

Una perspectiva cultural de la adicción

Cultural perspective on addiction

Inmaculada Jáuregui

Departamento de Antropología Social y Cultural. Universidad Católica San Antonio, Murcia.
ijpm@arrakis.es

RESUMEN

El presente artículo tiene como finalidad la contextualización cultural del fenómeno de la adicción para una mayor comprensión del mismo. Se trata de ir más allá del individuo y su problema para entender que las adicciones se inscriben dentro de la cultura moderna, entendiéndolas como un estilo de vida, esto es, una manera de adaptarse al mundo. Los fenómenos adictivos en este contexto sobrepasan el fenómeno de las drogas, abarcando así fenómenos hasta ahora conocidos bajo otros nombres pero con una dinámica adictiva similar a las toxicomanías. A través de la novela de Marie Cardinal exploramos algunas metáforas como la utopía y la melancolía como dinámica subyacente a las adicciones así como la manera de transformar el estilo de vida adictivo.

ABSTRACT

This article seeks to improve the understanding of the phenomenon of drug addiction by providing a cultural contextualization. It goes beyond individuals and their problem to understand that addictions are inscribed within modern culture, but rather examines them as a lifestyle –that is, a way of relating to the world. In this context, addictive phenomena go beyond drugs, embracing phenomena until now known under other names, but with an addictive dynamic similar to that of drugs. Through Marie Cardinal's novel, we explore metaphors such as utopia and melancholia as underlying dynamics of addiction, as well as ways of transforming the addictive lifestyle.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

adicción | cultura moderna | drogas | estilo de vida | addiction | modern culture | drug-addiction | lifestyle

Introducción

Ante el problema que las múltiples y diferentes adicciones plantean a la sociedad moderna, sobre lo cual existe una gran variedad de lecturas, destaco la falta de literatura sobre el contexto cultural -en el sentido antropológico del término- en el cual la adicción se inscribe. En efecto, son pocos los autores que han contextualizado el problema de las adicciones (comúnmente conocidas como toxicomanías y drogodependencias). A pesar de que algunos autores como Oriol Romaní (1997) y Markez *et al.* (1989) han subrayado el carácter arbitrario y social de la droga como problema, es decir, por qué a algunos productos se les cataloga como droga y a otros no, el problema de las adicciones sigue siendo entendido como un problema fundamentalmente individual. A ello Francisco Garrido responde de la siguiente manera:

«la definición de droga es una definición estructural de cualquier ontología moderna, capitalista. Detrás de esta definición se esconde, como detrás del estereotipo de la droga, la fascinación esencial de los tiempos modernos, la fascinación por el fetichismo de la mercancía» (Garrido 1999: 2).

Más allá del individuo aislado de su contexto, algunos autores (Charro 1995; Arias *et al.* 1990) han intentado cercar a la familia del adicto, intentado explicar cómo dicha problemática se inscribe dentro del contexto familiar. Dentro de esta misma perspectiva, que podríamos llamar social, también están incluidos aquellos estudios que hablan del entorno social, especialmente el de los amigos y de la

influencia que éstos ejercen.

Poco se ha dicho sobre el contexto cultural -y social- más amplio. Dentro de esta perspectiva culturalista del fenómeno adictivo, podemos distinguir dos corrientes, que de alguna manera se solapan. Una, que hace referencia a los propios valores que la sociedad promociona. Destacamos, dentro de esta perspectiva, el libro de Anne Wilson Schaef (1987) *When society becomes an addict* (Cuando la sociedad deviene una adicta). Esta autora no solamente incide en las adicciones como un problema común en nuestra cultura (moderna) sino que va más allá afirmando que el sistema en el cual estamos inmersos es adictivo: «un sistema adictivo es un sistema que llama hacia los comportamientos adictivos» (Schaef 1987: 25). Hanna Arendt (1961) nos describe perfectamente este ciclo adictivo cultural de la sociedad moderna protagonizado por el *homo laborans*. La modernidad ha convertido el trabajo-consumición en la actividad principal, asimilándola al proceso vital cuya característica principal es su continuidad. El proceso laboral cimentado sobre la consumición se asemeja al metabolismo biológico. La perpetuidad del proceso laboral está garantizado por el retorno perpetuo de las necesidades de consumir. En otras palabras, es un continuo llenar y vaciar lo que domina al ser moderno, apareciendo como un ser esclavo, recluso en la domesticidad laboral y consumista. Este proceso es devorador, en el sentido de remplazar, cada vez más deprisa, todo aquello que está en el mundo. Vivimos inmersos en «una sociedad de consumidores» (Arendt 1961: 176), consecuencia de la emancipación de la actividad laboral de su esfera privada y doméstica. La vida moderna gira entorno al trabajo y la consumición, dos estadios de un mismo proceso basado en las 'necesidades' nunca satisfechas. En este sentido, estamos inmersos, por así decirlo, en una cultura de la adicción.

