

Confesar la adicción: “Apuntes genealógicos acerca de la construcción moderna de la noción de adicto”

Lic. Leonardo Sagnerela*
lsagnerela@gmail.com

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar la influencia de los modelos disciplina-rios confesionales dentro de determinados abordajes cognitivos conductuales de las adicciones que en la actualidad definen qué es la adicción y cómo tra-tarla. Se examinará la tecnología de la confesión en el marco de la caza de bru-jas y de la expropiación de saberes farmacológicos por parte de la Iglesia Cri-stiana durante la Edad Media. Se indagará acerca de la construcción moderna de la noción adicto en relación con las prácticas de recuperación colectivas de Alcohólicos Anónimos y su implicancia en la definición de la adicción como enfermedad crónica.

Palabras claves: adicción, drogas, confesión, subjetividad, Doce Pasos.

Abstract

The aim of this paper is to analyze the influence of the confessional discipli-nary models in certain cognitive behavioural approaches to addictions, which currently determine what addiction is and how to treat it. We explore the tech-nology of the confession within the witch hunts and the expropriation of phar-macological knowledge by the Catholic Church during the Middle Ages. We inquire into the modern construction of the notion of “addict” regarding the group rehabilitation practices of Alcoholics Anonymous and their impli-cation in the definition of addiction as a chronic disease.

Keywords: addiction, drugs, confession, subjectivity, Twelve Steps.

El tema que guía este escrito se basa en una cuestión cuya implicancia afecta aspectos que van, desde lo filosófico, hasta las actuaciones más pragmáticas de la salud pública en lo referente al tratamiento de pacientes con problemáticas de consumo de alcohol y otras drogas. La pregunta que lo guía es la siguiente: ¿cuál es el alcance y la significación de los modelos disciplinarios confesionales dentro de determinados abordajes cognitivos conductuales de las adicciones que hoy definen qué es la adicción y quién es un adicto? Para lograr una argumentación suficiente a este propósito será indispensable realizar un recorrido genealógico que

permita pensar la construcción moderna de la noción adicto en toda su implicancia. A fines expositivos, comenzaré presentando brevemente la idea directriz que subyace al abordaje propuesto por el programa de recuperación de Doce Pasos de Alcohólicos Anónimos (A. A.), y su predecesor, Narcóticos Anónimos (N. A.). Esto reviste suma importancia, ya que este modelo otorgó algunos de los basamentos principales que luego se acoplaron con los protocolos de tratamiento cognitivos conductuales de las adicciones más populares en la actualidad. Más adelante indagaré en la relación ancestral de la humanidad con las sustancias psicoactivas, con el objeto de otorgarle visibilidad a la magnitud del viraje acaecido a este respecto, y problematizar la intuitiva relación entre adicción y droga. Luego, en la búsqueda de mayor fundamento para el eje central del argumento, examinaré la tecnología de la confesión en el marco de la caza de brujas y de la expropiación de saberes farmacológicos por parte de la Iglesia Cristiana durante la Edad Media. En lo que sigue, realizaré una breve descripción acerca de los vasallajes, de las técnicas para obtener la confesión, en un breve delineo histórico. Por otra parte, resultará de interés reflexionar acerca de la importancia de A. A. como movimiento de resistencia ante la manicomialización de los alcohólicos y su posterior recaptación dentro de la operatoria disciplinaria del discurso médico-psiquiátrico. Este punto nos permitirá pensar la relación entre la pastoral cristiana y el Estado Moderno, en la tesis foucaultiana. Para concluir, analizaré la relación entre tecnología y subjetividad en el marco de los discursos avenidos acerca de la terapéutica de los pacientes con problemáticas adictivas.

Comenzaré presentando brevemente la propuesta confesional de Alcohólicos Anónimos, cuestión que acompañará el resto de las reflexiones que se presentarán a lo largo de estas páginas. El programa de recuperación de A. A. se centra en una premisa primordial, que es a la vez silenciosa y dicha a gritos: para que haya recuperación debe haber primero confesión. La confesión de la adicción es el requisito indiscutido para que suceda la recuperación de lo que se considera una enfermedad crónica e incurable. El primer paso de Narcóticos Anónimos (N. A.), grupo derivado de la rama madre de A. A., afirma: “Admitimos que éramos impotentes ante nuestra adicción y que nuestra vida se había vuelto ingobernable.”¹ Esa admisión debe ser exhaustiva, debe ser pública y privada, debe ser ante Dios, ante otro ser humano y ante nosotros mismos. Y debe, incuestionablemente, ser crónica, de “un día a la vez” (*one day at a time*) para toda la vida, ya que la adicción se considera incurable.² De esa confesión diaria dependerá la posibilidad de recuperarse y de obtener una vida libre de alcohol y otras drogas. Vale decir que una confesión que no cura, cuyo objetivo final dista de ser la absolución de un mal que aqueja a modo de padecimiento, una confesión que simplemente “recupera”, es una confesión que amerita ser investigada.

A primera vista, la orientación que propone A. A. de la técnica milenaria de la confesión funciona de un modo muy particular. Se trata, en cierto modo, de una

*Leonardo Saguereola

actualización del procedimiento de obtención de verdad de Leuret, estudiada por Foucault hacia el final de su obra.³ En la intervención que realiza este médico francés de principios del siglo XIX, “[...] la afirmación destruye en el sujeto que habla la realidad que esta misma afirmación ha vuelto verdadera.”⁴ Leuret obliga a sus pacientes a confesar la locura a través de chorros de agua fría con la expectativa de que esa confesión los sanará. Para los grupos de A. A., la confesión funciona de modo a la vez diferente e igual. La admisión de la adicción vuelve verdadera la existencia de la misma, pero no la destruye, sino que la convierte en una condición, algo que se porta. En rigor, la confesión le otorga verdad a la existencia del adicto, le otorga un nombre, que reduce un comportamiento múltiple y complejo a una categoría que luego se vivencia como identidad. En todo caso, la afirmación, la admisión, la confesión de la impotencia ante el consumo de sustancias vuelve verdadera la realidad de que existen sujetos que pueden ser categorizados como adictos. Y esa atadura, esa subyugación, funciona como un anclaje de por vida: “hola, mi nombre es X y soy un adicto”.

