operativas e intelectuales y que el miedo, como todas las emociones, se juega en el terreno de la *plasticidad* de la afectividad y en el de la *historicidad* de los sentimientos⁴; admite, a fin de cuentas, que las emociones separadas, estandarizadas y fijas solo existen en el trabajo del análisis⁵. Por eso, el cuadro que pretendo dibujar no debe verse como una estructura de cuadrículas cerradas, sino más bien como el resultado de una manera de discriminar en una modulación de intensidades y experiencias.

Primero estableceré una clasificación del miedo con divisiones porosas y basada en la relación del miedo con la experiencia de la temporalidad. Completaré esta categorización abierta con criterios y hallazgos de la fenomenología, la filosofía analítica y la neurociencia, entre otras disciplinas, centrándome en las diferentes experiencias de la identidad asociadas al miedo, especialmente en el caso de la ficción. Soy consciente de que la pluralidad de enfoques convocados puede restar unidad metodológica a mi propuesta, pero mi intención final es precisamente ejemplificar el diálogo posible entre aquellas

³ Este es el reproche que Olbeth Hansberg dirige a las conocidas tesis de Robert Gordon en *The Structure of Emotion*, Londres, Cambridge University Press, 1987. Véase Olbeth Hansberg, *La diversidad de las emociones*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 59.

⁴ Véase Jacinto Choza, *Historia de los sentimientos*, Sevilla, Thémata, 2011. Brecht, siguiendo a Diderot, aplicó esta idea a la ficción teatral: "Las emociones —escribía— siempre tienen un fundamento de clase muy determinado; la forma en la que aparecen es, en cada caso, histórica, específica, limitada y condicionada. Las emociones nunca son humanas en general y atemporales". Bertolt Brecht, *Escritos sobre teatro*, Barcelona, Alba, 2004, p. 22. La historicidad del psiquismo está también en la base de los estudios etológicos y psicológicos de Konrad Lorenz (véase Konrad Lorenz y Paul Leyhausen, *Biología del comportamiento. Raíces instintivas de la agresión, el miedo y la libertad*, trad. Félix Blanco, México D. F., Siglo XXI, 1977).

⁵ No defiendo, por tanto, la idea de Descartes, presente en algunos psicólogos actuales, de emociones básicas que componen otras emociones (Véase *Las pasiones del alma*, trad. Tomás Onaindía, Madrid, EDAF, 2005, p. 108).

disciplinas y defender un esquema del miedo basado en una causalidad circular, y no tanto lineal, entre los diversos factores del cerebro, la mente y la subjetividad.

2. El miedo y la experiencia del tiempo⁶

Si tomamos como eje el tiempo, la experiencia del tiempo vinculada a esta emoción, podemos distinguir de entrada dos grandes tipos de miedos, a los que podemos llamar *miedos de temporalidad difusa* y *miedos de temporalidad definida*. En los primeros, nuestra emoción se genera en una percepción del tiempo amplia e indeterminada, tanto hacia el futuro como hacia el pasado, en tanto que el objeto de nuestro miedo favorece en nosotros una conciencia de un pasado o de un futuro que no están marcados con precisión respecto al momento presente⁷. Es lo que podemos llamar más propiamente *temor*, en gran parte el “déos” al que hacía referencia antes (sin que necesariamente implique el carácter duradero del mal por venir). En los segundos, nos situamos más propiamente en el ámbito del “phóbos”, el miedo determinado por la inminencia o la inmediatez del mal en el que la experiencia del tiempo es la de un presente concreto y medible⁸.

Dentro de los *miedos de temporalidad difusa* podemos situar a su vez dos modos: el *temor subjuntivo*, temor a que algo imaginado suceda, y el *temor presente*, temor ante una presencia percibida o notada. Al primero lo llamo *subjuntivo* porque siempre se conjuga en este modo: “temo que algún pesado se presente esta noche”, “temo que los terroristas actúen en el entorno de mi familia”. Se dirige con el matiz de la incertidumbre a un futuro o a un pasado (en perfecto de subjuntivo⁹) que dominan sobre la experiencia del presente. En el

⁶ Puede encontrarse un estudio muy amplio de la experiencia y la conciencia del tiempo en Peter K. McInerney, *El tiempo y experiencia*, Filadelfia, Temple University Press, 1992.

⁷ Aclarando, no obstante que, como pensaba Aristóteles (Ret. B. 5, 1382a25), el objeto de nuestro miedo no suele estar muy distante en el tiempo.

⁸ Utilizo aquí la distinción común entre temor y miedo, que expresa que el primero es más leve que el segundo, aunque considero mucho más sutil la distinción que Spinoza hace en la *Ética* entre timor y metus, distinción que nada tiene que ver con la anterior: “Por lo demás, este afecto por el que el hombre se dispone de tal suerte que no quiere lo que quiere y quiere lo que no quiere, se llama temor, el cual no es, por tanto, sino el miedo, en cuanto que el hombre es dispuesto por él a evitar un mal, que considera futuro, con otro menor” (E 3/39e[b]). Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. y trad. Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2009, pp. 152-153.

⁹ Por ejemplo, cuando tememos un hecho posiblemente consumado: “temo que mis palabras no la hayan convencido”.

temor presente, en cambio, el objeto del miedo no es imaginado, sino percibido o notado, experimentado con un correlato fisiológico más intenso que el temor subjuntivo, lo que hace que la experiencia del presente sea más notoria. No obstante, se trata aquí de un presente durativo vinculado a la experiencia pasada del sujeto o a miedos primitivos o inconscientes. Aquí situaríamos una gran parte de la experiencia de lo horrible, entendiendo que este tipo de horror, aunque vinculado a un estímulo *presente*, no está necesariamente unido a la experiencia de un presente determinado y exacto. Este comienza a vivirse en los *miedos de temporalidad definida*. Dentro de estos, podemos situar primero el *miedo situacional*, miedo en un contexto desfavorable, en una situación concreta de suspense o de sospecha ante un mal que se considera inminente. Por ejemplo: oigo ruidos arriba, sospecho que un ladrón ha entrado y subo lentamente las escaleras preparado para un encuentro indeseado. En último lugar, ubicaríamos el *miedo súbito*, el susto o sobresalto ante un estímulo inesperado: un objeto cae cerca de nosotros y reacciono asustándome de manera repentina.

La conciencia de la temporalidad nos sirve para hallar una clasificación básica del miedo que está en gran parte atravesada por una línea de intensidad creciente: la intensidad leve del *temor subjuntivo*, la intensidad grande del *temor presente*, la enorme del *miedo situacional* y la extrema del *miedo súbito*. Por esta razón, he decidido también usar el término “temor” en los dos primeros casos y “miedo” en los dos últimos, porque temor indica una experiencia menos definida temporalmente y menos intensa que miedo. Quizá se pretenda objetar a esto diciendo que el *temor presente*, cuando está asociado a la experiencia del terror o del horror, puede llegar a ser más intenso que el *miedo situacional*, pero el terror o el horror alcanzan esa intensidad precisamente cuando la imagen de lo terrorífico o de lo horroroso está acompañada por una *situación* terrible u horrible. El *temor subjuntivo* posee la intensidad leve de lo verbalizable y de la imagen en nuestra imaginación; el *temor presente* aumenta su rango de fuerza con la percepción y la presencia; el *miedo situacional* potencia los anteriores con el contexto desfavorable e inquietante, con la situación; y el *miedo súbito* extrema ese carácter situacional en un episodio fugaz y concentrado.

Aplicando términos propios de una fenomenología de la temporalidad podríamos decir que en el temor subjuntivo el tiempo experimentado es algo así

como un *futuro presentificado*, en tanto que con tal emoción nos solemos colocar imaginaria e intencionalmente en un futuro que actualizamos en una vivencia presente —aunque se trate, para la fenomenología, de una vivencia “no originaria”—. Lo que hacemos en este caso es traer al presente un futuro imaginado que sospechamos probable (o un pasado sospechado). En el temor presente experimentamos un *presente preterificado*, por cuanto la vivencia del terror y del horror que comienza aquí está siempre marcada por un reconocimiento consciente o una huella de impresiones en la amígdala, el centro de memoria del miedo. Es indudable que en este temor presente la conciencia del tiempo empieza a ser más precisa que en el miedo subjuntivo, pero se trata aún de una experiencia difusa de la temporalidad. La paralización, la huida o el ataque, como reacciones propias ante una presencia y un presente terrible, implican en cierto modo, además, la voluntad de anular tanto la presencia como el presente.

El *presente futurizado* es lo característico del miedo situacional, porque nuestra conciencia del presente está marcada por un futuro próximo que clausurará la vivencia (con una mezcla de *temor presente* y de *miedo súbito* en caso de confirmarse nuestras sospechas). Cuando subo las escaleras con la idea de encontrarme con el intruso, lo hago ralentizando mi movimiento, no solo para no ser oído, sino para amortiguar con un tiempo más lento la previsible aceleración que producirá el encuentro (en mi ritmo cardiaco especialmente, pero también en mi experiencia del tiempo). En el miedo situacional, en fin, el presente se experimenta en función de un futuro previsto y dominante. Por último, el miedo súbito supone una experiencia muy particular del tiempo, porque el sobresalto o el susto son una reacción de sorpresa ante un estímulo que una parte de nuestro sistema reconoce como peligroso pero en un episodio que ocurre de manera fulminante y fugaz. Lo característico de esta experiencia es que nuestra emoción *llega tarde*, o sea, que se incorpora inmediatamente después de una reacción autodefensiva. Aquí no sentimos propiamente miedo, porque este suele ser una emoción de *anticipación*. El miedo que sentimos en el susto es un miedo tardío, un miedo que ponemos *después* con la sensación de que teníamos que haberlo puesto *antes*. Por esto, en el miedo súbito vivimos un *pretérito presentificado*, porque nuestro presente está completamente determinado por una experiencia inmediatamente anterior, o, dicho de otra forma, porque el

pasado inmediato pretende revivirse en el presente para operar de otra manera, como si pretendiera darnos una segunda oportunidad. Si seguimos la sugerencia de LeDoux (2013), a este sobresalto no le llamaríamos miedo sino “reacción defensiva inducida por una amenaza”¹⁰.

En esta primera presentación de los miedos en función de las diferentes experiencias del tiempo podemos empezar a atisbar la estrecha relación que guardan tales experiencias con las experiencias de la identidad, porque en esa variedad de vivencias se adivina también la manera en que cambia la conciencia de nuestra identidad y de nuestra subjetividad. Este es un asunto que desarrollaré después, pero me gustaría precisar ahora que la identidad que trataremos no es identidad en un sentido ontológico, ni tampoco lógico, sino, más bien, experiencial o fenomenológico, el que se corresponde con el *Selbst* alemán o con el *Self* inglés, es decir, el “sí mismo” vivenciado. Nos interesa, además, en los dos sentidos de lo “idéntico” que señaló Ricoeur: “Según el primer sentido (*idem*), idéntico quiere decir sumamente parecido (en alemán *Gleich, Gleichheit*; en inglés: *same, sameness*) y, por tanto, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo. Según el segundo sentido (*ipse*), ‘idéntico’ quiere decir propio (en alemán: *eigen*; en inglés: *proper*) y su opuesto no es “diferente”, sino otro, extraño”¹¹.