La otra perspectiva, concierne los valores que la propia sociedad vehicula hacia el propio proceso de adicción. En este sentido, destacamos el artículo de Ammon Suissa (1997) "Rituels sauvages" (Rituales salvajes) para quien el fenómeno adictivo -toxicomanía- no solamente «se inscribe fundamentalmente en la cultura» (Suissa 1997: 78), sino que además la cultura podría ser uno de los factores que favorece la adicción: «Uno de los factores culturales que contribuye justamente al aumento de la tasa de alcoholismo podría ser, paradójicamente, la concepción misma del alcoholismo como una enfermedad» (Suissa 1997: 83). En esta misma línea Stanton Peele (1984) muestra cómo el contexto cultural -valores y creencias- puede condicionar el consumo de alcohol, ya sea favoreciendo su adicción o disuadiéndola, como es el caso de la cultura judía.

Este artículo pretende ahondar en nuestro contexto cultural moderno, poniendo de relieve algunos de los condicionantes más importantes, intentando avanzar hacia los orígenes de este problema de las adicciones. Las consecuencias que de ello puedan derivar conciernen no solo la 'rehabilitación' sino la prevención. Así, si la adicción ha devenido un problema fundamentalmente estructural, para atajarlo harían falta estrategias que conciernan un cambio cultural y social, en definitiva, un cambio en el estilo de vida moderno, pues «la realidad de la droga (...) no puede ser otra que la realidad de su cultura» (Garrido 1999: 1).

El contexto de la modernidad

La llegada de lo social transforma la vida política, heredada de la *polis* griega, en la vida social propia de nuestras ciudades modernas. El dominio social se convierte así en nuestra condición humana; condición social que, para los griegos, era común a los animales, siendo la política la condición humana por excelencia: para Aristóteles, la más noble facultad humana era el 'nosotros' (Arendt 1961). La aparición de lo social es un fenómeno nuevo y coincide con el nacimiento de los tiempos modernos. El nuevo y moderno dominio social encuentra su forma política en el Estado-Nación, convirtiendo las comunidades políticas en hogares colectivos, invirtiendo todo el orden 'social' hasta entonces existente. Esta inversión de órdenes genera, a su vez, una inversión importante de los valores culturales. Mientras que en la antigüedad se distinguía claramente entre la vida pública y privada, en la época moderna, no solamente esta distinción desaparece sino que además estas dos esferas van a ser reabsorbidas en la social. De esta

manera, la sociedad moderna transforma las colectividades en sociedades de trabajadores y consumidores. Las actividades de supervivencia emergen a la esfera de lo público y el trabajo -junto con su corolario de la consumición- es así elevado al rango de actividad pública por excelencia, lo que desencadena un crecimiento antinatural de la naturaleza -superabundancia- (Arendt 1961).

El dominio social de nuestras sociedades occidentales modernas exalta el progreso de la humanidad, frente a la excelencia exaltada por los griegos, cambiando así completamente el contenido del dominio público; los hombres son excelentes en los trabajos ejecutados en público y ello empobrece nuestra actitud para la acción y la palabra, dominios exiliados a la esfera privada, cuyo reducto moderno está representado en lo íntimo. La vida es así concebida como un proceso natural, al igual que el trabajo. Los productos del trabajo, lo mismo que aquellos del metabolismo humano, no viven lo suficiente en el mundo como para formar parte de éste. La consumición de productos apenas sobrevive al acto del trabajo. Hay que consumirlos pues si no perecen: es la era de la consumición. Dicho de otra forma, todo fruto del trabajo está hecho para ser absorbido, consumido inmediatamente por el proceso vital y la consumición regenera este proceso vital (Arendt 1961). Es la inmediatez: «todo, enseguida» (Lipovetsky 1983: 81), aquí y ahora. La necesidad de subsistir, de supervivencia, subyace al proceso vital que es trabajo y consumición. Es un proceso devorador (Arendt 1961).

Los productos del trabajo son naturales; las cosas se producen y consumen siguiendo el movimiento cíclico natural que es perpetuo, pues el final es también el principio (Arendt 1961). Estamos sumidos en un movimiento continuo en donde no hay altos, no hay discontinuidades, no hay paradas; como en el segundo principio de la termodinámica: "la energía ni se crea ni se destruye; sólo se transforma". Este movimiento continuo deja sumidas a nuestras sociedades modernas en un sentimiento profundo de vacío (Lipovetsky 1983) que se expresa de múltiples formas, entre ellas las adicciones.

