



Marcela Venebra Muñoz es Profesora Investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestra en Filosofía por la misma Casa de Estudios y Licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Fenomenología trascendental, filosofía de la cultura y antropología filosófica son las áreas de investigación sobre las que trabaja actualmente.

Alteración e intoxicación: Fenomenología del cuerpo adicto¹

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

(UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO - MÉXICO)

Recibido el 23 de abril de 2018 - Aceptado el 30 de junio de 2018

RESUMEN: El objetivo principal de este artículo es explorar las posibilidades de una descripción fenomenológica de la adicción como un tipo de experiencia y relación con el propio cuerpo, científicamente describable en primera persona. Ensayo un análisis de la adicción a la luz del concepto fenomenológico de cuerpo vivido como unidad anímico-espiritual. En un primer momento, desde las descripciones del segundo libro de *Ideas* de Edmund Husserl, expongo el concepto fenomenológico de cuerpo vivido como herramienta que permite ampliar y profundizar las descripciones de los procesos adictivos. En un segundo momento, defino la alteración toxicológica como estado anímico alterado que, análogamente al dolor crónico, rebasa el campo de las meras sensaciones 'templando' anímicamente toda la vida personal. En el tercer apartado completo esta definición de la alteración anímica de la adicción como devenir *alter* para sí del propio cuerpo o cosa ajena al yo. Trato de describir el orden de las motivaciones espirituales que inciden y orientan tal experiencia en el cuarto y último apartado.

PALABRAS CLAVE: Adicción – Alteración – Carne – Corporalidad – Intoxicación.

ABSTRACT: The main aim of this paper is to explore the possibilities of a phenomenological description of addiction as such kind of experience and relationship with the own body. The complexity of this field justifies the possibility of a scientific description from a first person perspective. I try here to offer an analysis of the disturbances in the own body experience level as a spiritual-animic unity. First, from descriptions of the second book of *Ideas* by Edmund Husserl, I try to justify the pertinence of this concept of corporality as a tool that allows to amplify and to go deeper in the scientific descriptions of addictive processes. Second, I define the toxicological disturbing in analogous sense to chronic pain, as a disturbed mood which beyond simple sensations determines the personal life. Third, I complete this definition of the mood disturbances of addiction as becoming *alter* to body itself, an alien thing for the ego. Finally, in the fourth part, I try to describe the order of spiritual motivations which perform this experience.

KEYWORDS: Addiction – Alteration - Embodied Experience – Intoxication.

¹ Quisiera ante todo agradecer a los árbitros de este artículo sus valiosas observaciones. Gracias a su atenta lectura esta contribución ganó precisión y profundidad.

1. La unidad anímico-espiritual del cuerpo propio y su función en el análisis de las adicciones

La fenomenología del cuerpo propio aplicada al análisis de procesos adictivos nos permite integrar una perspectiva unitaria y compleja de la corporalidad que previene cualquier totalización o reduccionismo naturalista de la experiencia (o de la conciencia). En el diálogo (posible) entre la filosofía y las ciencias empíricas, concretamente con las ciencias cognitivas, no se trata —tal como lo ve Varela— de “construir una teoría unificada, sea científica o filosófica, acerca de la relación mente-cuerpo [...]. Deseamos abrir un espacio de posibilidades donde se pueda apreciar plenamente la circulación entre las ciencias cognitivas y la experiencia humana.”² En todo caso, podemos adelantar que las neurociencias se limitan a una tematización de tales experiencias (la alteración adictiva) como procesos naturales o momentos de la naturaleza explicables causalmente. Frente a esta limitación resta evitar el reduccionismo latente que se aloja en la interpretación bioquímica hedonista³ de la adicción proponiendo, complementariamente, un análisis de la adicción como experiencia que tiene su centro de irradiación en el propio cuerpo, un cuerpo que no se deja asir desde su mera materialidad física o biológica.

² Varela, Francisco J., Thompson, Evan y Rosch, Eleanor, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa, 2011, p. 21.

³ Los análisis de esta perspectiva enfocan el proceso a nivel de las alteraciones que ocurren en sistema de recompensa (o dopaminérgico) y definen desde ahí la estructura de la adicción en clave enteramente hedonista, como búsqueda de placer, siempre que el placer se entienda como tal reacción bioquímica. Ver Juárez González, Jorge, *Neurobiología del hedonismo*, México, Manual moderno, 2007. En la fenomenología el análisis de la adicción es un campo fértilmente cultivado desde hace décadas. Copoeru describe y localiza las diferentes vertientes y posiciones filosóficas, dentro de la fenomenología de Husserl, Levinas y Heidegger principalmente. Ahí traza el autor un paisaje bastante claro de la fenomenología del cuerpo aplicada al análisis de la adicción y su definición o descripción fenomenológica. En este paisaje y frente a análisis que se centran en momentos concretos de la experiencia adictiva, como el éxtasis (Leneghan, Sean, *The varieties of ecstasy experience: An exploration of person, mind and body in Sydney's club culture*, Saarbrücken, LAP Lambert, 2011), la experiencia del tiempo en la adicción (Kemp, Ryan, “The Temporal Dimension of Addiction”, *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol. 40, Leiden-Boston, 2009, pp. 1-18) o el aislamiento individual, etc., este ensayo aborda el problema en términos de una relación activa con el propio cuerpo, un vínculo que se constituye en el proceso adictivo que abarca no sólo el éxtasis o las motivaciones del ‘enganche’, sino el dolor de la abstinencia y la unidad anímica que envuelve la particular dinámica autoconstituyente del cuerpo adicto, por ello no puedo hacer aquí sino mención de estos valiosos estudios. Copoeru, Ion, *Understanding Addiction: A threefold Phenomenological Approach*, Dordrecht, Springer, 2014. También puede verse el libro de Schow, Frank, *Toward a Phenomenology of Addiction: Embodiment, Technology and Transcendence*, Dordrecht, Springer, 2017.

La adicción es una experiencia cuyo sentido parece prefigurado tanto por el entorno socio-histórico y biográfico de los sujetos como por el modo de constitución de su propio cuerpo y el talante de su enlace con el mundo. La adicción es experiencia de una subjetividad encarnada o un cuerpo él mismo experimentado por un yo. La relación del yo y su cuerpo es el primer aspecto problemático de esta descripción de la alteración adictiva ensayada en un registro no naturalista sino fenomenológico:

Yo, el observador, y cada uno de los otros en la comunidad de los hombres, encuentro o puedo encontrar a este hombre como unidad que en la causalidad de la naturaleza se mantiene corpóreo-corporalmente, y en tal medida, esta unidad física cumple como unidad orgánica ciertas condiciones físicas como cuerpo de un sujeto que en su vida de sensación y de percepción, en su vida de fantasía y de las configuraciones físicas del cuerpo y, a la inversa, influye en ellas desde dentro.⁴

“Corpóreo” debe entenderse aquí como referido al *Leib*, como somático o carnal, sobre la base de la distinción terminológica de *Ideas II* entre *Körper* y *Leib-Körper*, donde el primero es cosa u objeto en el espacio, y el segundo es cuerpo vivo. Esta última categoría comprende cualquier cuerpo vivo como cuerpo orgánico (si orgánico no se entiende aquí más que como aquello que en términos generales designa el movimiento de la vida del nacimiento, la reproducción y la muerte). Un cuerpo vivo es lo mismo una planta que un animal; no obstante, Husserl se referirá, en la Segunda parte del libro, sólo al cuerpo vivo animal que tiene un nivel orgánico básico, pero además es autosintiente, automoviente y, en el caso del cuerpo humano, autoconsciente: “El cuerpo –afirma Quepons– no es un punto fijo sino que, como órgano de la subjetividad, es concreción de la subjetividad en su libre movimiento.”⁵ Exploraré esta condición en el tercer apartado. Aquí basta con ver que el cuerpo en su materialidad y por su condición de cuerpo animado no es sólo vivo sino vivido, no es su pura materialidad orgánica sino que esta misma está penetrada,

⁴ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II: Investigaciones filosóficas sobre la constitución, trad. Zirión Quijano, Antonio, México, FCE, 2005, p. 395/342. (En adelante *Ideas II*)

⁵ Quepons Ramírez, Ignacio, “El temple de ánimo y los horizontes de la vida corporal. Esbozo de una sistematización fenomenológica”, en *Anuario colombiano de fenomenología*, Universidad de Antioquia, Colombia, 2014, p. 57.

influida desde la interioridad vivida del cuerpo propio, es decir, del cuerpo de un yo, de un animal que no sólo ‘es’ su cuerpo sino que además ‘tiene’ un cuerpo.