A simple vista, podemos afirmar que algunas de las experiencias que abarcamos con el término miedo fomentan la conciencia de la identidad y que otras favorecen su disolución, y esto está unido a las diferentes vivencias del tiempo. Nuestra identidad, como conciencia de la identidad —ya en el sentido de *mismidad*, ya en el de *propiedad*—, se ejerce siempre asociada a una determinada experiencia de la temporalidad. Además, a diferencia de lo que suele pensarse, el presente no es el tiempo exclusivo de la identidad: esta necesita constantemente de experiencias imaginarias de pasado y de futuro dirigidas desde el presente. Sin esta inclinación o propensión del presente a *preterizarse* o a *futurizarse*, no podríamos tener experiencia de la propia identidad. Los fenómenos de la

¹⁰ LeDoux propone destinar el término “fear” al sentimiento consciente separándolo de las respuestas fisiológicas y de comportamiento. Joseph LeDoux, “The slippery slope of fear”, en *Trends Cogn Sci.*, 8 de marzo de 2013. Mannoni llama a este tipo de miedo “emoción-choque”. Pierre Mannoni, *El miedo*, trad. M. Lara, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 18.

¹¹ Paul Ricoeur, *Historia y Narratividad*, trad. Gabriel Aranzueque, Barcelona, Paidós, 1999, p. 215.

memoria, la fantasía, la espera, la empatía y el miedo, conectados con la experiencia del tiempo, nos sirven para experimentar nuestra identidad, sin ellos no tendríamos ni conciencia, ni subjetividad, ni vivencia de la identidad. Nótese, además, la estrecha relación que guarda el miedo con los otros fenómenos mencionados: el recuerdo, la fantasía, la espera y la empatía¹². El miedo subjuntivo puede ser visto como un vector simétrico del recuerdo, dirigido especialmente hacia el futuro, que constituye una forma de espera y de fantasía. Al igual que la esperanza, es una *pasión de incertidumbre* dirigida al futuro —y al pasado en perfecto de subjuntivo—. Pero es también una forma de empatía, en tanto que, en él, no solamente imaginamos un hecho incierto y posible y abordamos un proceso cognitivo marcado por la incertidumbre, sino que, desde el punto de vista de la experiencia, también actualizamos la vivencia de nuestro “yo futuro” empatizando con él. Más allá de su función como mecanismo de defensa (sentido evolutivo), el miedo en su dimensión subjuntiva juega un papel fundamental en la autoidentificación y el autoreconocimiento, porque sirve al múltiple desplazamiento intencional de la experiencia del presente. Del miedo subjuntivo suele decirse que resulta inútil o inadecuado, pero, según el sentido expuesto, tal miedo muestra su innegable *utilidad*. Es evidente que no solo los miedos llamados primitivos —aquellos vinculados con el antes llamado *cerebro reptiliano*— juegan un papel en la filogénesis o en la evolución humana: los miedos que no están unidos a los mecanismos de autoprotección o supervivencia, en tanto que inciden en el fortalecimiento de la conciencia de la identidad individual, y en tanto que configuran las experiencias superiores de la psique y de la conciencia, disponen también unas determinadas filogénesis.

3. Objeto y causa del miedo

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein apuntaba la conveniencia de distinguir entre el objeto y la causa del miedo¹³. Heidegger ya había expresado esa diferencia décadas antes, en *Ser y tiempo*: “El fenómeno del miedo puede ser

¹² Tomo la relación que de estos cuatro fenómenos hizo Edith Stein y los uno al miedo. Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, trad. J. L. Caballero Bono, Madrid, Trotter, 2004, pp. 24 y ss.

¹³ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 2010, p. 325 (§ 476).

considerado desde tres puntos de vista; analizaremos el ante qué del miedo, el tener miedo y el por qué del miedo”¹⁴. El ante qué del miedo es el objeto que toma la emoción, distinto del por qué o de aquello por lo que el miedo es causado. Esta distinción está relacionada con dos hechos fundamentales. Por una parte, el *ante qué* nos habla de la tendencia del miedo a sustantivizar, a ontologizar su objeto. En el caso del miedo a la oscuridad, por ejemplo, como argumenta Pierre Mannoni, el proceso de la objetivación se explica de esta manera: “[...] se trata de un miedo *en* la oscuridad, que se transforma poco a poco en miedo *a* la oscuridad”¹⁵. Por otra parte, el *por qué* del miedo atañe a un rasgo característico de esta emoción: su carácter autorreferencial. Heidegger lo expresaba así: “Aquello *por lo que* el miedo teme [*das Worum die Furcht fürchtet*] es el ente mismo que tiene miedo, el Dasein”¹⁶. Es decir, la causa de nuestro miedo somos nosotros mismos, o dicho de otra forma, tener miedo es siempre *tener miedo por*. Según Heidegger, puede ser por uno mismo o por otro; en este último caso “Se teme entonces por el coestar con el otro, ese otro que podría serle arrebatado a uno”¹⁷.

El objeto del temor subjuntivo es un posible mal o malestar imaginado; el del temor presente, una impresión actual; el del miedo situacional, un posible mal inminente; y el del miedo súbito, un peligro repentino. Separados así, apreciamos la diferente configuración de los objetos del miedo, formados a partir de la imaginación, la memoria o la percepción. La gran variedad de objetos, que puede ir de un hecho indeseable pero simplemente molesto a un acontecimiento horrible y peligroso, parece confirmar la idea expuesta en *Ser y tiempo* del miedo como “disposición afectiva”, en tanto que no parece ser el objeto el que determina completamente la emoción. Además, como nos enseña reiteradamente el cine, cualquier objeto puede formar parte del imaginario del miedo, cualquier cosa puede volverse objeto del miedo¹⁸. Ya advertía Aristóteles en la *Retórica* que los

¹⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2009, p. 159 (§ 30).

¹⁵ Op. cit., p. 28 (siguiendo a J. Delumeneau y a J. Boutonier).

¹⁶ *Ser y tiempo*, op. cit., p. 160 (§ 30).

¹⁷ *Ibid.*, pp. 160-161 (§ 30).

¹⁸ “Una cosa cualquiera — afirmaba Spinoza — puede ser, por accidente, causa de esperanza o de miedo” (E 3/50). Op. cit., p. 158.

indicios o las señales, sin ser ellos mismos agentes del mal, suelen convertirse en objetos de *phóbos*¹⁹.

En cuanto a la causa del miedo, y siguiendo la distinción entre el miedo por uno mismo y el miedo por otros, apreciamos que, en el temor subjuntivo, la causa de mi miedo soy yo mismo en tanto que temo por mí. No obstante, en este caso, mi yo presente teme más bien por *mi yo futuro*. Lo que hago cuando temo por un posible acontecimiento futuro que puede sobrevenirme es suponer la continuidad de existencia y la identidad entre mi yo presente y mi yo por venir. Como señalé antes, esta experiencia es enormemente importante en la conciencia de la subjetividad y la identidad propias²⁰. En el temor presente, por su parte, al temer por mí, también temo de alguna manera por *mí en mi memoria* (la memoria asociada a procesos cognitivos superiores, pero también la memoria de experiencias negativas grabada en los centros amigdalinos del cerebro, que puede estar desvinculada de la memoria consciente). Ante la presencia de lo inquietante o del horror, o ante impresiones terribles, tememos con un sentido de actualidad evidente, y esperamos sobrevivir a esa experiencia, pero lo característico de estas formas de temor presente es precisamente el dominio de lo regresivo, como cuando los que se ven al borde de la muerte recuperan imágenes de su pasado. En cambio, en el ámbito de los miedos de temporalidad definida, la causa de mi miedo soy yo de una manera más concreta o cohesionada, en tanto que la inminencia en el caso del miedo situacional, o la repentinidad en el del miedo súbito, no extienden mi conciencia identitaria más allá de un tiempo percibido como concreto y cuantificable. En estos casos mi yo es el yo que tiene conciencia en este momento. En el miedo situacional temo por el mismo que habla en mi conciencia y se dice “cuidado, no hagas ruido” mientras sube lentamente las escaleras. Mi monólogo interior y mi control corporal constituyen el agente y el paciente de mi miedo al mismo tiempo, y no necesito situarme intencionalmente en una conciencia ni en un cuerpo futuros, ni tampoco representarme o reconocermé en el pasado. En el miedo súbito, también es la conciencia en su

¹⁹ “Por eso también son temibles las señales de tales causas; pues [entonces] lo temible parece próximo” (Ret. B. 5, 1382a). Traducción de García Yebra, op. cit., p. 345.

²⁰ “Así pues —afirma de Garay—, los sentimientos proporcionan el saber de una cierta identidad: la identidad de la subjetividad. [...] Los sentimientos informan ante todo sobre la propia subjetividad”. Jesús de Garay, “Los sentimientos como guía del conocimiento. Perspectiva Aristotélica”, en Jacinto Choza ed., *Sentimientos y comportamiento*, Murcia, Quaderna, 2003, p. 90.

actualidad la que domina, en tanto que, ante el estímulo repentino que no pudimos prever, mi conciencia se reprocha a sí misma no haberse percatado antes (y esto a pesar de la efectividad de nuestras “reacciones defensivas inducidas por una amenaza”, como las llama LeDoux según hemos visto). En el miedo situacional y en el miedo súbito por uno mismo, por tanto, la identidad en términos de mismidad y de propiedad viene a coincidir con la conciencia que se ejercita en actualidad referida a ella misma.

Si, por otra parte, analizamos las experiencias en las que claramente tememos *por otro*, vemos que lo que tiene lugar aquí es una serie de movimientos intencionales de nuestra conciencia hacia la conciencia de otros. A estos movimientos los llamo *formas relacionales* en tanto que son formas de relación entre nuestra conciencia y la conciencia que ponemos en el otro. Entre ellas se encuentran la simpatía, la empatía o la identificación, que no son emociones ni afectos (acaso parcialmente la simpatía), sino modos de relación que promueven la conexión, la correspondencia, la adhesión o la suplantación intencionales del otro, ya sea de la totalidad de su persona, de su conciencia, o de su posición en un contexto. Estos casos también son decisivos en el ejercicio de nuestra subjetividad y de nuestra identidad, en tanto que permiten su ampliación en el contexto de la intersubjetividad, ensanchan (parcialmente) su rango de experiencia, y son fundamentales en la construcción de la ficción. En el caso del temor subjuntivo por otro las *formas relacionales* no suelen ser suficientes, porque, para que tal temor se haga efectivo, parece requerirse un sentimiento de familiaridad, de proximidad y, especialmente, un afecto de amor. La simpatía no tiene la fuerza necesaria para causar este temor, se necesita un determinado nexo vital y afectivo. Tememos subjuntivamente, principalmente, por nuestros seres queridos, por aquellos a los que dirigimos afectos positivos más intensos y que nos son cercanos²¹. Al cine, por ejemplo, le resulta difícil provocar este temor en el espectador: una hora y media no es tiempo suficiente para establecer una conexión vital. La empatía y la identificación son caminos más cortos para implicar al espectador y para armar la subjetividad de los personajes y la recepción en su globalidad. Otra cosa son los seriales literarios y cinematográficos o las series de televisión. En estos casos los personajes se imbrican en la vida del

²¹ Aristóteles, en la Retórica, afirma que sienten temor quienes tienen familiares, “pues son algo suyo” (Ret. B. 8, 1385b).

espectador, porque no ocupan solamente un determinado tiempo fílmico, sino más bien un tiempo cinematográfico, un tiempo asociado al continuo temporal y vital del receptor. El personaje de Annie Wilkes en *Misery* (Rob Reiner, 1990), la adaptación al cine de la novela de Stephen King, representa este hecho con claridad: la admiradora y seguidora del personaje literario *Misery Chastain* a lo largo de la serie novelesca se siente tan unida al carácter de la ficción que no puede permitir que el autor le dé finalmente muerte. Quizá sea esta una de las razones del éxito en nuestros días de las series televisivas. En una serie de terror como *The Walking Dead*, resulta evidente que, aunque el objeto (el *ante qué*) del temor del espectador sean los muertos vivientes, la causa es más bien el personaje —los personajes principales—, que pueden desaparecer no solo de la ficción seriada, sino también de nuestras vidas, algo que no deseamos y tememos. Por ellos sentimos miedo subjuntivo en tanto que forman parte de nuestra existencia, en tanto que hemos establecido una relación de familiaridad, proximidad y co-pertenencia.