Hemos hablado de la vacuidad del espacio público cuyo sentido ha sido reabsorbido en la esfera social, aunque mutado. Ya no hay un espacio que ensamble a todos: «lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas» (Arendt 1998: 62). La '*res publica*' ha sido desvitalizada; no hay espacios de encuentro. En el hombre moderno existe una indiferencia hacia lo común. La gente no se interesa por ello; no se siente ni ligada ni separada (Lipovetsky 1983). Este sentimiento de vacuidad del mundo común intensifica la consumición. El vacío, en el hombre moderno, sería así esta «ausencia del sentimiento de participación en la vida común» (Lahabi 1954: 216), esta «ausencia del sentimiento de contacto con la realidad» (Lahabi 1954: 216), siendo la realidad humana esta relación con los otros, con la comunidad, con la vida pública. Esta vacuidad, emergente de la privación de la relación hospitalaria con el otro, implica la desaparición de la realidad humana, de la vida en común, garantizada antiguamente por las relaciones públicas. Así, la soledad protagoniza la realidad del hombre moderno: «Bajo las circunstancias modernas, esta carencia de relación (...) con los otros (...) se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana» (Arendt 1998: 68).

La desaparición del dominio público implica la desaparición de la alteridad, cualidad que posee todo aquello que concierne lo humano. La pluralidad, cuyo aspecto fundamental es la alteridad, se cultiva a través de la acción y la palabra (Arendt 1961). Al eliminar estas dos actividades -propias del dominio de lo común-, se mata lo humano del ser, puesto que una vida humana lo es porque es vivida entre los hombres. Es por la acción y la palabra que nos insertamos en el mundo humano. Esta inserción implica un segundo nacimiento (Arendt 1961). La acción y la palabra están estrechamente ligados de manera que el acto primordial del ser humano es la revelación de quién es. Sin palabra, la acción pierde su carácter revelador y la acción sin palabra pierde su carácter específico, convirtiéndose en una actividad entre tantas otras. La palabra es pues palabra vacía, discurso vacío, cuando los términos no revelan nada y el sujeto, quien habla, no puede ser revelado (Arendt 1961). Por otra parte, la acción no tiene nombre y, por lo tanto, sentido. En este discurso vacío, no hay dirección, es decir, la palabra no se dirige a nadie pues la masa no tiene identidad. Tampoco hay autor, pues autoridad y autoría se han perdido. Esta vacuidad del

discurso, propia del narcisismo, se expresa en una comunicación vacía de toda significación: «el objetivo del narcisismo, que es negar toda comunicación como forma de despersonalizar - disowning - la existencia del otro, encuentra su expresión en el discurso vacío» (Maldonado 1987: 381). En este contexto, la alteridad deja paso a la identidad y la diferencia a la igualdad (Lipovetsky 1983). La autenticidad prima sobre la reciprocidad y el conocimiento de sí mismo sobre el reconocimiento. Es en este espacio homogeneizado en donde todo es parecido o igual, que el otro es yo y yo es otro (Lipovetsky 1983).

La vacuidad se hace sentir en la esfera privada pues lo que antaño fue realmente privado, la propiedad, ahora es de interés público. La modernidad ha expropiado lo privado, dejando al hombre moderno sin hogar. No solamente lo social priva al hombre de su lugar en el mundo sino también de un hogar protegido del mundo. Esta eliminación de lo privado ha sido remplazada por la esfera precaria de lo íntimo: lo que queda de lo privado es este retraimiento del mundo para refugiarse. En este sentido, lo que caracteriza al hombre moderno es el retraimiento (Arendt 1961). Otras esferas han sido igualmente vaciadas de significación. La contemplación, el ocio, ya no tienen sentido; el pensamiento, convertido en un cálculo de consecuencias y probabilidades, es una función del cerebro, y el arte se ha convertido en otra forma más de trabajo y consumición (Arendt 1961).

La época moderna comenzó con la alienación de ciertas capas de la población y ha terminado por alienar al hombre mismo: «La alienación del mundo, y no la propia alienación como creía Marx, es lo que caracteriza a la época moderna» (Arendt 1961: 322).

Los tiempos modernos defienden a ultranza el crecimiento desenfrenado de la propiedad (apropiación) contra toda permanencia de un mundo común. El proceso de crecimiento de la riqueza se convierte también en un proceso natural con sus propias leyes naturales y cualquier freno a la acumulación equivale a un atentado contra la vida de la sociedad moderna. Asistimos así al nacimiento de la sociedad de abundancia (Arendt 1961). En este sentido, la primera adicción que nos inculca nuestra sociedad moderna es la del trabajo asalariado para poder consumir e intentar resarcirse de la mecanicidad y vacuidad a la cual estamos sometidos.

El consumo: la adicción moderna

Con la visión naturalista y objetivista moderna, todo revierte en un proceso natural, lo que acentúa la sensación de vacuidad del mundo humano. La vida es concebida como un proceso natural igual que el trabajo. La emancipación del trabajo en nuestra época moderna acaba por plegar a toda la humanidad bajo el yugo de la necesidad y, en consecuencia, a la consumición entendida como una especie de metabolismo natural del proceso vital que representa la esfera del trabajo (Arendt 1961). En este contexto, el hombre moderno se ha convertido en un esclavo, perdiendo su libertad, es decir su iniciativa de reunirse con los otros, dedicándose ahora en cuerpo y alma al trabajo-consumición. Es lo que en la antigua Roma se conocía como *addictus*, designando así a ese nuevo esclavo cuya condición se caracterizaba por la pérdida de su propiedad (Ramos y Bonet 1991). En otras palabras, si algo caracteriza la condición del hombre moderno es su adicción, es decir, su condición de subyugación o esclavitud a la necesidad imperiosa de consumir y trabajar. En este contexto moderno, la única necesidad humana es la de trabajar para asegurar su existencia, eliminando así cualquier otra facultad superior que lo distinga de cualquier otra especie. Todo aquello que no es del orden metabólico es superfluo: «Cualquier cosa que hacemos, se supone que la hacemos para 'ganarnos la vida'; tal es el veredicto de la sociedad» (Arendt 1961: 136).

