



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Literatura

## **Mística y enteógenos:**

Una aproximación a la relación entre el fenómeno místico y las drogas  
enteógenas

Informe para obtener el grado de Licenciada en Lengua y Literatura  
Hispánica con mención en Literatura

ROCÍO DÍAZ RIQUELME

Profesora guía: María Eugenia Góngora

Santiago, Chile

2019

Si se limpiasen las puertas de la percepción, todas las cosas aparecerían ante el hombre como son: infinitas.

**William Blake** (*El matrimonio del cielo y del infierno*)

Ser arrancados de raíz de la percepción ordinaria y ver durante unas horas sin tiempo el mundo exterior e interior, no como aparece a un animal obsesionado por la supervivencia o a un ser humano obsesionado por palabras y nociones, sino como es percibido, directa e incondicionalmente por la Inteligencia Libre, es una experiencia de inestimable valor para cualquiera.

**Aldous Huxley** (*Las puertas de la percepción*)

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
<b>EL FENÓMENO MÍSTICO.....</b>	<b>5</b>
1. Rasgos característicos.....	10
1.1 Inefabilidad.....	11
1.2 Cualidad de conocimiento.....	13
1.3 Transitoriedad.....	14
1.4 Pasividad.....	14
1.5 <i>Mysterium tremendum et fascinans</i> :.....	16
1.5.1 <i>Lo tremendum</i> .....	16
1.5.2 <i>Lo fascinans</i> .....	17
2. Modelos epistemológicos para la comprensión de la mística.....	18
3. Nuevas perspectivas.....	26
<b>MÍSTICA Y DROGAS.....</b>	<b>29</b>
<b>LITERATURA Y ENTEÓGENOS.....</b>	<b>33</b>
<b>ANÁLISIS DE LOS RASGOS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA.....</b>	<b>51</b>
1. Inefabilidad.....	53
2. Cualidad de conocimiento.....	55
3. Transitoriedad.....	60
4. Pasividad.....	62
5. <i>Lo tremendum</i> .....	64
6. <i>Lo fascinans</i> .....	68
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>71</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>78</b>
<b>ANEXO.....</b>	<b>81</b>

## INTRODUCCIÓN

La relación entre los seres humanos y los enteógenos<sup>1</sup> se remonta a las primeras civilizaciones de las que tenemos noticia, es decir, desde hace unos diez mil años aproximadamente. La finalidad que se le ha dado al uso de enteógenos ha sido diversa: se han utilizado en ámbitos como el religioso, espiritual, filosófico, artístico o recreacional, entre otros. El propósito principal, a grandes rasgos, puede ser entendido como un intento de ampliar la conciencia. Hoy en día sabemos, gracias a la evidencia arqueológica, etnográfica y etnohistórica que, durante siglos, chamanes de diversas culturas utilizaron estas ‘plantas sagradas’ no en busca de reacciones pasajeras, sino de comprensión de su mundo exterior e interior. Debido a ello, ha existido un profundo respeto ante este tipo de sustancias, llegando incluso a ser divinizadas, pues muchas veces su efecto en el organismo abre la posibilidad de un contacto directo con lo sagrado. Las culturas mesoamericanas utilizaban el llamado “Teonanácatl<sup>2</sup>”, el peyote<sup>3</sup>, las semillas de ololiuhqui o semillas de la virgen<sup>4</sup>, entre otras sustancias. Los incas utilizaban la ayahuasca<sup>5</sup>, los egipcios la mandrágora<sup>6</sup>, los griegos el cornezuelo del centeno<sup>7</sup>, los hindúes la marihuana<sup>8</sup> y sus derivados, hasta el consumo más reciente -a nivel global- de enteógenos sintetizados, sobre todo a partir del siglo XX, en que algunos “psiconautas<sup>9</sup>” buscan rescatar una experiencia relegada al olvido y la prohibición.

A pesar de la variada evidencia sobre el uso que han tenido los enteógenos como una vía alternativa para alcanzar una experiencia mística, hoy en día no existen estudios que intenten

---

<sup>1</sup> A lo largo del presente trabajo utilizaremos el término “enteógeno” para referirnos al tipo de droga que ha sido utilizado específicamente con fines religiosos-espirituales. Etimológicamente, el término alude a la posibilidad del devenir de dios en el interior (*éntheos* = dios dentro y *genos* = origen o devenir).

<sup>2</sup> Teonanácatl quiere decir “la carne de Dios” en náhuatl, y corresponde a los hongos psilocibios de México. Su principio activo corresponde a la psilocibina y la psilocina.

<sup>3</sup> El “cactus de los dioses” que contiene mescalina (principio activo), utilizado originalmente en algunas zonas del norte de México.

<sup>4</sup> Utilizada entre los nativos sudamericanos. Su principio activo corresponde a la amida del ácido lisérgico.

<sup>5</sup> Bebida tradicional indígena, principalmente de Sudamérica. Sus principales principios activos son la harmina y el DMT (dimetiltriptamina).

<sup>6</sup> La mandrágora tiene una larga historia en el Viejo Mundo, sobre todo debido a sus poderes mágicos. Sus elementos psicoactivos se deben a los alcaloides de tropano.

<sup>7</sup> Este es un hongo parásito que se desarrolla en el trigo. Sus principios activos se derivan del ácido lisérgico.

<sup>8</sup> La marihuana poseía en la India un importante significado religioso. Su principio activo corresponde al Tetrahidrocannabinol, más conocido como THC.

<sup>9</sup> El término “psiconauta” es propuesto por Ernst Jünger en su obra *Acercamientos: drogas y ebriedad*, publicada en 1973. Proviene del griego *psychē* (mente) y *naútēs* (marinero/ navegante).

incluir este tipo de experiencia dentro de las tipologías fenomenológicas de la mística. Lo que ocurre es totalmente lo contrario: muchos de los estudios dedicados al fenómeno místico niegan que sea posible entrar en un estado de éxtasis místico mediante el consumo de enteógenos. Juan Martín Velasco (1943 - ), filósofo, teólogo y profesor dedicado al estudio del fenómeno místico, señala que “la ingestión de drogas ha sido un recurso muy antiguo en diferentes tradiciones para llegar a estados alterados de la conciencia, y negarles tal condición sólo por haber sido inducidos por la droga sería caer en la «falacia genética» tan frecuentemente denunciada<sup>10</sup>” (2003 101). Estos estados de conciencia alterados -o, mejor dicho, expandidos- son los que permiten entrar en la ‘Realidad Última’ descrita por los místicos, quienes en sus intentos por explicar esa experiencia inefable nos han brindado el instrumento ideal para adentrarnos en el problema que nos convoca: sus testimonios<sup>11</sup>.

La metodología que se utilizará para este trabajo es el de la fenomenología de la mística<sup>12</sup>. Velasco desarrolla este método basándose en la fenomenología de la religión, mucho más usual que la metodología que pretendemos utilizar en este trabajo. El autor señala que:

En definitiva, la palabra «mística», utilizada para designar un tipo de experiencias presentes en la historia del cristianismo, ha sido convertida por los estudiosos del fenómeno místico en «categoría interpretativa» del conjunto de experiencias diferentes, variadas, al mismo tiempo que convergentes, presentes en otras tradiciones religiosas y al margen de esas tradiciones [...]” (Velasco 2003 48).

Si seguimos este método, nuestro informe debería referirse al fenómeno místico “en su conjunto, estudiarlo como hecho histórico, [...] tener en cuenta las incontables formas que ha revestido a lo largo de la historia [...] [y] por último, mediante la comparación [...] de

---

<sup>10</sup> La llamada falacia genética consiste, a grandes rasgos, en juzgar algún hecho solamente teniendo en cuenta su origen, en este caso, el consumo de enteógenos. O, en palabras de Huxley, es el hecho de que “La razón de la experiencia importa menos que la experiencia misma” (2019 36).

<sup>11</sup> Esta metodología se acerca a la utilizada por la ‘fenomenología hermenéutica’, la cual “tiene por objeto de investigación el fenómeno místico (aquello por lo que se pregunta), a partir de la interpretación del sentido esencial de los testimonios relevantes de la historia de la mística” (González 174).

<sup>12</sup> Existen pocos precedentes de una fenomenología de la mística, nombre con el que se han definido variados proyectos no siempre similares unos con otros. Por ello, este será un intento de acercamiento a dicho método, sobre todo basándonos en el que describe Juan Martín Velasco en *El fenómeno místico*.

todas esas formas, proponer una descripción de la estructura presente en todas ellas que permitiera una interpretación global del fenómeno y su significado” (*Id* 12). Todo ello lo intenta hacer este autor en alrededor de 500 páginas, lo que para efectos de nuestro estudio resulta evidentemente demasiado extenso de llevar a cabo, por lo que solamente lo utilizaremos como referencia, sin intentar, en modo alguno, llegar a respuestas y reflexiones tan profundas como una interpretación global del fenómeno en relación con el consumo de enteógenos. Intentaremos, sin embargo, acercarnos a una definición de la experiencia mística que pueda servir para englobar tanto a la experiencia mística "natural" como la "artificial"<sup>13</sup> a partir de unos rasgos característicos, sin adentrarnos mucho en las manifestaciones de este fenómeno en las distintas tradiciones más que para hacernos una idea global de este. De esta manera, utilizaremos como herramienta de evaluación de los testimonios -ya sea biográficos o literarios- una tipología de la mística. En este sentido, solamente ahondaremos en los rasgos que creemos comunes a toda experiencia mística siguiendo una perspectiva fenomenológica para la comprensión del fenómeno místico, es decir, que en vez de proponer una definición de mística *a priori*, vamos a definir la experiencia mística a partir de las características que podemos encontrar presentes en los testimonios de los místicos.

Primero, vamos a definir los cuatro rasgos propuestos por William James (1842 - 1910) en sus *Variedades de la experiencia religiosa* y añadiremos un quinto y sexto rasgo basado en *Lo santo* de Rudolf Otto (1869 - 1937)<sup>14</sup>. Estas características nos servirán como punto de partida para identificar a este tipo de fenómeno frente a otros similares, como podría pensarse sobre las experiencias provocadas por el consumo de enteógenos. Intentaremos, entonces, con base en los seis rasgos propuestos, afirmar nuestra hipótesis sobre la validez del consumo

---

<sup>13</sup> Entenderemos con la expresión “mística natural” a todas aquellas experiencias místicas que no han sido propiciadas por el consumo de drogas, y que suelen asociarse a las experimentadas por los místicos canónicos, mientras que cuando hablemos de experiencias “artificiales” vamos a aludir a aquellas que se han producido con la ayuda de algún enteógeno. Sin embargo, no creemos en modo alguno que una categoría esté por sobre la otra. Más bien, utilizaremos -en algunas ocasiones- el adjetivo de “artificial” debido a su popularidad, sobre todo a partir de la obra *Paraisos artificiales* de Charles Baudelaire, quien utilizó esta terminología para nombrar al escenario que se le presentaba gracias al consumo de drogas.

<sup>14</sup> Ambos autores son importantísimos para el desarrollo de los estudios sobre mística. Por un lado, William James introdujo, desde los estudios de psicología, la idea de que las drogas podían llevar a quien las consumía a otro estado de conciencia. Además, dotó de una nueva perspectiva al estudio de la conciencia, pues se acerca a la idea de que la conciencia es como una corriente que fluye sin orden ni pausas. Por otro lado, Rudolf Otto introduce la idea de lo irracional como atributo de lo sagrado, es decir, buscar transformar en categoría autónoma la noción de lo sagrado, que está más allá de lo racional y lo ético.

de sustancias enteógenas para alcanzar una experiencia mística, pues, como señala el padre del LSD, Albert Hofmann (1906 - 2008): “la posibilidad de inducir estados extraordinarios de conciencia a través de distintos métodos y en formas diferentes demuestra que la facultad de experimentar estados místicos es innata de todo individuo, una parte fundamental de la espiritualidad humana” (212-213). Debemos tener en cuenta que tal afirmación, sin embargo, tiene múltiples salvedades: las sustancias enteógenas solamente cumplirían tal cometido en sujetos preparados para tal experiencia, con una disposición y escenario específicos, y con dosis adecuadas de dichas sustancias.

Se ha observado, numerosas veces, que lo descrito por los místicos y la experiencia vivenciada por sujetos que han consumido algún enteógeno son, si no idénticas, muy similares. En palabras de Huston Smith (1919 - 2016), estudioso de la historia comparada de las religiones: “[...] las experiencias con las drogas no se pueden diferenciar de sus homólogas religiosas naturales” (44). Un ejemplo ilustrativo es el experimento conocido como el “Experimento del Viernes Santo”, en el cual se ha inspirado esta investigación debido a su metodología. Walter Pahnke (1931 - 1971) -psiquiatra y sacerdote que se encontraba haciendo su tesis doctoral en Harvard bajo la tutela de Timothy Leary (1920 - 1996)- se propuso, en 1962, encontrar las similitudes y diferencias entre las experiencias místicas canónicas y las provocadas por drogas. Para ello, Pahnke administró diez dosis de psilocibina y diez de placebo<sup>15</sup> en estudiantes voluntarios con el fin de comparar las experiencias entre ambos grupos. Guiándose por la tipología del filósofo inglés Walter Stace (1886 - 1967), estableció algunos criterios centrales que debía tener toda experiencia mística y, a partir de esos criterios, fue corroborando si en el caso de los sujetos que habían probado la sustancia enteógena se cumplían o no las características, así como también en los que no. Los rasgos que Stace propone como características comunes a toda experiencia mística son los siguientes: La conciencia unitaria, la cualidad no-espacial y no-temporal de la experiencia, la sensación de realidad de lo experimentado, la emotividad positiva e intensa, la sacralidad de lo visto, la paradoja y la inefabilidad. Pahnke, por su parte, agregó dos más: la transitoriedad de la experiencia y los posteriores cambios permanentes en actitud y

---

<sup>15</sup> Se administró niacina como placebo, sustancia que produce sensación de hormigueo. La psilocibina, por su parte, corresponde al principio activo de variados tipos de hongos, y sería la sustancia que desencadenaría la experiencia mística.

comportamiento como consecuencia de la experiencia mística. Los resultados fueron favorables, pues ocho de los diez estudiantes que habían consumido psilocibina manifestaron haber llegado a vivir una experiencia mística genuina, a diferencia de los estudiantes que habían recibido el placebo, ninguno de los cuales afirmó haber llegado a tener una experiencia mística. Además, la mayoría de los rasgos propuestos por el investigador se manifestaron en las experiencias “artificiales”, ante lo que Pahnke afirmó que las vivencias de quienes habían consumido psilocibina fueron indistinguibles de las experiencias místicas canónicas descritas en la literatura<sup>16</sup>. Muchos otros experimentos se han realizado para comprobar que existen sustancias exteriores que podrían llevarnos a una experiencia mística, y la mayoría de ellos han tenido resultados positivos<sup>17</sup>.