En este punto es importante aclarar que la adicción, tal como hoy la conocemos, es una problemática totalmente novedosa. La historia no conoce la noción de adicto hasta muy entrado el siglo XVIII. Sin embargo, los vehículos supuestamente productores de adicción (o sea, el alcohol y otras drogas) conviven con ella desde épocas inmemoriales.

Salvo comunidades que viven en zonas árticas, desprovistas por completo de vegetación, no hay un solo grupo humano donde no se haya detectado el uso de varios psicofármacos, y si algo salta a la vista en este terreno es que constituye un fenómeno plural en sí, que se manifiesta en una diversidad de tiempos, cubre una amplia variedad de lugares y obedece a una multitud de motivos.⁵

En el lenguaje clínico actual se le llama droga a cualquier sustancia psicoactiva; o sea, cualquier sustancia que altere el estado de ánimo. En particular, se le llama de este modo a ciertos fármacos que afectan neurotransmisores claves, como la serotonina, la dopamina y la noradrenalina. Por ejemplo, la cocaína, la marihuana, la heroína, etcétera. Esta sencilla descripción no lo es tanto cuando se tiene en consideración la importante advertencia que realiza Jacques Derrida en sus *Retóricas de la Droga*, en donde el autor aclara que este concepto es institucional, cuya competencia, por lo tanto, dependerá de la norma ético-política con la cual se lo observe.

Se puede pretender definir la naturaleza de un tóxico, pero justamente no todos los tóxicos son drogas ni se les considera tales. De aquí ya hay que concluir que el concepto de droga es un concepto no científico, instituido a partir de evaluaciones morales o políticas: lleva en sí mismo la norma o la prohibición.⁶

³ Cfr. Foucault M., “Conferencia inaugural, 2 de abril de 1981”, *Obrar mal, decir la verdad: La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014, p. 21-36.

⁴ Foucault M., *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales Vol. III*, España, Paidós Básica, 1999, p. 226.

⁵ Escototado A., *Historia General de las Drogas*, Madrid, Ed. Espasa, 5ta Ed., 2002, p. 23-24.

Para comprender estas aclaraciones conviene introducirnos en la etimología de la palabra fármaco, en la cual queda entrampado el concepto de droga. Fármaco deriva de la palabra *phármakon*, que significa tanto remedio como tóxico. Tal como lo aclara Escohotado en su *Historia General de las Drogas*, el concepto de *phármakon* no es una cosa o la otra, sino las dos cosas a la vez: remedio y tóxico. Es justamente desde allí, desde el núcleo mismo de su concepción, en donde comienza a operar la condición antropológica del término.

La sustancia misma es el don de unos contrarios, y el exceso resulta consustancial a todos por su propia virtud terapéutica, que es curar amenazando al organismo, como puede curar el fuego una herida al desinfectarla, o como soluciona algún mal el bisturí del cirujano. Se trata de un concepto preciso y profundo, totalmente preciso en su planteamiento, que no presenta rastros de prejuicios localistas.⁷

Con esta definición de contrarios, la misma sustancia, la misma planta, el mismo hongo o preparado puede ser tomado como un veneno nocivo para la humanidad o como un remedio quitapenas, un regalo de la naturaleza para aliviar el dolor de los hombres. Ambas concepciones son posibles; solo importa, entonces, el ojo con el cual se lo observa. Y es por este motivo que la historia de la embriaguez ha quedado siempre abierta a la polémica y ha sido debatida por la filosofía desde tiempos inmemoriales.

Los autores antiguos disertaron sobre la necesidad de moderación en el beber (Astidamante TrGF I 60, fr. 6, recogido por Ateneo, *Banquete de los eruditos*, 40 B), sobre si es más recomendable la abstinencia (Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, II, 20, 3; II, 21, 2), sobre los efectos negativos de la borrachera (*Eclesiástico*, 31, 20), sobre las bondades del vino bebido con medida (Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, II, 23, 2), sobre los peligros de la embriaguez que induce a la violencia (Polibio, *Historias*, I, 69, 12), etc.⁸

Citamos referencias acerca del consumo de alcohol, ya que la antigüedad clásica y preclásica no conoce otro tipo de abuso de drogas que no sea la ofrecida por la intoxicación etílica.⁹ Esto no significa que los antiguos no tuvieran contacto con otras drogas, o que fuesen tan ingenuos como para no dar cuenta de que era posible depender, en mayor o en menor medida, del consumo de cierta sustancia. Sino, por el contrario, porque el consumo era tan poco controvertido y habitual que no implicaba referencia alguna a ese respecto.

En lo que hace al opio, de uso largamente extendido en la antigüedad, es evidente que para los romanos el hábito de consumir esa droga no se distinguía del hábito de comer ciertos alimentos, hacer ciertos ejercicios corporales o acostarse y levantarse a alguna hora determinada.¹⁰

Aunque la primera droga que llega al registro histórico es el opio, se han hallado tablillas sumerias del siglo XXII a. C., aproximadamente, que mencionan a la

⁷ Escohotado A., *Historia General de las Drogas*, Madrid, Ed. Espasa, 5ta Ed., 2002, p. 136.

⁸ Amat Flórez Carmen, *Embriaguez y moderación en el consumo de vino en la Antigüedad*, Iberia: Revista de la Antigüedad, Nº 9, año 2006, pp. 125-142.

⁹ Escohotado A., *Historia General de las Drogas*, Madrid, Ed. Espasa, 5.ª Ed., 2002, p. 215.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 177-178.

cerveza como remedio, recomendándolo para las mujeres en estados de lactancia¹¹ Otras drogas, como la marihuana (cáñamo), el consumo de hojas de coca o el tabaco, se hallan recurrentemente en el registro histórico mundial.