El miedo por otro en el temor presente ya es sustancialmente diferente. Solemos tener esta experiencia en el caso de la ficción, especialmente en la ficción audiovisual. Lo que sucede aquí con bastante frecuencia es que suplantamos al otro, ocupamos su mismo lugar y, aunque sentimos miedo por él, este temor queda en gran parte mermado por el temor que nosotros mismos sentimos ante el monstruo que se encuentra frente al personaje. La planificación de este tipo de secuencias en el cine clásico es muy reveladora: los planos objetivos y descriptivos que nos muestran al personaje y al monstruo en el conjunto de la situación no resultan suficientes y son alternados con primeros planos del rostro horrorizado del personaje y con planos subjetivos que coinciden con la visión que el personaje tiene del monstruo amenazante. Estos planos subjetivos poseen una función significativa y narrativa en la alternancia del plano al contraplano, pero, al colocarnos en el punto de vista del personaje, nos determinan a adoptar su focalización. El diseño psíquico del montaje y la planificación fílmicos en la narratividad clásica terminaron configurándose así, porque solo si nuestro miedo es el mismo que el del personaje, la escena cobra fuerza emocional. Cuando el otro está viendo al monstruo, y es, por tanto, consciente de su presencia amenazante, nuestro temor *por* él no es suficientemente intenso para armar la ficción efectiva del cine narrativo tradicional; se hace necesario que nosotros

ejercemos ese miedo *por nosotros mismos*. En este temor presente *nos identificamos*, pues, con el otro, en el sentido de que nos colocamos en su mismo lugar, vemos al monstruo como lo ve él. Noël Carroll criticó esta idea de identificación, muy frecuente en la teoría del cine desde Münsterberg²², argumentando que nosotros como espectadores no poseemos la misma creencia en la existencia del monstruo que puede tener el personaje²³. A mi entender, este punto de vista peca de exceso de confianza en los criterios cognitivistas y de infravalorar el poder de la ficción en cuanto a la suspensión de la incredulidad y la implicación subjetiva. El pacto de ficción, especialmente en el cine de terror, supone precisamente un abandono parcial de la creencia, una relajación y una confianza, y no tanto, como parece defender Carroll, un estatuto de creencia del mismo nivel que aquel que tenemos cuando compramos la entrada. El miedo ante la presencia y ante la imagen propio del temor presente es innegable, aunque la mayor parte de las veces no llegue al grado del miedo que experimentaríamos en el caso de que se produjese la situación temible fuera de la sala cinematográfica. Además, teniendo en cuenta que los vampiros y los hombres lobo no suelen aparecer en nuestro entorno cotidiano, es comprensible que la experiencia ficcional del terror monstruoso siga haciéndose efectiva. Con todo, si entendemos “identificación” como colocación en el lugar del otro, sin necesidad de convocar ningún sentido metafísico de fusión de identidades, no creo que Carroll tuviera nada que objetar.

En el miedo situacional, el temor por otro, o sea, el caso en que el otro es la causa de mi miedo, aquel por quien siento miedo, es también más frecuente en el ámbito de la ficción que en el de la vida cotidiana. Las situaciones de suspense o de sospecha ante un mal inminente son, al menos, más intensas y están más claramente perfiladas en el terreno de lo narrativo-dramático. En el caso del cine, sabemos que Hitchcock enfatizó el patrón del suspense hasta el esquema básico del guion: contamos con más información que el personaje y conocemos el peligro en el que se encuentra temiendo que el hecho indeseable llegue a ocurrir

²² Münsterberg usa el término “sympathy” (“We sympathize with the sufferer...”), pero es el primer teórico importante del cine que defiende que el espectador actualiza el mismo afecto que tiene el personaje de ficción. Hugo Münsterberg, *The Photoplay: a Psychological Study and Other Writings*, ed. por Allan Langdale, Nueva York-Londres, Routledge, 2001, pp. 104-105.

²³ Noël Carroll, *Filosofía del terror o paradojas del corazón*, trad. Gerard Vilar, Madrid, La balsa de Medusa, 2005, p. 194 y ss.

y deseando hacérselo saber. En este caso, tememos por él precisamente porque él no es consciente del peligro. La fuerza subjetiva de este suspense estriba entonces en la imposibilidad de una comunicación entre subjetividades, es decir, en el impedimento con el que nuestra conciencia se topa tanto para activar la empatía (ocupar intencionalmente su conciencia), como la identificación (ocupar su lugar en la estructura de la acción). Se trata de la angustia de la incomunicación, visualizada diegéticamente en el cine más reciente mediante el personaje que grita golpeando el cristal sin que el personaje en peligro pueda oírle al otro lado. No obstante, en otras ocasiones, el miedo situacional por otro puede acoger la empatía (cuando el otro cuenta con el mismo conocimiento de la situación que nosotros) o la identificación (cuando nos colocamos en el lugar del otro, suplantándolo), aunque, lógicamente, en este último caso, tal miedo deja de tener como causa al otro.

El miedo súbito, por su parte, nunca puede estar causado por el otro. En el susto, en la reacción defensiva inconsciente y precipitada, la causa es siempre uno mismo, aunque de hecho pueda ser otro el que está en peligro. La reacción inconsciente y primitiva es un mecanismo que se desencadena de manera vertiginosa y constituye una experiencia en la que las funciones psíquicas *superiores* intervienen una vez que tomamos conciencia del sobresalto.

La ficción cinematográfica nos ha enseñado algo fundamental en la relación entre las dos causas del miedo a las que aludía Heidegger —el miedo por uno mismo y el miedo por otros—, en tanto que, en el cine, ambas se alternan con bastante frecuencia: pasamos del miedo por otro al miedo por nosotros con la misma rapidez con la que el plano del rostro horrorizado del personaje da paso al plano subjetivo que muestra su visión y que nos ayuda a ocupar su lugar. Esto no es exclusivo del cine de terror o de las secuencias en las que interviene el miedo: la subjetividad cinematográfica opera siempre *entrando* y *saliendo* de ella misma, es decir, viéndose desde dentro y desde fuera. Los experimentos con planos subjetivos constantes como los de *La dama del lago* (Robert Montgomery, 1947) resultan siempre fallidos en tanto que nos ofrecen solamente la visión desde dentro del personaje. Esta intención ingenua no tiene en cuenta que nuestra conciencia opera constantemente imaginando, visualizando nuestro cuerpo y nuestro rostro, que nuestra subjetividad necesita del constante entrar y salir, o

dicho de manera más precisa, necesita ser actuante y receptora, para poder ejercitarse como conciencia.

Aristóteles había percibido esto en la *Poética*, la primera gran teoría de la recepción estética en la ficción. Cuando el filósofo menciona la compasión y el miedo (*éleos* y *phóbos*) como pasiones asociadas a la catarsis de la tragedia no lo hace entendiéndolas solamente como maneras de sentir. No tendría sentido entonces que dejara de nombrar otras pasiones igualmente convocadas por la escena. Aristóteles presenta también la compasión y el miedo como modos de relación entre el espectador y el carácter de la ficción. Compasión y miedo son allí, a mi entender, figuras de implicación o adhesión; prefiguran en la *Poética* lo que luego llamaríamos empatía e identificación respectivamente. Algunas interpretaciones de la compasión y el miedo de la *Poética* en el siglo XVIII, como las de Lessing o Mendelssohn²⁴, comienzan a introducir el término “identificación” para dar explicación de ambas emociones. De ahí a la asociación que Brecht hace entre Aristóteles y el fenómeno de la identificación, se extiende el vasto contexto de la filosofía de la intersubjetividad, que reelabora la noción de simpatía en su versión moderna, asume la idea de identificación, y consolida el nuevo concepto de empatía (*Einfühlung*). En la compasión está contenida la vivencia de la empatía, el ocupar imaginariamente el interior de la conciencia del otro actualizando estados cognitivos y fisiológicos (que pueden ciertamente no ser los que el otro tiene). En el miedo, presente y situacional, se contiene, unas veces la empatía, y otras, la experiencia de la identificación. La identificación ocurre cuando en el miedo nos rodeamos de la situación del personaje y percibimos o notamos lo que él mismo percibe o nota (ya he explicado que las obvias diferencias entre la situación del personaje y la del espectador, así como la creencia de este, quedan parcialmente en suspenso o anuladas). El miedo ofrece unas formas de posición, de colocación del que ejerce el miedo, mucho más efectivas que las de otras emociones; al menos, más rápidas. Es en el miedo (presente y situacional) donde actualizamos la misma experiencia que el otro posee (aunque no siempre completamente). Por eso, estas clases de miedo son las emociones que promueven con más claridad el acto de la identificación. Los otros

²⁴ Las aportaciones de ambos autores están recogidas en Gotthold Ephraim Lessing, *Crítica y dramaturgia*, trad. Vicent M. Sanz, Castellón, Ellago, 2007.

miedos y las demás emociones no nos ofrecen con tanta claridad la posibilidad de colocarnos en el mismo lugar del otro. Pueden llevarnos a la empatía usual en la compasión, o al co-sentir en la ira participada, a la congratulación de la alegría, etc., es decir, pueden hacernos experimentar un sentimiento *dirigido* al personaje, *co-vivenciado* o compartido con él, pero no nos suelen ofrecer la posibilidad de sentir *lo mismo* que siente el personaje rodeándonos tan completamente de la situación.

Ya afirmé más arriba que la clasificación propuesta debe ser entendida únicamente como una taxonomía con valor instrumental y en ningún caso como una especie de división de esencias del miedo. En este sentido, pienso que en algo hay que asumir un “realismo conceptual”, como propone Casacuberta²⁵, aunque, al igual que él, en ningún caso acepto que las palabras relativas a las emociones sean necesariamente simétricas a la realidad de la vida emotiva. La división entre los tipos de miedo expuesta es solo una manera de operar. Tal división está hecha de incisiones o recortes artificiales. Ni siquiera tengo claro que pueda decirse que nuestros miedos están formados por la *mezcla* de los miedos seccionados en la clasificación; me parece más bien que cada una de nuestras experiencias de miedo es la que es y es como es, aunque sus factores *efectivos* y sus factores *lógicos* o *formales* puedan discriminarse. En la ficción, la artificialidad de la división se percibe con mayor claridad en tanto que los géneros o subgéneros cristalizan con sus marcas los patrones del miedo. Sigamos con ejemplos tomados del cine: los subgéneros del terror implican siempre aspectos de diferentes miedos. El *terror atmosférico*, por ejemplo, contiene tanto miedo presente como miedo situacional; la *anagnórisis*, como reconocimiento de la auténtica identidad del personaje, mezcla el temor presente y el miedo súbito, con su característica reacción de escalofrío (*El sexto sentido*, *El corazón del ángel*, *Recuerda*, *Desafío total*); en el *gore* se unen frecuentemente un miedo presente intenso y un miedo situacional; etc.

²⁵ David Casacuberta, *Qué es una emoción*, Barcelona, Crítica, 2000.

4. Aspectos cognitivos del miedo

El análisis de las experiencias del miedo en relación con la vivencia del tiempo y la identidad nos sirve para distinguir con mayor claridad la especificidad de los objetos turbadores, temibles, pavorosos, terroríficos y horribles, así como para separar las diferentes experiencias de temor, turbación, pavor, espanto, terror, horror, susto, etc. La propia distinción entre objetos y causas del miedo sugerida por Heidegger y Wittgenstein puede hacernos dudar de que exista una correlación o simetría entre lo temible y el temor, entre lo horrible y el horror, o puede invitarnos a indagar, por ejemplo, en lo horrible sin la experiencia del horror, algo que, según César Moreno, hace el arte²⁶.