## EL FENÓMENO MÍSTICO

Las experiencias místicas, en su gran variedad, han sido estudiadas desde diversas perspectivas y disciplinas: la psicología, la historia de las religiones, la literatura, la antropología, la filosofía, etc. Debido a esta y otras razones, el término “mística” no tiene un significado unívoco. Como bien señala Evelyn Underhill (1875 - 1941) en su famoso estudio titulado *La mística*, “quienes utilizan términos como «mística» o «misticismo» se ven obligados, en defensa propia, a explicar lo que quieren decir con ellos” (10) y, en palabras de

---

<sup>16</sup> En el año 1986, después de la muerte de Pahnke, Rick Doblin (1953 - ) -fundador de la Asociación Multidisciplinaria para Estudios Psicodélicos (MAPS, según sus siglas en inglés)- condujo un estudio de seguimiento del experimento, en el cual entrevistó a 9 de los 10 estudiantes a los que se les había administrado psilocibina. Casi la totalidad del grupo coincidió en afirmar que la experiencia que habían vivido los había marcado de manera permanente y que, incluso, había reformado sus vidas. Sin embargo, Doblin descubrió que Pahnke había censurado algunos “detalles” de su experimento. Por ejemplo, no anotó que algunos sujetos habían tenido ataques de ansiedad durante su experiencia. Inclusive, “uno tuvo que ser contenido y se le administró una inyección de Thorazine, un potente antipsicótico, después de huir de la capilla convencido de que había sido elegido para anunciar la noticia de la llegada del Mesías” (Pollan 55). La experiencia de terror frente a la sensación de que se tiene contacto con un ‘Otro’ radicalmente distinto y tremendo es común en quienes han consumido enteógenos. Sin embargo, diversos testimonios dan cuenta de que atravesar esa difícil situación los ha impulsado, posteriormente, a reformar sus vidas. Es lo que en los estudios sobre mística se ha denominado *conversio morum*. En otras palabras, quien padece una experiencia mística se siente llamado a cambiar su conducta moral en pos de un perfeccionamiento espiritual.

<sup>17</sup> A partir de los años sesenta, sobre todo, las investigaciones se hicieron cada vez más numerosas. Por ejemplo, Michael Pollan señala que la Fundación Internacional de Estudios Avanzados (IFAS, según sus siglas en inglés) exploró abundantemente el potencial del LSD: “En media docena de artículos publicados [...], los investigadores informaron sobre algunos «resultados» estimulantes. El 78 por ciento de los clientes dijo que la experiencia había incrementado su capacidad de amar, [...] y el 83 por ciento afirmó que durante sus sesiones había vislumbrado «un poder superior, o realidad última»” (184).



Juan Martín Velasco, esta es una “palabra sometida a usos tan variados, utilizado en contextos vitales tan diferentes, que todos cuantos intentan aproximarse a su significado con un mínimo de rigor se sienten en la necesidad de llamar de entrada la atención sobre su polisemia y hasta su ambigüedad” (2004 17). No hay que olvidar, además, que existe una dificultad, admitida por los propios místicos, para relatar las experiencias, “que se sitúan en niveles de conciencia difícilmente accesibles al lenguaje ordinario” (Velasco 2003 94). Por todo ello es que intentaremos dar algunas pistas para comprender a qué nos referimos cuando hablamos sobre el fenómeno místico.

Como punto de partida, debemos preguntarnos a qué nos referimos cuando hablamos sobre mística. Para responder a esta pregunta, recurriremos a algunas definiciones que se le ha dado a este tipo de experiencia partiendo por el significado inicial que tuvo la palabra. El concepto de “mística” corresponde a la transcripción, en las lenguas modernas, del adjetivo griego *mystikós*, que designaba en la Grecia antigua a todo lo referente a los misterios. En las religiones místicas, “la iniciación equivale a la maduración espiritual, y en toda la historia religiosa de la humanidad encontramos siempre este tema: el iniciado, el que ha conocido los misterios, es *el que sabe*” (Eliade 236). En las ceremonias a las que asistía el *mystes* se daba culto a un dios propio y se participaba en el proceso de muerte-resurrección de este. Estas palabras *-mystikós* y *mystes-* derivan “de la raíz indoeuropea *my*, presente en *myein*: cerrar los ojos y cerrar la boca, de donde proceden «miope», «mudo» y «misterio», que remite a algo oculto, no accesible a la vista, de lo que no puede hablarse” (Velasco 2004 16). Desde los mismos orígenes en la Grecia clásica, entonces, la palabra “mística” desbordaba el ámbito estrictamente religioso, empleándose para designar igualmente a los misterios profanos.

Underhill señala que “los Misterios del mundo antiguo parecen haber sido intentos [...] de «abrir hacia el interior los inmortales ojos del hombre», de elevar sus poderes de percepción hasta que pudieran recibir los mensajes de un más alto grado de realidad” (270). Podemos percatarnos de tal idea en la celebración de los Misterios Eleusinos, celebrados para honrar a las diosas Deméter y Perséfone. Esta ceremonia se realizó, aproximadamente, desde el año 1600 a.C. hasta el 392 d.C, cuando Teodosio I cerró los santuarios debido a la resistencia de los paganos ante el cristianismo. Si bien estaba prohibido hablar sobre lo que ocurría allí,

sabemos algunos datos de este acontecimiento gracias a diversos fragmentos de autores como Platón, Aristóteles, Píndaro o Sófocles, entre otros. De todos estos autores, “se dice que Herácles fue más preciso acerca de lo que se veía: era la propia Perséfone. En un fragmento de un papiro afirma que no requiere de la iniciación, puesto que él ya vio a la diosa cuando descendió al Hades” (Ruck 130).

Los Misterios Eleusinos celebraban el regreso de Perséfone, pues este era también el regreso de las plantas y la vida a la tierra. Allí los iniciados obtenían la visión de lo divino tras consumir un brebaje especial llamado *kykeon*: pasaban de ser *mýstai* a *epóptai* (“personas que lo han visto”). La receta exacta no ha sido encontrada hasta ahora, y solamente poseemos una referencia literaria a sus componentes en el “Himno Homérico a Deméter”. Además, se sabe que los últimos indicios de las escuelas místicas fueron demolidos por el rey godo Alarico en el año 396 d.C., quien invadió, en nombre del cristianismo, los antiguos asentamientos místicos. Desde ese entonces su uso sacramental fue prohibido. Los ingredientes de esta poción, que se encuentran en el ya mencionado “Himno” corresponden a cebada, agua y menta. Según *El camino a Eleusis* -un estudio interdisciplinario basado en la etnomicología, los estudios literarios clásicos y la química- la cebada contenía un componente psicoactivo, puesto que se encontraba contaminada con el hongo *Claviceps* (cornezuelo de centeno), el cual contenía ácido lisérgico (componente activo del famoso “LSD”). Según el especialista en estudios clásicos, Carl A. P. Ruck (1935 - ):

El testimonio antiguo sobre Eleusis es unánime y preciso. Eleusis era la experiencia suprema en la vida de un iniciado. Lo era en un sentido tanto físico como místico: temblores, vértigo, sudor frío, y después una visión que convertía cuanto hubiese sido visto antes en una especie de ceguera; un sentimiento de asombro y sobrecogimiento ante un resplandor que provocaba un silencio profundo, pues lo que acababa de ser visto y sentido jamás podría ser comunicado: las palabras no se encontraban a la altura de tal tarea (91).

Además de los Misterios Eleusinos, existía en la época antigua el culto al dios Dionisio. En las *Bacantes* de Eurípides, Penteo hace referencia a las fiestas báquicas y critica el modo en

que las mujeres se desenvuelven en la celebración del siguiente modo: “¡Llenas de vino están en medio de sus reuniones místicas las jarras; y cada una por su lado se desliza en la soledad para servir a sus amantes en el lecho, con el pretexto de que son, sí, ménades dedicadas a su culto!” (Eurípides 549). El culto a Dionisio en Grecia trae consigo el éxtasis y la embriaguez de quien ha bebido el poderoso néctar del dios. Según Ruck, “en las celebraciones religiosas el vino<sup>18</sup> solía ser más potente, y el propósito expreso de las libaciones era provocar una embriaguez más profunda en que la presencia de la deidad pudiera sentirse” (79). A partir de lo anterior, podemos darnos cuenta de la estrecha relación, desde los orígenes de la palabra “mística”, entre lo divino y lo embriagante.

El término “mística”, sin embargo, para que llegara a tener las significaciones que posee actualmente, “debió pasar a través de la doctrina platónica de la contemplación, caracterizada como «espiritualidad filosófica», por la incorporación de la misma al judaísmo de Filón y por su desarrollo ulterior por el neoplatonismo, sobre todo en Plotino” (Velasco 2004 16). A partir del siglo III, con Orígenes y Metodio de Olimpia, la palabra va a designar a las verdades de carácter religioso más secretas y ocultas. Más tarde, en la obra del Pseudo-Dionisio (entre los siglos V y VI d. C.), podemos encontrar el uso de la palabra “mística” utilizada como adjetivo en su obra titulada *Teología Mística*. San Juan de la Cruz (1542 – 1591), el famoso poeta español del Siglo de Oro, se refiere al Pseudo-Dionisio Areopagita, y escribe que “la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman *Teología Mística*, que quiere decir sabiduría de Dios secreta, porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe. Y por eso la llama San Dionisio rayo de tiniebla” (*Subida* II, 8,6). En este primer tratado de teología mística cristiana el conocimiento de lo divino adquiere el rasgo de la inmediatez, es decir, que se opone al conocimiento racional y deductivo. Finalmente, el concepto de “mística” utilizado como sustantivo hará su aparición, por primera vez, en el siglo XVII, así como también el uso de la palabra para designar a quienes han vivido el tipo

---

<sup>18</sup> Los griegos solían diluir el vino en agua, pues afirmaban que esta sustancia era demasiado potente. Ruck señala que:

La costumbre de diluir el vino merece nuestra atención, ya que los griegos no conocían el arte de la destilación y por lo tanto el contenido alcohólico de sus vinos no pudo haber excedido de un catorce por ciento [...] La respuesta a esta manifiesta contradicción es simplemente que en la Antigüedad el vino, como el de casi todos los pueblos primitivos, no contenía alcohol como sustancia embriagante única, sino que por lo general era una infusión variada de toxinas vegetales en un líquido vinoso (77-78).

de experiencia de directa comunión con la divinidad. Se desprende a partir de esto que el concepto de “mística” pasa a tener un significado más amplio: podemos hablar ahora de un “fenómeno místico”, que puede darse en contextos religiosos y no religiosos.

Según Underhill, “la mística es la expresión de la tendencia innata del ser humano hacia la completa armonía con el orden trascendental, sea cual fuere la formulación teológica con la que se entienda ese orden” (10) y, según Velasco, la mística refiere a “experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión [...] del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu” (2003 23). Rescatamos estas dos definiciones porque creemos que están en consonancia con las ideas que queremos transmitir en torno a la experiencia mística. Primero, es interesante destacar que la mística es “innata” en todo ser humano, pues postularemos que todos tienen, en su interior, la capacidad de entrar en contacto con lo divino<sup>19</sup> ya sea a través de un largo camino de perfección, ascético y religioso; del consumo de sustancias psicoactivas; o bien de manera espontánea, sin que se espere ni se haga cosa alguna por conseguir esta experiencia. En segundo lugar, rescatamos la idea de que el nivel de conciencia en el cual se producen es diferente al cotidiano. A este nivel de conciencia se puede acceder de diversas formas, siendo una de ellas el consumo de enteógenos. Por último, es importante señalar que las experiencias místicas son “interiores”, pues de esta afirmación se puede inferir que solamente podremos estudiar el fenómeno místico mediante sus manifestaciones: “Tales elementos son el lenguaje de los místicos, los peculiares estados de conciencia [...], y fenómenos psicofísicos que padecen muchos de los sujetos que viven las experiencias místicas, y los hechos sociales [...]” (Velasco 2004 18).

Siguiendo el método de la fenomenología de la mística, vamos a recoger seis manifestaciones principales de la experiencia mística: la “inefabilidad”, la “cualidad de conocimiento”, la “transitoriedad”, la “pasividad”, y los opuestos complementarios “*tremendum*” y “*fascinans*”. De esta manera, vamos a intentar acercarnos a la esencia de la experiencia mística según sus manifestaciones. Según Velasco: “Si la mística constituye un fenómeno humano es porque,

---

<sup>19</sup> Aldous Huxley señala, incluso, que a partir de las investigaciones con mesalina se ha descubierto que “cada uno de nosotros es capaz de producir una sustancia química de la que se sabe que, aun administrada en dosis mínimas, causa profundos cambios en la conciencia” (2019 13).

aunque la realidad a la que se refiere la palabra [...] exceda el campo de lo que se percibe en la vida ordinaria, se hace presente en el mundo humano a través de una serie de manifestaciones que la convierten en hecho histórico [...]” (2003 49). Dichas manifestaciones son las que se describirán a continuación.

### 1. Rasgos característicos de la experiencia mística

A partir de los rasgos propuestos por William James en su consagrada obra *Las variedades de la experiencia religiosa*, comenzaremos describiendo los cuatro primeros rasgos que proponemos como inherentes a toda experiencia mística: “inefabilidad”, “cualidad de conocimiento”, “transitoriedad” y “pasividad”. Junto con estos, añadiremos un quinto y sexto rasgo propuesto por Rudolf Otto en su obra *Lo santo: el carácter “tremendum et fascinans”*. De este modo, proponemos estos seis rasgos como definitorios de toda experiencia mística, lo cual creemos relevante ante la gran confusión que existe entre este tipo de experiencia con otras, que se alejan de lo propiamente místico. La dificultad que existe para poder definir el concepto de “mística”, como ya manifestamos con anterioridad, radica en la enorme variedad de hechos a los que puede referirse este concepto. Existen, por ejemplo, las llamadas “experiencias cumbre” o “de trascendencia”<sup>20</sup>, las alucinaciones, y los fenómenos

---

<sup>20</sup> Las experiencias cumbre, en el contexto de la psicología transpersonal, son “momentos de extrema felicidad y plenitud” (Maslow s/p) que engloban variados momentos de la vida, tales como “la experiencia del amor del Ser, la experiencia de la paternidad, la experiencia de la naturaleza, de la inmensidad, de la mística, la percepción estética, el momento creativo, la comprensión intelectual o terapéutica, la experiencia orgástica, ciertas formas de hazañas atléticas, etc.” (*Ibid*) y las experiencias de trascendencia son, según Velasco, “episodios más o menos breves en los que un sujeto entra en relación con una realidad que le supera absolutamente, o, mejor, con dimensiones y aspectos de lo real que superan absolutamente las dimensiones y aspectos con los que entra en contacto en su vida ordinaria” (2004 24).

La diferencia entre este tipo de vivencias y la experiencia mística radica, según Velasco, en que la experiencia mística

Es una realidad, enteramente anterior y superior al hombre, que trasciende el funcionamiento ordinario de sus sentidos y facultades [...] A una realidad así, raíz, contenido y polo de atracción de todos los elementos del fenómeno místico, remite la categoría, elaborada por la fenomenología de la religión, de «Misterio» [...] La naturaleza del contenido de la experiencia condiciona la naturaleza del encuentro con ella y exige y muestra como su raíz una peculiar actitud humana, que se hace presente en todas las formas de mística, o al menos en las formas de mística religiosa. Se trata de una actitud en la que el hombre invierte su forma de relacionarse con las realidades mundanas como sujeto frente a todas ellas, que las conoce, explica, utiliza e intenta dominar, para iniciar otra en la que deja de ser el sujeto activo y centro de la relación y se descubre descentrado y convocado por la realidad que la provoca (2004 26-27).

A fin de cuentas, para Velasco lo que diferencia a la experiencia mística de cualquier otro tipo de experiencia es lo que él denomina “Misterio” y la actitud que este provoca en el ser humano, es decir, la pasividad.

paranormales, que suelen ser confundidos con las experiencias místicas por sus semejantes características.