En los análisis estáticos (o psicológicos)⁶ de *Ideas II* Husserl se atiende a la lógica experiencial del modo de aparición y constitución del propio cuerpo a través de una descripción de los estratos que –atendiendo a la arquitectónica misma de la *Fundierung*–⁷ expone los niveles y condiciones estructurales de su constitución en la experiencia. El cuerpo animado, la vida anímica es la del cuerpo animal: autosintiente, automoviente y dominado por el instinto y el impulso que, como el hambre o la sed, arraigan en la funcionalidad orgánica del cuerpo que conforma el estrato pasivo de la vida de conciencia. El yo del impulso es un yo dormido que sintetiza o polariza acciones mecánicas, habituales en un sentido pasivo; es un yo cuya identidad se constituye estilística y habitualmente en el decurso de sus vivencias, pero ese polo yo apenas delineado por una individuación instintiva no es necesariamente un yo despierto. El yo despierto se constituye en oposición y resistencia al impulso, es el yo de la reflexión. Cada estrato se implica en otro de tal modo que la unidad de la conciencia contiene al yo como un momento no opuesto ni aislado sino desplegado en diferentes niveles de lucidez y actividad.

La unidad concreta de la persona, que abarca su cuerpo, no lo implica como un agregado o una ‘parte’ de sí, sino como el sustrato sensible unitario de la vida personal. La conciencia corporal⁸ abar-

⁶ En última instancia las descripciones estáticas sostienen (como su fundamento) el edificio de la psicología descriptiva o fenomenológica, que es el nivel en el que se despliegan las descripciones de *Ideas II*.

⁷ “*Fundierung*” quiere decir “fundamentación”: en términos husserlianos esta fundamentación refiere a una estructura experiencial según la cual hay capas o niveles de la experiencia más básicos o primarios sobre los cuales se fundan planos más complejos o superficiales en una continua cadena de dependencias. Un objeto o acto fundado es en realidad un objeto o acto dependiente de otros más básicos o no dependientes. Así, por ejemplo, y en el caso concreto que nos atañe afirma Husserl: “Toda nóesis que se destaca por su índole peculiar, y aunque sea una capa no-independiente, aporta su contribución a la constitución del objeto total, como, por ejemplo, el ingrediente del valorar, que es no-independiente, pues que está necesariamente fundado en una conciencia de cosa, constituye la capa objetiva del valor, la de la ‘valiosidad’” (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, trad. Zirión Quijano, Antonio, México, UNAM-FCE, 2013, p. 371/275).

⁸ La expresión misma “conciencia corporal” no es de Husserl y la tomo del contexto de los análisis de Agustín Serrano de Haro sobre la tactilidad como condición carnal de la subjetividad sin que por ello pueda subsumirse la conciencia interna del tiempo, como

ca la pasividad de los hábitos y el instinto, así como los impulsos básicos que engranan el proceso de individuación de la persona. Los impulsos, las conductas sedimentadas en la pasividad de la vida de conciencia, desplazan continuamente a un segundo plano el cuerpo propio. La condición de la carne es su opacidad;⁹ el cuerpo vivido se despliega continuamente como cuerpo viviente en su condición anónima. Ese cuerpo viviente es continuamente presente en el modo de una «transparencia». ¹⁰ Y, sin embargo, subsiste siempre un hiato, una no coincidencia entre el yo y su cuerpo.

La afección es, para Husserl, el medio de ‘enlace’ entre el yo y la naturaleza: “la afección pertenece sin duda a la esfera de la naturaleza y es el medio de enlace del yo y la naturaleza”. En la configuración del yo de la motivación está presupuesto el “engranaje entero de la naturaleza”.¹¹ Aquí naturaleza se entiende como el sustrato

Serrano lo expresa, ni al cuerpo ni al yo. “Y sí, mientras que el yo, que no es visible, personaliza la corriente de vivencias y unifica su historia biográfica, el cuerpo sentiente encarna esta subjetividad y le pone cara, rostro, humanidad” (Serrano de Haro, Agustín, *Paseo filosófico por Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, 2016, p. 210). En este sentido lo que llamo aquí conciencia corporal es esa encarnación ‘sentiente’ de la subjetividad.

⁹ Natalie Depraz distingue entre el cuerpo vivido y el cuerpo poseído como un objeto propio. El cuerpo propio demanda una suerte de distanciamiento y captación de esa primera condición anónima de la corporalidad. El cuerpo propio es la corporalidad sabida y reconocida en esa condición de propiedad. “Es este saber secundario, este conocimiento de sí que nos hace pasar sobre un plano trascendental: la carne corporal a diferencia del cuerpo vivido es conciencia aperceptiva de ella misma como carne corporal. En ella reside la experiencia de una alteridad interna que corresponde al movimiento de la toma de conciencia, es decir a la alteración del sujeto que supone la dinámica de la apercepción” (Depraz, Natalie, *Lucidité du corps*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 2001, p. 6).

¹⁰ Javier San Martín, como veremos más adelante, utiliza el concepto de carne para describir este nivel de experiencia anónima del propio cuerpo, y en una metáfora bella por su precisión, dice que “la carne es transparente”; el modo mismo, pues, de este no-darse del propio cuerpo es la transparencia. Ver San Martín, Javier, “El contenido del cuerpo”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: Cuerpo y Alteridad, Madrid, UNED, 2010, pp. 169-187.

¹¹ Husserl, Edmund, *Ideas II*, Anexo XII, § 3, p. 390 (también el entrecomillado inmediatamente anterior). En *Ideas II* se distinguen, conforme a la teoría de las actitudes al menos tres conceptos de naturaleza: la naturaleza física o espacio temporal de la actitud natural en que configura nuestro entorno inmediato ya significado espiritualmente; la naturaleza como concepto científico dependiente de la actitud naturalista que procede por una abstracción o vaciamiento de todos los predicados espirituales y la naturaleza como un núcleo de materialidad predada del mundo mismo, que es el concepto que aparece en estos fragmentos citados de los anexos pero que con mayor precisión desarrolla Husserl en el tomo XXXIX de *Husserliana*. Ver Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Rochus Sowa, ed., (Hua xxxix), Nueva York, Springer, 2008.

material de la predación del mundo. Tengo el mundo predado, esto es, como algo que yo no he creado ni depende de mis fuerzas pero desde donde surge el orden –al mismo tiempo más íntimo– de mi experiencia. No se trata aquí de la naturaleza en el sentido abstracto de la actitud naturalista (es decir, de la *res extensa* y mensurable), sino de las bases elementales de la acción del sujeto, los elementos básicos que constituyen la condición pre-dada del mundo mismo. Husserl llama naturaleza al subsuelo “afectante” de la vida subjetiva, esto es, aquellas afecciones primarias, determinaciones del impulso o el instinto, que pueden ser en algún momento moduladas por el yo libremente: “Todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza, pero él mismo no ha llegado a ser a partir de la naturaleza sino que ha llegado a ser por el yo.”¹² El yo es naturaleza sólo en lo que lo constituye pasivamente. Pero el yo en cuanto sujeto de voluntad y decisión no ha llegado a ser por la naturaleza, es decir, su decisión ya no corresponde a ese estrato de pasividad básica y no se puede entender la actividad que conforma su desenvolvimiento desde esa base: “Ninguna motivación activa del yo se origina por asociación y por legalidad psicofísica.”¹³ ¿Entonces qué relación hay entre esa legalidad psicofísica que atañe al cuerpo (la funcionalidad orgánica) y los nexos de motivación que constituyen la unidad del yo (su subsuelo anímico)?