Como dijimos, el hombre antiguo distaba de ser ingenuo con respecto a la intoxicación del cuerpo y sus posibles implicancias en la salud social. Una referencia que no puede obviarse a este respecto se encuentra en las bacantes griegas, adoradoras del Dios Baco, más conocido como Dioniso, amante del vino, la danza, la música y el éxtasis. Esta cuestión quedó popularizada a través de la tragedia de Eurípides. En ella se relata el conflicto entre Dioniso, quien exige su reconocimiento como Dios, pues es hijo de Zeus y Sêmele, y Penteo, quien gobierna y comienza una campaña contra el culto dionisiaco. Se acusa a Dioniso de pervertir a las mujeres por medio de la embriaguez y el éxtasis orgiástico.

Por azar estaba fuera del poblado y escuché malas nuevas que afectan a la ciudad: que las mujeres dejaron nuestras casas con fingidos transportes báquicos y corren por las montañas umbrías honrando en sus coros al nuevo dios, Dioniso, quienquiera que sea; que las jarras están llenas en medio de los tíasos y que cada mujer, escondida en algún sitio apartado, atiende el lecho de un macho. Dan la excusa de ser ménades que ofrecen sacrificios, pero les importa más Afrodita que Baco.¹²

Más allá de la ira de Penteo, aquí la cuestión queda abierta a la discusión y el Rey de Tebas escucha razones diferentes a la propia. Sin entrar en detalles, cosa que nos llevaría un recorrido aparte, el conflicto parece recaer más fuertemente sobre el reconocimiento de un dios extranjero, un dios nuevo, que sobre el control real de las mujeres poseídas.¹³ De hecho, a este respecto, vale tomar la aclaración que hace Tiresias.

Dioniso no obligará a las mujeres a ser sensatas con respecto a Cipris. Eso está en la naturaleza de cada una. La mujer casta no va a corromperse por estar en la bacanal.¹⁴

Penteo, en verdad, no debe intervenir sobre el tema ya que se trata de una moralidad personal. Con esto, la tragedia se centra, por el contrario, sobre la ignorancia (o la locura) del Rey de Tebas a la hora de reconocer al nuevo Dios y del regalo que su presencia le trae a la humanidad. A este respecto, resulta llamativo que la mayoría de las recetas farmacológicas presentes en el Medioevo temprano contengan elementos psicoactivos, tales como la mandrágora, la belladona, el beleño, la adormidera y el floripondio. Las fábulas medievales dan cuenta de la manipulación de los sapos por parte de las brujas, de los cuales hoy sabemos que algunas de sus pieles producen principios alucinógenos. Estos conocimientos farmacológicos son el final de una tradición que se desarrolla, como vemos, durante la época pagana, en donde su consumo no estuvo perseguido.

¹¹ Ibid., p. 73-74.

¹² Eurípides, *Bacantes*, Buenos Aires, 2^{da} Edición, Biblos, 2003, p. 37.

¹³ Cfr. Vélez Vega J., *Genealogía, discurso y poder del fenómeno de las drogas: una conclusión casuista*, 2013, <http://ri.uaq.mx/handle/123456789/323>

¹⁴ Eurípides, *Bacantes*, Buenos Aires, 2da Edición, Biblos, 2003, p. 40.

Puede, pues, afirmarse que durante la era pagana se emplearon libre y generosamente todos los fármacos alteradores del ánimo entonces conocidos, y que ninguna de las grandes civilizaciones *defendió* –por la fuerza, como es inevitable en estos casos– a los ciudadanos de tales sustancias. Su tenencia, adquisición, venta, producción y tráfico no aparece en código punitivo alguno.¹⁵

Con la llegada del cristianismo esto se alteró notablemente y la imbricada trama acerca de los debates acaecidos sobre las bondades y los peligros de la intoxicación voluntaria tomaron otro matiz. La euforia sin Dios, producida por medios diferentes del rezo o de la fe religiosa, fue considerada una herejía. Todo exceso, todo lo relacionado con las pasiones corporales, con los placeres del cuerpo, comienza a ser considerado un pecado que debe ser perseguido. Con esto, ambas concepciones del *phármakon* resultarán prohibitivas. Por un lado, el fármaco como remedio y evitación del dolor es pecaminoso; sobre todo en lo referente a la consecución de la eutanasia, la buena muerte, conseguida por medios farmacológicos, muy común en la Grecia antigua. El cuerpo le pertenece a Dios, no al hombre, y es Él quien decide cuándo debe morir. Por otro lado, el fármaco como tóxico que embriaga y que genera placer también es visto como pecado, ya que “[...] oficialmente, cualquier embriaguez supone debilidades culpables.”¹⁶

En este contexto interesa pensar el modo en el cual la gestación de la noción adicto puede relacionarse con la operatoria confesional propiciada por la Iglesia Cristiana a partir del siglo XII. Recordemos que para el año 1215, el IV Concilio de Letrán declaraba la obligatoriedad de la confesión anual para los fieles cristianos. En este marco, la confesión florece como técnica principal productora de verdad durante el Medioevo; y, más tarde, como enseña Foucault, a partir de la pedagogía del siglo XVIII y del discurso médico del siglo XIX, continuará su camino hasta nuestros días.¹⁷

Según entiende el autor de *Historia de la Sexualidad 1*, la confesión fue la matriz general de todos los discursos de verdad a lo largo de la historia; más que nada, referido a los discursos de verdad sobre el sexo, pero no exclusivamente. Y más que nada, también, del discurso de la sexualidad de las mujeres. Beatriz Preciado, en su *Testo Yonqui*, invita a pensar la cuestión de la farmacopea medieval desde la perspectiva de género, indicando que la Inquisición se colocó a sí misma como una instancia de control y de represión de un saber popular nacido desde las entrañas mismas de las mujeres de las clases populares, quienes construyeron un saber farmacológico que más tarde fue expropiado por la Iglesia.

La persecución de las brujas a finales de la Edad Media puede entenderse como una guerra de saberes expertos contra los saberes populares y no profesionalizados, una guerra de los saberes heteropatriarcales frente a los saberes narcoticosexuales tradicionalmente ejercidos por las mujeres y los brujos no autorizados. Se trata de exterminar o confiscar una cierta ecología del cuerpo y del alma, un tra-

¹⁵ Escotado A., *Historia General de las Drogas*, Madrid, Ed. Espasa, 5^{ta} Ed., 2002, pp. 220-221.