### 1.1 *Inefabilidad:*

La inefabilidad es una de las primeras características que se le atribuyen a la experiencia mística, y la mayoría, sino la totalidad de quienes se dedican al estudio de la mística, la señalan como rasgo común a toda experiencia de unión con lo divino. Esto debido a que, a lo largo de la historia, místicos de distintas tradiciones han intentado expresar sus experiencias a través de la palabra, siendo esta siempre insuficiente para dar a conocer una vivencia que es, de por sí, irracional y misteriosa. Es un hecho común a todos los místicos pensar que “Dios está más allá de todos los nombres y es inefable” (Eckhart 84), siendo ellos mismos quienes señalan las dificultades a la hora de expresar su contacto con lo divino. Lo inefable, entonces, viene a ser la incapacidad de la palabra para dar a conocer el contenido de la experiencia. Esta inefabilidad tiene su origen en “la mayor semejanza y proximidad de tales experiencias [místicas] a estados afectivos que a estados intelectuales” (Velasco 2003 320). Al alejarse de lo intelectual, esta experiencia se hace difícil de transmitir, pues no se le puede explicar a otro lo que se vive emocionalmente sin que este lo haya experimentado alguna vez en su vida. Como señala William James, “se ha de haber estado enamorado para comprender el talante anímico de un enamorado” (179). Y, según Velasco, “el recurso de la inefabilidad por parte de los místicos se explicaría por el diferente nivel de razón en que se introduce la experiencia mística, que supera, dilata y lleva al límite los recursos de la razón humana” (2003 349). El místico, entonces, es quien ha conocido a Dios “cara a cara” y no “de oídas” ni por vía intelectual-racional, como el teólogo o el estudioso de las religiones.

El carácter misterioso y oculto del éxtasis místico lo convierte en una experiencia imposible de dar a conocer directamente, pues no hay palabras para describir a lo radicalmente ‘Otro’. Rudolf Otto señala que “nuestra incógnita no puede enseñarse en el sentido estricto de la palabra; solo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu” (1991 16). De esta manera, el “lenguaje místico” nunca podrá referirse a lo divino en sí mismo, sino que solamente podrá acercarse a él mediante recursos tales

como la paradoja o el oxímoron. Esta insuficiencia del lenguaje, contra lo que pudiera pensarse, no inhabilita al místico a intentar comunicarnos su experiencia, sino que “libera fuerzas creadoras que generan un lenguaje nuevo, despiertan sus capacidades expresivas y llevan al límite el poder significativo de las palabras” (Velasco 2004 19). Baste recordar el célebre “Cántico” de san Juan de la Cruz: “la noche sosegada, / en par de los levantes de la aurora, / la música callada, / la soledad sonora, / la cena que recrea y enamora” (14).

La inefabilidad descrita por san Juan nos hace pensar en la otra manera de dar a conocer la experiencia mística: el silencio. La “música callada” es la nada y el todo, lo silencioso y lo sonoro, una contradicción que no nos acerca al centro de la experiencia mística, sino que es solo un intento de dar a conocer lo que no puede decirse. “La paradoja lingüística es la expresión del *ethos*, de la condición paradójica del ser humano, reflejo, imagen del Misterio<sup>21</sup>, incomprendible para el hombre, de Dios” (Velasco 2004 22). Así, podemos comprender que el uso de un lenguaje paradójico es necesario en tanto reflejo de nuestra propia condición humana en el mundo, entendiendo al hombre como criatura divina y humana a la vez. San Juan, ante todo, intenta afanosamente revelarnos su experiencia utilizando diversos recursos lingüísticos, pues es precisamente sobre lo que no puede ser dicho ante lo que la poesía no puede callarse. Señala Velasco que “el lenguaje místico se corresponde con la experiencia mística, y su escucha o su lectura debe tener en cuenta esa peculiaridad. En él el lenguaje no expresa un significado de forma exhaustiva, sino que evoca, a través del mismo, una significación que está más allá del lenguaje” (2003 351). De este modo, el místico no puede escapar al lenguaje, lo necesita y recurre a él transformándolo y dotándolo de un nuevo sentido.

---

<sup>21</sup> La categoría del “Misterio” es propuesta por Velasco a partir de la fenomenología de la religión. Esta viene a designar, según el autor, a la Realidad Última con la que tiene contacto el místico. En palabras de Velasco, con esta categoría “la fenomenología de la religión designa la realidad absolutamente anterior y superior al hombre -el *prius* y el *supra* al que se refiere toda religión- que cada religión configura con los medios de la propia tradición y cultura” (2003 253).

## 1.2 Cualidad de conocimiento

Toda experiencia mística se caracteriza por la sensación que deja en el místico de haber alcanzado una verdad y conocimiento superiores. “Son estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia [...]” (James 179-180).

La verdad que se llega a conocer en estos estados no tiene lugar a dudas para quienes experimentan el éxtasis místico, sino que existe la seguridad de una absoluta certeza. Por fin se ha comenzado a ver la realidad verdadera, y todo lo existente parece adquirir un nuevo y más genuino significado. La certeza de la experiencia y el conocimiento revelado al alma se funda en el contacto directo que ha tenido el místico con la divinidad, en su cualidad noética, la cual va más allá de toda racionalidad. Pero es precisamente debido a que esta experiencia sea de carácter irracional que “la ciega en alguna medida, que sea oscura en la misma medida en que es cierta, y que siendo cierta para el sujeto, este no sepa dar razón de una seguridad que procede de más allá de sí mismo” (Velasco 2003 353). El entendimiento, en este sentido, es claro y oscuro a la vez, como expresa santa Teresa, quien nos da a conocer lo que ha escuchado de Dios: “Díjome el Señor estas palabras: Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí. Ya no es ella la que vive, sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo” (*Libro de la vida*, 18, 14). El conocimiento de Dios, entonces, es un “no entender entendiendo”, es decir, una comprensión que deja al margen el uso del intelecto, pues lo que se conoce es lo que nos sobrepasa infinitamente: la divinidad, que no puede ser aprehendida por los sentidos.

Por último, es interesante anotar lo que Evelyn Underhill señala sobre las descripciones hechas por los místicos en relación con la cualidad de conocimiento y la certeza que existe en torno a lo experimentado:

Estas descripciones poseen una extraña nota de certeza, una nota de pasión todavía más extraña, un misterioso realismo que les es propio y que significa, donde quiera que las encontramos, que su origen no es la tradición sino la experiencia directa. Impulsados a



negar todo lo que sus mentes racionales han conocido [...] estos contemplativos todavía son capaces de comunicarnos un algo difuso, de darnos noticia de una realidad específica y actual, de un Absoluto inmutable en el que han logrado una visión verdadera. Los místicos coinciden de tal manera en los informes que nos dan acerca de esta realidad que resulta obvio que todos ellos han experimentado el mismo estado espiritual. Aún más, nuestras mentes interiores dan testimonio a su favor. Nos encontramos con ellos a mitad de camino. Sabemos instintiva e irrefutablemente que dicen la verdad; y suscitan en nosotros una nostalgia apasionada, un sentimiento amargo de exilio y de pérdida (cit. en Velasco 2004 30).

### *1.3 Transitoriedad*

El estado extático se caracteriza por ser breve. William James señala que “salvo en casos de excepción, media hora o como máximo una hora o dos parece ser el límite más allá del cual desaparece [...]” (180). De hecho, todas las drogas tienen un tiempo de duración limitado, y si bien el efecto de algunas sustancias, como los hongos, puede durar entre cuatro y ocho horas, aproximadamente, el punto más alto de la experiencia dura como máximo una o dos. Estos estados de conciencia podrían ser semejantes a sueños, pues tienen un tiempo corto de duración y, una vez que han pasado, son difíciles de reconstruir en la mente, pues no hay palabras para ello ni existe un medio intelectual de recobrar dichas experiencias. Sin embargo, Michael Pollan (1955 - ), escritor y profesor de la Universidad de Harvard, señala que “[...] aunque el estado místico no pueda sostenerse por mucho tiempo, sus huellas persisten y se repiten [...]” (80), esto debido a la magnitud de lo que es relevado a quien vive la experiencia mística.

### *1.4 Pasividad*

El rasgo de la pasividad es común a toda experiencia mística, incluso cuando se llevan a cabo prácticas voluntarias para llegar a obtenerla, pues esta simplemente acaece. Por ejemplo, la meditación, el ayuno, la práctica de yoga, la recitación de mantras, la autoflagelación, el consumo de enteógenos, etc. serían caminos para propiciar una experiencia, pero el solo

hecho de practicar estos métodos no la asegura. Esto debido a que, si bien existen formas voluntarias y conscientes para inducir a estados místicos, “cuando el estado característico de conciencia se ha establecido, el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase” (James 180). Velasco señala que “la misma palabra con la que el Pseudo-Dionisio expresa el carácter experiencial del nuevo contacto con lo divino que llama «teología mística», *pati*, en oposición a *discere*, significa experimentar y padecer, es decir, comportarse pasivamente” (2004 27).

Según William James, por un lado, este estado de receptividad se conectaría con fenómenos tales como la escritura automática, el discurso profético o el trance hipnótico, de manera que el yo consciente no estaría presente en el momento de la experiencia mística. Por otro lado, para Velasco la pasividad estaría relacionada con la preparación del místico para recibir la presencia divina (el “vaciamiento del yo”). Este señala que “toda experiencia religiosa es vivida por el sujeto de forma pasiva en el sentido de que su término, Dios, solo puede ser conocido en la medida que, anterior al sujeto y presente en él, se le da a conocer” (2003 325). El místico, en este sentido, debe despojarse de todo lo que difiera de Él para poder ser llenado por Dios. Es lo que se conoce, sobre todo en la tradición mística cristiana, como la “aniquilación” del “yo”.

Huston Smith señala, por su parte, que los enteógenos “no pueden anular la conciencia, pero aunque la dejan operativa también activan áreas del cerebro que normalmente se encuentran bajo el umbral de la misma” (50). Estas áreas serían las que hacen posible el abandono del ego, la destrucción del “yo”. Sin embargo, Velasco señala que no se debe confundir la pasividad con la inactividad u ociosidad, pues “nada requiere un ejercicio más pleno del centro mismo de la persona, de su ser más íntimo, que esa sinergia perfecta en la que la persona deja actuar al ser que la origina, coincide con el impulso creador que la está haciendo permanentemente ser” (2003 328).

Quien vive una experiencia mística invierte su forma de relacionarse con el mundo, pues pasa de intentar explicar y dominar las situaciones a las que se enfrenta a ser un mero receptor pasivo, descubriéndose “descentrado y convocado por la realidad que la provoca” (Velasco

2004 26). Esta peculiar forma de relación entre el ser humano y la presencia divina es para Velasco la raíz de las experiencias místicas, pues solamente cuando el místico se entrega a la presencia divina es que puede producirse la tan ansiada unión. En nuestra opinión, este rasgo es uno de los más importantes a la hora de comparar las experiencias místicas “naturales” con las “artificiales”, pues muchas veces se ha argumentado que quienes buscan experimentar con drogas lo hacen solamente a partir de un interés en descubrir nuevas maneras de ver la realidad y para un beneficio personal. Sin embargo, cuando el rasgo de la pasividad se hace presente en estas experiencias, el sujeto se olvida de sí mismo por completo, dejándose llenar enteramente por una presencia que lo sobrecoge y excede en todo sentido. Baste pensar en la palabra “éxtasis”, que proviene del griego *ék-stasis*, literalmente “salir de sí”. De esta manera, el estado extático no puede ser compatible con la propia agentividad del místico, pues supone un abandono del ego, un estar fuera de sí mismo.

### 1.5 *Mysterium tremendum et fascinans*

Rudolf Otto propone en su célebre obra titulada *Lo santo*, publicada en 1917, que los elementos que constituyen lo sagrado, denominado “lo numinoso” por el autor, son lo *tremendum* y lo *fascinans*. Lo *tremendum* “detiene y distancia con su majestad. Pero, de otra parte, es claramente algo que al mismo tiempo atrae, capta, embarga, fascina. Ambos elementos, atrayente y retrayente, vienen a formar entre sí una extraña armonía de contraste” (1991 51). Otto señala que este contraste armonioso ha estado presente a lo largo de toda la evolución religiosa, y representa el hecho más singular de la historia de la religión.

#### 1.5.1 *Lo tremendum*

El carácter que se puede asociar con lo *tremendum* de la experiencia mística es descrito por Otto como el “temor”, pero no cualquier temor, sino específicamente el “temor de Dios”. El autor señala que “este es un terror de íntimo espanto, que nada de lo creado, ni aun lo más amenazador y prepotente, puede inspirar” (1991 24). En otras palabras, es un terror que solamente puede producirse cuando existe un contacto directo con lo divino: el *timor Dei*.

En esta misma línea, Huston Smith señala que “en el plano emocional, la experiencia con la droga puede ser como soportar olas de doce metros de altura rompiendo sobre ti durante varias horas mientras te aferras desesperadamente a una lancha salvavidas que el mar se puede tragar en cualquier momento” (47). Este inmenso terror ha estado presente desde los cultos más antiguos, y podemos encontrarlo en diversos pasajes de la Biblia -en Salmos 128:1 leemos: “Dichosos todos los que temen al Señor, /los que van por sus caminos”- como también en las religiones místicas. Otto señala que “en el éxtasis del culto tracio de Dioniso, los *mystos* primeramente quedan *aterrorizados*, cuando suena la voz del dios o cuando aparece él mismo, y [...] «con ello, el éxtasis alcanza su punto máximo». El espanto forma también parte del proceso místico” (2009 86). Hay una mezcla, entonces, entre el terror y la fascinación ante lo divino, que posee “la indecible potencia de sobrecogernos” (Otto 1991 29).

### 1.5.2 *Lo fascinans*

El aspecto que asociamos a lo fascinante de la experiencia mística es, en palabras de Otto, lo “seductor y atractivo” (1991 52). La gracia y el amor divino son las cualidades que atraen, además de que, en la experiencia mística, “se añade el efecto dionisiaco que capta los sentidos, arrebatada, hechiza y a menudo exalta hasta el vértigo y la embriaguez” (*Ibid*). El autor ejemplifica este aspecto con los siguientes versos:

Esencia de ventura, infinita delicia,  
Sima del placer perfectísimo,  
Eterna magnificencia, espléndido sol  
Que no sufre cambio ni mudanza (*Id* 57).

Lo divino es, entonces, placer y delicia. Es el éxtasis divino que llena por completo y que no puede ser descrito con palabras. Bob Jesse, investigador contemporáneo de las sustancias “psicodélicas”, describe una experiencia transformadora a partir de la ingestión de LSD:

«Estoy dudando porque las palabras son una forma incómoda, las palabras parecen demasiado restrictivas.» La inefabilidad es, por supuesto, un sello distintivo de la experiencia mística. «La conciencia trasciende cualquier modalidad sensorial particular», explicó, inútilmente. ¿Fue aterrador? «No hubo terror, solo fascinación y admiración.» Pausa. «Bueno, tal vez un poco de miedo» (cit. en Pollan 50)

El fragmento anterior resume bastante bien una experiencia mística que se refiere al *mysterium tremendum et fascinans*, el cual, si bien genera admiración, no puede desligarse del terror ante lo divino.