La pasividad egoica, el yo orientado o gobernado por el impulso o el instinto, pertenece a la “mera” naturaleza, es decir, a esa esfera pre-reflexiva que constituye el sustrato de lo viviente. Pero ese yo de la pasividad o esa esfera de la mera impulsividad no es la del yo de la libertad (es decir, el sujeto mismo del proceso adictivo). El yo de la mera naturaleza es, para Husserl, un mero “yo hago” mecánico.¹⁴ Para explicarlo Husserl recurre a un ejemplo –

¹² Husserl, Edmund, *Ideas II*, Anexo XII, § 3, p. 391.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 390. El “yo-hago mecánico” no abarca ni mucho menos la entera vida subjetiva sino cursos de acción orientados por el impulso (instinto en el sentido de la génesis pasiva). En el contexto de los Anexos de *Ideas II* la oposición actividad/pasividad está marcada por la libertad reflexiva y la resistencia al impulso, el impulso mismo está prefigurado por síntesis de motivación, habitualidades y sedimentaciones de sentido que, para el caso que nos importa (el del impulso del fumador) tienen su génesis en una síntesis activa. En todo caso “mecánico” quiere decir aquí no reflexivo, pues no hay que olvidar que el concepto de naturaleza del que aquí se trata no es el de la biología o la física. Hay un “yo-hago libre” que se constituye en su resistencia al impulso o su franca oposición al estar hundido en la pasividad. En estos pasajes de *Ideas II* se establece una

para él muy íntimo–, el impulso del fumador que mientras trabaja concentrado en algo busca con el tacto sobre el escritorio la caja de cigarros –la pipa llena–.¹⁵ Alcanza un cigarrillo, lo pone entre sus labios, lo enciende y da la primera calada sin perder con ello un ápice de la atención puesta en lo que está leyendo o escribiendo en ese preciso momento. No operó reflexión alguna en la realización del acto completo de la búsqueda a la exhalación de humo. No hubo actividad del yo sino que el yo fue dirigido pasivamente en sus acciones y operó, entonces, desde un nivel de pura pasividad. Surge el impulso sensible, el impulso de fumar en tal caso, enciendo el cigarro mientras mi atención está puesta en lo que escribo, hay aquí una afección egoica a la que se suma una reacción (por así decir inconsciente) en el sentido de que lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia; puedo toparme en la exploración táctil del escritorio con el cenicero (en lugar de la caja de cigarros), llama mi atención y lo miro, localizo con la vista los cigarros, luego cuento las colillas y decido aplazar mi impulso, actúo libremente. El yo despierto se constituye en la resistencia al impulso, es un yo activo en el sentido de la libertad y la decisión.

El cuerpo propio (y aquí nos referimos sólo al cuerpo humano desde el que podemos testificar) es siempre cuerpo de un yo, y el yo se despliega (biográficamente) a través de nexos de motivación que se determinan desde un “subsuelo anímico”¹⁶, como le llama Husserl al núcleo básico de la sensibilidad anclada en el cuerpo. Este es el subsuelo de todo lo espiritual y lo anímico espiritual, es materia elemental de los actos espirituales desde los más simples (la mirada espiritual) hasta los más complejos (las obras de la cultura). La cartografía de este subsuelo anímico expone las condiciones más básicas del proceso adictivo. Esta distinción entre los niveles que constituyen la sensibilidad y su relación con la afección resulta decisiva para la comprensión de la alteración que precede y determina las modalidades de la intoxicación por sus efectos descritos en primera persona. La adicción se comprende como alteración de la vida

clara distinción entre actos pasivos y actos libres.

¹⁵ “Surge un impulso sensible, digamos el impulso de fumar; agarro el cigarro y lo enciendo, mientras que mi atención, mis actividades de yo, mi consciente estar afectado, está enteramente en otra parte” (*Ibidem*).

¹⁶ El §2 del Anexo XII de *Ideas II* desarrolla esta idea bajo el subtítulo “La sensibilidad como subsuelo anímico del yo” (*Ibid.*, p. 386).

anímica que envuelve la unidad idéntica y concretísima del sujeto personal. Un estado anímico no tiene una localización orgánica ni fisiológica, pero abarca todos los ámbitos de relación de la persona y expone el modo en que se constituye como unidad anímico espiritual, o los modos de enlazamiento del yo y la naturaleza material del cuerpo en la experiencia de su propiedad y su condición paradójicamente ajena.

2. La adicción como un estado anímico

Un estado anímico se distingue de las sensaciones por su amplitud (e incluso amplificación) a través de las distintas esferas o planos de la vida de conciencia. Los estados anímicos no son experiencias sino que nos orientan —sin ser sólo inmanentes— hacia el mundo y sus objetos. Los estados anímicos son una suerte de esquemas de la sensibilidad que determinan nuestra experiencia inmediata pues abren el horizonte de nuestro mundo y están enlazados con disposiciones corporales de las que depende la constitución de horizontes de objetos:

Estos sentimientos (temples) que se distinguen claramente de los que están directamente referidos valorativamente a un objeto [...], que fluyen como excitaciones o suscitaciones de otros sentimientos, o afectos, y que como corrientes de sentimiento pueden acoger múltiples componentes, se encuentran justo entre estos componentes, “sentimientos sensibles corpóreos, de malestar general, o bienestar, que inundan el cuerpo, etc.”.¹⁷

La alegría o la tristeza son pautas duraderas que acompañan nuestra disposición ordinaria ante las cosas y nuestras propias acciones en el mundo. No son intencionales porque no son actos, sino pre-orientaciones o coloraciones de los actos; no solo acompañan los actos sino que modulan el sentido intencionalmente constituido.

Las sensaciones de dolor o placer sitúan en un primer plano y

¹⁷ Ziriñ Quijano, Antonio, texto inédito que forma parte de los trabajos desarrollados en el proyecto “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor”, FFI 2013-43240-P, Ministerio de Economía y Competitividad de España (2016, p. 7-8), y está basado en el ensayo escrito en lengua inglesa “Colorations and Moods in the *Studien zur Struktur des Bewusstseins*”, el cual será publicado próximamente en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2018 (en prensa). Una versión de este análisis aparecerá en español en 2018 en la revista *Isegoría* (también en prensa). Señalaré la paginación de la lectura de 2016 en la sesión del Seminario del CSIC.