¹⁶ Escotado A., *Historia General de las Drogas*, Madrid, Ed. Espasa, 5^{ta} Ed., 2002, p. 235.

¹⁷ Cfr. Foucault M., *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, México, Ed. Siglo Veintiuno, 1998, pp. 78-79.

tamiento alucinógeno del dolor, del placer, de la excitación, y de erradicar las formas de subjetivación que se producen a través de la experiencia colectiva y corporal de rituales, procedimientos de transmisión de símbolos y procesos de asimilación de sustancias alucinógenas y sexualmente activas.¹⁸

La autora hace hincapié en el *Malleus Maleficarum*, el tratado más importante producido por la Inquisición, el cual recomienda mayormente utilizar sus técnicas de extracción de verdad (la confesión a través de la tortura) en la búsqueda ir-conmovible de declaraciones que impliquen especialmente la sexualidad de las mujeres, la sodomía, la masturbación y la utilización de ungüentos y de brebajes psicoactivos.¹⁹ En ese contexto, la bruja clásica, urbana, inmemorial, es un personaje ampliamente conocido; alguien que contaba con un conocimiento específico, muy demandado por todas las clases sociales, referido a la cosmética femenina, los ungüentos para el amor carnal y los brebajes abortivos para embarazos indeseados, entre otras cosas.²⁰

Es importante tener en consideración que la relevancia de la confesión en la obtención de verdades alrededor de temas referidos con la sexualidad y con los placeres del cuerpo, en especial en las mujeres poseedoras de conocimiento farmacológico, era casi siempre directa. Sin embargo, vale aclarar que la bruja urbana (quien, como se dijo, existía desde una tradición mucho más antigua, cumpliendo una función social clara, específica y necesaria) en algún punto es tolerada. Tanto Escohotado como Foucault marcan esta singularidad: la verdadera persecución no surgió en las ciudades, sino en las provincias, a otro tipo de bruja muy diferente que aquel personaje urbano con el cual se llevaba siglos conviviendo. Lo que surge en la Edad Media es un tipo de bruja rural, surgida en el corazón mismo del cristianismo, en un movimiento mayormente periférico, nacido en las provincias. Es a ella a la cual se la persigue ferozmente, y en la que debemos enfocarnos para entender la importancia de la tecnología de la confesión en la construcción moderna del sujeto adicto.²¹

El resurgir de la hechicería se vincula a varios factores, entre los cuales está la ruina de la medicina hipocrática, la nulidad de la eclesiástica y la resistencia pasiva de muchas comunidades a la catequesis cristiana. Sobre la hechicera recae el estigma adicional de tratar con hierbas maléficas, plantas diabólicas y brebajes infernales.²²

La bruja rural debe ser combatida para que el cristianismo domine más territorios. Sus cuerpos deben ser dominados y, para tal propósito, deben ser categorizados. Pues ella representa a los cultos heréticos y a los conocimientos farmacológicos que deben ser sometidos y expropiados por el aparato de control de la iglesia cristiana a través de la tecnología de la confesión.

La inquisición condena a los cultivadores, recolectores, y concedores de preparaciones a base de plantas, considerándolos brujas, alquimistas y parteras como

¹⁸ Preciado B., *Testo Yonqui*, España, Ed. Espasa Calpe, 2008, pp. 116-117.

¹⁹ Cfr. *Ibid*, p. 115.

²⁰ Escohotado A., *Historia General de las Drogas*, Madrid, Ed. Espasa, 5ta Ed., 2002, p. 248.

²¹ Vélez Vega J., *Genealogía, discurso y poder del fenómeno de las drogas: una conclusión casuista*, 2013, <http://ri.uaq.mx/handle/123456789/323>

²² Escohotado A., *Historia General de las Drogas*, Madrid, Ed. Espasa, 5ta Ed., 2002, p. 247.

herejes o desviantes satánicos: se inicia así un proceso de expropiación de saberes populares, de criminalización de prácticas de «intoxicación voluntaria» y de privatización de germoplasmas vegetales que culminara en la modernidad con la persecución del cultivo, el uso y el tráfico de drogas, la progresiva transformación de los recursos naturales en patentes farmacológicas y la confiscación de todo saber auto-experimental de administración de sustancias por las instituciones jurídico-médicas.²³

Resultó indispensable para la expansión del cristianismo que la Iglesia domine esos cuerpos que no se dejaban dominar y que expropiara sus conocimientos. El mecanismo que encontró para hacerlo fue el mismo que permitió abrir un diálogo con esa fuerza maléfica que habita el alma de todos los hombres y, como vemos, mayormente el de las mujeres: el aparato de la confesión, herramienta indispensable que se fomentará por medio de la Inquisición y que podemos rastrear hasta nuestros días.

Como observamos, para entender con profundidad el desarrollo de la categorización medieval de la brujería debemos contextualizarla a un lado de la técnica de sí llamada confesión²⁴; lo mismo ocurrirá, según veremos, a la hora de dar entendimiento a la noción adicto. La bruja es la primera amante de los brebajes y preparados psicoactivos, la primera adicta (aficionada) a las drogas que entrega su alma a cambio de los placeres de la embriaguez, del sexo, del satanismo. Es en este cruce entre la historia de las drogas y la historia del cristianismo que se reaviva (y reconfigura) la herramienta de la confesión y que comienza la historia de la toxicomanía. La Ley Sálica del año 424, en un ejemplo temprano, contempla el exterminio de brujas y de preparadores de filtros en general, ya que no se le otorgaba la virtud al fármaco (a la planta o al preparado) sino al poder maléfico que albergaba. Desde entonces, e incrementándose posteriormente, la farmacopea mundial permanecerá prácticamente olvidada y durante el siglo VI al XII los medicamentos más usados serán la momia pulverizada y el cuerno de unicornio molido²⁵. Y es allí, justamente, donde la bruja rural, que en términos actuales funciona como un agente de salud, tendrá mucho que decir acerca de la cuestión de los placeres del cuerpo, de la sexualidad y de la intoxicación voluntaria.