## 2. Modelos epistemológicos para la comprensión de la mística

Teniendo ya un primer acercamiento a la mística a partir de los rasgos característicos que definen a este fenómeno, debemos tener en cuenta las complejizaciones que han surgido en torno a nuestro tema. Desde finales del siglo XIX, y durante todo el siglo XX e inicios del XXI, se han ido planteando una serie de preguntas en torno a la mística, siendo algunas de ellas las que intentaremos responder en este apartado: si existen unos rasgos definitorios de toda experiencia mística, ¿existe también una suerte de “esencia” de la mística? ¿todos los místicos padecen la misma experiencia? ¿en qué medida influye la tradición religiosa a la cual pertenecen los místicos a la hora de experimentar la unión con lo divino? Estas preguntas surgen fácilmente si pensamos en que no todos los místicos comprenden “lo divino” de la misma manera. Se le ha llamado a esta presencia -dependiendo de la tradición religiosa a la cual pertenezca el místico- Dios, Infinito, Absoluto, Yahveh, Allah, Uno, Brahma, o incluso se le ha negado el nombre en pos de su inefabilidad y, sin ir más allá, cabe preguntarse qué ocurre con las experiencias místicas ‘profanas’ que carecen de cualquier tradición religiosa.

Frente a estos cuestionamientos surgen dos modelos epistemológicos para estudiar el misticismo: el esencialismo y el constructivismo. El esencialismo -también llamado perennialismo- va a postular, como su nombre lo sugiere, que existe una esencia común a toda experiencia mística. Este pensamiento, que a partir del siglo XX va a comenzar a

expandirse, es fruto de los numerosos estudios en torno a la mística que surgen en la época y del encuentro de corrientes espirituales hasta entonces muy distantes entre sí.

La idea central del esencialismo supone que existe una experiencia común -la de un contacto directo con la verdadera Realidad-, idéntica en todas las religiones, que sería el núcleo esencial de todas ellas. Estas ideas se remontan a las concepciones filosóficas de la Ilustración, con personajes como Immanuel Kant (1724 - 1804) y Friedrich Schleiermacher (1768 - 1834). Según la línea abierta por este último, la esencia de todo misticismo correspondería a “la experiencia de un contacto directo, de una unión estrecha, del hombre con la verdadera realidad, representada bajo formas diferentes” (Velasco 2003 36). En otras palabras, el principio epistemológico que estaría operando en este tipo de pensamiento corresponde al presupuesto de que “todas las manifestaciones de la mística son las expresiones variadas de una idéntica experiencia o, al menos, de un reducido número de experiencias” (*Id* 38).

La llamada “filosofía perenne” -concepto acuñado por el célebre filósofo alemán Gottfried Leibniz (1646 – 1716)- también puede ser entendida como una expresión de la idea esencialista del misticismo. Autores como Aldous Huxley (1894 – 1963), René Guénon (1886 – 1951) y Ananda Coomaraswamy (1877 – 1947) han sugerido que, subyacente a toda religión, existe un núcleo común. Huxley escribe en su ensayo *La filosofía perenne* - publicado en 1945- que este núcleo vendría a ser

la metafísica que reconoce una divina Realidad en el mundo de las cosas, vidas y mentes; la psicología que encuentra en el alma algo similar a la divina Realidad, o aun idéntico con ella; la ética que pone la última finalidad del hombre en el conocimiento de la Base inmanente y trascendente de todo el ser (2019b 9).

Algunos reconocidos estudiosos de la mística, tales como Rudolf Otto, Evelyn Underhill, R. C. Zaehner (1913 – 1974) y W. T. Stace también serán representantes del modelo “esencialista” o “universalista”. En relación con estos autores, Velasco señala que

la razón más importante en la que fundan esta conclusión son las semejanzas de los relatos de las diferentes tradiciones místicas y un análisis del fenómeno místico que les lleva a distinguir la experiencia de base, según ellos coincidente o, al menos, convergente en todas esas tradiciones, y los medios de interpretación y expresión de la misma culturalmente condicionados y, por tanto, fundamento de las diferencias observables (2003 38).

Estas posturas, sin embargo, han sido víctimas de duras críticas durante los últimos años. Entre ellas podemos nombrar las siguientes: en primer lugar, se criticó el hecho de que las comparaciones entre experiencias místicas de distintas religiones fuera tan poco rigurosa, en el sentido de que se ignoraron muchas diferencias sutiles entre los diversos testimonios con el fin de encasillarlos a todos como una expresión del mismo núcleo esencial. En segundo lugar, se dijo que muchos de los estudiosos privilegiaban unas formas de mística por sobre otras, teniendo como paradigma la tradición religiosa de cada autor y subyugando los demás testimonios a ésta. Además, Velasco señala que “en estas interpretaciones de la mística se reflejaban las generalizaciones apresuradas del comparativismo de la primera fase de la fenomenología de la religión” (2003 38).

A modo de superación de este modelo, y en consecuencia de un cambio de paradigma epistemológico que se fundamentó en la perspectiva lingüística y sociolingüística imperante a partir del siglo XX<sup>22</sup>, se postuló el constructivismo. Según este modelo, los contextos culturales donde se desarrollan las experiencias místicas son la clave para poder comprenderlas y, en este sentido, el esencialismo queda totalmente fuera de discusión. Los principales exponentes del constructivismo son Steven Katz (1944 - ), Wayne Proudfoot (1939 - ), Robert Gimello (1942 - ), Hans Penner (1934 – 2012), entre otros. Según Katz, por ejemplo, la experiencia mística estaría sometida a procesos constructivos de la cultura y el lenguaje:

---

<sup>22</sup> Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951) fue una de las principales influencias en este cambio de paradigma, quien se refirió a la importancia del uso del lenguaje en la experiencia con la realidad.

Para comprender el misticismo es necesario insertar al místico en su pluriforme contexto, de forma que pueda percibirse cuál puede ser la conexión necesaria entre el camino del místico y su meta, la problemática del místico y su solución a esa problemática; las intenciones del místico y las experiencias actuales del místico (cit. en Velasco 2003 40).

De esta manera, se propone que no existirían experiencias místicas “puras”, sino que siempre entrarían en juego factores sociales y culturales. La forma en que se dan a conocer las experiencias místicas, es decir, sus escritos y testimonios, también estarían mediadas, sobre todo, por los símbolos y elementos de la propia tradición religiosa.

Este modelo, por supuesto, también ha recibido numerosas críticas. La mayoría de ellas apunta a una exageración del supuesto de que el contexto influye sobre la experiencia mística, pasando de la afirmación de esta influencia a la necesidad de ella. En este sentido, los argumentos apuntan a que se ha reducido la experiencia a esa influencia. Además, a pesar de que se reconozca que el contexto sí influye, de igual manera no se puede negar que existen grandes semejanzas entre las diferentes tradiciones místicas puesto que, de no ser así, no cabría la posibilidad de que existan estudios de religión y mística comparada. Por último, se suele tachar de “reduccionista” a esta postura.

A partir de lo anterior, han surgido posiciones intermedias que intentan sacar lo mejor de ambos modelos. El modelo epistemológico “naturalizado” es una de ellas. Lina Cadavid (1978 - ), académica de la Universidad de Antioquía, propone en un artículo titulado “Posibilidades y obstáculos de la epistemología en la comprensión de la experiencia mística” la idea de que este modelo podría superar al constructivista en la medida que un enfoque “naturalizado” integra a la ciencia como disciplina que ayuda a comprender la mística pero sin reducirla a esta y, sobre todo, reconociendo sus límites. En palabras de Lina Cadavid, este modelo

debería permitir una crítica de los límites de la ciencia a la hora de tratar la experiencia mística, de tal modo que no se piense que un estudio científico agotaría el fenómeno



místico<sup>23</sup>; pero al mismo tiempo la evaluación y consideración de dichos límites deben hacerse a partir de los hallazgos que la ciencia ha logrado, de tal modo que su propuesta de comprensión de la experiencia mística se origina en la evidencia que ha logrado la ciencia empírica (123).

Tal enfoque resulta muy pertinente sobre todo para el presente informe, pues la mayor parte de los estudios que existen en la actualidad acerca de la relación entre el fenómeno místico y los enteógenos son de carácter científico. La autora señala que lo que distingue a la experiencia mística de otros tipos de vivencias es su carácter de pasividad<sup>24</sup> y, en este sentido, el modelo naturalizado concuerda con Velasco en que “la experiencia mística, examinada epistemológicamente, se caracteriza por su intento de deconstrucción de la experiencia ordinaria” (*Id* 124). Como antecesor del enfoque naturalizado la autora propone la figura de William James, quien desde la psicología intenta hacer una descripción de la experiencia mística y quien, además, también experimenta con drogas para ampliar su conciencia. En sus propias palabras, señala que

El óxido nitroso y el éter, particularmente el primero. cuando están suficientemente diluidos en el aire estimulan la conciencia mística en un grado extraordinario. Parece

---

<sup>23</sup> Es importante subrayar que este modelo no pretende explicar el fenómeno místico mediante la ciencia materialista, sino que solamente se apoya de ella. Ante esto, Michael Pollan desarrolla una pertinente reflexión sobre el poder de la psilocibina que nos gustaría citar *in extenso*:

[...] Por un lado, el poder de la psilocibina para alterar la mente constituye un argumento a favor de una comprensión firmemente materialista de la conciencia y de la espiritualidad, ya que los cambios observados en la mente pueden identificarse por la presencia de un producto químico, la psilocibina. ¿Qué es más material que un producto químico? De la acción de las drogas psicodélicas se podría concluir, y con razón, que los dioses no son más que invenciones inducidas a través de químicos en la imaginación de los homínidos

Sin embargo, sorprendentemente, la mayoría de las personas que han vivido estas experiencias en absoluto ven la cuestión de esa manera. Incluso la más secular de todas ellas regresa de su viaje convencida de que existe algo que trasciende a una comprensión material de la realidad: una especie de «más allá» [...].

Si la experiencia de la trascendencia está mediada por moléculas que fluyen a través tanto de nuestro cerebro como del mundo de las plantas y los hongos, entonces tal vez la naturaleza no es muda, como la ciencia nos ha dicho, y el «Espíritu» [...] existe ahí afuera [...].

Así que aquí había una curiosa paradoja. El mismo fenómeno que apuntaba hacia una explicación materialista de la creencia espiritual y religiosa ofrecía una experiencia tan poderosa que convencía a quien se sometiera a ella de la existencia de una realidad no material, la base misma de la creencia religiosa (94).

<sup>24</sup> Misma conclusión a la que llega Juan Martín Velasco en su estudio interdisciplinario *La experiencia mística*, y con la cual estamos, también, de acuerdo.

que al inhalador se le revele lo profundo más allá de la profundidad misma de la verdad [...].

Hace algunos años yo mismo realicé algunas experiencias sobre este aspecto de la intoxicación por óxido nitroso, y escribí un informe en el que una conclusión tomaba cuerpo, ya en aquel tiempo, y cuya impresión siempre ha permanecido firme. Se trata de que nuestra conciencia despierta, normal, la conciencia que llamamos racional, sólo es un tipo particular de conciencia, mientras que por encima de ella, separada por una pantalla transparente, existen formas potenciales de conciencia completamente diferentes. Podemos pasar por la vida sin sospechar de su existencia, pero si aplicamos el estímulo requerido, con un simple toque, aparecen en toda su plenitud tipos de mentalidad determinados que probablemente tienen en algún lugar su campo de aplicación y de adaptación. Ninguna explicación del universo en su totalidad puede ser definitiva si descuida estas otras formas de conciencia (James 183).

Y en esta misma línea, Cadavid señala que

La experiencia mística, vista desde los hallazgos de la neurobiología, puede comprenderse como un cambio radical de la conciencia ordinaria y como la posibilidad de situarse de una forma, epistemológicamente renovada, frente a lo real. Todo el proceso que se desarrolla a lo largo de la vía mística tendría como objetivo preparar al místico para que logre la inversión epistémica que hace posible que se transforme el sujeto y de activo pase a ser un sujeto pasivo que se sitúa receptivamente ante lo real (124-125).

La posibilidad de comprender por vía científica la experiencia mística sin dejar de lado factores tales como la influencia del lenguaje y patrones culturales que condicionan la forma de concebir la realidad proponen una alternativa altamente viable para el desarrollo de nuestro estudio.

Se han realizado numerosas investigaciones que intentan vincular los estados místicos de conciencia y la neurofisiología humana. Un ejemplo de ello es la investigación realizada por

Michael A. Persinger (1945 - ) en Ontario, en la que indaga en “la incidencia de campos electromagnéticos de baja frecuencia en alteraciones de conciencia por cambios funcionales en el lóbulo temporal del cerebro” (Iribas 212). Estas alteraciones dan indicios de una experiencia mística, las cuales serían evocadas por “transitorios microataques eléctricos, dentro de estructuras profundas del lóbulo temporal [...] y zonas adyacentes de la corteza cerebral [...]” (Persinger cit. en Iribas 213). Persinger intenta explicar la experiencia mística mediante la ciencia, lo mismo que muchos de quienes se interesan por los enteógenos. Russell Shorto (1959 - ) -escritor, historiador y periodista estadounidense- por ejemplo, afirma que

Si tomas LSD y ves a Dios, resulta imposible sustraerse a la conclusión de que la droga y la experiencia divina están vinculadas por una relación de causalidad. [...] La experiencia religiosa tiene ciertamente un fundamento bioquímico. [...] Si aceptamos esto, [se plantea] la intrigante posibilidad de que la ciencia utilice sustancias [psicoactivas] para estudiar las experiencias religiosas, con el fin de conocer el sustrato biológico de estas últimas (cit. en Iribas 213).

De esta manera, nos podemos dar cuenta de la afinidad que existe entre ciencia y religión, afirmación que hasta hace poco habría sido impensable. Lina Cadavid defiende su modelo naturalizado afirmando que

la neurobiología y la neuropsicología actuales nos muestran cómo los mecanismos neurobiológicos que permiten una percepción del mundo externo involucran procesos internos de construcción de patrones de los que no somos conscientes [...], y que, en vez de crear una imagen fiel y “literal” de la realidad [...] reducen la cantidad de información que llega del mundo externo, de tal modo que la experiencia que tenemos de lo real es producto de haber refinado selectivamente cada vez más dichos patrones [...] (128).

Aldous Huxley llega a la misma conclusión en su célebre obra titulada *Las puertas de la percepción* (1954), y lo ha dejado claro con su célebre frase proveniente de *El matrimonio del cielo y del infierno* de William Blake (1757 – 1827): “si las puertas de la percepción se

purificaran todo se le aparecería al hombre como es: infinito” (117). Este autor afirma - siguiendo las ideas del filósofo francés Henri Bergson (1859 – 1941)- que “la función del cerebro y del sistema nervioso es protegernos, impedir que quedemos abrumados y confundidos por esta masa de conocimientos [...], dejando fuera la mayor parte de lo que de otro modo percibiríamos o recordaríamos [...]. Conforme a esta teoría, cada uno de nosotros es potencialmente Inteligencia Libre<sup>25</sup>” (1999 25). Y que, además, existen “ciertas personas nacidas con una especie de válvula adicional que permite trampear a la reductora” (*Id* 26), que serían los místicos, quienes no necesitarían de enteógenos para modelarse como seres pasivos ante la presencia de lo divino<sup>26</sup>. En esta línea, Cadavid señala que

aunque nuestra conciencia habitual está condicionada, la experiencia mística, vista a través de la neurobiología y la neuropsicología, confía en nuestra capacidad para interactuar con los condicionamientos a través de procesos deconstructivos que se oponen a los procesos culturales de construcción de lo real y que nos pueden llevar a pensar la posibilidad de tener experiencias adecuadas de lo real: la naturaleza en todo su esplendor (129).