Ante este panorama, el ser moderno se revela contra la sociedad moderna, naciendo así sus conflictos: incapacidad de vivir tanto en sociedad como fuera de ella, humores cambiantes, subjetivismo radical de la vida emotiva (Arendt 1961). El espectro del vacío hace su aparición en el teatro humano contemporáneo. Desde hace 25 ó 30 años, son los desórdenes de tipo narcisista los que constituyen la mayor parte de problemas psicológicos tratados por psicólogos, psiquiatras y otros trabajadores en el

dominio de la salud mental (Lipovetsky 1983). Así, oímos hablar de diagnósticos tales como estado límite *-borderline disorder-* que no es más que una 'enfermedad del narcisismo' (Bergeret, en Cormier 1984: 76). Las neurosis clásicas del siglo XIX, tales como la histeria, no constituyen ya la forma predominante de patología; son los desórdenes de carácter, caracterizados por un malestar difuso, un sentimiento de ser invadidos, de vacío interior, de angustia, un sinsentido de la vida y una vida fragmentada como consecuencia de una incapacidad para sentir. El peligro inmediato contra el cual estos estados se defienden es esencialmente la depresión. Los síntomas neuróticos generales propios del capitalismo autoritario de finales del siglo XIX y hasta mediados del XX han desaparecido, dando paso a los 'desórdenes narcisistas intermitentes' (Lipovetsky 1983).

Lo que predomina hoy es un desligamiento emocional, dados los riesgos de inestabilidad que dominan las relaciones interpersonales. Tener relaciones sin un compromiso profundo para no sentirse vulnerable, desarrollar su independencia afectiva, vivir solo; todo ello forma parte del perfil del hombre moderno. Es la huida ante el sentimiento *-the flight from feeling-* (Lipovetsky 1983: 109). Es la cultura *cool* en donde cada uno vive en su bunker de indiferencia hacia los otros y al abrigo de relaciones interpersonales; relaciones emancipadas de constricciones. En el ser moderno encontramos sentimientos profundos de soledad, de vacío, de miedo ante los sentimientos, de alienación física y mental. La única actividad que le queda al ser moderno es la consumición-trabajo (Arendt 1961): es el culto a la consumición (Lipovetsky 1983). En este contexto, la consumición es la nueva bulimia de la modernidad. Las compulsiones, como modo de expresión del hombre moderno, están a la moda: alcoholismo, toxicomanía, juego compulsivo o *gambling*, compras compulsivas, trabajo compulsivo o *workaholism*, amor compulsivo o *love addiction*. Estamos en el dominio de las adicciones. La adicción deviene la norma en una sociedad fragmentada como la nuestra; la adicción es la 'enfermedad' de la sociedad moderna (Peele 1989). La desaparición de lo público, lo cultural, lo político, lo cívico -aquello que da sentido a la vida humana- lleva consigo la desaparición de rituales y convenciones que enmarcan las relaciones interpersonales en un marco propiamente humano (Lipovetsky 1983). Con la desaparición de esta esfera, desaparece también aquello propio de la esfera privada, la familia. Librándose de la realidad común e intersubjetiva del ser humano, éste pierde su condición de habitante del mundo (Arendt 1961).

La era de la consumición -adicción- está liquidando la existencia de costumbres, tradiciones, rituales, produciendo una 'cultura' nacional-social, descrita por Christopher Lasch (1991) en su obra 'La cultura del narcisismo'. Esta era moderna reduce toda diferencia, desapareciendo así las generaciones, el género, los pueblos. Es la era de la unidimensionalidad (Marcuse 1954). La lógica de la consumición se personaliza al extremo de manera que todo puede ser objeto de consumición. Una nueva forma de socialización nace en esta era de la consumición: el otro como objeto de consumición (Lipovetsky 1983). La desmesura caracteriza la consumición moderna, transformándola así en adicción, es decir en esclavitud.