hacen salir de su condición anónima al cuerpo propio. El malestar generalizado de la enfermedad, o bien el gozo sensible de la sexualidad, o el placer localizado por el tacto traen de algún modo el cuerpo a presencia al tiempo que opacan el entorno. El dolor crónico, sin embargo, no se corresponde con la estructura del dolor sensible sin más, sino que abarca todos los ámbitos de la experiencia desde un foco de irradiación puramente sensible. El dolor crónico como estado anímico arraiga en el cuerpo vivido por el dolor, y su experiencia impregna la circunstancia entera del sujeto que padece, la temple anímicamente. El estado de dolor anega el modo en que el sujeto está en el mundo y, según Savanaeus, fuerza al sujeto a centrarse en su propio cuerpo, a traer a un primer plano de atención aquello que es normalmente anónimo: “entonces el mundo desaparece del campo de atención. Nuestro horizonte pierde su sentido. Es una fuerza centrípeta que opaca todo lo demás”.¹⁸ Se fragmenta la propia identidad del sujeto por el debilitamiento de los vínculos comunicantes con otros sujetos y se produce una reorientación de los hábitos y de su significación, en función del dolor de la abstinencia y de la valoración negativa del mismo. Lo que quiero sostener es que el dolor crónico y el proceso de adicción (en sus diferentes fases) comparten su estructura en cuatro aspectos: 1) ambos son estados anímicos; 2) aíslan al sujeto o bloquean sus vínculos personales; 3) en ellos se empobrece el entorno mundano de la persona; y 4) tienen como centro al propio cuerpo, pero ya no en su referencia al mundo sino a una conciencia corporal cerrada sobre sí. El término ‘dolor de la adicción’ parece más preciso para describir los estados de adicción avanzada. Podemos ver la distancia que hay, por ejemplo, entre el dolor sensible y el temor del dolor sensible por venir. La ansiedad que impulsa la búsqueda de otra dosis de droga está más bien fundada en el temor del dolor por venir en caso de prolongarse el tiempo de abstinencia, más que en un dolor efectivo (y en esto se distingue, desde luego, de los estados de dolor crónico), pero además, incide una valoración negativa del dolor físico que preorienta o predetermina la valoración positiva de la intoxicación.

En el dolor el cuerpo adicto se experimenta no reflexiva o egoicamente como cuerpo propio, sino como la fuente del dolor de un yo

¹⁸ Svaneaeus, Fredrik, “The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation”, en *Continental Philosophy Review*, 48 (2), Springer, junio de 2015, p. 116.

que no se identifica con su cuerpo, con un cuerpo que se revela no desde su transparencia o su anonimato, sino desde una condición ajena, como un *alter* de sí:

Hay una sensación cenestésica muy peculiar, que es el dolor, que hace que aparezca el cuerpo en sí mismo, de manera que la intensidad del dolor puede romper la transparencia de la carne e impedir que se convierta en órgano de la voluntad. No se interrumpe la constitución del cuerpo, el aspecto cognitivo sigue funcionando, pero la carne ya no es transparente a la conciencia volitiva.¹⁹

La peculiaridad de los modos de alteración de dolor y placer sensibles es que atraviesan la corporalidad, brotan de ella y, al mismo tiempo, la escinden en su propiedad del yo de la voluntad (hasta la del libre movimiento del cuerpo) y de las capacidades, y en el dolor paralizante o el éxtasis más álgido el cuerpo deviene otro para sí, deviene *alter* desde sí, desde su presencia carnal. De este modo, el análisis comparativo del dolor crónico y el estado de adicción nos permitiría acceder a la esfera en que se produce esta suerte de reverberación sensible de la alteración anímica en el cuerpo adicto.

El dolor de la adicción es, como el dolor crónico, un estado anímico que impregna –debilitando– todo lo que constituye la identidad personal del sujeto sumido en la presencia sensible de su propio cuerpo, en la insalvable paradoja del desgarramiento, ser otro y uno mismo a un solo tiempo; mi cuerpo es mío y me es ajeno. El dolor –de la adicción– diluye la identidad personal y en su consecuente aislamiento desfigura los vínculos de socialidad y comunicación del sujeto. En los estados de dolor como en los de adicción el cuerpo es el foco omnipresente de todas las acciones y posibilidades del sujeto, el cuerpo doliente, el cuerpo que se “rebela” –al yo– desde su alteridad más que desde su anonimato.²⁰

¹⁹ San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 186.

²⁰ Esto es lo que ocurriría, por ejemplo, en el caso de los deportistas de alto rendimiento o los músicos profesionales, también según los ejemplos de Depraz. “La carne trascendental corporal/espiritual —dice Depraz— es depositaria de una difusividad ejercida [...] es el resultado siempre en acto de una apercepción trascendental que corresponde a una re-encarnación de sí mismo por el hecho de percibirse en pleno ejercicio, sea incluso en una re-sensibilización mediante el ejercicio continuo del cuerpo” (Depraz, Natalie, *op. cit.*, pp. 18-19). Este ejercicio del cuerpo es atendido aquí como centramiento del cuerpo, un modo de experiencia en el cual el cuerpo es el centro de la acción del sujeto. En este caso el proceso de entrenamiento es ciertamente una actividad centrada en el propio cuerpo, pero de modo tal que el entrenamiento y la concentración en la actividad

La persona que se encuentra en un estado alterado, digamos de dolor crónico o depresión (que es el caso al que recurre M. Rattcliffe²¹ para explicar el anclaje sensible de los estados de ánimo), se ve a sí misma en el mundo reducido a la presencia de su cuerpo como órgano de padecimiento –o de un dolor que lo aísla–. Ese centro de dolor físico constituye el núcleo de la alteración, porque, en efecto, no se identifica con la persona concreta. No logra esta identificación cuando, al volver sobre sí, se encuentra no referido a un mundo –como ocurre con la persona concreta que tiene como correlato la naturaleza– sino referido a un foco de dolor continuo que ensordece todo lo demás. La alteración de la persona estriba entonces en este no-encontrarse en un mundo, referido a un mundo, sino en la rotunda soledad del dolor del cuerpo.

En el padecimiento el cuerpo ocupa el centro de la atención; frente al dolor la libertad no puede nada. Se trata de un estado en el que la sensibilidad primaria inunda la entera disposición anímica del yo: “El dolor nos hace sentir nuestro propio cuerpo de tal modo que es obvio que es mi cuerpo, pero es, al mismo tiempo, ajeno: más allá del control de la persona.”²² El cuerpo deviene otro para sí; ese “más allá del control de la persona” es la dimensión pasiva e impulsiva de la sensibilidad primaria que se impone en el dolor hasta abarcar todos los planos de nuestra experiencia. El cuerpo doliente se escapa al yo de la voluntad, se vuelve obstáculo, enfrentante (*ob-jectum*, *Gegen-stand*, “lo que está enfrente”) del yo cuya identidad está afinada en la propiedad de su cuerpo vulnerada en el dolor por el que el cuerpo es ajeno, *alter* de sí, escindido del yo por el filo punzante, quemante o persistente del dolor.²³

En este sentido podemos afirmar que la abstinencia (como fase más amplia del proceso adictivo) es, más que una sensación de dolor

corporal se mantienen en un plano de propiedad corporal, del yo que es su cuerpo, sin el cual un doble salto mortal sería irrealizable para un gimnasta, por ejemplo. En el caso de las adicciones no es esa propiedad corporal la que sostiene los actos, sino su enajenación la que paraliza toda posibilidad activa.

²¹ Rattcliffe, Matthew, “The phenomenology and Neurobiology of Moods and Emotions”, en *Handbook of phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht, Springer, 2010.

²² Svaneaeus, Fredrik, *op. cit.*, p. 121.

²³ “Hay dolores constantes, punzantes y quemantes. En contraste con los términos para la percepción del color, no se ha desarrollado una terminología especial para definir estas variadas sensaciones. No hay nombres propios para esto. ¿Quizá porque dos personas pueden ver el mismo color, mientras dos personas no pueden experimentar el mismo dolor? (*Ibid.*, p. 108).

—ya que incluso cobra más fuerza en ella el temor del dolor sensible por venir, incluso aún más, la valoración negativa de esta clase concreta de dolor sensible—, un estado anímico que abarca toda la vida del sujeto y que se caracteriza por la experiencia del propio cuerpo como un foco de atención disociado. El cuerpo adicto templa al yo en el dolor, esto es, su unidad anímico-espiritual concreta, escinde en el dolor la unidad viviente del cuerpo propio, que deviene parte alienable de sí. Incluso el cuerpo entero se vuelve parte alienable del yo.