Asumir que la causa del miedo es siempre la misma —yo en diferentes formas o el otro en diferentes grados— es asumir cierta unidad entre todas las experiencias que asociamos al término “miedo”. Que el miedo sea una “disposición afectiva” que se realiza ante objetos y siempre referida a uno mismo o a otro implica que hay algo que une los episodios de temor con los de espanto o con los de horror, a pesar de que estas experiencias sean significativamente distintas y tengan, además, intensidades muy variadas. Para determinar ese algo común en los diferentes miedos se suele aplicar la distinción analítica tradicional entre condiciones necesarias y condiciones suficientes, y se hace, a mi juicio, de manera correcta cuando no se pretende que tal procedimiento lógico funde las distintas esencias del miedo. Condición necesaria es aquella propiedad que han de poseer de manera imprescindible los objetos que pertenecen a una clase; condición suficiente es la propiedad que, dada una determinada clase, el hecho de que un objeto la tenga, lo hace formar parte automáticamente de esa clase. Según la teoría “cognitivo-evaluativa” de Carroll, los estados físicos, las sensaciones e incluso los sentimientos concretos no pueden ser ni condición necesaria ni condición suficiente para un estado emocional dado, porque aquellos cambian de unos sujetos a otros y pueden ser provocados por hormonas o sustancias químicas aplicadas. Para él son los elementos cognitivos —creencias, pensamientos, evaluaciones— los que marcan la especificidad de las distintas emociones (y de los distintos miedos). Lo que Carroll quiere decir es que no hay

²⁶ César Moreno Márquez, “Miedo con espectador (ven y mira)”, ponencia dictada en el II Encuentro Internacional Expresiones artísticas del horror, Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 13 de marzo de 2015.

perturbaciones físicas, sensaciones o sentimientos específicos y exclusivos de una emoción como el miedo; que no podemos considerar, por ejemplo, el temblor ni como razón necesaria ni como razón suficiente de la emoción del miedo. Según su hipótesis, es la evaluación “tanto en términos de amenaza como de repugnancia”²⁷ la que constituye la condición necesaria de uno de los miedos, al que él llama “terror-arte”: “Así, el objeto formal o categoría evaluativa de la emoción es parte del concepto de dicha emoción. Aunque la relación de la categoría evaluativa con la agitación física sentida que la acompaña es casual, la relación de la categoría evaluativa con la emoción es constitutiva y, por tanto, no contingente. En este sentido, se podría decir que la emoción está individualizada por su objeto, es decir, por su objeto formal. El terror-arte se identifica primariamente en virtud del peligro y la impureza”²⁸. Los argumentos de Carroll son, a mi juicio, más *intelectualistas* que cognitivistas, algo que no resulta coherente con su loable y conveniente —a mi juicio también— recuperación para la estética del arte de masas. Tomemos otra afirmación de este autor: “Decir que estamos arte-aterrados por Drácula significa que estamos aterrados por pensar en Drácula”²⁹. Esta idea —que Carroll expuso en 1990— es incompatible con muchas de las investigaciones posteriores por parte de la neurobiología y de las ciencias del cerebro: hay procesos del miedo que no cuentan con las zonas del cerebro encargadas de las funciones psíquicas del pensamiento o la evaluación racional, y, además, la repulsión no está siempre mediada por un proceso evaluativo consciente. El miedo no siempre cuenta con tiempo para esos “objetos formales” y, en ocasiones, son meras impresiones grabadas en la amígdala las que generan estados sin que pueda intervenir la memoria consciente ni el juicio crítico. Es cierto que Carroll está hablando solo de la emoción del “terror-arte”, que él individualiza como emoción específica diferente del terror mismo³⁰, pero es la base de su cognitivismo lo que me parece criticable.

Que las creencias, los pensamientos y las evaluaciones son constitutivos de ciertas experiencias del miedo es innegable, pero estos no son condición necesaria ni suficiente para todos los miedos en la manera en que lo piensa Carroll, ni

²⁷ Op. cit., p. 71.

²⁸ Ibid., p. 74.

²⁹ Ibid., p. 75.

³⁰ Ibid., p. 62.

siquiera para el terror-arte, que he situado sobre todo en el ámbito del temor presente y que, entiendo, tiene muchas veces, incluso en la ficción, rango de experiencia originaria (como diría la fenomenología) gracias a la identificación. En el cine, el poder sobre lo psíquico que poseen el montaje y la imagen misma, puede generar niveles de aprensión y sugestión suficientemente intensos como para amortiguar la actividad de la creencia o del pensamiento, sin que esto tenga que suceder siempre; y, aún en estos casos (de temor presente), podemos seguir hablando de emoción y no solo de sensación, porque el rasgo cognitivo no se expresa en la evaluación de Drácula o en la creencia de su posibilidad (“tengo miedo porque Drácula es impuro y porque su existencia es posible”), sino en la propia *autorreferencialidad* del miedo, de la conciencia del miedo (“tengo miedo”). Que la emoción tiene como condición necesaria procesos cognoscitivos me parece innegable (sin estos podemos hablar de sensación pero no de emoción), lo que considero equivocado es entender que esos procesos cognitivos son necesariamente procesos de creencia o de evaluación consciente: existen otros estados cognitivos que Carroll y otros autores como Solomon o Lyons³¹ no parecen tener en cuenta, estados más básicos que son los que establecería como condición necesaria para hablar de miedo. En este sentido, por ejemplo, como hemos visto al hablar del miedo súbito, del susto, el momento del sobresalto no es propiamente miedo, porque no aparece aquí ningún rasgo cognitivo. El miedo en este caso lo ponemos inmediatamente después, de manera fulminante, no al evaluar, sino al captar la ausencia de miedo, algo que nos lleva a culpamos a nosotros mismos. El estado cognitivo básico del miedo es, como he dicho, su autorreferencialidad, o, dicho de otra forma, la *conciencia fenoménica* de mi estado de miedo: tengo miedo solo si *me doy cuenta (be aware)* de que tengo miedo.

En este punto es conveniente hacer dos aclaraciones terminológicas que no he querido plantear antes para no romper el hilo de la exposición demasiado frecuentemente y porque no resultaban fundamentales antes de llegar aquí. La primera aclaración tiene que ver con las distintas acepciones de “conciencia” que he usado en el texto: la primera es la acepción corriente de conciencia como el

³¹ Robert C. Solomon, *The Passions*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1976. William Lyons, *Emotions*, Cambridge University Press, 1980 (En español: *Emoción*, trad. Inés Jurado, Barcelona, Anthropos, 1993).

conjunto de mis estados mentales, o conciencia en actualidad (*Consciousness*); la segunda, la conciencia de la identidad, conciencia intencional de mi mismidad y mi propiedad y sustentadora de mi idea del “yo” y de mi persona, o sea, una conciencia que tiene por objeto el yo; la tercera es la conciencia intencional de un determinado estado afectivo. Esta última es la que he nombrado como *conciencia fenoménica* siguiendo a Block³², para quien tal conciencia está referida a las sensaciones propias, frente a la que denomina “conciencia de acceso”, que se dirige a actitudes proposicionales (creencias, pensamientos, deseos). Esta *conciencia fenoménica* es una experiencia básica asociada al hecho de notar y de reconocer en lo fundamental mi estado. Algo así como la traducción que Dennet hizo de *awareness* como “darse cuenta” o “percatarse” frente a *Consciousness*. *Awareness* es para este autor una conciencia intencional que cuenta, por tanto, con un contenido u objeto, que en nuestro caso sería el sentimiento propio que se nota³³. Esta conciencia fenoménica que se advierte a sí misma al percatarse de su estado tiene mucho que ver también con lo que Rosenthal llama *conciencia intransitiva*³⁴, la propia de los estados mentales transitivos en tanto que referida a ella misma. En fenomenología a esta conciencia se la suele llamar *autoconciencia pre-reflexiva*, que, como señalan Gallagher y Zahavi, “no implica un estado mental adicional de segundo orden que de algún modo está dirigido de una manera explícita a la experiencia en cuestión. Más bien, la autoconciencia debe ser entendida como una característica intrínseca de la experiencia primaria”³⁵. Es una conciencia tácita, que no surge de una observación introspectiva, ni convierte mi experiencia en un objeto observado; que se da para el sujeto de manera inmediata y en primera persona. La *autorreferencialidad del miedo* está unida, por tanto, a la *conciencia fenoménica*, al *darse cuenta*, a la

³² Ned Block “Consciousness”, en Samuel Guttenplan ed., *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1994, p. 213 y ss. Puede encontrarse una elaborada compilación crítica de las nociones de conciencia en José Hierro-Pescador, *Filosofía de la mente y de la Ciencia cognitiva*, Madrid, Akal, 2005.

³³ Daniel C. Dennet, *Content and Consciousness*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 115.

³⁴ David Rosenthal, “A Theory of Consciousness”, en Ned Block, Owen Flanagan y Guven Güzeldere eds., *The Nature of Consciousness*, Cambridge, Mass. The MIT Press, 1997, pp. 737-738. De la idea de Rosenthal, no obstante, solo tomo su fórmula básica (“podemos decir que un estado mental es intransitivamente consciente precisamente en caso de que seamos transitivamente conscientes de él”, p. 737), pero no sus apostillas posteriores, que implican a un pensamiento de orden superior en tal conciencia, lo que la asemejaría a la conciencia de acceso de Block y la alejaría de la conciencia fenoménica y del simple darse cuenta.

³⁵ Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *La mente fenomenológica*, trad. Marta Jorba, Madrid, Alianza, 2013, p. 84.

conciencia intransitiva, y a la *autoconciencia pre-reflexiva*, es decir, a los modos autorreferentes de la propia conciencia del miedo.

La segunda aclaración atañe a los términos “emoción” y “sentimiento”. Cuando digo que el único proceso cognitivo básico que ha de considerarse condición necesaria del miedo es el de una cierta conciencia del miedo puedo estar describiendo lo que otros llaman *sentimiento*, es decir, la unión de lo que sentimos o sensación con componentes cognoscitivos y actitudinales. Hansberg usa este sentido y lo iguala al de emoción³⁶. Ajustando mi propuesta, diría que podemos hablar de *sentimiento* en el caso de los miedos en los que el estado cognoscitivo es solo el de la autorreferencia o conciencia fenoménica, y podemos hablar de *emoción* en los miedos que cuentan con procesos cognoscitivos que impliquen creencia, evaluación o deseo, es decir *conciencia de acceso*, siguiendo con la terminología de Block. De esta forma marcamos con algo más de claridad la diferencia entre sensación, sentimiento y emoción. En lengua inglesa el uso del término *feeling* para referirse a los dos primeros suele generar numerosos malentendidos. Con todo, aún podría objetarse a mi distinción que la sensación también implica conciencia de lo sentido. Es cierto, pero en la conciencia de la sensación priman aspectos fisiológicos generalmente más concretos, y, en la conciencia del sentimiento, el cuerpo no es el único contexto determinante. La distinción es similar a la que separa el dolor físico del dolor espiritual, si bien, los grados intermedios y las hibridaciones entre ambos son lo más usual (recordando que la *hibridación* la ponemos formal o lógicamente nosotros de manera retrospectiva).

Por estas razones, considero que las teorías de Carroll, como las de otros autores cercanos a la filosofía analítica y al cognitivismo, como Gordon o Hansberg, son más intelectualistas y racionalistas que analíticas y cognitivistas. La cuestión está en admitir que existen procesos cognoscitivos más fundamentales e inmediatos que los de la creencia, la evaluación o el deseo, como pueden ser la *conciencia fenoménica (awareness)* del sentimiento o de la emoción; Hansberg argumenta que uno puede tener una emoción sin distinguir cuál es, o que puede estar en cierto estado emocional sin darse cuenta de que lo está. No tengo totalmente claro si esto puede suceder en el caso de algunas

³⁶ Op. cit., p. 15 (nota).

emociones, pero estoy seguro de que en el miedo resulta imposible (al menos en la dimensión “fáctica” del miedo, un término de Gordon que retomaremos más tarde)³⁷.