Modernidad y rituales: la adicción como sustitutivo de la dimensión sacra

Desde la más remota antigüedad, los seres humanos han buscado en la manipulación de su consciencia, la revelación de los fundamentos de la realidad, así como la finalidad -el sentido- de su existencia (Cohen y Lévy 1988). En este contexto, la búsqueda de estados alterados de la consciencia ha existido en todas las culturas y épocas, de manera individual o institucionalizada, reconocida o marginalizada, a menudo en contextos religiosos (Suissa 1997). Es así como el recurso a ciertas sustancias, a la meditación o a rituales religiosos como la oración han representado formas distintas de alterar la consciencia con el fin de encontrar un sentido. Sin embargo, nuestro mundo occidental, no solamente ha rechazado estas prácticas sino que además, bajo la herencia epistemológica moderna, ha tratado a estos diferentes estados de consciencia como a cualquier otro fenómeno biológico, relegando el sentido de la existencia a metafísica. Así, desde el siglo XVII con Descartes, todo aquello que no fuera del dominio de la ciencia -física por excelencia- como la religión o el arte, ha sido relegado a la esfera de lo irreal o ficcional. Esta ruptura científica -propia de la modernidad- representada por la ruptura cuerpo y alma está vigente y

profundamente anclada en Occidente, guiando médicamente la selección de lo socialmente aceptable o inaceptable (Suissa 1997): prescripción y proscripción.

Los rituales constituyen esos momentos de transformación que marcan la transición de una esfera cotidiana a una festiva, esfera de las humanidades, del arte, de la religión. Marcan el cambio de una perspectiva continua y natural a una perspectiva cultural de encuentro con el otro, ya sea este otro Dios, el espectador, la familia, el recién nacido, hombre, mujer, ancestros (Jager 1997b).

Esta búsqueda de sentido, esta creación de rituales propia de la dimensión humana sigue hoy vigente en nuestra sociedad a pesar de los intentos por hacerla desaparecer. La cuestión es ¿cómo se ha metamorfoseado esta necesidad en nuestra sociedad moderna? Los rituales cuya función consistía en marcar el paso, el tránsito de un estado a otro, de una dimensión a otra, se han convertido en comportamientos obsesivos, mecánicos y repetitivos, pues han sido vaciados de su contenido. Las religiones se convierten en ideologías fundamentalistas, sectas, cuya connotación adictiva pervierte el sentido de encuentro que las originó. El arte ha devenido una mercancía más a consumir. Al haber reducido las dos dimensiones a una sola, la religión, el arte, las humanidades, no tienen sentido de ser; al no haber emancipación real del individuo moderno, los ritos han perdido esta dimensión, llegando a ser un objeto más de mercancía. El ser moderno no tiene necesidad de ser singular, de diferenciarse de los otros, de destacarse de los otros por su excelencia y, por lo tanto, nada que marque dichas diferencias es necesario. Al contrario, como sociedad de masas, el ser moderno aparece como una réplica indiferenciada de los otros 'clones'. Ello no quiere decir que el deseo de dotarse de sentido haya desaparecido. Así, la modernidad ha diseñado una nueva religión, la ciencia; un nuevo Dios, el dinero; un nuevo arte, la tecnología. El poder, la información, la fama, son los nuevos signos de singularidad y de 'excelencia' que caracterizan al ser moderno.

La adicción: un estilo de vida

Estando sumidos en un proceso de pérdida generalizado de aquello que nos condiciona como humanos como es la cultura, los rituales, el mundo común, la dimensión simbólica, el terreno de las adicciones avanza. La desmesura de la adicción está presente en todas las esferas cotidianas del ser moderno, convirtiéndose así en un modo de vida, caracterizado por «la ideología productivista del progreso y la producción incesante y acelerada» (Garrido 1999: 1). La adicción deviene un modo de vida organizado, obsesiva y compulsivamente, alrededor de la consumición y dicho proceso de consumición caracteriza el estilo de vida de la modernidad. En este sentido, podemos decir que la sociedad moderna es adicta (Schaef 1987).

Un estilo de vida, además de expresar una solución a la propia existencia, es a su vez una manera de ver las cosas; una orientación general cara a la vida, a la existencia, al mundo (Cormier 1984). Dicho estilo de vida significa que ésta se organiza alrededor de la consumición, ya sea ésta una sustancia, una actividad o una relación.

La vida moderna, hemos subrayado, se caracteriza por un sentimiento profundo de vacuidad que hay que llenarlo como sea. Domina así la estructura de fondo de toda adicción: un continuo llenar y vaciar, reproduciéndose así el llamado ciclo de la dependencia (Peele 1982): cuanto más se intenta llenar el vacío, más vacío se siente uno, para lo cual busca algo que lo llene.

Esta sensación de vacío, cultural, sigue a la desaparición de las dos dimensiones existenciales de la vida humana: la vida cotidiana y la vida festiva, lo que los griegos denominaban la vida activa y la vida contemplativa. La vida del ser humano oscila entre estas dos dimensiones discontinuas. En la vida cotidiana predomina un tipo de vida dominada por la necesidad de supervivencia para la cual se debe trabajar. En dicho contexto predominan las relaciones de tipo utilitario (Jager 1997). Dicha forma de vida tiene sentido si tenemos en perspectiva la otra dimensión, la festiva. En esta otra vida, el mundo se transforma. Las relaciones entran en la esfera humana y cultural de intercambios. En esta esfera se crean

las historias, se da sentido a la vida. Ello supone una transformación, operada a través de rituales, momentos de paso, umbrales que permiten la transformación justamente de la forma cotidiana a la festiva (Jager 1997).