Esta capacidad podría ser posible gracias a diversas técnicas que subviertan nuestra relación común con la realidad: una de ellas sería el consumo de enteógenos. Finalmente, la autora señala que “al interés en el estudio de las bases neurobiológicas y neuropsicológicas de la experiencia mística es necesario integrar un análisis de la literatura mística tradicional, ya que esta permitiría dar significado a los hallazgos científicos” (131). A partir de lo anterior, creemos que este modelo se ajusta bastante a lo que se quiere lograr en la presente

---

<sup>25</sup> Según Huxley, la Inteligencia Libre vendría a ser el tipo de conocimiento del Todo, es decir, de “cuanto está sucediendo en todas las partes del universo” (1999 27).

<sup>26</sup> Esta idea, como ya mencionamos, es atribuida a Bergson, quien “cree que la conciencia no se ha generado por el cerebro humano, sino que existe en un campo fuera de nosotros [...]; nuestros cerebros, comparables a receptores de radio, pueden sintonizar diferentes frecuencias de conciencia” (Pollan 168). A partir de ello, además, podemos decir que la experiencia que tuvo Aldous Huxley con la mescalina no fue producto solamente de esta sustancia, sino que estuvo influida también por sus lecturas e inclinaciones filosófico-espirituales. Inclusive, es bien sabido que esta célebre obra de Huxley influyó posteriormente en gran parte de quienes consumieron enteógenos para alcanzar una experiencia mística, al ser bastante popular en el contexto de la contracultura de los años sesenta.

investigación, aunque es importante señalar que de ningún modo creemos que la discusión en torno a los modelos epistemológicos para la comprensión de la mística ha sido zanjada<sup>27</sup>.

### 3. Nuevas perspectivas

En los últimos años, y más bien desde inicios del siglo XX, el estudio de la mística ha sido abundante y se ha abordado desde diversas perspectivas y disciplinas. Muchos estudiosos del fenómeno religioso comienzan a darle a la mística una importancia de la que antes carecía, posicionándola como eje central de la experiencia religiosa. En palabras de Evelyn Underhill, la mística “ha pasado de ser considerada [...] un camino desconocido de la religión, a ser aceptada, de manera cada vez más general, por teólogos, filósofos y psicólogos, como algo que [...] representa la esencial experiencia religiosa humana” (3). Sin embargo, pese a los numerosos estudios en torno a la mística religiosa, pocos son los que se han detenido a pensar el fenómeno místico como algo que escape a las fronteras de la religión.

Uno de los pioneros en el campo de la mística no religiosa es Michael Hulin (1936 - ), quien estudia las experiencias místicas que el autor denomina como “salvajes”, término que refiere al conjunto de fenómenos que han sido relegados a un espacio marginal, en contraposición a las experiencias vivenciadas por los “grandes místicos”. En su obra, el autor señala que ha existido un acercamiento al fenómeno místico desde un lugar que se aparta de lo convencional. Este lugar es lo que él llama “una aproximación desde arriba” (o desde “dentro”), es decir, el estudio de la experiencia mística inscrita en alguna religión específica, que por consiguiente da por verdadero el discurso del místico (o santo) sin cuestionarlo. Por el contrario, Hulin postula que existe una segunda vía de acercamiento al discurso místico, la cual se realiza desde “abajo” (o desde “afuera”), en la que el discurso místico ya no se considera válido *per se*, sino que es descifrado según códigos ajenos. Dentro de esta línea de estudio, el punto de partida para examinar la mística es la psicología, que consideraría la experiencia mística como una patología mental. Además, se toma en cuenta el acercamiento aportado por el estudio del efecto de las drogas psicodélicas en los discursos de carácter

---

<sup>27</sup> Para un mayor acercamiento a la relación entre las ciencias (más específicamente, nos referiremos a las “neurociencias” y la experiencia mística) véase el “Anexo” de la página 81.

místico que, al parecer, podrían suscitar el mismo efecto de *unio mystica* que experimentan los “grandes místicos” religiosos.

Sin embargo, ya en este estudio podemos percatarnos de que la relación entre la mística y las drogas se complejiza y se termina por desacreditar, pues Hulin afirma que “se trata siempre de un pacto con el diablo” (115), en el sentido de que “es «vender el alma» pretender acceder a las bienaventuranzas por un atajo florido, sin esfuerzo, sin sacrificios, sin purificación de sí” (*Ibid*). Ante esta perspectiva, compartida por muchos estudiosos del fenómeno místico<sup>28</sup>, existirá una generación de escritores de diferentes disciplinas que van a lograr vislumbrar en las drogas un medio válido para alcanzar una experiencia mística, la mayoría de las veces a partir de la experimentación científica y el descubrimiento de nuevos tipos de drogas como el LSD (dietilamida de ácido lisérgico), sintetizado por primera vez en 1938 por Albert Hofmann. Entre ellos contamos, por ejemplo, al ya mencionado William James, gracias a quien a partir de sus “célebres conferencias de 1901-1902 sobre las «variedades de la experiencia religiosa», se han multiplicado los estudios consagrados a los diversos aspectos del misticismo” (Hulin 9); a Aldous Huxley, quien se dedicó a la literatura y experimentó con variadas sustancias psicodélicas, sobre todo la mescalina; a Robert Gordon Wasson, famoso etnobotánico que “descubrió”<sup>29</sup> los hongos en la década de los '50, y autor de *El*

---

<sup>28</sup> Juan Martín Velasco, por ejemplo, señala que existe una diferencia entre las experiencias provocadas por drogas y las descritas por los místicos canónicos:

La diferencia puede ser resumida en estos términos. La experiencia mística, sobre todo en sus manifestaciones religiosas, y tal vez también en algunas formas eminentes de la mística profana, constituye un fenómeno complejo que tiene su origen permanente en una Presencia, real y consentida o aceptada que, en relación con la conciencia y la dimensión afectiva de la persona, primero es presentida o añorada, después buscada, y por último «percibida», padecida y disfrutada por el sujeto. Sin esa Presencia y el inicial consentimiento a la misma no podría darse ninguno de los momentos que constituyen el largo proceso místico que estamos intentando describir y del que forman parte los estados de conciencia que disponen a la experiencia mística, la acompañan y en algunos casos la siguen (2003 316).

Para Velasco, así como para la mayoría de los teóricos de la experiencia mística, la ingestión de enteógenos correspondería a un camino “vacío” y sin esfuerzo, razón por la cual esta, a pesar de que se describa en términos similares a las experiencias “naturales”, estaría desacreditada. Es curioso señalar, sin embargo, que en el estudio de Hulin se aceptan como místicas las experiencias producidas repentinamente en sujetos que nunca han seguido un camino espiritual. Al parecer, para Velasco estas experiencias podrían clasificarse como místicas en la medida en que no son esperadas, como sugiere que son las experiencias logradas a partir de “técnicas del éxtasis”. El rasgo de la pasividad, en este sentido, estaría puesto en duda en el caso de las experiencias producidas por enteógenos.

<sup>29</sup> Se dice que Robert Gordon Wasson “descubrió” los hongos puesto que él y su esposa fueron unos de los primeros occidentales en estudiar el papel de los hongos en la historia y son, de hecho, considerados los padres de la etnomicología. Además, Wasson es quien redescubre los rituales realizados por los indígenas mexicanos con hongos, llegando a viajar a México y ser aceptado para formar parte del ritual e ingerir algunos “niños sagrados”, como les llamaba la mítica María Sabina, la denominada sacerdotisa de los hongos. A partir de esta experiencia, Wasson escribe *El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica* en 1968, de

*camino a Eleusis*, investigación de gran importancia que trata el tema del uso de alucinógenos en los ritos místicos de la Grecia antigua; a Timothy Leary, desprestigiado profesor influenciado por los descubrimientos de Wasson, que se dedicó a expandir la psicodelia en la contracultura de los años sesenta<sup>30</sup>; a Huston Smith, teólogo y estudioso de las religiones que vio en los enteógenos una vía hacia la unión mística; a Albert Hofmann, el ya mencionado químico suizo reconocido por ser el primero en sintetizar e ingerir LSD, etc<sup>31</sup>.

La proliferación de los estudios relacionados a las drogas y su capacidad para llevar a quien las consume a estados místicos, sin embargo, no llegó a permear los estudios dedicados a la mística, sino que se concentraron, sobre todo, en un saber científico y psicológico sobre las drogas y los efectos que causaban. Según el ya mencionado autor del “Experimento del Viernes Santo”, Walter Pahnke: “Algunos de los investigadores que han experimentado con la mescalina, el LSD o la psilocibina sintetizados han observado la similitud entre las experiencias místicas y las inducidas por fármacos” (*La traducción desde el inglés es mía*). Ante la experimentación con drogas, entonces, los estudiosos comienzan a darse cuenta de lo parecidas que son sus experiencias al consumir estas sustancias con las descritas por los místicos. Por ejemplo, Aldous Huxley escribe en *Las puertas de la percepción* -un ensayo de vital importancia para la comprensión de la experiencia psicodélica- que “tomando la droga adecuada, es posible cambiar mi modo ordinario de conciencia hasta el punto de quedar en condiciones de saber, desde dentro, de qué hablan el visionario, el médium y hasta el místico” (2019 17).

---

manera que el conocimiento sobre el ritual “Mazateca” se expandió rápidamente entre el público de la llamada “ola psicodélica”. El mismo Wasson señala allí que “[El fotógrafo] y yo fuimos los primeros hombres blancos de la historia registrada en comer los hongos divinos, que durante siglos habían sido un secreto de ciertos pueblos indígenas [...], lejos del gran mundo” (cit. en Pollan 114).

<sup>30</sup> Timothy Leary se considera el mayor impulsor y propagandista del LSD en los años sesenta. Expandió el LSD a las masas, sobre todo jóvenes, quienes lo veían como un “gurú” de la psicodelia. A él se le atribuye ser el responsable de la persecución del LSD y otros psicodélicos, pues su campaña de expansión psicodélica se ha tachado numerosas veces de irresponsable.

<sup>31</sup> Para entrar en mayor profundidad en lo que podemos llamar “la historia moderna de la psicodelia” y conocer el desarrollo que ha tenido el tema, así como el papel de los personajes más importantes involucrados en esta historia -por lo menos en Occidente, más precisamente en Estados Unidos- resulta útil acudir al estudio de Michael Pollan, publicado el año 2018 y titulado *Cómo cambiar tu mente*. Allí se revisan algunos puntos importantes en el desarrollo del estudio de los psicodélicos -como prefiere llamar el autor a las drogas utilizadas para entrar en contacto con lo divino- y se entrega una visión contemporánea sobre el tratamiento de las drogas en el mundo académico y popular.

Las investigaciones en torno a los enteógenos, entonces, abrieron un nuevo horizonte de posibilidades para los estudios de la mística, los cuales aún no han dejado de producirse a pesar de la prohibición en la que han caído diversos tipos de droga, debido, sobre todo, a su mal uso durante el “boom” psicodélico. No obstante, pareciera ser que aún no existen estudios centrados en la experiencia mística y su relación con los enteógenos, los cuales han quedado bastante atrasados en comparación con el área científica que los estudia. Incluso, aún existen muchos intentos de tipologías y descripciones de la mística que desacreditan y someten a juicio ideológico el uso de sustancias psicoactivas.

## **MÍSTICA Y DROGAS**

Con el fin de expandir la conciencia, los seres humanos han utilizado diversos métodos: el ayuno prolongado, las autoflagelaciones, la meditación, la privación del sueño, así como la ingestión de plantas tóxicas. Popularmente hemos comprendido a lo tóxico como lo fatal, sin embargo, tal como escribió Paracelso (1493 - 1541), considerado el padre de la toxicología y un precedente de la medicina moderna: “Todas las cosas tienen veneno, y no hay nada que no lo tenga. Si una cosa es veneno o no, depende solamente de la dosis” (cit. en Schultes y Hofmann 10).

El uso de estas plantas se puede explicar debido a la estrecha cercanía entre los seres humanos y el reino vegetal, que se manifiesta en su capacidad para causar en el organismo algunas reacciones misteriosas: la alteración de las percepciones visuales, auditivas, gustativas, táctiles y olfativas o, sin ir más allá, la capacidad de hacer surgir el sentimiento de lo sagrado en el alma, fueron seguramente algunas de las razones por las cuales el ser humano, desde la antigüedad, utilizó estas sustancias para entrar en contacto con lo divino. Curioso, además, es que no exista una explicación científica sobre el por qué algunas plantas poseen químicos que modifiquen la psique del ser humano, pues no hay una utilidad evidente en poseer compuestos psicoactivos para la vida de las plantas. Por ello, no es de extrañar que estas sustancias hayan tenido un papel fundamental en muchos de los ritos chamánicos de diversas culturas, y que incluso hasta la actualidad se sigan utilizando: baste pensar en el uso ritual de



la ayahuasca en las regiones selváticas de América o en la veneración del peyote en la “Iglesia Nativa Americana”<sup>32</sup>. En palabras de Aldous Huxley:

Parece muy improbable que la humanidad en libertad pueda alguna vez dispensarse de los paraísos artificiales. [...] Los sedantes y narcóticos vegetales, los eufóricos que crecen en los árboles y los alucinógenos que maduran en las bayas o pueden ser exprimidos de las raíces han sido conocidos y utilizados sistemáticamente, todos, sin excepción, por los seres humanos desde tiempo inmemorial (2019 65).