En el proceso adictivo se vulnera la identidad del sujeto como ocurre en los estados de dolor crónico y es la alteración anímica la que produce una constitución alienada del propio cuerpo en esa paradójica consciencia de tener mi cuerpo y, en ese tener, desidentificarme de él. El cuerpo deviene alter para sí. El cuerpo no se me da como mío; aun cuando su aprehensión reposa en el aflujo de la sensibilidad primaria, ese cuerpo, el del sujeto adicto —el que padece dolor—, es constituido como un objeto o enfrente del yo; hay una disociación efectiva (experiencial quiero decir) entre el yo del dolor y su propio cuerpo que el yo toma y utiliza en su propiedad objetiva, cósmica. El adicto a la heroína casera llamada *Krokodile*, que ve su propia carne necrotizada y busca en su rostro un espacio en el que pueda insertar la aguja una vez más, no tiene más que un vínculo intencional y cosificante con su cuerpo, a tal grado que pretende su aniquilación. Entonces el dolor de la adicción se deja describir como alteración del cuerpo, es decir, como devenir alter para sí del propio cuerpo.

3. La adicción como devenir alter para sí del propio cuerpo

El devenir *alter* para sí del cuerpo propio en el dolor de la adicción puede verse ahora a través de dos momentos: primero, en el que hemos recorrido como enganche, inicio o detonación del proceso adictivo, el dolor aparece como dolor de la abstinencia o temor del dolor de la abstinencia, donde igual que en el dolor crónico se manifiesta esta suerte de escisión del yo respecto de la propiedad de su cuerpo, una desidentificación en la que el cuerpo es foco de irradiación anímica de estados alternados de dolor y placer sensible, el dolor de la abstinencia y el placer del *flash* (nombre técnico del trance toxicológico). El *flash* es el segundo momento de la experiencia adictiva, el éxtasis de la intoxicación. Fenomenológicamente podríamos decir que el *flash* es el momento más distante del yo en vigilia respecto

de su cuerpo. El yo se hunde en el dormir sin sueño de la pasividad. Aquí el cuerpo no es, como en el dolor agudo, confrontante y obstáculo del yo, sino que el yo libre es sólo espectador distante del curso de una sensibilidad primaria devenida a un primer plano de experiencia, pero de una experiencia no reflexiva sino puramente autosintiente. Un sueño en vigilia, si se entiende este en relación con los niveles de constitución del propio yo.

El trance del *flash* es analizable a la luz del concepto de “hiperestesia” que Natalie Depraz pone en circulación en la fenomenología del cuerpo. “Hiperestesia”²⁴ significa hipersensibilidad del cuerpo propio no centralizado por la reflexión, pero tampoco pre-yoico, la hipersensibilidad refiere un estrato constitutivo (experiencial) del propio cuerpo, más bien “post-reflexivo” o que demanda un aplazamiento de la reflexión. Una experiencia de hipersensibilidad no es una experiencia reflexiva sino de ‘abandono’ a la pasividad. La hiperestesia es una experiencia no objetivante del cuerpo sino un modo de reconocimiento del cuerpo desde el nivel de una sensibilidad que exige un opacamiento (un ceder al impulso) del yo que deja traslucir la “carne”. El concepto de carne remite al estrato pre-egoico de la constitución del cuerpo propio (el cuerpo propio es el cuerpo de un yo) y representa los estratos más básicos de la sensibilidad y el sustrato anímico de todas las vivencias. A ese plano puramente carnal, impulsivo, no se tiene acceso, según Depraz, desde la reflexión o el yo de la reflexión, sino que demanda un hundimiento del yo en la pasividad: “El flujo carnal es de-reflexivo —según Depraz— él ha decantado el movimiento reflexivo”.²⁵ Esto de-reflexivo significa, en el proceso adictivo, un ceder al impulso, que en el *flash* como efecto produce una inundación sensible del yo, o su hundimiento en un flujo de autosensibilidad del cuerpo, sin tema, sin objeto y en un horizonte aislado. La de-reflexividad implicaría estas dos fases, la entrega al impulso y el hundimiento del yo de la voluntad en la carne o el cuerpo del que se desidentifica. En el caso del dolor, el yo está inundado por su propio dolor, pero en el *flash* ese yo ha quedado opacado junto con el mundo entorno; el mundo entorno se estrecha en los límites de la corporalidad, pero ya no de la corporalidad en su

²⁴ Con este concepto Natalie Depraz pretende explorar “la subjetivación de nuestra propia carne —comprendida en sus giros objetivantes—, así como la ambivalencia de dicha objetivación” (Natalie Depraz, *op. cit.*, p. 1).

²⁵ *Ibid.*, p. 9.

sentido objetivo sino de una hipersensibilidad no centralizada por el yo, una corriente sensible que más bien inunda al yo como centro de propiedad o apropiación del cuerpo. La pasividad sensible no es puesta aquí en un primer plano reflexivo sino que el centro yoico reflexivo se hunde en tal corriente sensible.

Desde este punto de vista se diría que, mientras el cuerpo vivido “no es todavía” aperceptivo, la experiencia del cuerpo intoxicado “ya no es aperceptiva”. El cuerpo primero no es todavía aperceptivo porque es anónimo o transparente, porque sólo el accidente o la reflexión lo traen a presencia, el segundo “ya no es” porque, partiendo de una experiencia centralizante del cuerpo vivido, ha generado una desidentificación o alteración, un devenir alter para sí del cuerpo propio por la que en su propiedad “ya no es aperceptivo”, ha dejado de serlo en su dejarse arrastrar por la pasividad del impulso. En el dolor crónico el cuerpo se antepone al yo como su obstáculo, como el invasor contra el que yo no puede nada; en el *flash* el yo no representa ya ninguna resistencia al impulso sensible y el yo de la voluntad ha quedado suspendido junto con el mundo.

La alteración de la carne en que consistiría el *flash* no es explicación de la apercepción de sí por el cuerpo, o por la propiedad egoica del cuerpo, se trata más bien de un opacamiento de la apercepción de sí por la imposición de una hipersensibilidad o difusividad sensible. La sensación difusiva –cenestesia– de bienestar se explica como alteración de la carne o hipersensibilización del cuerpo. El *flash* trae a presencia lo impresentable, la carne emerge en una experiencia que revela su alteridad primigenia, su alteridad respecto del yo. La carne que emerge en el arrobo de la hipersensibilidad (es decir sin perder un ápice de ella, de su alteridad) es la carne intoxicada. El yo es ahora una transparencia, permanece en el fondo como espectador.

Esta determinación de originaria extrañeza del cuerpo vivido puede explorarse en sus contenidos, o en lo que Depraz llama “su dinámica estructural”, como una fluida circulación emocional, hiliética, pulsional, cinética y cenestésica. La consideración conjunta de todos estos momentos o determinaciones nos sitúa más allá del esquema abstracto *hylé-morphé*; la *hylé* pertenece a un plano previo a la polarización interno/externo respecto de la conciencia. La experiencia no reflexiva en su carácter unitario no se ajusta a las oposiciones propias de la actitud natural, incluso psicológica. La fenome-

nología del cuerpo vivido retiene una continua afluencia entre lo puramente inmanente y lo meramente trascendente que parece anterior a la oposición interior y exterior. La intoxicación de la carne, en cambio, abre una esfera de la sensibilidad que solo adviene en el desbordamiento de la experiencia egoicamente centralizada que deja al descubierto un campo de sensibilidad autoapercibida desde sí misma, y no ya desde un centro reflexivo, que sin desaparecer queda más bien atravesado en medio del curso de una sensibilidad difusiva, como experiencia sin objeto.