Ambas dimensiones son discontinuas, es decir, aunque son diferentes, también son complementarias; la una no tiene sentido sin el horizonte de la otra. Estas dimensiones tienen su principio y su final. Así, la vida humana está marcada por esta alternancia constante.

De alguna manera la vida del ser humano está marcada por esta discontinuidad desde nuestro propio nacimiento, conformando así su naturaleza incompleta. El desarrollo humano está marcado por la separación de un paraíso idílico, la relación simbiótica maternal. Dicha separación no resulta fácil, pues implica una voluntad de unirse a los otros para conformar así la comunidad y una aceptación de la incompletud y los límites de la existencia humana. La modernidad persigue la utopía de la completud y la ilusión de la infinitud. Para ello, ha desarrollado toda una filosofía de vida basada en «la cosificación de las relaciones (...) y la constitución de la subjetividad por medio de la mercancía y de su doble perverso, la droga» (Garrido 1999: 2).

Adicción y melancolía: metáforas y narrativas

El destete se comprende como un rito de paso a través de un umbral, de un mundo pre-humano a un mundo humano. Este pasaje implica dejar atrás un mundo en donde reina la unidad absoluta -o la separación total- con el otro y entrar en la esfera de la morada humana. Este pasaje demanda el sacrificio de la unión absoluta y simbiótica con el otro, el mundo, el objeto. Este proceso de aceptación es gradual y está sujeto a fluctuaciones, y en esa oscilación reside la fragilidad humana. Por ello, la decisión humana de vivir bajo la ley del umbral requiere un soporte cultural y social. Dicha decisión de introducir un umbral entre yo y otro nunca es definitiva. Además, uno nunca deja de añorar ese estado de fusión primordial. En este sentido, la vida del ser humano está encantada por la memoria de esta unión paradisíaca más allá de las palabras, las leyes, los rituales y las convenciones culturales. Este anhelo melancólico por el paraíso perdido encuentra su expresión máxima en la forma regresiva de la adicción, cuyo objeto no solamente refiere a sustancias sino también a actividades y relaciones.

Marie Cardinal (1991), en su narrativa "Les grands désordres" (Los grandes desordenes), captura, con aguda y precisa habilidad descriptiva, la esencia de la adicción: esta melancolía paradisíaca de absoluta perfección y completud que persiguen muchos seres humanos y cuya máxima expresión se encuentra en la muerte. Ese frágil momento, revelado por la depresión, un último reducto de lucha en el cual la protagonista se debate interiormente entre la vida y la muerte. Esta depresión se manifiesta en una encrucijada en la vida de la protagonista, en un momento en el que Elsa se debate entre seguir con toda una manera de hacer y de relacionarse con el mundo, fruto de una melancólica añoranza de algo, y la apertura al horizonte del otro, de una manera nueva de estar presente en el mundo y de relacionarse con él. Este momento de paso, de destete de su adictivo estilo de vida requiere de la presencia acogedora y hospitalaria del otro, que nos es mostrado en la narrativa como un segundo nacimiento. Elsa entra finalmente en la comunidad humana de la mano de su invitado, el lector, a través de todo un ritual de dar y recibir que entre ambos se instala, dejando definitivamente atrás su adicción. Así, en Elsa no parecía haber una adicción a una sustancia particular sino más bien una adicción al otro; una manera compulsiva de relacionarse con el otro, de apropiárselo, pero que, al final, revela la misma dinámica adictiva que la de su hija con respecto a la heroína. Elsa comprendió que ese otro mundo que creyó diferente, el de la heroína, resultaba ser el mismo universo en el que ella vivía, es decir que ella había sido tan adicta como lo fue su hija con respecto a la heroína: «no he hecho más que vivir en el absoluto, como Laura. Todas las pasiones tienden hacia el absoluto y ellas son adictivas. Pero no lo había comprendido aún» (Cardinal 1991: 231). Es decir, Elsa también buscaba el paraíso perdido, a través de la pasión por el otro: su apropiación. Su adicción al otro llevó a Elsa a salirse de la condición humana que es la intersubjetividad.