Este tipo de drogas, muchas veces denominadas “alucinógenas”, “psicoactivas” o “psicodélicas” han sido llamadas aquí como “enteógenos”, pues las denominaciones mencionadas pueden llevar a equívoco. Primero, con la palabra “alucinógeno” se designa a una sustancia que produce una alucinación de objetos irreales e imaginarios, lo que se contrapone totalmente a la idea de que la visión obtenida mediante el éxtasis místico es verdadera e incluso más genuina que la obtenida en el estado de percepción habitual. En segundo lugar, la palabra “psicoactiva” se relaciona con cualquier tipo de droga que ocasione cambios en el sistema nervioso central, desde la morfina o la cocaína hasta la ayahuasca. Obviamente, no todas las drogas van a propiciar una experiencia mística. Y, por último, la palabra “psicodélica”, que si bien no presenta mayores complicaciones en su significado -es decir “manifestador de la mente”- se asocia al movimiento de contracultura *hippie* de los años sesenta, en que se produjo un estallido del consumo de drogas asociado al arte, la música y la experimentación con estas sustancias y, en este sentido, no se puede aplicar cuando hablamos chamanismo ni de las religiones místicas. Finalmente, el término “enteógeno” es acuñado en 1979 por un grupo de científicos, entre ellos Robert Gordon Wasson y Carl A. P. Ruck, para nombrar a los compuestos que producen experiencias de carácter místico o espiritual. En palabras de Ruck: “En griego, *entheos* significa literalmente “dios (*theos*) adentro” y es una palabra que se utilizaba para describir el estado en que uno se encuentra

---

<sup>32</sup> La Iglesia Nativa Americana o Native American Church (NAC) es una entidad religiosa que busca recuperar el peyotismo proveniente de los indios mazatecos. Esta Iglesia ha sido expandida por los nativos de Estados Unidos, sobre todo en los estados del suroeste. La Iglesia combina enseñanzas del cristianismo con el uso sacramental del peyote. El movimiento comenzó, aproximadamente, el año 1890 entre los indios Kiowa, pero se extendió rápidamente y, desde 1980 se ha incorporado formalmente en varias zonas estadounidenses a la vez que mexicanas en la Iglesia Nativa Americana de México (INAM).

cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo” (202). Este término se combina con la raíz *-gen*, que se relaciona con la acción de “devenir”. A partir de esta fusión, entonces, surge el término “enteógeno”, que utilizaremos para designar, por un lado, a las plantas y sustancias que han servido como medio para conectar al ser humano con la realidad sagrada desde el chamanismo hasta nuestros tiempos y, por otro, a las sustancias sintéticas que han surgido gracias a los avances científicos y que están disponibles para facilitar los estados místicos en la actualidad. Entenderemos, además, que la sustancia enteógena no viene a ser la que crea realidades distintas de la habitual, sino que actúa como catalizadora para mostrarnos lo que ya hay dentro de nosotros, es decir, nuestra porción divina. En este sentido, podemos decir que “despiertan” otro nivel de conciencia al que difícilmente podríamos acceder sin estas sustancias<sup>33</sup>. Según Houston Clark (1902 - 1994):

Las drogas psicodélicas o “reveladoras de la mente [...]” lo son en el sentido de que aquellos que las ingieren casi siempre toman conciencia de capacidades inesperadas que no sabían que poseían, las más sorprendentes de las cuales son sus potencialidades místicas [...] Hay muchos casos registrados de conversiones dramáticas y de largo alcance, y de crecimiento de naturaleza profundamente religiosa, después del uso de drogas del tipo de la LSD. Las drogas son simplemente un auxiliar que, usado con cuidado en una estructura religiosa, puede asistir en la mediación de una experiencia que, aparte de la presencia de la droga, no puede distinguirse psicológicamente del misticismo (cit. en Iribas 209).

Quienes consideran que los estados de conciencia distintos al habitual son falsos, no tienen en cuenta el descubrimiento y separación de por lo menos veinte estados de conciencia distintos a este. Así lo demuestra Stanley Krippner (1932 - ), doctor en psicología y reconocido científico, quien señala diversos estados de conciencia, por ejemplo, el estado de sueño, el hipnagógico, el de hiperalerta, el de histeria, el de trance, etc. En un artículo escrito por Aldous Huxley en 1958, este señala:

---

<sup>33</sup> A modo de aclaración, no se sugiere aquí que el consumo de enteógenos sea la única vía para llegar al éxtasis místico o *unio mystica*. Solamente es una de las tantas vías para lograrlo.

La conciencia de vigilia ordinaria es un estado mental muy útil y, en la mayoría de las ocasiones, indispensable; pero de ninguna manera es la única forma de conciencia, ni en todas las circunstancias la mejor. En la medida en que trasciende su ser ordinario y su modo ordinario de conciencia, el místico es capaz de ampliar su visión para profundizar en el insondable milagro de la existencia <sup>34</sup> (*La traducción desde el inglés es mía*).

En este sentido, el estado de conciencia expandido alcanzado por la ingesta de drogas ayudaría al místico a poder vislumbrar directamente el Misterio.

Stanley Krippner define el “estado de conciencia expandido” de la siguiente forma:

Se caracterizan por un umbral sensorial reducido y por un abandono de las maneras habituales de percibir el ambiente externo y/o interno. Aunque estos estados “expandidos” pueden tener lugar espontáneamente o pueden ser provocados por la hipnosis o el bombardeo sensorial, son producidos frecuentemente de manera experimental mediante el uso de drogas y plantas psicodélicas [...] (28).

La idea de expandir nuestro abanico de estados de conciencia no es totalmente novedosa: “tanto el hinduismo como el budismo están empapados de ella, y también en la ciencia occidental existen precedentes. [...] William James [...] volvió con la convicción de que nuestra conciencia cotidiana de vigilia «no es más que un tipo especial de conciencia» [...]” (Pollan 28).

Ante esto, muchos se han preguntado si el ser humano descubrió la idea de lo sagrado y lo religioso a partir de los enteógenos. Philippe de Félice fue quien por primera vez sugirió, en 1936, que las primeras experiencias místicas y religiosas del ser humano fueron resultado de la ingestión accidental de plantas. A la misma conclusión llegan, posteriormente, investigadores como Mary Barnard, Terence y Dennis McKenna, y Robert Gordon Wasson. Este último llega a la hipótesis de que en los inicios de las primeras religiones habría un culto

---

<sup>34</sup> <http://www.hofmann.org/papers/drugstsmms.htm>

al hongo alucinógeno, una micolatría, que correspondería al dios Soma al que adoraban los indios hace más de 3500 años, el cual tendría como principio activo la muscarina y muscaridina de la seta *Amanita muscaria*<sup>35</sup>. E incluso, más radical aún, tenemos la teoría postulada por primera vez por Roland Fischer y luego actualizada y popularizada por Terence McKenna, la cual supone que la causa de la evolución humana desde los homínidos habría sido el consumo de hongos psilocibios<sup>36</sup>. No es posible aún acreditar tales afirmaciones que invitan al lector a suponer que no solamente nuestro lado espiritual, sino también evolutivo, ha sido propiciado por el uso de enteógenos, pero sí es interesante para dar cuenta de la importancia que ha tenido el tema en los últimos tiempos.

## ENTEÓGENOS Y LITERATURA

La aparición de diferentes tipos de enteógenos en la literatura no es un hecho casual. A partir de los ya mencionados rasgos que definen una experiencia mística, podemos decir que la infabilidad es uno de los que más se repiten en los relatos de los místicos. El hecho de que se sienta un deseo irreprimible de relatar una experiencia mística, a pesar de saber que esta no puede expresarse mediante el lenguaje, puede ser el fundamento de que exista una vasta literatura sobre enteógenos.

La primera manifestación de la adoración a un enteógeno por escrito de la que tenemos noticia proviene de la antigua India<sup>37</sup>. Muchos investigadores, entre ellos Robert Gordon Wasson -en su estudio titulado *Soma: Divine Mushroom of Immortality* (1968)-, sugieren que la divinidad india conocida como Soma corresponde al hongo *Amanita muscaria*,

---

<sup>35</sup> Más recientemente se ha puesto en duda que el principio activo del brebaje de los indios sea este hongo. En el zoroastrismo persa se le conoce a esta bebida como “Haoma”.

<sup>36</sup> Esta teoría, conocida como la “teoría del primate colocado”, postula que la ingestión de psilocibina causó un “rápido desarrollo del cerebro de los homínidos para el pensamiento analítico y la vinculación social” (Pollan 106).

<sup>37</sup> El *Rig-Veda* es el texto que contiene los más numerosos himnos a Soma. Si bien su fecha de composición aún es discutida, se suele fechar entre el 1500 y el 1200 a.C. Según estudios, “diversos orientalistas juzgaron, tomando en consideración las obras mediante cuidadosos estudios, [...] como fecha del *Rig-Veda* el lapso transcurrido entre los años 2000 y 1500, otros [...] estiman que el año 2400 a.C. es buena fecha para fijar el hipotético comienzo de la época védica” (Mora 22). Este texto es uno de los más antiguos que tenemos en lengua indoeuropea.

comúnmente utilizado por los chamanes de Siberia. Sin embargo, esta teoría aún no está lo suficientemente comprobada, y existen varias teorías que difieren de esta<sup>38</sup>.

Lo que se sabe, sin embargo, es que en el antiguo panteón védico uno de los principales dioses era Soma, el cual parece haber sido el más venerado. Esta divinidad era la personificación de la bebida sagrada utilizada en los rituales védicos. Los sacerdotes ingerían al dios Soma en un brebaje preparado con este, y eran capaces de ampliar su conciencia. Según Huston Smith:

En el trascurso del sacrificio de Soma se ponían hierbas secas en remojo y su jugo se extraía machacándolas con piedras y tablas de madera cubiertas con cuero de toro. Entonces se filtraba el jugo con filtros de madera y se mezclaba con leche cuajada, agua de cebada, ghee (mantequilla refinada) y a veces miel. Se dice que a los sacerdotes que bebían el sagrado brebaje les daba fortaleza, magnitud y brillo (73).

En el himno del “Mandala VIII” del *Rig-Veda* se relata lo siguiente:

*A soma (VIII. 48)*

Como entendido he paladeado el agradable licor,  
el que deleita, el gran relajante,  
el que lo mismo humanos que dioses  
procuran designándole arropía.

[...]

En inmortales nos hemos convertido al beber *soma*,  
y hemos encontrado a los *devas* en el dominio de la luz.

La irreligiosidad o la maldad  
de los hombres, nada pueden ahora contra nosotros.

---

<sup>38</sup> D.S. Flattery y M. Schwartz (1989), por ejemplo, han escrito un documentado trabajo en el que sostienen que Soma sería una planta denominada “ruda siria” o *Peganum harmala*. Más recientemente, A. McDonald propuso que Soma correspondería al llamado *Nelumbo nucifera*, más conocido como el loto sagrado de la India.

El *soma* hace bien a nuestra alma apenas bebido,  
como un padre para su hijo, es tolerante, como un amigo  
¡Oh ilustre Soma!, que desde la distancia te hace escuchar,  
haz que nuestra vida sea más larga.

[...]

Creo ser rico, ¡oh, Soma!, en tu embriaguez  
llega hasta nosotros para nuestro bienestar.

[...]

Han desaparecido los males y atrás quedó la debilidad,  
la oscuridad y los suyos temen:  
el *soma* se esparce dentro de nosotros.  
Estamos ya donde la vida se alarga.

Licos que en nuestras almas ha entrado,  
este *soma* inmortal, dentro de nosotros, mortales,  
queremos servirle mediante el sacrificio ritual [...] (213-215).

Los himnos a Soma se caracterizan por aludir a una experiencia directa, lo que puede explicarse fácilmente si pensamos en que la experiencia mística es, de por sí, no mediada. Es decir, que no hay mediación racional entre el sujeto y la divinidad. Por otra parte, la ingestión de esta bebida podía convertir a cualquiera que lo consumiera en un ser divino e inmortal: “en inmortales nos hemos convertido al beber soma”, pues se llegaba a conocer lo Infinito. Estos himnos están llenos de alusiones al éxtasis místico y constituyen una base para la filosofía védica. Etimológicamente, “Vedanta” quiere decir “la culminación de los Vedas”, y los Vedas “proceden, más que de ninguna otra fuente identificable, de *Soma*” (Smith 69). Wendy Doniger O’Flaherty (1940 - ), indóloga estadounidense, señala que

De hecho, si uno acepta el punto de vista de que toda la práctica mística de la India, desde las *Upanishads* hasta los métodos más mecánicos del yoga, es un mero intento de recobrar la visión otorgada por la planta *soma*, entonces la naturaleza de esa visión -y la de la planta- subyace a toda la religión india y todo aquello de naturaleza mística

dentro de dicha religión tendrá relación con la identidad de esa planta (cit. en Smith 72).

Una divinidad análoga al Soma es el llamado Haoma, una planta sagrada, bebida psicoactiva y divinidad a la vez, que se consumía en la liturgia avéstica. En el libro sagrado del zoroastrismo, el *Avesta*, -que data del siglo IV d. C. según la mayor parte de los especialistas<sup>39</sup>- podemos encontrar himnos dedicados a Haoma similares a los himnos védicos y su Soma. Las virtudes atribuidas a esta bebida sagrada son variadas: la curación, la prosperidad, la sabiduría, la fiereza, e incluso la inmortalidad. En *Avesta*, 9, 16-17<sup>40</sup> leemos:

Entonces habló Zaratustra: Oración a Haoma. El bien es Haoma, y el bien dotado, exacto y justo en su naturaleza, y bueno inherentemente, y curativo, hermoso de forma, y bueno en los hechos, y más exitoso en su trabajo, dorado, con brotes doblados. Como es el mejor para beber, así (a través de su estímulo sagrado) es el más nutritivo para el alma.

Te reclamo, Oh Haoma de oro, por inspiración. Te reclamo fuerza; Te reclamo la victoria; Te reclamo por salud y curación (cuando la curación es mi necesidad); Te reclamo por el progreso y el aumento de la prosperidad [...] (*La traducción desde el inglés es mía*).

Haoma dotaba a quienes lo alababan -y consumían- de muchos dones, muchos de los cuales se pueden asociar a las propiedades psicoactivas de las plantas sagradas que componían el brebaje. Existe, además, una alusión a su carácter de inmediatez, como podemos leer en *Avesta*, 9, 25:

---

<sup>39</sup> Sigue siendo un misterio la fecha de datación del *Avesta*. Las posturas más arriesgadas proponen que pudo haber sido escrito en el siglo VI o V a. C., mientras que las más conservadoras procuran fecharlo alrededor del siglo VI o VII d. C. Por ello, resulta particularmente complejo contextualizar históricamente este peculiar libro sagrado.

<sup>40</sup> <http://avesta.org/yasna/index.html#y9>

¡Salve, oh Haoma, que tienes el poder que quieres, y con tu fuerza innata! Salve a ti, eres versado en muchos dichos y palabras verdaderas y santas. Te saludo porque no haces preguntas astutas, sino preguntas directas (*La traducción desde el inglés es mía*).

En este sentido, podemos notar la similitud que existe entre los himnos védicos y avésticos. De hecho, el descubrimiento del dios avéstico Haoma produjo, en algunos estudiosos, un cambio en la concepción que se tenía hasta más o menos la década del noventa sobre el Soma, sobre todo a partir del estudio *Margiana and protozoroastrism* (1998), publicado por el arqueólogo ruso Viktor Sarianidi (1929 - 2013). El autor trabajaba en el interior de Afganistán, en un área conocida como el complejo arqueológico de Bactria-Margiana (BMAC, según sus siglas en inglés). Allí descubrió los restos de la civilización ‘Oxus’ - también llamada cultura bactriomargiana, datada entre el 2200-1700 a.C.- el año 1976. En dicho lugar se encontraron extensos templos donde la mitad de los sitios de cada uno de ellos se dedicaba a la preparación de la bebida sagrada. Se cree que la religión practicada por esta antigua civilización era una especie de adoración al fuego, que más tarde pasaría a conformar el zoroastrismo, la religión oficial del imperio persa. En este complejo, y más específicamente en Gonur Tepe (Turkmenistán), se encontraron antiguos elementos ceremoniales, entre los cuales se hallaban calderos y platos con restos fosilizados de cannabis, efedrina y, en algunos casos, amapola. Por consiguiente, Viktor Sarianidi señala que esta podría ser la bebida sagrada de los indios y persas antiguos, y no la que se preparaba con *Amanita muscaria*, como había señalado Wasson.