5. Cognitivismo y neurociencia

Algunos estudios muy recientes confirman que el cerebro da prioridad a la información amenazante sobre otros procesos cognitivos. Según los experimentos de DeLaRosa y Hart³⁸, las imágenes amenazantes provocan un aumento precoz de actividad de ondas *theta* del lóbulo occipital, el área del cerebro donde se procesa la información visual. La actividad de estas ondas se inicia en el centro del control emocional del miedo —la amígdala— y luego interactúa con el centro de memoria del cerebro —el hipocampo— para pasar después al lóbulo frontal, donde se encuentran las áreas de procesamiento de pensamientos. Pero es sabido que personas con lesiones en el hipocampo o la corteza prefrontal ventral pueden reaccionar ante las informaciones visuales de una amenaza. Además, como muestra el estudio de Johansen y Díaz-Mataix (investigadores del equipo de LeDoux), la amígdala guarda durante décadas el recuerdo de una vivencia traumática sufrida porque, como había afirmado Hebb varias décadas antes³⁹, la amígdala del cerebro cuenta con dos poblaciones de neuronas que se excitan eléctricamente tras un episodio amenazante y permanecen conectadas durante años⁴⁰. Estas investigaciones parecen favorecer una visión del miedo como emoción susceptible de una gran variedad de caminos experienciales asociados en gran parte a la variedad de circuitos cerebrales, si bien, la mayoría de tales investigaciones sigue señalando a la amígdala cerebral como auténtica condición necesaria del miedo.

Para establecer una teoría cognitiva del miedo se hace cada vez más conveniente hallar las relaciones existentes entre los elementos cognitivos, los

³⁷ Ibid., p. 17. Usaré “fáctico”, no obstante, como equivalente a “efectivo”, un sentido diferente del que introduce Gordon.

³⁸ Bambi L. DeLaRosa, John Hart Jr. et al. “Electrophysiological spatiotemporal dynamics during implicit visual threat processing Original Research Article”, en *Brain and Cognition*, Vol. 91, noviembre de 2014, pp. 54-61.

³⁹ Donald Hebb, *Organization of Behavior: A Neurophysiological Theory*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1949.

⁴⁰ Joshua P. Johansen, Lorenzo Diaz-Mataix et al., “Hebbian and neuromodulatory mechanisms interact to trigger associative memory formation”, en *PNAS, Proceedings of the National Academy of Sciences*, 11 de marzo de 2014.

neurofisiológicos y los conductuales; encontrar las “leyes puente” que vinculan los estados emocionales con los estados neuronales, como dice Casacuberta⁴¹. Esto es efectivamente lo destacable en gran parte de las investigaciones actuales. Analizar el miedo supone tener en cuenta al mismo tiempo factores de índole muy diversa y rangos distintos dentro de cada uno de estos factores. Por ejemplo, al abordar las reacciones del miedo, es preciso distinguir entre respuestas autónomas, conductuales y hormonales. De igual manera, al determinar los procesos cognitivos, hay que aceptar niveles muy diferentes de la cognición, sin reducir esta a los procesos mentales de orden superior.

Según esto, y volviendo a nuestra clasificación instrumental, encontraríamos rasgos cognitivos dominantes en cada uno de los miedos y rasgos constituyentes pero no determinantes. El rasgo cognitivo dominante del temor subjuntivo es la duda, que lo convierte en una *pasión de incertidumbre*, como había señalado Spinoza siguiendo la tradición aristotélica⁴². El temor presente se caracteriza en cambio por la evidencia de la presencia y del propio sentimiento. La imagen (cinematográfica) del terror, la imagen de Drácula, por ejemplo, es objeto de temor —ajustada a cada momento histórico y a cada edad, claro— por la realidad de su presencia, que hace incluso que supere su condición de representación. Siguiendo la conocida distinción de Gordon, el temor subjuntivo es *epistémico* (*S teme que p, si y solo si S no está seguro de que p*) y el temor presente es más bien *fáctico* (*S teme que p, si y solo si es verdad que p, y S sabe que p*), aunque esa *verdad* de *p* sea la propia de la ficción, verdad que no hay que subestimar. En el miedo situacional la incertidumbre se mezcla con el sentido de la inminencia. La comprensión del tiempo se hace más definida y se vuelve constituyente de la cognición básica (tengo miedo en una situación que sospecho va a concluir confirmando mi sospecha). La incertidumbre en este caso, no obstante, está más justificada que en el temor subjuntivo porque mi sospecha o mi duda se generan a partir de indicios de lo temible (oigo ruidos en la parte alta de la casa). No se considera la posibilidad sin más del mal como en el temor subjuntivo, porque es una determinada señal la que activa mi estado. En este sentido también existe la

⁴¹ Op. cit., p. 65.

⁴² (E 3/18e2). op. cit. p. 140. La expresión “pasión de incertidumbre” está tomada de Bodei (Remo Bodei, Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político, trad. José Ramón Monreal, Barcelona, Muchnik, 1995, p. 102 y ss.).

evidencia de lo percibido. Este estado es ciertamente *epistémico*, porque la duda y la inseguridad están actuando, pero es también *fáctico* en tanto que mi miedo es ejercido de una manera más intensa y originaria, y en tanto que los indicios son efectivamente percibidos. Por último, en el miedo súbito los elementos cognitivos más complejos aparecen retardados con respecto a la propia reacción defensiva, que me hace apartarme velozmente del objeto que cae a mi lado, por eso es más difícil señalar el rasgo cognitivo dominante. Mi percepción me ofrece una impresión fulminante que el cerebro procesa. Este miedo súbito es inevitablemente *fáctico*.

Estos rasgos cognitivos principales se completan con otros que también caracterizan cada tipo de miedo señalado pero sin llegar a determinarlos completamente, como señalé antes. Así, el temor subjuntivo necesita del trabajo de la imaginación y la fantasía, de la consideración y la creencia en la posibilidad del acontecimiento futuro, de la evaluación, etc. Estos procesos se unen al rasgo de la sospecha y la incertidumbre. Está claro que el miedo subjuntivo cuenta con más tiempo y es, de entrada, un temor que nace ya asociado a funciones superiores de la psique. Su carácter es claramente epistémico, si bien puede activarse a partir de un breve episodio fáctico. Por ejemplo: siento de repente un pesar al actualizar la imagen mental de un conocido que me desagrada y activo el temor de que aparezca próximamente. En este caso se trata, no obstante, de dos momentos diferentes.

El temor presente posee otros rasgos cognitivos definidos en gran parte por el reconocimiento de marcas y rasgos de lo repulsivo, temible, terrible u horrible, marcas que dependen de la percepción proveniente de cualquier sentido. No obstante, muchas veces ese reconocimiento no es un proceso consciente ni complejo, sino que viene determinado por la identificación de impresiones por parte de la amígdala cerebral, cuando no se trata de temores atávicos. El factor de extrañamiento característico del temor presente es también un factor cognoscitivo surgido del hecho de que muchas veces no comprendemos por qué llegamos a asustarnos de tal manera o a desarrollar aprensiones o fobias ante determinados insectos, por ejemplo. Hay marcas del temor presente con las que estamos familiarizados porque nos las ha devuelto reiteradamente el imaginario artístico (hombre extremadamente delgado con las cuencas de los ojos hundidas

y estrechos dientes separados). Ante estas marcas que reconocemos, no mostramos extrañeza una vez que sentimos temor, pero hay otras ocasiones en las que nace en nosotros el desasosiego ante una percepción sin que sepamos detectar qué es exactamente lo que se hace objeto de nuestro miedo.

En el miedo situacional, nuestro esfuerzo se centra principalmente en el conocimiento de las relaciones entre nuestro cuerpo y el entorno, de tal forma que la acción de nuestros movimientos y la de otros objetos en el espacio caiga bajo nuestro control. Por esta razón, los elementos cognitivos que completan la incertidumbre y la inminencia están asociados al análisis del entorno, a la decodificación detallada de lo percibido, así como al sentido de la precaución. En el miedo súbito, por su parte, nuestros estados cognoscitivos más avanzados se dirigen a la comprensión de lo sucedido, a la asimilación de la eventualidad del episodio, y a un repaso somero del estado de nuestro cuerpo.

En resumen, hay aspectos cognitivos que no implican “actitudes proposicionales”⁴³, que son en cierto modo *previos* o más fundamentales. Entre ellos señalo la *conciencia fenoménica*, es decir, la propia asimilación, el propio advertir o notar el estado mental que se ejerce. Las actitudes proposicionales como las creencias o los deseos no pueden mediar más que en el temor subjuntivo. En el temor presente y en el miedo situacional entran en juego muchas veces después de que el miedo sea sentido y advertido. Entre la forma “primitiva” o “instintiva” del miedo y las formas más desarrolladas afectiva e intelectualmente se establecen numerosas relaciones. No tenemos unos estados de alerta y defensa por un lado y miedos más complejos por otro, sino que la mayor parte de nuestros estados de temor están basados en ambos registros, de la misma forma que en todos hay actitudes proposicionales y actitudes fácticas. En el temor subjuntivo resulta evidente que el peso de lo proposicional y epistémico es mayor que el de lo fáctico, y que en el miedo súbito sucede justamente lo contrario, pero ambos siguen siendo *mixtos* en este sentido. En los miedos intermedios ambos factores se nivelan: el temor presente está definido por un aumento de lo fáctico y una merma de lo epistémico respecto al temor

⁴³ Cfr. Hansberg, op. cit., p. 19 y ss. Hansberg defiende que, incluso los miedos que Gordon denomina fácticos, pueden ser entendidos en términos proposicionales.

subjuntivo, y el miedo situacional nivela lo epistémico y lo fáctico, lo proposicional y lo no proposicional.

A mi juicio, la importancia concedida al factor de la creencia en las emociones y, especialmente, en el miedo, ha desviado la atención hacia un proceso cognitivo que, siendo fundamental, no es necesariamente constituyente de algunos miedos; al menos no es el estado mental que funda o causa el miedo. El origen de esta relevancia de la creencia para el miedo en la tradición analítica lo encontramos de nuevo en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein: “La creencia en que el fuego me va a quemar es del mismo tipo que el miedo a que me quememe”⁴⁴. La idea de Wittgenstein solo es aplicable a la parte epistémica y proposicional del miedo, pero no a otros modos en los que la evaluación se produce de manera inconsciente.

Como afirma Wolfberg, “La emoción es procesada independientemente del pensamiento consciente, es no consciente en el sentido neurológico y también puede serlo en el sentido psicoanalítico”⁴⁵. Es muy conocida la anécdota, recuperada por esta misma autora, de Édouard Claparède, un reconocido neurólogo suizo que, en 1911, atendía a una paciente con lesiones en el hipocampo, el centro de la memoria explícita o consciente. Como la paciente no podía recordarlo en cada nueva sesión, cuando volvían a verse, él se presentaba de nuevo. Un día puso una chincheta en la palma de su mano y, al saludar a la paciente, esta retiró la mano por el dolor. En la siguiente cita tuvo que volver a presentarse puesto que ella no lo reconocía, pero en el momento de ofrecerle la mano, ella la retiró. Aunque no lo recordaba de manera consciente, guardaba una memoria no consciente de la impresión. Los neuropsicólogos suelen señalar dos tipos de memoria no consciente: la procedimental y una parte de la emocional. El caso de la paciente de Claparède es, según Wolfberg, un ejemplo de condicionamiento no consciente asociado a la memoria procedimental. Por su parte, los estímulos emocionales se hacen conscientes cuando, tras ser evaluados en la amígdala, pasan por la corteza orbitofrontal y el hipocampo. Pero hay memoria emocional no consciente cuando el circuito posterior a la amígdala es

⁴⁴ Op. cit., p. 323 (§ 473).