La *striga* clásica es un oficio esencialmente laico, mientras la *striga* rural sirve de cauce a una amalgama de propósitos, que desemboca también en celebraciones de tipo orgiástico. Los asistentes a esos actos —que con el tiempo se llamarán sabbats— parecen ser en su mayoría mujeres, dentro de un espíritu afín al de las bacantes descritas por Eurípides. El vehículo enteogénico empleado son pomadas o «untos» de gran actividad, que en el Renacimiento —cuando por primera vez se investiguen— están compuestos básicamente por opio, cáñamo y ciertas solanáceas.²⁶

²³ Preciado B, *Testo Yonqui*, España, Ed. Espasa Calpe, 2008, p. 112. Referido a Richard Stallman, “Biopiracy or Bioprivateering?”, *Multitudes*, num. 1, Paris, marzo 2000, pp.114-117.

²⁴ Cfr. Vélez Vega J., *Genealogía, discurso y poder del fenómeno de las drogas: una conclusión casuista*, 2013, <http://ri.uaq.mx/handle/123456789/323>.

²⁵ Escohotado A., *Historia General de las Drogas*, Madrid, Ed. Espasa, 5ta Ed., 2002, p. 240.

²⁶ *Ibid*, p. 248.

Las famosas escobas de las brujas, según afirma el antropólogo Harner, en la cita de Escohotado, fueron consoladores químicamente reforzados que servían para aplicar ungüentos psicoactivos dentro de las sensibles membranas vaginales.²⁷ La demonización de las brujas puede ser pensada como una primera descripción antecedente de lo que posteriormente se conocerá como toxicómano o adicto: un individuo cuya conducta está regida por el dominio de un otro (un fármaco, un demonio), de cuya acción se extrapola un rasgo identitario (una “bruja”, una “hechicera”), que debe ser controlado, definido, categorizado por su peligrosidad social. El sexo queda siempre asociado, pues se trata de mujeres cuyo crimen es la lujuria, quienes adoptan actitudes similares a las descritas en las bacantes griegas y romanas. Escohotado rescata un dato sobresaliente al respecto del médico Jan de Wier (1515-1588), quien polemizó con Bodino durante las sangrientas cruzadas de la Inquisición. Wier “[...] propuso tratar a los brujos como locos, prefigurando la postura que hoy se defiende para los usuarios de drogas ilegales.”²⁸

Interesa pensar estas postulaciones desde los tres aspectos que Michel Foucault enseña acerca de los dispositivos.²⁹ El primero remite a los discursos dichos o no dichos y a la red invisible que los une: aquí entran las leyes y las reglamentaciones, la administración, los enunciados y las proposiciones científicas y filosóficas. En segundo lugar, el autor marca la naturaleza de ese vínculo que sucede entre esos elementos dispares, el “juego” en los cambios de posiciones, en las modificaciones y en las diferencias que suceden dentro de él. En tercer lugar, y es aquí donde resulta interesante la relación con la noción adicción, Foucault entiende por dispositivo a una formación que se da en un momento histórico específico como respuesta a una urgencia. El autor marca aquí la función “estratégica dominante” del dispositivo.

Esta pudo ser, por ejemplo, la reabsorción de una masa de población flotante que a una sociedad con una economía de tipo esencialmente mercantilista le resultaba embarazosa: hubo ahí un imperativo estratégico, jugando como matriz de un dispositivo, que se fue convirtiendo poco a poco en el mecanismo de control-sujeción de la locura, de la enfermedad mental, de la neurosis.³⁰

La confesión de la adicción, como tecnología principal de un discurso productor de subjetividad, es la herramienta que permite al poder disciplinario nombrar lo que hasta entonces no tenía nombre; nombrar, a través de un dispositivo de saber/poder, una nueva categoría clínica y un nuevo tipo de sujetos sociales: los adictos.

Giorgio Agamben realiza un desarrollo muy interesante³¹ para ampliar lo anteriormente dicho que puede ayudar a entender como este concepto se enlaza con la construcción moderna de la noción de sujeto adicto. El autor marca que el tér-

²⁷ Cfr. *Ibid*, pp. 279-280. Refiere a Harner M., “The Role of hallucinogenic plants in European witchcraft”, *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford Univ. Press, Nueva York, 1972.

²⁸ *Ibid*, p. 335.

²⁹ Foucault M., “El juego de Michel Foucault”, *Saber y Verdad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1985, pp. 127-162.

³⁰ *Ibid*, p. 129.

³¹ Cfr. Agamben G., “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, año 26, número 73, mayo-agosto de 2011, pp. 249-264.

mino latino *dispositio*, del cual deriva la palabra “dispositivo”, carga en sí mismo las connotaciones del cristianismo temprano a través del término griego *oikonomia*, del cual deriva. Esta palabra significa la administración de la casa (*oikos*), la gestión, el *management*, y fue utilizada para poder aceptar la fractura, la santísima trinidad de Dios, sin perder la idea de unidad. La Iglesia convino que Dios, en cuanto a Su ser y a Su sustancia en verdad es uno; pero en cuanto a Su *oikonomia*, es decir, a la manera en que Él organiza Su casa, Su vida y al mundo que Él creó, Él es trino.³²

Y la palabra latina que eligieron para nombrar la *oikonomia* fue *dispositio*, que luego derivó en “dispositivo”, cargando en este término toda esta pesada herencia.

El término dispositivo nombra aquello en lo que y por lo que se realiza una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser. Es por esto que los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación, deben producir su sujeto.³³

Esta aclaración resulta pertinente para entender el modo en el cual el dispositivo adicción crea sujetos adictos, seres sujetados y partidos por una noción identitaria que los define ya rotos, ya enfermos, ya gobernados por el discurso del saber científico. Desde este punto podemos pensar la relación entre tecnología y subjetividad, e intentar dilucidar, al menos en parte, cómo es que la terapéutica de estos padecimientos acompañó y acompaña el proceso de sujeción de las personas con problemas relacionados con el consumo de alcohol y otras drogas.