La intoxicación –el *flash*– reduce la experiencia egoica del cuerpo a un “puro flujo carnal”, en el entendido de que este no es un modo de dación del cuerpo entre otros posibles. Esta alteración (la intoxicación) es la de la propia carne, la determinación de su alteridad en el acto de su captación. El flujo carnal no es objeto ni tiene un objeto. No hay intención a este nivel conformado por una corriente de sensaciones, sin instanciación, sin localización, vivida por un yo dormido como un sueño en vigilia. El *flash* produce este esparcimiento omniabarcador y omnipresente de la hipersensibilidad que devora el cuerpo (como cuerpo propio, de un yo). Las sensaciones en su difusividad poseen el cuerpo sin dejarse poseer por el yo, y es que la carne no aparece, no se da el flujo sensible, de tal modo que sólo se deja describir como un *continuum* pulsional inmanente.

El *flash* describiría así una experiencia de la corporalidad de-reflexiva no de un yo cuerpo o encarnado, sino de una recuperación de la carne tras el opacamiento del yo. Recuperación de una condición originaria que la conciencia despierta mantiene por necesidad en su anonimato. La carne alterada no es lo opuesto del yo, ni su correlato necesario, sino un momento suyo, la carne es un estrato o sustrato del yo que no puede abrazar el yo en vigilia sino alterado, en su devenir *alter* de sí. La paradójica condición de este sueño en vigilia estriba en un primer momento en la voluntad del yo de dejarse llevar, en la búsqueda de su pérdida.

La intoxicación de la carne describe una experiencia sensible en la que está entretejida, incidiendo desde dentro, la unidad anímica y el plexo de motivaciones espirituales del propio sujeto, aun en la pasividad a la que se entrega. La carne alterada del cuerpo adicto describe una experiencia que implica una corrosión de la identidad personal de la vida subjetiva, es decir, la del sustrato sensible que anega al yo en el *flash* bordado en la vida espiritual del yo que se

hunde. ¿Qué hay en el *flash* que pueda conducir al sujeto a su propia aniquilación, ya no a su opacamiento momentáneo, sino a su definitiva disolución? El sujeto toma la libre determinación de su aniquilación, se entrega a una experiencia prefigurada histórica o espiritualmente. Esto quiere decir que no es sólo la sensación la que actúa como acicate de la adicción, sino que es la valoración de la sensación lo que constituye el núcleo y sentido de la necesidad física del estimulante. Aunque abstractivamente, es distinguible entonces la sensación hiperestésica de la valoración misma de la sensación. Esta distinción expone la amplitud de la experiencia adictiva y su fundamento en un factor extracorporal en el sentido de no estar determinado por la materialidad orgánica del cuerpo. La experiencia hiperestésica del *flash* está entrelazada y prefigurada por un contenido espiritual no incrustado sino injertado (co-originario) en la materialidad del cuerpo. El *flash* es una experiencia corporal desplegada en un plano que expone la materialidad del cuerpo (la *physis*) como algo más que vísceras y fluidos. El cuerpo humano tiene una dimensión espiritual. La carne es tan espiritual como trascendental y la experiencia adictiva expone la afluencia de esa dimensión, su incidencia en la constitución del propio cuerpo.

4. El contenido espiritual de la adicción

Unidad anímico-espiritual significa vida que no se reduce a ninguna de sus fases. La arquitectónica de esta unidad se muestra desde su dimensión más básica o su materialidad viva en el entorno de cosas vivas y meros objetos físicos; esto significa que aun en su primitiva materialidad la vida se comprende en su referencia al mundo. Esa vida está entre las cosas de modo tal que constituye un *continuum* de lo viviente; yo estoy en mi entorno como parte o momento de él; mi piel se eriza como reacción al frío, mi cuerpo transpira si el calor es abrasador, etc. Cada reacción corporal es enlace del entorno por esa sensibilidad básica (ubistéica) y continua afectación que constituye el “medio” de mis más inmediatas acciones. A este estrato le llama Husserl proto-sensibilidad o sensibilidad primaria.²⁶ La pro-

²⁶ “La protosensibilidad son los datos sensibles, los datos de color en su campo visual de sensación, que es unidad anterior a toda apercepción [...] pero también los datos sensibles del impulso, los impulsos no como cosas supuestas trascendentes a la conciencia sino como protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del

tosensibilidad está fundada en la impresión que deriva en protosensibilidad y en la dimensión afectiva que orienta de algún modo las acciones del yo. La protosensibilidad no se origina en asociaciones; lo mismo aplica para las protointelecciones, pues no son asociativas sino que son, de acuerdo con Husserl, “simplemente irradiadas por el yo”.²⁷ La más básica “actividad” egoica es espontánea y receptiva.

La sensibilidad secundaria abarca los “sentimientos espirituales” y la esfera de las emociones. Esta esfera también llamada de la sensibilidad “impropia” tiene un carácter intelectual articulado con la dimensión espiritual de la existencia y, a su vez, fundada en estados anímicos que representan la dimensión más amplia y abarcadora de la vida subjetiva concretamente personal: “Quizá sea terminológicamente mejor distinguir –afirma Husserl– entre sensibilidad propia e impropia, y por este último lado hablar también de sensibilidad intelectual o espiritual y por el primero de sensibilidad sin espíritu”.²⁸ Los niveles más básicos no determinan unidireccional y absolutamente a los niveles más complejos y las experiencias actuales se sedimentan en la estructura de hábitos y el nexo de motivaciones de tal manera que llegan a incidir y modificar los elementos primarios de la vida anímica, modulando estilísticamente el instinto y la tendencia. Las sedimentaciones generan predeterminaciones de la experiencia, a las que Husserl llama habitualidades, que funcionan como una suerte de “rieles” de las vivencias, y experiencia sedimentada, que orienta y prefigura el decurso del presente.

La adicción no es como el hambre, un impulso primario que se agota en la pasividad o la organicidad. En la experiencia de la adicción, como experiencia del propio cuerpo (o que tiene el cuerpo propio como centro de irradiación) convergen las fluidas estructuras que conforman la individualidad del sujeto. El entorno, la circuns-

subsuelo anímico.” Husserl, Edmund *Ideas* II, Anexo XII, p. 387.

²⁷ La protosensibilidad no es receptividad sino pasividad, la pasividad es el ámbito más básico de la vida de conciencia respecto del cual el yo no tiene ninguna participación sino que prefigura orientaciones o acciones egoicas: “La protosensibilidad —afirma Husserl— la sensación, etc., no nace A PARTIR DE BASES INMANENTES, de tendencias anímicas; ella está simplemente ahí, se presenta [...]. Por otro lado el yo presupone la sensibilidad como afectación, como estímulo, primero la protosensibilidad y luego la secundaria. El yo siempre tiene un haber. La protosensibilidad es su proto-haber” *ibidem* (en mayúscula en el original).

²⁸ Husserl, Edmund, *Ideas* II, Anexo XII, §2, p. 387.

tancia psicosocial en la que tanto interés tiene la sustancia adictiva como el proceso de administración, la vía, los instrumentos y, sobre todo, la circunstancia socialmente tipificada:

Es la aguja lo que te engancha. La heroína es una sustancia más, en un momento dado, como el vino. Pero te construyes una vida entera alrededor de eso [...]. Quizá sea innecesario aclarar — dice Escotado — que nunca me fascinó lo más mínimo el papel de yonki. Pero sin esa fascinación me parece difícil que alguien arrostre los trabajos imprescindibles para contraer una verdadera dependencia física.²⁹

La constitución personal y su determinación histórica tienen una incidencia directa sobre los efectos producidos por cada sustancia. Una de las tesis que sostiene la neurobiología de las adicciones es que la riqueza o pobreza del ambiente es directamente proporcional a las posibilidades de generación de patrones adictivos en los sujetos expuestos.³⁰ Esta perspectiva no hace sino trasladar un factor de determinación externa (el entorno material) a una determinación interna (los patrones de consumo de las sustancias activas), pero dice todavía muy poco del proceso adictivo en humanos. Entre sujetos humanos el ambiente más “rico” (espiritualmente) puede estimular las tendencias adictivas de los sujetos y el consumo de una sustancia tóxica puede incluso verse como un modo de “ampliar” la experiencia del entorno inmediato u ordinario.