⁴⁵ Elsa Wolfberg, “Cuerpo, memoria emocional y sentimiento de seguridad ¿Cuál historia “recuerda” el cuerpo?”, en *Aperturas psicoanalíticas*. Revista internacional de psicoanálisis, n. 26.

diferente. Esto quiere decir que el sentimiento puede depender de memorias no concientes en las que la evaluación principal es la que realiza la amígdala sobre todo. Así se explica una parte importante del temor presente, que no depende de la creencia o de la evaluación en el nivel en que las concibe Carroll, sino de la evaluación no consciente de los centros amigdalinos. Pero en el temor presente notamos nuestro miedo, especialmente cuando las respuestas endocrinas, autónomas y conductuales vuelven al cerebro y quedan representadas como parte de la experiencia. Advertimos nuestro estado sin que necesariamente hayan intervenido los procesos cognitivos de la creencia o el deseo. En resumen, los circuitos alternativos del miedo en el cerebro son en gran parte análogos a los diferentes caminos psíquicos y conductuales, por eso las formas epistémicas y fácticas del miedo no están tan tipificadas ni son tan fácilmente separables, sino que suelen *entremezclarse*, como también lo hacen los procesos de *input/output* del cerebro. Dicho de manera más sencilla: nuestros miedos animales y nuestros miedos humanos no son dos realidades escindidas y ajenas, interactúan de múltiples formas generando estados fáctico-epistémicos. Considerar, como Gordon, que todos los miedos son proposicionales y epistémicos y descartar el resto como otra cosa diferente, como “estados de miedo”, es algo así como considerar que aquello que MacLean llamaba *cerebro reptiliano* y la corteza cerebral son dos sistemas independientes. El hecho de que la amígdala cerebral esté relacionada tanto con los centros que controlan las respuestas al miedo básico y primitivo ante el peligro como con los centros implicados en la cognición y el razonamiento complejo, puede hacernos desconfiar de las teorías intelectualistas que pretenden despegar el carácter fáctico y el carácter epistémico del miedo.

Por otra parte, el carácter epistémico y proposicional del miedo se confunde muchas veces con su cualidad de estado *verbalizable*, y el sentido de esta verbalización no queda claro en ocasiones, porque podría referirse a dos cosas distintas: a una equivalencia entre nuestro proceso cognitivo y una verbalización mental, o a la posibilidad de verbalizar nuestro estado ante un estímulo (“estoy teniendo miedo ante Drácula”), es decir, a una verbalización lógica y formal o a una verbalización efectiva. Si se trata del primer caso, no veo ninguna objeción fundamental, pero si es la segunda acepción la que se maneja, entonces habría que destacar la dimensión fáctica del miedo, presente incluso en el temor

subjuntivo, así como el proceder de la *conciencia fenoménica* o *autoconciencia pre-reflexiva*, que no se corresponde con una verbalización efectiva. El aspecto fáctico se contradice con la parafraseabilidad y la verbalización del estado experimentado (en el momento de la facticidad). El temor subjuntivo es ciertamente epistémico y también verbalizable en el segundo sentido, pero su reducida dimensión fáctica nos dirige en una dirección opuesta. En el temor presente, como hemos visto, la dimensión fáctica predomina y dificulta la verbalización en un primer momento. Lo característico del miedo situacional es una especie de pugilato entre lo epistémico y lo fáctico. Aquí lo epistémico sí coincide con la verbalización de mi monólogo interior en el caso del miedo por mí mismo, o de una comunicación intencional en el caso del miedo por otro (me digo a mí o le digo al personaje de ficción: “ten cuidado, ve despacio, no hagas ruido para que no te descubra”, aunque él, como sabemos, no puede oírme⁴⁶). En el miedo súbito no es posible la verbalización en el momento del sobresalto, aunque el habla juega un papel importante con su efectiva exclamación de susto (“¡Ay!”), cuando no de improperios que, aunque constituyan respuestas culturales, han sufrido un efectivo proceso de asimilación y automatización.

Las consideraciones sobre lo verbalizable deben completarse con el examen del papel de la imagen o la representación. En el miedo presente la imagen es más determinante que la proposición, o hay factores de la imagen que no dependen de procesos epistémicos. La imagen solo es entonces un objeto epistémico una vez que se ha consumado el episodio fáctico del miedo. Esto recuerda en cierto modo la distinción de los registros de lo psíquico que hacía Lacan⁴⁷. Según estos criterios, podríamos asociar el temor subjuntivo con el registro de lo simbólico, el ámbito del lenguaje, de lo verbalizable, y el temor presente con el registro de lo imaginario, asociado al pensamiento en imágenes. Al temor presente debemos precisamente la construcción del imaginario del miedo, ante objetos, incluso, que no tendrían de entrada ninguna cualidad temible o terrible. El imaginario del cine de terror es muy revelador en este aspecto: campos de maíz, escaleras, goteras o

⁴⁶ Esta verbalización interna y efectiva no hace referencia, no obstante, a mi estado, sino a las razones epistémicas y actitudinales (siguiendo con distinciones de Gordon, op. cit., pp. 36 y 69), porque, en ella, analizo los indicios (epistémica) y considero mis acciones y las del intruso dándome instrucciones (actitudinal).

⁴⁷ Jacques Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, en *Escritos*, Vol. 2, México D.F., Buenos Aires, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 529.

saltos de cama, objetos inocuos (salvo para temores más leves) que se impregnan de un carácter temible e incluso fóbico.

Esto nos hace pensar en la relación entre la imagen y el temor, imagen que no es solamente visual, por supuesto. Tal relación se explica en gran parte por el funcionamiento de nuestra memoria no consciente, que opera frecuentemente por imágenes o representaciones. A quienes pretenden dar cuenta de estas impresiones como proposiciones o verbalizaciones se les puede proponer otra teoría: toda proposición está hecha a partir de relaciones establecidas en una secuencia de imágenes (no es que nuestra mente imite al cine, es que el cine se configuró a imagen y semejanza de nuestros procesos mentales)⁴⁸.

Siguiendo con los registros de Lacan, el miedo situacional vincula el ámbito simbólico con el imaginario. En esta experiencia se unen la palabra y la imagen, o, más propiamente, el habla interna y la imagen interna, puesto que no vemos aún el objeto de nuestro miedo durante la situación de suspense o de sospecha. En el miedo súbito también juega un papel importante la ausencia de la imagen. Aquí no puedo resistir la tentación de situar el tercer registro lacaniano: el de lo real, aquello que no es expresable ni determinable, aunque en este caso solo lo apunto por su valor de teoría sugerente. Este registro de lo real —que nada tiene que ver con la realidad como ámbito de lo efectivo, sino con su trastienda— está asociado a la dimensión fáctica del miedo, al extrañamiento característico del temor presente, a la potencia de lo no percibido o ausencia de la imagen futura en el miedo situacional y a la ausencia de la imagen pasada en el miedo súbito.

En relación con la importancia de la imagen en el miedo, me parece también útil recuperar un juego terminológico propio de la fenomenología de Husserl, aquel que expresa las ideas de *presentificación* y *apresentación*⁴⁹. En estos términos, lo característico del temor subjuntivo es la *presentificación*, el traer a imagen (mental) un objeto de la imaginación o la fantasía, el dar carácter de presencia a una representación imaginaria. El temor presente, en cambio, cuenta con la *presencia* del objeto, formada a partir de la percepción. En el miedo

⁴⁸ Sobre la manera en que puede explicarse que el pensamiento está formado en gran parte por imágenes véase Antonio Damasio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, trad. Joandomènec Ros, Barcelona, Destino, 2014, p. 159 y ss.

⁴⁹ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. M. A. Presas, Madrid, Tecnos, 2006, p. 148.

situacional se hace característica la *apresentación*, el hacer consciente como co-presente en mi esfera original aquello que no está (aún) presente. En la situación del miedo (al subir las escaleras esperando encontrar al intruso), en las señales o indicios que motivaron (fáctica y epistémicamente) nuestro miedo, *apercibimos* el objeto de nuestra intranquilidad (el intruso); lo apercibimos de manera similar a como apercibimos el lado oculto de un objeto. Nuestro estado situacional se mantiene mientras están en juego esta *apresentación* y esta *apercepción*. Una vez que se produce el descubrimiento, nuestro estado mental cambia completamente. Y en el miedo súbito, podríamos decir, se produce una especie de *presencia apresentificada*, en tanto que la experiencia está compuesta entonces de percepción y apercepción. Percibimos, pero de manera inconsciente y repentina, un objeto que cae cerca de nosotros; y lo apercibimos en tanto que no llegamos a verlo completamente ni de manera consciente.

Estas ideas instrumentales de la fenomenología aplicadas al miedo nos ayudan a entender algo más sobre la importancia de la imagen (visual, sonora, táctil, etc.) en estas experiencias. Es obvio que el miedo puede estar unido a la percepción, la imaginación o la memoria, pero lo está con una clara voluntad de construir la representación de su objeto cuando este no está presente. Y, aunque esto puede ser un rasgo común a muchas emociones, parece producirse de manera más intensa en el miedo. La memoria inconsciente de nuestras impresiones pasadas o instintivas no solamente guarda aquellas impresiones más directamente unidas al objeto del miedo, sino que también conserva las de los indicios o los elementos unidos a aquella impresión. Un sonido que nada tiene de amenazante puede llegar a ser objeto de desasosiego sin que evaluemos de manera consciente su carácter de amenaza. Puede serlo como conducta aprendida, como los patrones de la música atonal asociada al miedo en el cine, pero puede no serlo. Nuestra amígdala nos mantiene en estado de alerta ante cualquier tipo de impresiones. Según un estudio de Haubensak *et al.*, la amígdala cuenta con dos poblaciones de neuronas: una responde inmediatamente ante los estímulos que provocan temor actuando como sensores y la otra está activa cuando el estímulo del miedo no está presente actuando como guardianes. Ambas controlan las señales de la amígdala

a otras zonas del cerebro. Se inhiben entre ellas, es decir, que solo una de las dos poblaciones puede estar activa a un tiempo⁵⁰.

De lo expuesto en este epígrafe extraemos una afirmación fundamental: en determinados casos de temor y de miedo, tenemos miedo antes de tomar conciencia del objeto de nuestro miedo. Esto es así porque nuestro cerebro tiene la capacidad de analizar estímulos, de provocar reacciones y de integrar estas últimas en la experiencia antes de que nuestro pensamiento consciente pueda actuar. Así se hace posible que la dimensión fáctica del miedo pueda ocurrir *antes* y con independencia de las actitudes epistémicas. Por esta razón, las sensaciones y los sentimientos no siempre suceden como consecuencia de procesos de creencia, evaluación consciente o deseo. Finalmente, si esto es así, podríamos aceptar la idea heideggeriana del miedo como “disposición afectiva”, en tanto que el advertir el miedo puede ser *previo* al hecho de evaluar nuestro estado o el objeto al que se dirige. Puede ocurrir, incluso, que no dé paso a esa evaluación consciente.