La metáfora de la adicción ilustra una manera de perder la humanidad adquirida con la aceptación de la mediación. Como habíamos mencionado anteriormente, la adicción hace referencia a un procedimiento legal de la Roma clásica según el cual el deudor insolvente, *addictus*, perdía la propiedad de su persona, pasando a ser propiedad de su acreedor hasta que saldase su deuda, bien con el trabajo personal o hasta que fuera vendido -según el Derecho antiguo-. Este proceso judicial transformaba el estatuto de hombre libre por el de esclavo (Ramos y Bonet 1991). Ahora bien, en el mundo antiguo, la pérdida de la libertad significaba la pérdida de un lugar propio de habitación y con ella la pérdida de la humanidad, ya que el esclavo era considerado como un instrumento en las manos de su propietario. En otras palabras, la condición de esclavo significaba la pérdida de libertad en tanto que pérdida de un umbral hospitalario que regulara las relaciones entre ciudadanos libres; la pérdida del privilegio de realizar plenamente las funciones de anfitrión o invitado. Un esclavo no tiene su propia morada, su propia habitación, su propia ciudadanía. En consecuencia, debe habitar la casa de otro, perdiendo así la suya y el umbral que le protegía. Dicha nueva habitación ajena le sitúa en un campo de interacción que nunca la pertenecerá. Un huésped que atraviesa el umbral de la casa del anfitrión es visto como alguien que no habita esa morada sino que viene de otra casa también protegida por su propio umbral. De esta forma, el huésped no pierde su propia autonomía o umbral al visitar el anfitrión.

La adicción constituye el proceso inverso de la adquisición de la humanidad en el desarrollo humano. La adicción, la esclavitud, indican la pérdida de la propia fundación, de la morada humana. Desde ese momento, el adicto deviene un ser utópico -*utopos*-, es decir, habitante de un no lugar (Held 1996: 141); se ha quedado sin lugar en el mundo. Empieza así la búsqueda de ese paraíso perdido, ilusión de completud y de retorno al origen que desencadenará el profundo sentimiento melancólico de pérdida que, diferentemente del duelo -de la aflicción-, no refiere a una muerte sino a la pérdida de algo en tanto que objeto de amor (Freud 1968), apareciendo en su lugar el vacío (Kristeva 1987). Imposibilidad de encuentro con el otro, el ser moderno se sitúa en el registro del narcisismo; patología fundamentalmente melancólica y utópica, basada en la búsqueda incesante y obsesiva de lo maternal, pues no acepta estar separado sin posibilidad de retorno (Kristeva 1987). La utopía es una forma elaborada de no aceptación de los límites, de la condición humana que es la incompletud y como tal, busca reificar el objeto fantasmal perdido y añorado, conduciéndolo cada vez más fuera del mundo, en un no-lugar y también en un no-objeto que la mercancía representa (Garrido 1999).

El triunfo de la tristeza vendría de la mano del otro, de encontrarse con lo diferente, transformando ese infranqueable abismo en distancia simbólica que une (Kristeva 1987) al mismo tiempo que separa, comenzando así el proceso de humanización.

El proceso de rehumanización del adicto implica el paso por el ritual del sacrificio, transformando así la naturalidad de la apropiación en cultivación de la distancia emergida de la separación, de un umbral que regula la relación entre anfitrión e invitado. La progresiva instalación de una distancia, la separación con respecto al objeto de adicción, hace emerger una profunda tristeza:

«Después, cuando volvieron a París, cuando pude constatar que realmente retomaban la vida, que hablaban cada vez menos de la droga; cuando comprendí que se habían desenganchado de la heroína (...) yo me ensombrecí» (Cardinal 1991: 207).

La adicción ha llevado a Elsa a la pasión -*pathos*-, perdiendo así el amor por el otro, conduciéndola en consecuencia a refugiarse en su interioridad, en su naturalidad. Con ello, la condición básica de la existencia humana deviene la consciencia de sí mismo expresada ejemplarmente en la metáfora del bucle melancólico, designando un movimiento circular que le caracteriza. El círculo -*kyklos*-, además de referir a una imagen geométrica de continuidad, también representa la imagen de la melancolía en tanto que deseo que parte al rescate de su objeto perdido y que, al no encontrarlo, vuelve al punto de partida (Juaristi 1998). Esta imagen de la melancolía emerge claramente en la segunda parte de la novela, cuando Elsa ha completado lo que sería la primera parte de la novela, narrativa centrada en los otros:

«A partir de su instalación en el pequeño apartamento, ella hablaba cada vez menos.

Transcurrió todo el mes de febrero y una parte del mes de marzo sin que ella dijera más de veinte frases. No solamente ella se había vuelto muda sino que había cambiado físicamente. Un día ella me pareció desfigurada. Ella no tenía ninguna elegancia, ella se había borrado, sus cabellos formaban en un moño seco, sus ojos estaban ojerosos, ella estaba pálida y delgada. Después el cambio se acentuó, ella no se cuidaba para nada de ella misma, sus vestidos estaban polvorientos y manchados, ella parecía más pequeña, sus espaldas estaban rígidas y altas, se hubiera dicho que ella quería incrustarse en su cráneo. Su mirada era vaga y extremadamente triste» (Cardinal 1991: 134).