El ritual zoroástrico por excelencia es el que se conoce como Yasna, nombre que alude a “sacrificio” o “adoración” en idioma avéstico. En el *Avesta* se le dedican 72 capítulos, en cuyas páginas se narra el sacrificio y celebración del Haoma. El sacrificio del Haoma era una conmemoración análoga a la del Soma en la India, cuyo principal acontecimiento era la preparación de la bebida sagrada. Según Carlos G. Wagner, docente de la Universidad Complutense de Madrid, el ritual correspondía a “la conmemoración de una cosmogonía, y por tanto un ritual de renovación, y al mismo tiempo anunciaba y anticipaba una escatología mediante un sacrificio que era, en realidad, una eucaristía, una comunión”<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> <http://pocimae.blogspot.com/2007/10/el-haoma-y-el-avesta.html>



Más adelante en la historia y ya acercándonos a Occidente, nos encontramos con los ya mencionados Misterios Eleusinos. Si bien no existe una extensa literatura relacionada a ellos dado su prohibición: “misterios venerables que no es posible en modo alguna transgredir, ni averiguar, ni divulgar” (Homero 82), de igual forma podemos encontrar algunas alusiones en diversos autores de la Grecia clásica. Un ejemplo de ellos es el ya mencionado “Himno homérico a Deméter”: “¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Más el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tiniebla” (*Ibid*). En este poema anónimo se narra el mito de fundación de los misterios, y es fechado en el siglo VII a.C., siete siglos antes de que se comenzara a celebrar por primera vez esta ceremonia de iniciación. El himno narra cómo Perséfone fue raptada por Hades, su futuro esposo, y arrastrada al reino de los muertos mientras cortaba un narciso (*narkissos*), “que, como señuelo, hizo brotar para la muchacha de suave tez de flor la Tierra [...]; flor de prodigioso brillo, asombro entonces de ver para todos, tanto dioses inmortales como hombres mortales. Y es que de su raíz habían crecido cien brotes [...]” (*Id* 63). Ruck señala, a partir de ello, que los griegos “creían que el *narkissos* llevaba ese nombre por causa de sus propiedades narcóticas, obviamente porque tal era el símbolo esencial de la flor de Perséfone” (73).

El tópico del rapto de doncellas mientras recogen flores es frecuente en la mitología griega, y, de hecho, Platón escribe una versión racionalizada de estas historias, en la que “la compañera de la muchacha secuestrada recibe el nombre de Pharmaceia o, según el significado de tal palabra, el “uso de drogas”. El mito específico que Platón está racionalizando se ocupa de trazar el origen del sacerdocio en Eleusis” (Ruck 73). Por consiguiente, Carl Ruck afirma que “No cabe duda de que el rapto de Perséfone fue provocado por drogas” (*Ibid*). Se sabe, además, que antes de que llegara la ansiada fecha de los Misterios, sus participantes debían prepararse meses para poder ser parte de la iniciación. Esto nos acerca a las preparaciones que se llevaban a cabo en las culturas mesoamericanas para poder recibir la droga, y también con la tradición del ya mencionado Soma y Haoma.

Es interesante señalar, además, que el componente psicoactivo de la preparación de *kykeon* - el brebaje, ya mencionado, que se utilizaba en los Misterios- provenía del trigo. Se cuenta en el Himno a Deméter que Metanira le dio a beber vino a la diosa, el cual rechazó. “Le instó, en cambio, a que le sirviera para beber harina de cebada y agua, después de mezclarla con el tierno poleo. Y ella, tras preparar el ciceón, se lo dio a la diosa [...]” (Homero 71). Es curioso, entonces, lo que Yalal ad-Din Muhammad Rumi (1207 – 1273), el célebre poeta persa, escribió en el siglo XIII en los siguientes versos, pertenecientes a su obra *Masnavi-I Ma’navi*:

¡Oh! Alguien comió del fruto prohibido,  
coaguló así la razón de la tibia vida.

Un grano de trigo eclipsó el sol de Adán,  
como la cola del dragón empaña el trigo de la luna (cit. en Hofmann, Albert, Carl A. P. Ruck y R. G. Wasson 235).

Peter Webster explica, a partir de estos versos, que los musulmanes creían que el fruto prohibido era el trigo. Es probable, entonces, que “ya fuera el conocimiento concreto de la preparación del *kykeon* o cuando menos rumores de éste, algo debió sobrevivir por más de un milenio para poder formar parte de las creencias de los místicos sufíes medievales” (*Id* 235).

Así, las metáforas de la ebriedad para hablar sobre el éxtasis místico son comunes, además, en algunas tradiciones religiosas, sobre todo entre los sufíes. Luce López-Baralt (1950 - ) señala que “un «borracho» habla sin coherencia: de la misma manera un embriagado místico emitirá palabras delirantes que traducen de alguna manera lo intraducible de su experiencia espiritual”<sup>42</sup>. Este símil no puede ser solamente una coincidencia: la borrachera causada por el vino -en tanto símbolo- y el éxtasis místico son la misma cosa. En palabras de López-Baralt: “en la literatura mística musulmana, tras numerosos siglos de uso, se lexicaliza la equivalencia del vino entendido invariablemente como éxtasis místico, un estado inefable de éxtasis místico”<sup>43</sup>. Ibn al-Farid, poeta árabe del siglo XIII, utiliza la metáfora de la ebriedad

---

<sup>42</sup> [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/simbologa-mstica-musulmana-en-san-juan-de-la-cruz-y-santa-teresa-de-jess-0/html/021e4a2a-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_11.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/simbologa-mstica-musulmana-en-san-juan-de-la-cruz-y-santa-teresa-de-jess-0/html/021e4a2a-82b2-11df-acc7-002185ce6064_11.html)

<sup>43</sup> *Ibid.*

para hablar del viaje del alma desde la dispersión hasta el verdadero conocimiento en los siguientes versos:

Bebe las primicias de su vino con embriaguez  
y goza del cantar que allí se dice  
Evocando con vino al Amado,  
bebimos hasta embriagarnos,  
cuando aún la viña estaba por crear.  
Ya antes de la infancia habitaba en mí  
esa embriagadora emoción,  
que por siempre me acompaña,  
aún cuando roídos estén mis huesos<sup>44</sup>.

O, también:

No hay lugar digno en el mundo para quien vive sobrio,  
pues el saber se le escapa a quien ebrio no muere (*Ibid*).

Y Rumi, por su parte:

Mira: cuando en tu sangre fluye el vino,  
¡todo es Él, Amigo mío, todo es Él! (cit. en Iribas 212)

Incluso en la tradición cristiana, santa Teresa de Ávila en el siglo XVI habla del centro del alma como una bodega de la cual Dios dispone para embriagarla con el vino de su gracia. Todas estas metáforas apuntan al estado de éxtasis místico, que se acerca notablemente a la borrachera del vino, en la cual los sentidos se apagan para dar paso a la apertura interior.

En el siglo XVI, además, se dio un tipo de literatura radicalmente distinto: los escritos de distintos cronistas en tierras mesoamericanas, sobre todo del actual México. Entre 1540 y 1585 el franciscano Bernardino de Sahagún escribió sobre distintos enteógenos y su

---

<sup>44</sup> <https://alfayr.wordpress.com/2012/07/27/ibn-al-farid-s-xii-versos-de-la-jamriyya-poema-baquico/>

percepción sobre lo que causaban en los indígenas en su *Historia general de las cosas de Nueva España*, también conocida como el *Códice Florentino*. Es considerado el primer ‘blanco’ en describir el efecto del peyote y, además, el primero en señalar que este cactus se había utilizado por los nativos hace por lo menos dos mil años antes de la llegada de los exploradores europeos. Así, pues, detalló su uso entre los nativos de las regiones centrales, los chichimecas y toltecas, de México:

Hay otra yerba como tunas de la sierra, se llama peiotl, es blanca, hállase hacia la parte del norte, los que la comen o beben ven visiones espantosas o irrisibles; dura esta borrachera dos o tres días y después se quita. Es común manjar de los chichimecas, pues los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed ni hambre, y dicen que los guarda de todo peligro (s/p Sahagún).

Al parecer, ni Bernardino de Sahagún ni otros misioneros probaron nunca los efectos de los enteógenos de la zona, pues el efecto del cacto dura aproximadamente de seis a ocho horas. Además, buscaban la prohibición de estas sustancias, pues las consideraban una amenaza para el cristianismo, llegando a considerar todo tipo de práctica con enteógenos como herética según la ley. El consumo del peyote “fue perseguido por la inquisición y finalmente prohibido en 1720” (Carod-Artal 46). El cronista Juan de Cárdenas escribe en sus crónicas de Indias de 1591 sobre el peyote y las semillas de ololiuhqui:

Quentase con verdad del peyote, y del ololiuhque, que si se toman por la boca, sacan tan deveras de juyzio al miserable que los toma, que entre otras terribles, y espantosas fantasmas se les representa el demonio, y aun les da noticia (según dizen) de cosas por venir, y debe ser todo traças, y embustes de sathanas, cuya propiedad es engañar con permission divina, al miserable que en semejantes ocasiones le busca (cit. en Carod-Artal 47).

Además del cactus y las semillas, también se consumían hongos sagrados, pues su uso “en ceremonias rituales se difundió en las culturas mesoamericanas. El culto a los hongos [...] se extendió desde el valle de México a toda América central, y su antigüedad se estima en al

menos 3.500 años” (Carod-Artal 45). Bernardino de Sahagún relata sus usos y propiedades del siguiente modo:

Hay unos honguillos en esta tierra que se llaman teonanácatl. Críanse debaxo del heno en los campos o páramos. Son redondos, y tienen el pie altillo y delgado y redondo. Comidos son de mal sabor; daña la garganta y emborracha. Son medicinales contra las calenturas y la gota. Hanse de comer dos o tres, no más. Los que los comen ven visiones y sienten vascas del corazón, y ven visiones a las vezes espantables y a las vezes de risa. A los que comen muchos de ellos provocan a luxuria, y aunque sean pocos. Y a los moços locos y traviesos dízenles que han comido nanácatl (s/p).

En todos estos testimonios podemos notar un juicio moral negativo hacia las prácticas rituales con enteógenos, lo que dejará huella en los siglos venideros sobre todo en quienes se adhieren a algún tipo de práctica religiosa. Además, estos cronistas no especifican la finalidad última que le asignaban los nativos al consumo de drogas: la reconexión con lo divino, la sanación, la adivinación, entre otras.

Más contemporáneamente, nos encontramos ya en el siglo XVIII, XIX y XX con un conjunto de autores occidentales que van a experimentar con enteógenos tales como el LSD, la mescalina, el opio o la ayahuasca para estimular la creatividad e incluso específicamente para alcanzar una experiencia mística que pudiera ser plasmada en una obra. Los principales autores que trataron el tema fueron Samuel Taylor Coleridge, Thomas de Quincey, Charles Baudelaire, Antonin Artaud, Aldous Huxley, Ernst Jünger, Henri Michaux, William Burroughs, Allen Ginsberg, entre otros. Al parecer, la prohibición impuesta antaño no fue suficiente para evitar el resurgimiento del consumo de enteógenos, y los artistas buscaron en América y Oriente lo que les había sido negado desde hace siglos.

Fue Coleridge (1772 - 1834) quien, al parecer, dio pie al surgimiento de la escritura contemporánea bajo el influjo de drogas. El poeta utilizaba bastante a menudo el opio, en principio para tratar su reumatismo, pero luego su uso se extendió al ámbito recreativo, pues le ayudaba en sus procesos de creación poética, añadiendo así el cáñamo y éter a su dieta.

Muchos críticos señalan que su célebre poema “Kubla Khan” fue escrito en 1797 bajo la influencia del opio. Según el filósofo y ensayista Antonio Escohotado (1941 - ), sus “dos últimas líneas contienen quizá una alusión al látex blanco que se escapa de la cabeza de adormidera al hacer una incisión” (423): “Pues él en rocío de miel se alimentó, / Y bebió la leche del Paraíso” (*Ibid*). Podemos encontrar influencia de Coleridge en autores románticos como Percy Shelley y Thomas de Quincey -ambos se volcaron también al opio-, y posteriormente en la llamada Generación *beat*.

Así, “tras la senda abierta por Coleridge se inaugura un género literario específico que es el del viaje interior -la excursión psíquica propiciada por algún psicofármaco distinto del alcohol-[...]” (Escohotado 423). Thomas de Quincey (1785 – 1859) es uno de quienes mejor uso han hecho de este nuevo género, quien en 1822 publica *Confesiones de un inglés comedor de opio*, donde describe su propia experiencia con la droga:

[...] lo tomé, y, una hora más tarde, ¡oh cielos!, ¡qué cambio tan repentino!, ¡cómo se elevó, desde las más hondas simas, el espíritu interior!, ¡qué apocalipsis del mundo dentro de mí! Que mis dolores se desvanecieran fue, a mis ojos, una insignificancia: este efecto negativo se hundía en la inmensidad de los efectos positivos que se abrían ante mí, en el abismo de divino deleite súbitamente revelado (36).

De Quincey exalta el poder que ejerce el opio en sí mismo, el cual lo acerca a un estado de éxtasis que más tarde lo hará caer en la dependencia:

¡Oh justo, sutil y poderoso opio!, que a los corazones de ricos y pobres, a las heridas que no cierran y a «los tormentos que tientan al espíritu con la rebelión» traes un bálsamo que apacigua: opio elocuente que con tu fuerte retórica deshaces las victorias de la ira; que durante una noche devuelves al culpable las esperanzas de la juventud y le lavas la sangre de las manos; y al hombre orgulloso concedes un breve olvido de *Males sin remedio* y *ofensas sin venganza* [...] Sólo tú haces estos regalos al hombre y posees las llaves del Paraíso, ¡oh justo, sutil y poderoso opio! (44).

En este fragmento podemos darnos cuenta de las cualidades que posee el opio según el autor, llegando incluso a señalar que es una vía de acceso al “Paraíso”. Sin embargo, no todo es benevolente para de Quincey en su relato. La adicción al opio siempre está cercana a destrozarlo (el autor llegó a utilizar diariamente unos veinte gramos de opio, lo que equivaldría a más de dos gramos de morfina, los cuales podrían matar rápidamente a alguien no familiarizado con la droga), dando cuenta así, una vez más, de la polaridad de algunos enteógenos, entre lo tremendo y lo fascinante, que siempre nos mantiene al borde del éxtasis o de “los terrores que guarda el opio para vengarse de quienes abusan de su condescendencia” (De Quincey 46). Así, “sabiéndolo o no, de Quincey había inventado una forma literaria de tipo épico, con guerras y desafíos como la épica tradicional, pero donde el combate por la virtud aparecía desplazado a una dimensión interna (Escohotado 431). Como sucesor directo de Thomas de Quincey tenemos a Charles Baudelaire (1821 – 1867), simbolista francés que también escribe sobre el opio y experimenta con diversas drogas. Hugo M. Viera señala que:

el "género literario" de la experiencia de la droga, cuyos actos fundacionales residen en las *Confesiones de un opiómano inglés* (1821-22) de Thomas De Quincey y *Los paraísos artificiales* (1860) de Charles Baudelaire, ha creado una cultura de la droga. Es decir, estos textos fueron rotundos éxitos de venta que llegaron a definir la concepción popular de la experiencia narcótica, e hicieron —o, muchos críticos así lo temieron— que sus lectores experimentaran con el opio y el hashish. La experiencia se vio así definida *a priori* por la literatura en un giro cervantino ya que el lector buscaba experimentar lo que había leído. En otras palabras, la literatura se convierte en un rito de iniciación del lector (s/p).