Al destacar el carácter fáctico de todo miedo como algo que puede ser independiente de las actitudes proposicionales y epistémicas, y al relacionar tal carácter con el trabajo de la amígdala, pudiera parecer que me acerco a un reduccionismo neurológico o a un eliminacionismo fisicista, pero no es así. Al contrario, lo que pretendo es destacar que, en las experiencias del miedo, las relaciones entre cerebro, mente y conciencia son siempre complejas y multilaterales, y que, como explica Apreda⁵¹, el cerebro interviene sin ser el que propiamente siente, piensa, o teme. Lo que sí es preciso destacar es que ningún proceso emocional es un proceso lineal. No lo es en el funcionamiento mismo de los circuitos cerebrales, y, de manera más clara, no lo es en el conjunto de estímulos, sensaciones, sentimientos, cogniciones, reacciones y actitudes que configuran la experiencia subjetiva del miedo. No debemos pensar entonces tan simplemente en términos de *antes* y *después* insertos en una causalidad puramente lineal, sino que debemos adoptar más bien el sistema de la causalidad

⁵⁰ Wulf Haubensak et al., “Genetic dissection of an amygdala microcircuit that gates conditioned fear”, en *Nature* n. 468, 11 de noviembre de 2010, pp. 270–276.

⁵¹ Gustavo Adolfo Apreda, “Neurociencias y subjetividad”, en *Alcmeon*, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica, vol. 12, n. 1, marzo de 2006, pp. 16-23.

circular, como hace Nardone⁵², siguiendo a los científicos de Palo Alto que formularon tal sistema. “Una vez desencadenado este proceso circular—escribe Nardone junto a Watzlawick—, no existe ya un comienzo o un fin, sino solo un sistema interdependiente de influencia recíproca entre los factores que están en juego. De ahí nace la exigencia de estudiar el fenómeno en su globalidad, teniendo siempre presente que toda variable se expresa en función de su relación con las otras variables y el contexto situacional”⁵³.

El modelo de la causalidad circular nos ayuda a analizar el miedo como una dinámica interactiva en la que incluso las reacciones, como hemos visto, se integran en la experiencia y dejan de ser consideradas como meros corolarios. El *antes* y el *después* se pueden percibir más fácilmente en su complejidad, puesto que, cuando una variable o factor del miedo interviene, lo hace en distintos momentos y en distintas relaciones con distintos factores. Esta aclaración completa lo dicho anteriormente acerca del carácter *previo* o independiente de lo fáctico en el miedo con respecto a lo epistémico: no se trata de que lo fáctico esté *antes* de lo epistémico y de que luego desaparezca, sino que lo fáctico permanece y lo hace en varios estadios o en varias formas. Existen, podríamos decir, múltiples *antes* y múltiples *después*. También es conveniente precisar que lo fáctico no se identifica solamente con lo que sucede en la zona amigdalina ni, como entiende Gordon, con el “sentir miedo”, porque los actos de conciencia, tratándose incluso de procesos cognitivos complejos, son también *fácticos*⁵⁴. La facticidad del miedo no puede reducirse ni a la intervención del sistema límbico, ni al sentimiento.

Para generar un esquema plausible de cada tipo de miedo deberíamos asumir la múltiple interacción de los factores implicados y no abordar cada uno de ellos por separado. La complejidad de esta visión estriba precisamente en que nos fuerza a establecer relaciones entre cerebro, mente, conciencia y subjetividad, al tiempo que nos invita a abandonar la visión dominante en cuanto al *tiempo* de la

⁵² Giorgio Nardone, Miedo, pánico, fobias. La terapia breve, trad., María Pons, Barcelona, Herder, 2007, pp. 62 y ss.

⁵³ Giorgio Nardone y Paul Watzlawick, The Art of Change: Strategic Therapy and Hypnotherapy Without Trance, San Francisco, Jossey-Bass, 1990, p. 40 (edición española: Nardone y Watzlawick, El arte del cambio, Barcelona, Herder, 1993).

⁵⁴ Con esto no quiero decir que los actos de conciencia, en tanto que fácticos, sean equivalentes a “acciones físicas”, sino simplemente que son efectivos, que tienen lugar como pensamiento. Para aclarar este asunto véase Juan Arana, “Acción física y acción mental”, en *Thémata. Revista de filosofía*, n. 30, 2003, pp. 55-70.

experiencia (el *antes* y el *después* lineales) y en cuanto a su *espacio* (el *dentro* y *fuera* del cerebro o del sujeto). Es evidente que esto solo es posible a partir de diálogo entre las neurociencias, la psicología, las teorías cognitivas, la fenomenología, la epistemología, etc., al menos en un recíproco considerar unas los logros de las otras. Damasio ha establecido los ejes de relaciones entre la subjetividad, la mente y el cerebro (“Los estados mentales no precisan de la subjetividad para existir, sino solo para ser conocidos por el propio sujeto”⁵⁵), aunque parte de la problemática idea de que son los patrones neurales los que generan “un sujeto con un sí mismo”⁵⁶, al menos evolutivamente.

En esta aportación he intentado presentar algunos aspectos fenomenológicos de la experiencia del miedo como experiencia de la temporalidad y de la conciencia de la identidad. He intentado confrontarlos con consideraciones analíticas, cognitivas y neurológicas para destacar el carácter intrincado del miedo. El análisis de la experiencia del tiempo y la identidad nos dice mucho del carácter amplio de una emoción como esta, que no se deja reducir ni a sentimiento, ni a cognición. De igual forma, la distinción (instrumental) entre diferentes modos del miedo según la temporalidad, se abre a correspondencias con hallazgos y determinaciones de la neurociencia, la teoría cognitiva, etc. Con todo, la clasificación propuesta pretende ser suficientemente débil como para no quedar limitada a unos pocos ejemplos que la confirmen, librándose así de la posible objeción wittgensteiniana del reduccionismo de los ejemplos. La clasificación no es, a fin de cuentas, el punto de llegada, aquello que tiene que ser demostrado, sino más bien el punto de partida que ha de servir de instrumento para una comprensión interdisciplinar —y *desdisciplinaria*— de la multilineal experiencia del miedo.

6. Fenomenología de los sentimientos concomitantes

Para extraer algo más de utilidad a la clasificación presentada, podemos aplicarla al menos a otro aspecto importante: las sensaciones y los sentimientos

⁵⁵ Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, trad. Ferran Meler, Barcelona, Círculo de Lectores, 2010, p. 38.

⁵⁶ *Ibid.*

concomitantes del miedo, considerando, como hemos hecho, que estos no son solo causas previas —como pensaba William James— o respuestas posteriores — como han defendido muchos cognitivistas—, sino que son integrados en la percepción global de la experiencia del miedo. Vuelvo a precisar que la separación entre el sentimiento del miedo y otros sentimientos captados como contiguos o paralelos es en gran parte un proceder del análisis mismo: en la propia experiencia resulta difícil discriminar dónde termina nuestro sentimiento de miedo y dónde empieza el de inseguridad, por ejemplo. Solo en la introspección consciente somos capaces de diferenciar sentimientos, y eso solo si tenemos una idea de ellos, aunque sea mínima, porque nuestro estado solo puede ser uno. “Como estado del sujeto —afirmaba Castilla del Pino—, cada sentimiento es diferente al que le precede y le sigue”⁵⁷.

Ahora bien, aunque neguemos el carácter ontológico de las distinciones lógicas o formales, debemos tener en cuenta que la *formalización* de la emoción entra a formar parte de nuestra vida afectiva, aunque no lo haga en la parte instintiva de los sentimientos. Las mismas *formas relacionales* de las que he hablado antes (simpatía, empatía e identificación), son momentos lógicos y formales de la emoción, tanto por lo que tienen de *forma*, como por lo que tienen de *relacionales*. La lógica se hace efectiva en la vida afectiva, siendo, por supuesto, una lógica inyectada, no extraída.

Los sentimientos concomitantes pueden ser auténticamente co-constituyentes con el miedo de un estado mental o pueden constituir un estado mental precedente, posterior o alternado. Aquí nos interesan principalmente los primeros, los que se *funden* con el sentimiento del miedo. En el temor subjuntivo, los sentimientos concomitantes se encuentran más despegados del miedo debido al carácter epistémico de este estado. La evaluación consciente propia de la conciencia de acceso interviene en una experiencia dilatada y difusa del tiempo, por eso cada factor cuenta, podríamos decir, con un espacio mayor de intervención y con más margen de protagonismo. De esta manera, los sentimientos de intranquilidad o desasosiego, de inseguridad y de preocupación característicos del temor subjuntivo, pueden llegar a operar como estados diferentes del estado de temor. Sucede incluso, que, en algunos casos, aunque

⁵⁷ Carlos Castilla del Pino, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001, p. 72.

hablemos de “temor”, son aquellos sentimientos citados los que constituyen auténticamente nuestro estado. Por ejemplo, cuando expreso “temo que el pesado de mi amigo se presente esta noche en casa sin avisar”, no hago referencia a un auténtico temor, sino a un deseo de que no se produzca tal contrariedad, de evitar el objeto de un pesar considerado como posible. Otra cosa diferente es lo que me lleva a expresar “temo que los terroristas actúen en mi entorno”. Aquí el pesar y la preocupación conviven con el temor ante realidades temibles y, aun en este caso, tal pesar y preocupación y tal miedo son claramente escindibles como estados. Presumiblemente, ambos se actualizan de modo fluctuante y alternado, inhibiéndose recíprocamente. El temor subjuntivo, como vimos, supone muchas veces empatía con *mi yo futuro* o con *otros futuros*, es decir, supone la ocupación intencional e imaginaria de su conciencia. Actualizamos así una experiencia futura en nuestro presente. Esto implica que, al temer subjuntivamente, *vivimos* también los sentimientos futuros o pasados que consideramos posibles (aunque de manera imprecisa y no necesariamente fáctica). Estos estados pueden también fomentar otros estados. Pueden, por ejemplo, promover el amor hacia el que sospechamos sufrirá el mal, o el odio hacia quien produciría el mal; puede generar también ira y consternación⁵⁸. Por otra parte, como entendió Spinoza, la esperanza puede actualizarse como estado alternativo al miedo si es la alegría y no la tristeza la que acompaña.

Se podría decir que en el temor subjuntivo no hay tanto sensaciones, como sentimientos, porque las actitudes proposicionales son el componente determinante (aunque pueda ser un estado fáctico el que nos lleve a una actitud epistémica) y no suelen aparecer síntomas enteroceptivos ni exteroceptivos, salvo, acaso, una cara de preocupación. En este estado, la afectividad hace posible el pensamiento, y el pensamiento hace posible la afectividad, excepto si el temor se acentúa o prolonga en un estado de angustia, ansiedad o estrés. No está del todo claro que los estados de miedo subjuntivo fomenten estilos afectivos o rasgos de la personalidad como la medrosidad o la timidez, ni que terminen desencadenando fobias. El carácter epistémico de los episodios de temor subjuntivo neutraliza el factor fáctico de este estado. Aristóteles distinguía ya el estado de miedo del de desesperación afirmando precisamente que “el temor hace

⁵⁸ Sobre la consternación no creo que se haya dado una definición más lúcida que la que dio Spinoza en E 3/af42.

reflexionar, y nadie reflexiona acerca de situaciones desesperadas”⁵⁹ (Aristóteles usa el verbo βουλευεται, que puede traducirse más bien como deliberar o sopesar).

En cambio, en el temor presente, el sentimiento específico puede ser simultáneo a ciertas sensaciones, pero difícilmente a otros sentimientos. Puede, en efecto, experimentarse repugnancia, como señala Carroll, o aprensión ante lo amenazante, y se producen reacciones que son a su vez sentidas, como escalofríos o temblores. Algunos de los términos que nuestra lengua destina a los objetos del temor presente parecen imbuirse de las sensaciones referidas, como si de reclamos publicitarios de cine de terror se tratara, y muchos tienen su origen etimológico en la sensación asociada: “espeluznante” y “horripilante” (del latín *horripilāre*), hacen referencia al hecho de erizarse los cabellos; “escalofriante”, a la sensación de frío o calambre; “estremecedor” (del latín *ex* y *tremiscēre*) y “tremebundo” a lo que hace temblar. Como afirma Ivonne Bordelois, el grupo consonántico *tr-*, por su carácter onomatopéyico, tiene mucho que ver con la sensación que se asocia al trueno, lo trémulo, lo turbulento, lo truculento o lo atroz, y con las reacciones que implican temblar o tiritar⁶⁰. El prefijo *ab-* en “abominable” hace referencia a la reacción de alejarse o retroceder ante el presagio (*omen*). Otras expresiones se dirigen también a sensaciones globales de nuestro cuerpo (a veces descritas con imágenes metafóricas), como sucede con “sobrecogedor”, “repugnante”, “repulsivo” o “inquietante”, entre otros muchos.