La alteración anímica precede a la intoxicación, pues los estados anímicos prefiguran los efectos (y la valoración de los mismos) que causalmente recaen en la sustancia adictiva. La alteración precede a la intoxicación y la encausa; no sólo a nivel de las motivaciones que operan en el proceso adictivo sino de las modificaciones perceptivas que se registran en el trance de intoxicación. Hay habitualidades de los modos de percepción sensible que determinarían también la percepción sensible alterada, es decir, la modalidad del placer o dolor que permea, en este caso, la percepción sensible del propio cuerpo. La esfera pre-egoica tiene una unidad idéntica y un estilo,

²⁹ Escotado, Antonio, *Historia general de las drogas*. Incluyendo el apéndice *Fenomenología de las drogas*, Madrid, Espasa Calpe, 2004, p. 1220.

³⁰ Ver Venebra, Arturo *et. al.*, “Enriched environment attenuates nicotine self-administration and induces changes in Δ FosB expression in the rat prefrontal cortex and nucleus accumbens”, en *Cellular, molecular and developmental neuroscience*, NeuroReport, Vol. 25, No. 9, 2014, pp. 688-692

una determinación individualizante del sujeto que pervive incluso en su desenvolvimiento pasivo del propio cuerpo.

Uno de los casos que recupera Escotado y que puede ser muy útil para ejemplificar la precedencia de la alteración (en relación con la analogía que antes establecimos entre dolor crónico como estado anímico y dolor de la adicción) es que los sujetos que padecen algún tipo de dolor crónico son más propensos a incurrir en patrones adictivos a sustancias como la heroína, cuyos efectos son descritos como estados de “felicidad”. Parece que la captación del estado de intoxicación está determinado por el estado de dolor crónico que le precede como alteración anímica. El estado alterado de dolor determina la captación de la sensación como bienestar generalizado o placer difusivo que produce, por ejemplo, una dosis de heroína en un adicto avanzado con antecedentes de dolor crónico u otro tipo de alteración anímica (como depresión o ansiedad).

Escotado describe la sintomatología de la heroína como menos depresora que la morfina, es decir, no induce el sueño sino un “excedente de satisfacción activa”: “La inyección intravenosa actúa en muy pocos segundos, con sensaciones casi siempre desagradables para el recién iniciado (si no le aquejan dolores o sufrimientos), que el usuario crónico atesora como momentos de placer supremo”.³¹ El *flash* se caracteriza por una “interrupción del desasosiego”. Aquí el placer es pura ausencia de dolor. ¿Qué es en realidad ese estado generalizado de bienestar? En términos neurobiológicos todas las drogas (opiáceas o de otro tipo) actúan sobre el “sistema de recompensa” produciendo una masiva liberación de dopamina que induce una inmediata sensación ilocalizada de bienestar.³² Escotado define el estado de intoxicación como una “estimulación general difusa”,³³ término que designa la sensación de bienestar que una dosis media de

³¹ Escotado, Antonio, *op. cit.*, p. 1215.

³² La prolongación y agudeza de esta sensación depende de la “desconexión” de las vías que van del tálamo a la corteza cerebral, se ralentiza la actividad eléctrica del sistema nervioso afectando directamente a las funciones de aprendizaje y memoria, que, a su vez, dependen del puente fisiológico que va del estímulo y la sensación a la corteza cerebral donde la información se organiza. Las alteraciones son puramente sensoriales, o bien los datos de sensación permanecen a nivel de los núcleos subcorticales. Cambia la actividad eléctrica provocando hiperpolarizaciones o despolarizaciones neuronales que afectan directamente a los receptores sensibles (Ver Venebra, Arturo *et. al.*, *op. cit.*).

³³ Escotado, Antonio, *op. cit.*, p. 1214.

heroína produce, por ejemplo, en un usuario habitual no necesariamente adicto.

El proceso adictivo es más bien relativo a la valoración subjetiva del consumo en cuanto tal y las disposiciones psicológicas e históricas de los sujetos. En la detonación de la sensación opera una disposición espiritual subjetiva que incluye las habitualidades del consumidor. La variación efectiva de la sensibilidad es todavía un aspecto impenetrado por las descripciones bioquímicas.³⁴ ¿Qué es en verdad el placer sensible que se describe aquí como “bienestar generalizado”? Podemos servirnos de la distinción que establece Husserl entre sensibilidad propia e impropia: en la propia o primaria se despliega el impulso como protovivencia y corresponde a la sensibilidad más básica. La sensibilidad impropia, la espiritual, es el plano en el que se comprende el “bienestar generalizado” que no describe una mera sensación física, ni múltiples e ilocalizadas sensaciones simultáneas, sino una difusividad sensible que abarca la totalidad del cuerpo y su mundo entorno:

El temple de ánimo no es un mero fondo emotivo a la manera de una tonalidad que ‘refleja’ mi estado anímico en el entorno sino la exhibición de cómo ese entorno es a su vez el margen de movimiento de mi actividad práctica y cómo asumo dicho entorno como el correlato de mis habitualidades prácticas.³⁵

El estado de bienestar generalizado no es una mera sensación aislada sino un sentimiento espiritual en cuyo núcleo de irradiación hay una captación valorativa de la sensación, que incide “desde dentro” en los efectos causalmente atribuidos a la sustancia activa. Un sentimiento espiritual de gozo corporal (como el de la intoxicación) implica la valoración positiva de la sensación: ¿Hasta dónde es posible distinguir entre la corriente de placer sensible que inunda el cuerpo del adicto y las aprehensiones de esta corriente, sus apercepciones carnales como agrado en sí mismo? Los sentimientos espirituales tienen un subsuelo anímico (como todo lo espiritual), corresponden al plano de la sensibilidad secundaria o impropia o

³⁴ Refiriéndose a los variables efectos de la marihuana, dice Escotado: “Esto resulta incómodo de explicar considerando que el THC es una molécula invariable, y las plantas se limitan a ofrecer distintas concentraciones de lo mismo” (Escotado, Antonio, *op. cit.*, p. 1308).

³⁵ Quepons, Ignacio, *op. cit.*, p. 72.

intelectiva y se distingue de la protosensibilidad por ser esta sin espíritu: “En el placer de la sensación —nos dice Zirió— no puede hablarse de sentido, de razón o sinrazón: no se constituye ninguna objetividad axiológica... en el ‘placer espiritual’, sí...”.³⁶ Un sentimiento espiritual no es una mera sensación sino que implica una valicepción.³⁷ El placer espiritual tiene un objeto intencional que constituye como valioso, bello o agradable, al que se dirige la voluntad. Espíritu quiere decir sentido intersubjetivamente constituido del mundo entorno, la vida personal biográfica, la vida significativa de uno mismo. En la administración de sustancias tóxicas, según describe Escotado, influye tanto la valoración de la circunstancia como la naturaleza de la sustancia. Añadiría que, en tal caso, hay también una valoración positiva de los efectos, de la sensación hiperestésica del *flash*, que es el gatillazo de todo el proceso adictivo. La valicepción de las sensaciones y los sentimientos sensibles juega un papel central en la descripción del “enganche” adictivo y esa valicepción, la valoración positiva de los efectos sensibles, es lo que se explica a través de los sentimientos espirituales pues el placer producido por la sustancia adictiva no es solo sensible en los términos básicos de la sensibilidad primaria, sino que es un sentimiento espiritual determinado por una valoración positiva del placer en cuanto tal, quiero decir que la sensación de bienestar generalizado que describe, por ejemplo, la perspectiva hedonista no se explica solo en términos de la sensibilidad primaria sino como una sensación prefigurada espiritualmente o fundada en valoraciones emergentes en un marco cultural (e histórico) concreto que incide en la valoración de dicha sensación. Esta valoración se entiende, además, en relación con el marco general del estado anímico personal.