A quienes trabajamos diariamente con personas que sufren de consumos problemáticos de sustancias se nos ha dicho de diferentes modos, desde diferentes marcos teóricos, guiados por diferentes condicionamientos metodológicos, en diferentes contextos sociales, que el tratamiento necesita para funcionar de la aceptación de la condición de adicto por parte del paciente. Sin esa aceptación, cualquier intento de recuperación será en vano. Algunas décadas atrás se pensó que esa aceptación podía ser forzada, que el adicto podía ser recluido de modo involuntario y que podía ser presionado, obligado (similar al modo de Leuret) por diferentes métodos supuestamente terapéuticos a confesar su adicción. En los últimos años, en cambio, se pensó que forzar a una persona a recuperarse de ese modo era éticamente reprochable y poco eficaz. Esto produjo una serie de acercamientos motivacionales no confrontativos que priorizan la voluntariedad de los pacientes a la hora de recuperarse. Sin embargo, es evidente que tanto en uno como en otro caso el objetivo terapéutico continuó siendo el mismo: que el paciente de cuenta exhaustiva de la ingobernabilidad de su comportamiento, que acepte lo patológico de sus acciones, de sus pensamientos y de sus sentimientos; en definitiva, que se confiese adicto.

Alcohólicos Anónimos fue creado en 1935 por William Wilson (Bill W.) y el Dr. Robert Smith (Dr. Bob), dos alcohólicos de Akron, Ohio, en EE. UU. como un programa de recuperación del alcoholismo. En sus orígenes, A. A. funcionó también como un movimiento de resistencia a un discurso disciplinario de manicomialización que había ideado toda una suerte de actuaciones de encierro para

³² *Ibid.*, pp. 249-264.

³³ *Ibid.*, pp. 249-264.

quienes padecían problemas con el alcohol. Su programa se define como un modelo espiritual, no religioso. No obstante, es sencillo ver que esa espiritualidad a la cual se refieren no es cualquiera, sino que es una espiritualidad profundamente cristiana. A. A. tienen un antecedente en los grupos Oxford, de ascendencia evangelista, con quienes comparte muchos de sus postulados. En seis de sus doce pasos se incluye la palabra Dios o Poder Superior; la Oración de la Serenidad, que se repite incansablemente en todas sus reuniones, fue creada por el pastor evangelista, Dr. Reinhold Niebuhr (aunque también se le atribuyó a San Agustín de Hipona); y casi la totalidad de sus reuniones se realizan en Iglesias Católicas.³⁴ Sin embargo, quizás el indicador más acabado para dilucidar el componente cristiano en estos grupos sea el de la herramienta de la confesión como técnica productora de verdad en el marco de la constante sospecha de sí mismo. En este punto, interesa detenernos en los vasallajes históricos de la tecnología de la confesión y en las derivas que, como ya comenzamos a ver, la relacionan con el surgimiento de la noción de adicto, tal como hoy la conocemos.

Platón, a través de la voz de Sócrates, se preguntaba: “Si, pues, no nos conociéramos a nosotros mismos y no fuésemos de algún modo sabios, ¿podríamos saber cuáles de nuestras cosas son buenas y cuáles malas?”³⁵ Foucault piensa el *Alcibiades*, este diálogo platónico, en lo referente a la *epimeleia heautou*, a la “inquietud de sí” como práctica vinculada con el precepto delfico de “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*). Para conocerse a sí mismo debe uno mantener una inquietud, una determinada atención, una mirada, un cuidado sobre uno mismo que incluye no solo una actitud sino una serie de acciones a seguir.³⁶ Aquí se pueden rastrear todo un conjunto de ejercicios para el conocimiento del sí mismo, prácticas de verdad, entre las cuales se encuentra el antecedente de la confesión.

¿Qué significa ocuparse de sí mismo? ¿Qué es, por lo pronto, ese sí mismo del que hay que ocuparse? Respuesta: el alma. ¿Y en qué debe consistir esa inquietud orientada hacia el alma? Pues bien, en esencia, el *Alcibiades* describía esa inquietud orientada hacia el alma como el autoconocimiento.³⁷

El alma debe redescubrirse, debemos buscar la iluminación: el reconocimiento del sí mismo como elemento divino aquí tiene un gran valor. La búsqueda del conocimiento de sí es la búsqueda de lo divino dentro de nosotros. Aquí, como vemos, el objetivo a alcanzar es muy diferente del que puede tener la confesión de un delirio o la admisión de la adicción en la práctica psiquiátrica.

La ascética filosofía estoica, de la mano de Séneca, Plutarco y otros, también desarrolló ejercicios de verdad herederos de los anteriores. Pero lo hizo luego de realizar lo que Foucault llama un “doble desenganche”.³⁸ Por un lado, ya no se centró en la práctica del conocimiento de sí mismo. Y, por el otro, ya no hizo hincapié en el reconocimiento del sí mismo como un elemento divino. Para Séneca

³⁴ Cfr. Robertson N., *Alcohólicos Anónimos: Su historia, su desarrollo, su programa de recuperación, su triunfo en el mundo*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor S.A., 1991.

³⁵ Platón, *Alcibiades o de la naturaleza del hombre*, Buenos Aires, Aguilar, 1959, p. 132.

³⁶ Foucault M., *La hermenéutica del sujeto: Curso en el College de France: 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 28-29.

³⁷ *Ibid.*, p. 396.

³⁸ *Ibid.*, pp. 391-413.

ca la búsqueda ya no pasaba por la iluminación, por el autoconocimiento, sino por descubrir los errores que se habían cometido durante el día, en forma de las faltas de éxito. El hombre no se olvidaba de su divinidad, no era eso lo que debía recordar, sino las reglas de conducta que había olvidado cumplir durante el día. Aquí ya nos vamos acercando al compartir (*sharing*), al confesar la adicción y a sus manifestaciones diarias, obligación indispensable de todo participante de A. A.

El gran motor, el gran principio –iba a decir: el principio estratégico– del desarrollo de la espiritualidad cristiana en las instituciones monásticas, a partir de fines del siglo III y durante los siglos IV y V, consistían sin duda en lograr construir una espiritualidad cristiana que estuviera liberada de la gnosis.³⁹

Esa *gnosis*, esa iluminación, era fundamentalmente platónica. Con lo cual, el único modo en que estos ejercicios de conocimiento de sí sobrevivieran a través del cristianismo fue en la medida en que perdieron su verdadera significación como modos de conocer la divinidad dentro de uno mismo. Es desde allí que la Iglesia Cristiana, siempre reticente al autoconocimiento pero sí en la búsqueda de técnicas de extracción de verdad, dio acogida a este tipo de prácticas, más allá de sus antecedentes neoplatónicos.