Por otra parte, como vimos al principio, el estado del temor presente está vinculado a memorias conscientes o inconscientes de males pasados o miedos innatos, lo que nos llevaba a entender que el presente vivido en tal caso es más bien un presente durativo que se actualiza ante un objeto. El miedo que siento en tal momento es un miedo que recupero, bien porque siento *aversión* ante el objeto, bien porque he desarrollado un sentido moral de *indignación* ante él. Esto implica que tales sentimientos (aversión e indignación) son, como el temor presente, algo así como sentimientos latentes que se activan ante un objeto, al menos así se vivencian fenomenológicamente. No obstante, existe una clara

⁵⁹ [σημείον δέ: ὁ γὰρ φόβος βουλευτικούς ποιεῖ, καίτοι οὐδεὶς βουλευεται περὶ τῶν ἀνελεπίστων:] Ret. B.5, 1383a7 op. cit., p. 349.

⁶⁰ Ivonne Bordelois, *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, p. 154.

diferencia entre ellos: la aversión puede deberse a motivaciones innatas e inconscientes, no epistémicas, a impresiones grabadas en la amígdala o a rechazos instintivos; la indignación, por su parte, es un sentimiento que, en tanto que moral y epistémico, es independiente del estado de temor presente; aunque lo experimentemos como un sentimiento latente que se actualiza, es generalmente un sentimiento social. De igual manera, al temor presente pueden enfrentarse otros estados, bien por entrenamiento, bien por el perfil de quien siente tal temor: así, puede convocarse un estado de arrojo o resiliencia ejercitado, o puede ejercerse un talante valiente⁶¹. Y este hecho no contradice el carácter fáctico del sentimiento de temor presente, sino que precisamente lo confirma.

El miedo situacional se caracteriza, como hemos visto, por la nivelación de factores fácticos y epistémicos. El estado de suspense está hecho de una mezcla exitosa de sentimiento sugestivo y de sospecha epistémica sin que resulte fácil despegar ambos factores⁶². Por otra parte, la voluntad de dominio sobre la situación se manifiesta, tanto en un control de nuestro cuerpo —o intencionalmente del cuerpo del otro (el conocido ejemplo del acróbata de Lipps⁶³)—, como en el examen, en gran parte consciente, de nuestra sospecha. Al mismo tiempo, lo consciente y lo inconsciente, lo percibido y lo supuesto se fusionan en nuestra experiencia. Este estado de sugestión y suspense pone, por tanto, también en suspense aquellas sensaciones y sentimientos sobre las que puede ejercer control; las reprime o inhibe, diríamos.

Finalmente, en el caso del miedo súbito he hecho referencia ya antes a un sentimiento que aparece justo después del sobresalto, el de arrepentimiento e

⁶¹ “A tenor de estas experiencias individuales —afirma Hüther—, el sentimiento original del miedo se transmuta entonces en un espectro completo de sentimientos que se desarrollan inicialmente a partir de la experiencia de su superabilidad. Estos pueden solapar el sentimiento original del miedo de manera más o menos completa y, entonces, experimentarse como sorpresa, curiosidad, alegría o incluso placer”. Gerald Hüther, *Biología del miedo. El estrés y los sentimientos*, trad. Jorge B. Moreno, Barcelona, Plataforma, 2012, p. 43.

⁶² Véase Noël Carroll, “Toward a theory of film suspense”, en *Persistence of Vision: The Journal of the Film Faculty of the City University of New York*, n. 81, 1984, pp. 65-89. También Peter Vorderer, Hans J. Wulff y Mike Friedrichsen eds., *Suspense: Conceptualizations, Theoretical Analyses, and Empirical Explorations*, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1996. Existen estudios experimentales sobre los factores del suspense, como el recogido en Paul Comisky y Jennings Bryant, “Factors involved in generating suspense”, en *Human Communication Research*, vol. 9, n. 1, 1982, pp. 49-58.

⁶³ Theodor Lipps, *Ästhetik: Psychologie des Schönen und der Kunst*, vol. 1, Hamburgo/Leipzig, Voss, 1903/1906, pp. 123-135.

insatisfacción dirigido a nosotros mismos por no haber sido capaces de no asustarnos. El complemento epistémico de este sentimiento es el auto-reproche, que, aunque pueda posteriormente convertirse en reproche hacia otros (que hayan causado que el objeto caiga, por ejemplo), no elimina el primero. Este reproche también puede ser un auténtico sentimiento negativo (“me odio por no haberme dado cuenta o por sobresaltarme”). Los factores que pueden intervenir aquí son múltiples y, a pesar del carácter fulminante del episodio de susto, o quizá precisamente por él, gran parte de estos factores fácticos y epistémicos vienen a relacionarse con actitudes sociales: después de la manifestación del susto suele surgir cierto sentido del ridículo o vergüenza, por ejemplo. Todo esto sucede en un estado de excitación que va disminuyendo.

7. Conclusiones/Inclusiones

La clasificación de los temores y miedos propuesta nos ha servido para encontrar ciertas conexiones entre dos experiencias subjetivas de gran importancia: la experiencia de la temporalidad y la experiencia de la subjetividad y de la identidad. Ambas constituyen un registro amplio de la vida cerebral, de la vida mental y de la conciencia, ámbitos entre los que también el estudio del miedo halla conexiones. Que el análisis del miedo es fructífero tanto para las ciencias de la mente como para las del cerebro es algo que viene confirmándose desde hace años. Prueba de ello es el considerable número de neurofisiólogos, cognitivistas, etc. que le dedican una parte importante de su investigación.

Como indiqué al principio, el objetivo de este escrito era doble: por una parte, se trataba de presentar una ordenación operativa de la variedad del miedo y, por otra, de mostrar en ese ejercicio la posible conexión entre conceptos de disciplinas que todavía muestran cierto recelo recíproco. Esto, sin pretender agotar los aspectos ni las clases del miedo, ni abordar todos los conceptos de la fenomenología, de las filosofías de la mente, de las teorías cognitivas, de la filosofía analítica o de las neurociencias que están implicados en esa emoción, tan solo presentando la posibilidad y la conveniencia de la concurrencia de conceptos. El objetivo, la metodología y las conclusiones son, por tanto, *débiles*. Han de serlo, para no concluir con una taxonomía plausible que se demuestre a sí misma.

El hecho de servirnos de diferentes saberes sin la obligación de adoptar el carácter disciplinario de ninguno de ellos nos permite, claro está, eludir aquellos aspectos de una determinada doctrina que son negados o puestos en entredicho por el resto. Por supuesto, no se han trazado aquí aquellas “leyes puente” entre la conciencia, la mente y el cerebro de las que hablaba antes. Se han señalado tan solo analogías y homologías entre procesos de los diferentes registros con la intención de servir de indicaciones sencillas a estudios posteriores.

Me limitaré en este último apartado a recopilar de manera breve algunas de las conclusiones extraídas en el análisis del miedo. Señalaré solamente aquellas que conciernen a la clasificación del miedo según la vivencia de la temporalidad y limitaré a lo dicho las relativas al diálogo entre disciplinas.

1. *La diversidad del miedo y el problema del realismo conceptual.* La variedad de experiencias que englobamos con los términos “temor” y “miedo” es notoria a simple vista. Después del análisis realizado, esa multiplicidad nos sugiere excluir del miedo una parte del temor subjuntivo —aquella que expresa más bien preocupación o que es la expresión en negativo de una esperanza—y el miedo súbito —que podemos entender como reacción defensiva—. No obstante, a esta diversidad, las diferentes disciplinas aportan un factor constante que nos permite seguir hablando de “temor” o “miedo” en experiencias muy dispares. Así, la fenomenología contribuye con el carácter de “disposición afectiva” (Heidegger) como base continua de los estados de miedo; la tradición analítica wittgensteiniana pone la distinción entre objeto y causa, que nos lleva (con Heidegger también) a localizar siempre la causa en uno mismo o en el otro (el miedo siempre es *miedo por*); y la neurofisiología señala a la amígdala como factor invariable en la base de todos estos estados, afectos y comportamientos.

Por tanto, aunque el marco referencial del miedo sea muy amplio y difuso, contamos con factores que nos permiten adoptar un cierto “realismo conceptual” respecto al miedo. Es decir, “miedo” cuenta con un núcleo semántico determinado, aunque una gran parte de su significante dé cabida a estados muy diferentes (temor, espanto, pánico, horror, terror, etc.). No me dedicaré aquí a intuir o a escrutar las conexiones entre el carácter de *disposición afectiva* y de *miedo por* con las funciones cerebrales de la amígdala (conexiones que en ningún caso tomo como reducciones de la conciencia al cerebro).

2. *Esencias del miedo o formalización posterior.* Ahora bien, esa diversidad no tiene por qué entenderse como un compendio de esencias del miedo o de tipos esenciales del miedo, y tampoco como un entramado complejo elaborado a partir de emociones básicas. No existen, a mi entender, estados básicos que formen estados complejos. Eso solo puede defenderse en última instancia desde una visión racionalista como la de Descartes (no interpreto a Spinoza en los mismos términos).

He planteado que las divisiones entre diferentes miedos pueden deberse a un trabajo de formalización posterior, aunque tales formalizaciones entran a formar parte de nuestra experiencia efectiva del miedo, porque todo estado afectivo y toda emoción se hace más complejo precisamente cuando se establecen relaciones vectoriales o intencionales.

3. *Carácter multilineal del miedo.* Por otra parte, dentro de cada experiencia particular del miedo, he defendido una interacción entre factores de la mente, la conciencia y el cerebro según una causalidad circular, en tanto que muchos de los elementos implicados no aparecen basados en una línea causal unidireccional, sino que establecen relaciones multilineales entre ellos.

4. *Autorreferencialidad del miedo.* He presentado también todas las experiencias del miedo como experiencias autorreflexivas en el sentido de que el miedo está dirigido siempre hacia sí mismo como estado (toda tristeza —si entendemos el miedo como Spinoza— parece ser más autorreflexiva que cualquier alegría, y de ahí quizá el conocido comienzo de Ana Karenina). Esa autorreflexividad también tiene que ver con que todo miedo es siempre *miedo por uno mismo o miedo por otro*, lo que implica que el miedo favorece la *autoconciencia pre-reflexiva* de la que habla la fenomenología, que aquí he señalado como semejante a la *conciencia fenoménica* de los cognitivistas. Esta conciencia tácita, en su ejercicio frecuente, favorece también la conciencia de la propia identidad. El que el miedo sea un estado que podemos dirigir intencionalmente a otros, que podemos vivenciar empáticamente en otros, o que podemos actualizar por identificación/colocación (algo que no es exclusivo del miedo, aunque este sí tiene intensidades específicas), nos dice mucho igualmente de la construcción de lo inter-subjetivo efectuada por esta emoción.

La crítica al cognitvismo que he apuntado se basa precisamente en la importancia de esa autorreferencia del miedo y de esa autoconciencia pre-reflexiva, que tienen que ver con un *darse cuenta* que es independiente de actitudes proposicionales o epistémicas como la creencia.