Las variaciones individuales se producen en el ámbito de la captación valorativa de los efectos. En esta variación distinguimos, del placer sensible, el sentimiento espiritual de placer, además el “placer espiritual” está determinado por la disposición anímica que subjetivamente incide en la captación de la sensación que se

³⁶ Zirió Quijano, Antonio, *op. cit.*, p. 11.

³⁷ “Valicepción” quiere decir captación del valor en el objeto sensiblemente dado: “La más primigenia constitución de valor se ejecuta en la emoción como aquel abandono disfrutante preteórico (en un sentido amplio de la palabra) del sujeto-yo sensible, para el cual ya desde hace décadas he usado [...] la expresión valicepción [...] un análogo de la percepción” (Husserl, Edmund, *Ideas II*, §4, p. 39).

estructura desde el tejido de habitualidades: el que para unos algo sea sentido como sufrimiento lo que otros describan como bienestar máximo se explica desde la circunstancia anímica concreta de cada sujeto. La valoración de la sensación de placer (o de dolor) funciona aquí como lo que orienta el acto, pero tal valoración tiene su fundamento en una alteración anímica previa: el dolor de la abstinencia que ha quedado sedimentado en la experiencia del sujeto adicto. No sería entonces una necesidad meramente biológica la que impele al sujeto a buscar otra dosis, sino la valoración negativa del dolor por venir y la valoración positiva del alivio o cese de la ansiedad que trae consigo el consumo. En el orden del proceso adictivo es la valoración negativa de la propia situación de abstinencia la que precede a la intoxicación y prefigura los efectos de la misma.

La aproximación a la adicción como un estado anímico espiritualmente bordado nos abre una vía nueva de análisis. Primero, porque nos conduce a tematizar el “trauma” de la abstinencia antes que la búsqueda de placer. Segundo, nos permite ver que, así como los estados anímicos tienen un anclaje en la sensibilidad, las propias sensaciones están orientadas por los estados anímicos asociados a disposiciones habituales que abarcan, incluso, modos de la percepción sensible, y que son irreductibles a variaciones orgánicas. Se altera el cerebro, sí, se altera el cuerpo en sus funciones orgánicas y bioquímicas, es innegable, pero la alteración³⁸ no se entendería sin más como una corriente de dopamina viajando a toda velocidad por el sistema nervioso, produciendo y rompiendo sinapsis, etc. El aumento en la actividad del sistema dopaminérgico no es en verdad la “alteración” ni puede explicarla, la alteración no se limita al momento del *flash* y detona ella misma el proceso adictivo. Esa alteración es primeramente anímica, mas lo anímico no se agota en lo corporal orgánico ni lo corporal orgánico se limita a una masa de vísceras y sangre.³⁹ En todo caso lo orgánico es (fenomenológicamente pensado) lo viviente, que implica al mundo y en él a los otros; es decir, el

³⁸ La alteración abarca aquí las dos dimensiones del consumo de drogas que señala Escotado, tanto la intoxicación como la ebriedad: “El estado que produce una droga psicoactiva puede llamarse intoxicación (si se considera su contacto con nuestro organismo) y llamarse ebriedad (si se considera el efecto que esta sustancia ejerce sobre el ánimo); para la intoxicación intensa de alcohol disponemos de la palabra embriaguez, o borrachera en casos límites” (Escotado, Antonio, *Aprendiendo de las drogas. Usos, abusos, prejuicios y desafíos*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 25.)

³⁹ Serrano de Haro, Agustín, *op. cit.*, p. 183.

cuerpo vivido tiene una dimensión espiritual. La consideración naturalista del cuerpo angosta la perspectiva neurobiológica, porque tratándose de un cuerpo (anímico) humano es necesario considerar también su dimensión espiritual⁴⁰ o no material, es decir, su dimensión cultural pero más allá de los dualismos que lastran la tradición metafísica moderna.

El asunto fenomenológico es en verdad dar cuenta de los modos en que el tejido de habitualidades actúa como horizonte de motivaciones del sujeto enlazadas a la constitución de su propio cuerpo. Este tejido vertebrata la vida práctica, valorativa y espiritual de la persona concreta. El cuerpo, en la medida en que es experiencia del propio cuerpo, está también atravesado (prefigurado) por el horizonte espiritual o interpersonal de los sujetos; el cuerpo en tanto constituido es una objetividad cultural o espiritual. Las descripciones estructurales de sus modos de constitución en la alteración es parte de lo que la fenomenología puede aportar al análisis científico de las adicciones, la consideración del cuerpo desde la experiencia anímico-espiritual del mundo.

⁴⁰ En el contexto de *Ideas II*, se refiere nada más que a todo lo cultural, es decir, lo que se gesta y emerge en el entrelazamiento de las personas y sus mundos circundantes en un mundo común. “Las personas no se aprehenden comprensivamente sólo de la manera sin duda primera y fundante en la cual el uno comprende la corporalidad del otro que pertenece a su mundo circundante, y el sentido espiritual de ésta como cuerpo [...] sino también [...] actúan, pues, personalmente enlazados” Husserl, Edmund, *Ideas II*, Anexo XII, §1, p. 239 /12.

Bibliografía

- Copoeru, Ion, *Understanding Addiction: A threefold Phenomenological Approach*, Dordrecht, Springer, 2014.
- Depraz, Natalie, *Lucidité du corps*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Escohotado, Antonio, *Historia general de las drogas*. Incluyendo el apéndice *Fenomenología de las drogas*, Madrid, Espasa Calpe, 2004.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Ziriión Quijano, Antonio, México, UNAM-FCE, 2013.
- *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Rochus Sowa, ed., (Hua xxxix), Nueva York Springer, 2008.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, trad. Ziriión Quijano, Antonio, México, FCE, 2005.
- Kemp, Ryan, “The Temporal Dimension of Addiction”, en *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol. 40, Leiden-Boston, 2009, pp. 1-18.
- Leneghan, Sean, *The varieties of ecstasy experience: An exploration of person, mind and body in Sydney’s club culture*, Saarbrücken, LAP Lambert, 2011.
- Quepons R., Ignacio, “El temple de ánimo y los horizontes de la vida corporal. Esbozo de una sistematización fenomenológica”, en *Anuario colombiano de fenomenología*, Universidad de Antioquia, Colombia, 2014, p. 57.
- San Martín, Javier, “El contenido del cuerpo”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: *Cuerpo y Alteridad*, Madrid, UNED, 2010, pp. 169-187.
- Serrano de Haro, Agustín, *Paseo filosófico por Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, 2016.
- Svaneaeus, Fredrik, “The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation”, en *Continental Philosophy Review* 48 (2), Springer, Junio de 2015, pp. 107-122.
- Varela, Francisco J., Thompson, Evan y Rosch, E., *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa, 2011.
- Rattcliffe, Matthew, “The phenomenology and Neurobiology of Moods and Emotions”, en *Handbook of phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 123-140.
- Schow, Frank, *Toward a Phenomenology of Addiction: Embodiment, Technology and Transcendence*, Dordrecht, Springer, 2017.
- Venebra Muñoz, Arturo *et. al.*, “Enriched environment attenuates nicotine self-administration and induces changes in Δ FosB expression in the rat prefrontal cortex and nucleus accumbens”, en *Cellular, molecular and developmental neuroscience*, NeuroReport, Vol. 25 No. 9, 2014, pp. 688-692.
- Ziriión Quijano, Antonio, “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor”, FFI 2013-43240-P, Ministerio de Economía y Competitividad de España (Texto inédito 2016, p.11). Basado en el ensayo escrito en lengua inglesa “Colorations and Moods in the *Studien zur Struktur des Bewusstseins*”, el cual será publicado próximamente en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2018 (en prensa). Una versión de este análisis aparecerá en español en 2018 en la revista *Isegoría* (también en prensa).