Desde Séneca a Casiano, este tipo de ejercicios comienza un arduo desarrollo que moviliza su búsqueda, según Foucault, desde el reconocimiento de lo divino hasta la “perpetua inquietud de la sospecha.”⁴⁰ Quienes estamos habituados al trabajo en instituciones de tratamiento de las adicciones podremos hacer asociaciones inmediatas. Para Casiano, uno de los llamados “padres de la Iglesia”, solamente hay una vía: contar todos los pensamientos a nuestro director, obedecer a nuestro maestro en todo, comprometernos a una verbalización permanente de todos nuestros pensamientos.⁴¹

La diferencia entre la práctica pagana y la práctica cristiana es que para la ascética estoica la perfección consiste en la elección personal de la *tekhne*. El cristianismo, en cambio, comienza toda una serie de regulaciones. Al menos desde la Edad Media, la confesión se convierte en uno de los rituales más comunes a la hora de obtener la verdad. Esa verdad, según rescata Foucault, giraba, como vimos, privilegiadamente alrededor del sexo, aunque por supuesto que ese tema no era unívoco. En 1215, el IV Concilio de Letrán, convocado por el Papa Inocencio III, declaraba la obligatoriedad de la confesión anual para los fieles cristianos. De allí hasta nuestros días, las distintas disciplinas del Estado Moderno han realizado operaciones de modificación de la técnica según necesidades específicas de cada disciplina; entre ellas, la práctica jurídica, la medicina y, por supuesto, la psiquiatría. Con diferentes motivos, vedados o explícitos, y bajo diferentes postulados, la premisa parece siempre incluir la construcción de discursos de verdad acerca de los peligros de las sensualidades y los placeres del cuerpo.

³⁹ *Ibid.*, p. 399.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 391-413.

Un discurso obligado y atento debe, pues, seguir en todos sus desvíos la línea de unión del cuerpo y el alma: bajo la superficie de los pecados, saca a la luz la nervadura ininterrumpida de la carne.⁴²

Podría pensarse que lo que se confiesa, en definitiva, es el cuerpo; el cuerpo en ese punto de unión con el alma, a través del hilo invisible del deseo. El consumo de alcohol y otras drogas se entrama en la historia de un cuerpo que debe ser disciplinado, subyugado, sujetado. Foucault aclara que durante mucho tiempo la confesión estuvo relacionada con la práctica de la penitencia.⁴³ El autor marca la paradoja detrás de este hecho: se borra el pecado a la vez que se lo revela. Al confesarse como adicto, diríamos, esa simple exposición es ya liberadora.

En el cristianismo primitivo la penitencia es una forma de vida continuamente regida por la aceptación del tener que descubrirse a sí mismo. Debe estar visiblemente representada y acompañada por otras personas que reconozcan el ritual.⁴⁴

La simple confesión no alcanza para A. A., porque la sospecha continúa. La exposición debe ser repetida diariamente, de allí que se exija a las personas que asistan de manera regular (diaria) a sus reuniones de autoayuda. La voluntariedad, la libre elección, es defendida por A. A. como la distinción fundamental entre ella y las instituciones de encierro en las cuales se solía y se suele encerrar a los alcohólicos (las cárceles, los hospitales, los manicomios). No obstante, una confesión que no cura, que debe ser repetida diariamente en los términos de la reproducción infinita de su propia categorización como adicto, se convierte en una cárcel (con la vuelta de tuerca de la voluntariedad) en la cual el paciente se autoexcluye en la expectativa de sobrevivir a un padecimiento que se porta como condición propia de la vida. Así, similar al martirio ritual al que se entregaba el pecador voluntariamente para expiar sus pecados en la Edad Media, la ingenua declaración física de entrar en un grupo de A. A. funciona como confesión, penitencia y cura (recuperación).

Cabe preguntarse, ¿cómo es posible que un discurso como el de A. A., imbuido profundamente de connotaciones cristianas, místicas, haya sido tomado por la medicina moderna, de pretensiones científicas, a través de reconocidos programas cognitivos conductuales? Más arriba nos referíamos a A. A. como un movimiento de resistencia ante la manicomialización de los alcohólicos. Foucault explica que la razón por la cual existe una prevalencia de este tipo de luchas de resistencia ante formas de ligazón de subjetivaciones a la vez individualizantes y totalizadoras es producto de la creación del Estado Moderno y de su relación con la técnica de poder de la pastoral.

Esta forma de poder es salvación orientada (en oposición al poder político). Es oblativa (en oposición al principio de soberanía); es individualizante (en oposición

⁴² Foucault M., *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, México, Ed. Siglo Veintiuno, 1998, p. 28.

al poder legal); es coexistente y continúa a lo largo de la vida; está ligada con la producción de verdad—la verdad del individuo mismo—. ⁴⁵

El autor indica que al margen de que la pastoral eclesiástica se ha debilitado, la “función pastoral”, por el contrario, se ha expandido dentro del Estado Moderno como parte de la matriz moderna de individualización. En lugar de un poder pastoral y un poder político que a la vez se ligan y se contraponen, con el Estado Moderno comienzan a surgir “tácticas” individualizadoras que caracterizan a una serie de poderes, tales como la medicina y la psiquiatría. ⁴⁶ La disciplina médica y psiquiátrica introdujo en su nosografía la noción de adicción como categoría clínica que sujeta a una ligazón identitaria de enfermo crónico.