En este pasaje se nos revela todo un movimiento hacia el interior, un plegarse en sí misma. Los pocos movimientos de apertura hacia el exterior iban desapareciendo rápidamente:

«Llamaba, ella abría (...) Yo me instalaba en el sillón. Ella retomaba su lugar, siempre el mismo, sobre su cojín, de espaldas al muro, la cabeza inclinada hacia delante, ella miraba sus manos (...) la situación se había degradado a tal punto que era alarmante. Ella había desconectado el teléfono (...) Un día ella no respondió al timbre (...) me di cuenta de que la llave estaba en la cerradura de la puerta. Entré (...) ella no estaba ni el salón ni en la cocina. La puerta de su habitación estaba cerrada (...) ella estaba allí, sobre la cama, no giró la cabeza hacia mí (...) Nuestros silencios y nuestras inmovilidades invadían toda su habitación. Eramos prisioneros del espesor asfixiante que formaba la ausencia de palabras y de nuestros gestos. No había nada salvo eso. Su suicidio estaba allí, casi visible, acostado con ella» (Cardinal 1991: 134-5).

Elsa se dirigía hacia una casa cerrada al mundo, en donde no recibiría a ningún vecino, habitando así como prisionera.

Renunciar a la apropiación del otro implica un doloroso sacrificio, la exclusión del otro del universo profano de la posesión:

«Frente a (...) la ideología de la droga no cabe otra respuesta madura que una cultura de los límites razonables (...): admitir y reconocer la finitud (...) Construir límites abriendo espacios. Gozar de todo lo posible pero sin pretender hacer posible todo gozo. (...) Sin este horizonte de realización vital y de emancipación deseada es imposible combatir la ideología de las drogas. Salir de la utopía para vivir el juego y (...) el deseo» (Garrido 1999: 6).

Bibliografía

Arias, J. A. (R. Fernández, E. Kalina, y C. D. Pierini)
1990 *La familia del adicto y otros temas*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Arias Ramos, J. (y J. A. Arias Bonet)
1991 *Derecho romano I y II*. Madrid, Edersa.

Arendt, H.
1961 *La condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy.
1998 *¿Qué es la política?* Barcelona, Pensamiento Contemporáneo.

Cardinal, M.
1991 *Les grands désordres*. Paris, Grasset.

Charro, B. (y P. Martínez)

1995 *Dinámica personal y familiar de los toxicómanos*. Madrid, Publicaciones Universidad Pontificia Comillas.

Cohen, H. (y J. Lévy)

1988 *Les états modifiés de conscience*. Montreal, Méridien.

Cormier, D.

1993 *Toxicomanies: Styles de vie*. Montreal, Méridien.

Freud, S.

1968 "Deuil et mélancolie", en *Métapsychologie* (145-171). Paris, Gallimard.

Gadamer, H.

1995 *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra.

Garrido, F.

1999 "La droga como figura contemporánea del mal", *Gazeta de Antropología*:

http://www.ugr.es/~pwlac/G15_02Francisco_Garrido_Pena.html

Held, K.

1996 *Rendez-vous chez Platon*. Paris, Brepols.

Jager, B.

1997 "Concerning the Festive and the Quotidian: A Phenomenological Exploration of Lived Time", *Journal of Phenomenological Psychology*, 28(2): 196-234.

1997b "Human Subjectivity and the Law of the Threshold" en R. Valle y S. Halling (eds.), *Existential-Phenomenological Perspectives in Psychology*. New York, Plenum Press.

Juaristi, J.

1998 *Sacra némesis*. Madrid, Espasa.

Kristeva, J.

1987 *Soleil noir*. Paris, Gallimard.

Lasch, C.

1991 *La cultura del narcisismo*. Barcelona, Andrés Bello.

Lahbabi, M. L.

1954 *De l'être à la personne*. Paris, Presses Universitaires de France.

Lypovetsky, G.

1983 *L'ère du vide*. Paris, Gallimard.

Mahler, M. (F. Pine y A. Bergman)

1975 *The Psychological Birth of the Human Infant*. New York, Basic Books Inc.

Maldonado, J. L.

1987 "Narcissism and Unconscious Communication", *International Journal of Psycho-analysis*, 68: 379-387.

Marcuse, H.

1954 *El hombre unidimensional*. Barcelona, Ariel.

Markez, I. (F. Gurrutxaga y L. Barrios)

1989 *Las drogas en Euskadi. El dominio de la hipocresía*. San Sebastián, Tercera Prensa.

Peele, S.

1982 *L'expérience de l'assuetude*. Montreal, Recueil de textes. Université de Montréal.

1984 "The Cultural Context of Psychological Approaches to Alcoholism. Can We Control the Effects of Alcohol?", *American Psychologist*, 39: 1337-1351.

1989 *Diseasing of America*. Massachusetts, Lexington Books.

Ramos, A. (y A. Bonet)

1991 *Derecho romano I*. Madrid, Editoriales de derecho reunidas.

Romani, O.

1997 *Todo lo que quisiste saber sobre la dependencia a las drogas y nunca te atreviste a preguntar*. Hondarribia, Hiru.

Schaef, A. W.

1987 *When Society Becomes An Addict*. San Francisco, Harper & Row.

Suissa, A. J.

1997 "Toxicomanies et rituels", *Religiologiques*, 16 (otoño): 77-90.

Publicado: 2002-03