Hay dos significados de la palabra *sujeto*: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia y autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta. ⁴⁷

Con esto en mente, resulta más sencillo pensar cómo este discurso en primera instancia surgido desde la resistencia y catalizador de un discurso psiquiátrico de exclusión de la diferencia (en este caso, los consumidores problemáticos de alcohol y de drogas) luego fue recaptado en unas pocas décadas por ese mismo discurso al cual resiste, por medio de la profesionalización de los Doce Pasos de recuperación en modelos cognitivos conductuales de internación, como actualmente sucede con el Modelo Minnesota. ⁴⁸ Tomando a Foucault interesa pensar a A. A. como un ejemplo complejo de una institución con pretensiones laicas enmarcada en una propuesta evidentemente evangelista, de tipo pastoral, que a su vez es reabsorbida dentro de la disciplina psiquiátrica por medio del discurso científico. La idea pastoral de la “salvación” toma en el dispositivo de A. A. la forma de la “recuperación”, que más adelante, con el desarrollo de la noción adicto, tomará la forma de “enfermedad crónica” que hoy es aceptada y popularizada por la psicología y por la psiquiatría moderna.

Ya para terminar, interesa aclarar una confusión muy extendida entre quienes trabajamos con esta problemática. Se afirma que el problema del adicto es que no habla, que no dice, que es (a)dicto, que no puede decir. Lo que surge en el lenguaje coloquial es que el adicto es adicto justamente por eso, porque es (a)dicto, porque no dice nada de sí mismo, porque calla, porque oculta. La suposición de que el término “adicto” proviene etimológicamente de la conjunción entre el prefijo negativo “a” y el término latino “dicto”, o “dicho”, es absolutamente falsa. En verdad, la función “a” opera como prefijo negativo en griego, no en latín. La palabra “adicto” proviene etimológicamente del término latino *addictus* que significa “esclavo por deudas”. En tiempos antiguos se designaba con este nombre a un tipo de esclavo específico, que era el que habiendo sido un hombre libre había

⁴⁵ Foucault, M.: “El sujeto y el poder” en Dreyfus, H. y Rabinow, P.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Rogelio Paredes, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, p. 247.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 248.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 245.

⁴⁸ Para más información acerca del Modelo Minnesota, referirse a <http://www.hazelden.org/web/search.view>

caído en desgracia, y al no poder pagar sus deudas era “adjudicado legalmente” bajo el dominio de su acreedor a modo de esclavo. *Addictus* es el participio perfecto de *addicere*, que significa “obligar a uno a prestar juramento.”⁴⁹ Esta palabra es el compuesto entre *ad* (proximidad) y *dicere* (decir, indicar), de ahí que la palabra *addicere* tome también la significación de “adjudicado” o “entregado”. Estas significaciones luego se incluyen en el término *addictus*, que puede ser leído como “muy favorable” o “inclinado hacia”. Esto nos acerca a la significación posterior de la palabra “adicto”, que se entiende como “aficionado a”, “muy inclinado” o “dedicado”. En la actualidad, la Real Academia Española define el término “adicto” incluyendo en primer lugar esta derivación.⁵⁰

Lo anterior podría tomarse como un simple dato curioso si no fuese, como se dijo, que buena parte de los tratamientos de las adicciones parecen haber sido contruidos en franca consonancia con la premisa de que el adicto es quien no dice. Estos tratamientos, por contraposición, más tarde igualan a la recuperación de la adicción con la posibilidad de que el paciente comience a decir, que lo diga todo, que confiese su adicción y cada una de sus carencias, deterioros, malos pensamientos (*sticky thinking*), etcétera. Esta aclaración resulta útil para entender la magnitud de la operatoria disciplinaria que la construcción de la noción adicto invisibilidad. Con estadísticas muy bajas de recuperación, con generaciones enteras avasalladas por nuestra dificultad para pensar por fuera de la disciplina, es evidente que hace falta repensar de inmediato nuestras concepciones más fundamentales acerca de este tema y proponer acercamientos novedosos a una cuestión tan actual como histórica.

Bibliografía

- Agamben G., “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, año 26, número 73, mayo-agosto de 2011, pp. 249-264.
- Amat Flórez C., *Embriaguez y moderación en el consumo de vino en la Antigüedad*, Iberia: Revista de la Antigüedad, N.º 9, año 2006, pp. 125-142.
- Derrida J., *Retórica de las drogas*, en:
http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/droga_retoricas.htm
- Diccionario Latino-Español, por Agustín Blánquez Fraile, 4.ª edición, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1954.
- Escohotado A., *Historia General de las Drogas*, Madrid, Ed. Espasa, 5.ª Ed., 2002.
- Eurípides, *Bacantes*, Buenos Aires, 2.ª Edición, Biblos, 2003
- Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad: La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014.
- Foucault M., “El juego de Michel Foucault”, *Saber y Verdad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1985, pp. 127-162.

- Foucault M., *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales Vol. III*, España, Paidós Básica, 1999.
- Foucault M., *La hermenéutica del sujeto: Curso en el College de France: 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Foucault M., *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Buenos Aires, Paidós, 1995.
- Narcóticos Anónimos, *Funciona: cómo y por qué*, California, Narcotics Anonymous Word Service Inc., 1997.
- Narcóticos Anónimos, *Narcóticos Anónimos*, California, Narcotics Anonymous Word Service Inc., traducción de la 6.ª ed., 2010.
- Narcóticos Anónimos, *Solo Por Hoy (revisado)*, California, Narcotics Anonymous Word Service Inc., 1995.
- Platón, *Alcibiades o de la naturaleza del hombre*, Buenos Aires, Aguilar, 1959.
- Preciado B., *Testo Yonqui*, España, Ed. Espasa Calpe, 2008.
- Real Academia Española, <http://lema.rae.es/drae/?val=adiccion>
- Robertson N., *Alcohólicos Anónimos: Su historia, su desarrollo, su programa de recuperación, su triunfo en el mundo*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor S. A., 1991.
- US Department of Health and Human Services, "Enhancing Motivation for Change in Substance Abuse Treatment", *Treatment Improvement Protocol (TIP) Series No. 35*, DHHS Publication (SMA) 99-3354, Rockville, Md, *Substance Abuse and Mental Health Services Administration*, 1999.
- Vélez Vega J., *Genealogía, discurso y poder del fenómeno de las drogas: una conclusión casuista*, 2013, en <http://ri.uaq.mx/handle/123456789/323>