De esta manera, la experiencia con la droga lleva a la separación entre dos tipos de sujetos: los iniciados y los no iniciados. Baudelaire, quien ya es un iniciado, intenta iniciar a sus lectores en sus saberes sobre el opio en *Las flores del mal*:

El opio agranda lo que no tiene contornos,  
prolonga lo ilimitado,  
añade hondura al tiempo, excava en el deleite,

y con placeres lúgubres y oscuros  
colma el alma más allá de su capacidad (2009 117)

La exaltación de las bondades del opio es, en realidad, un intento de huir de lo que ha llamado el propio autor “tedio” o *spleen*. Baudelaire lleva una vida bohemia, e inicia una relación intensa con diversas drogas que lo llevarán a escribir *Los paraísos artificiales*, publicada en 1860. El autor siente una fuerte atracción a la idea, propia de la modernidad, de que estamos desligados de nuestro “yo”, o lo que podamos pensar que corresponde a nuestra “yoidad”. Gracias a los avances científicos y el descubrimiento del subconsciente, comienza un cuestionamiento a nivel generacional sobre nuestra verdadera identidad, lo que se verá reflejado en la literatura de la época. Como medio para descubrir su verdadero “yo” Baudelaire utilizará algunas drogas (vino, hachís y opio), de las cuales, además, abusará (convirtiéndose en un adicto) para poder describir el efecto de cada una de ellas en sus escritos. Placer y afán de conocimiento lo llevarán a relatar su intento de escapar del tedio cotidiano. Sin embargo, como el nombre lo sugiere, para Baudelaire no es posible encontrar un verdadero “paraíso” en las drogas, sino solamente uno “artificial”, pues “lo único que el haschisch revela al individuo es el propio individuo” (s/p Baudelaire). Además, señala que “El haschisch pertenece a la categoría de los goces solitarios; está hecho para los miserables ociosos. El vino es útil, produce resultados fructíferos. El haschisch es peligroso e inútil” (*Id*). La polaridad nuevamente, entre desencanto y fascinación, van a marcar la relación de este autor con las drogas.

Un ejercicio similar, pero desde un punto radicalmente distinto, es el que realiza Aldous Huxley medio siglo más tarde, contexto en el cual la percepción que se tiene de los “psicodélicos” -nombre con el que se comienzan a llamar a las drogas reveladoras de la mente- es novedosa y positiva. Tal como hemos mencionado anteriormente, Huxley intentó vehementemente comprender la experiencia mística. Su pensamiento radica en la creencia de que los místicos de las diferentes épocas y culturas pueden trascender los esquemas propios de su sociedad durante sus experiencias místicas, accediendo a una comprensión directa de la realidad. De esta manera, distingue entre la experiencia mística, que es universal y atemporal, y su interpretación, que estaría determinada por la cultura y el momento



histórico: es el ya mencionado paradigma esencialista. Huxley señala en su *Filosofía perenne*, publicada en 1945, que:

El ser humano completamente iluminado sabe [...] que Dios “está presente en la parte más honda y más central del alma”; pero es también, y al mismo tiempo, uno de aquellos que, en las palabras de Plotino, ven todas las cosas, no en proceso de devenir, sino en el Ser, y se ven a sí mismos en el otro. Cada ser contiene en sí mismo todo el mundo inteligible. De ahí que Todo está en todas partes [...] (2019b 17).

Esta base de pensamiento influye en su actitud frente a los enteógenos, pues los considera una puerta de entrada hacia esa otra realidad, el Todo. Estas ideas se verán plasmadas en su célebre ensayo titulado *Las puertas de la percepción*, seguido de *Cielo e infierno*, los cuales se publicaron juntos en 1954. En este libro el autor describe su experiencia con la mescalina -principio activo del peyote- como un viaje de trascendencia, el cual marcará a toda una generación que sentirá las palabras de Huxley como modelo para los “viajes psicodélicos”. En palabras de Huxley:

Para una persona en la que «el cirio de la visión» nunca arde espontáneamente, la experiencia con la mescalina es doblemente reveladora. Arroja luz sobre las hasta ahora desconocidas regiones de su propia mente y, al mismo tiempo, arroja luz, de forma indirecta, sobre otras mentes doradas con mayor riqueza para lo visionario que la propia (2019 87).

Según Michael Pollan, “Huxley vivió un viaje espléndido, que cambiaría para siempre la comprensión de la cultura sobre estas drogas cuando [...] publicó *Las puertas de la percepción*” (166). En breves páginas, el autor desarrolla toda una teoría en relación con el conocimiento de la realidad y, para ello, utiliza la figura de William Blake (1757 – 1827) como modelo de sujeto visionario, de quien se sabe, además, que tuvo una fuerte influencia oriental, al igual que ocurrirá con el movimiento *hippie* del momento. De hecho, el título de su ensayo viene de una cita contenida en uno de los libros proféticos iluminados de Blake, *El matrimonio del cielo y del infierno*, en el cual señala que “Si se limpiasen las puertas de

la percepción, todas las cosas aparecerían ante el hombre como son: infinitas” (117). Este referente literario, tildado muchas veces de místico, será crucial para el movimiento. Huxley describe el efecto de la mescalina del siguiente modo: “Lo que ahora contemplaba no eran unas flores dispuestas de un modo inusual. Estaba viendo lo que Adán había visto la mañana de su creación: el milagro, momento por momento de la existencia desnuda” (Huxley 2019 51). Lo milagroso y fascinante se hace presente en la experiencia de Huxley, de manera que se rompe el juicio negativo que habían tenido hasta entonces algunos tipos de droga en los artistas, como el hachís y el opio. Los objetos más mundanos se convertían, a ojos de Huxley, en símbolos divinos: “¡Qué laberinto de complejidad infinitamente significativa eran aquellos pliegues de mis pantalones! Y ¡qué rica, qué profunda y misteriosamente suntuosa era la textura de la franela gris! (2019 33). Ahora, en plena era “psicodélica”, estas sustancias son utilizadas de otros modos y, tanto científicos como artistas, evalúan sus beneficios y propiedades para ampliar la conciencia de los seres humanos.

En este contexto, autores como William Burroughs (1914 – 1997), Allen Ginsberg (1926 – 1997) y Jack Kerouac (1922 – 1969), van a escribir sobre algunos psicodélicos, y también bajo el influjo de estos. La Generación *beat*, a la cual pertenecen estos autores, se caracterizó precisamente por el uso de drogas, además del estudio de la filosofía oriental. Este momento puede ser catalogado como el *peak* del consumo de drogas en los jóvenes, quienes buscaban modificar sus estados de conciencia a modo de protesta contra los valores establecidos en una sociedad capitalista y secularizada.

En medio del fervor de los alucinógenos, muchos autores visitaron Sudamérica para ir en busca de psicodélicos. En *Cartas del yagé*, Burroughs narra su viaje -en 1953- por la selva amazónica en busca del “yagé”, otro nombre que se le da a la ayahuasca. Así, el autor viaja a través de varios países de Sudamérica -Panamá, Colombia, Ecuador, Perú- donde “descubrí que el uso del yagé es corriente tanto entre los indios como entre los blancos. La mayoría de la gente lo cultiva en su huerta” (Burroughs 34). El libro se compone de las cartas que se escriben Burroughs y Ginsberg, quien también se interesó y experimentó con estas sustancias. De esta manera, se adjuntan algunas de sus cartas en la obra, pues siete años más tarde que Burroughs (en 1960), Ginsberg irá por sus mismos caminos en busca de la ayahuasca. Es él,

de hecho, quien describe su experiencia con la droga más detalladamente, incluso acercándose a la retórica utilizada por místicos para describir sus experiencias:

[...] empecé a ver o sentir lo que me pareció el Gran Ser, o algún sentido de Eso, que se aproximaba a mi mente con una gran vagina húmeda, me acosté en ella durante un rato, la única imagen que puedo identificar es la de un gran agujero negro de la Nariz-Dios a través del cual yo atisbaba un misterio, y el agujero negro rodeado por toda la creación, en especial, serpientes de colores, todo real (49).

A partir de los escritos de los autores de esta época, la retórica que se utiliza para describir los efectos de la droga se hará popular y, también, estas experiencias serán las que van a propiciar la experimentación de nuevas formas de escritura, en la medida que la droga subvierte todo tipo de pensamiento y la imaginación se dispara de una forma peculiar. La llamada técnica *cut-up* (recortar trozos de un texto y ponerlos en un orden al azar) o algunos métodos de montaje de Burroughs surgen gracias a estas experiencias. *El almuerzo desnudo* (1959), obra que también trató el tema de las drogas, es un claro ejemplo de este tipo de experimentación por parte del autor.

No nos extenderemos mucho más en los numerosos autores, a lo largo del mundo, que han experimentado con drogas. Cabe mencionar, sin embargo, que, dentro de la literatura que se podría catalogar “de viaje” en busca de enteógenos que hemos estado revisando a partir de Ginsberg y Burroughs:

Quizás el caso más conocido es el de Antonin Artaud quien, a partir de su encuentro con los tarahumara, refiere [...]: "Se siente uno como dentro de una ola gaseosa que desprende por todas partes un incesante chisporroteo" (34). Otro autor francés que siguió esta ruta es Serge Pey, quien compartió con los huicholes los ritos en torno al peyote. Sus poemas tienen una alta carga sonora y utilizan variados recursos visuales, con la pretensión de convertir se en himnos (Cussen 179).

Por último, y ya entrando en un tipo de literatura latinoamericana y más contemporánea, tenemos la figura de Nestor Perlongher, quien en los últimos años de su vida participó del culto al Santo Daime, otro nombre con que se conoce a la ayahuasca. En dicho culto “se mezclan elementos de origen católico, espiritista, indígena, africano, esotérico, y que se basa en el canto de himnos” (*Id* 180). En *Aguas aéreas*, publicado en 1991, Perlongher escribe poemas sobre sus experiencias con Santo Daime. Ya el título de su libro remite a una forma de misticismo que nos recuerda incluso a san Juan, con su famoso oxímoron: “La música callada, / la soledad sonora” (14), pues la paradoja lingüística es otra forma de expresar lo inefable. Perlongher añade una nota aclaratoria al final de su obra: “Estos poemas se inspiran en la experiencia del Santo Daime. Agradezco al Centro Ecléctico de Fluyente Luz Universal, “Flor de las aguas”, de San Pablo, por el privilegio de haberme permitido acceder a la bebida sagrada” (2003 301). Perlongher intentará dar plasmar su experiencia en el poema X de *Aguas aéreas*:

#### DIAMANTE

Rascacielo almendror cuyos cimientos  
por caños cañerías ventanolas corpúsculos y baños  
van a dar al gran Lago de los Seres,  
los Entes

#### ENTES FIJOS

#### PREFIJOS

Prefijada su estela, su cascada  
si manes a la hiedra  
zambullen, una luz  
riza las torvas ondas  
[...]  
un arco de partículas de polvos  
y burbujas, arco azul  
al compás  
de tironeos de tendón y sincopadas catalepsias  
caídas de la presión

vaho azuloso en el rodar al vuelo  
en el vaivén febril estos títeres rítmicos  
o mixtos  
implantan su cabellera en el cristal  
de nube, crepúsculo vacío  
de temblorosa iridiscencia  
volúmenes de brillo  
deslizándose sus aspas  
por jardines de limo.  
ERA EL CRISTAL  
LAS MIL FACETAS DEL CRISTAL  
LOS BRILLOS RÍTMICOS  
LOS HIMNOS  
CELEBRATORIOS DE UNA ENUNCIACIÓN  
CALEIDOSCOPIO  
FRENESÍ ESMALTADO (2003 268-269)

Podemos encontrar la alusión al ritual del Santo Daime en distintos elementos del poema. Los elementos de la naturaleza: los jardines, las cascadas, la hiedra. Todo apunta al entorno físico, es decir, la selva amazónica. Las danzas rituales, que levantan “partículas de polvo” y “brillos rítmicos”. Y, también, las visiones y sensaciones corporales propias de quien ha consumido ayahuasca: las “caídas de presión”, los “tironeos de tendón y sincopadas catalepsias”, todo ello al ritmo de la danza que acompaña a los efectos. El autor, ante la inefabilidad de la experiencia, opta por la fantasía, en imágenes desbordantes: Un “FRENESÍ ESMALTADO”. De esta manera, muchos otros autores han intentado, en los últimos tiempos, relacionar la experiencia visionaria o mística con el uso de enteógenos.

Finalmente, resta decir que este breve recorrido por la literatura sobre enteógenos nos ha demostrado que, al parecer, la literatura mística relacionada con estas sustancias se ha ido desarrollando cada vez más, y no nos sorprendería que hoy en día existiesen nuevos autores y autoras con mucho más que agregar sobre el tema. Por consiguiente, se podría discutir si

es que a medida que la sociedad se vuelve más y más desacralizada, existirá una mayor atracción a estas sustancias que podrían tener la capacidad de generar un sentimiento de lo sagrado que las instituciones religiosas y sus sacramentos ya perdieron. Como señala Hulin, este tipo de mística “salvaje” surge cuando los códigos de desciframiento de la experiencia extática, impuestos por las grandes instituciones religiosas, desaparecen o se vuelven cada vez más débiles. “Es lo que se produce en todos los períodos de transición histórica y de crisis religiosa. Es lo que sucede actualmente, en un grado de profundidad y a una escala que, según parece, la historia nunca había conocido con anterioridad” (Hulin 208). Sin embargo, no es el propósito de esta investigación detenernos en este punto. Por consiguiente, no nos resta más que analizar los testimonios de quienes han padecido experiencias místicas, tanto “naturales” como “artificiales”. ¿Será que ambos caminos pueden llevar a experiencias parecidas?

### **ANÁLISIS DE LOS RASGOS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA**

La revisión de literatura sobre enteógenos desde la antigua India hasta la literatura más contemporánea da cuenta de la transversalidad de este fenómeno a lo largo del tiempo. Los testimonios de místicos y místicas sobre su experiencia, otra forma de literatura, nos muestran lo parecidas que son las experiencias independientemente de la cultura o religión a la cual pertenezcan los sujetos. No hay que olvidar, sin embargo, que será finalmente la interpretación que el místico dé a su experiencia la que quedará en su obra, la cual suele estar permeada por sus concepciones teológicas o metafísicas, y por su cultura y religión. En lo que a experiencias con enteógenos respecta, es indudable el hecho de que estas experiencias son altamente moldeables. Según Pollan:

Los chamanes saben desde hace milenios que una persona en las profundidades de un trance o bajo los efectos de una poderosa medicina natural puede ser manipulada fácilmente con la ayuda de ciertas palabras, de objetos especiales o del tipo correcto de música. [...] Los investigadores prefieren llamar a esto una manipulación de la actitud y del escenario [...] (175-176).

En la experiencia con enteógenos, entonces, es bastante sabido que elementos externos (*set and setting*) pueden hacer la diferencia entre entrar al mundo de lo *tremendum* o de lo *fascinans*, pero, de todos modos, sean cuales sean los factores que han modificado las experiencias místicas a lo largo del tiempo, estas tienen más similitudes que diferencias. Muchas veces, además, las expectativas (las cuales sabemos que influyen en la posterior experiencia) antes de ingerir algún enteógeno no constituyen lo que finalmente se va a experimentar. Aldous Huxley, quien ingirió mescalina en 1953, señala que:

Por lo que había leído sobre las experiencias con la mescalina, estaba convencido por adelantado de que la droga me haría entrar, al menos por unas cuantas horas, en la clase de mundo interior descrito por Black y A. E. Pero no sucedió lo que yo esperaba. Yo esperaba quedar tendido con los ojos cerrados, en contemplación de visiones de geometrías multicolores, de animadas arquitecturas llenas de gemas y fabulosamente bellas [...] Pero no había tenido en cuenta, era evidente, las idiosincrasias de mi temperamento, mi preparación y mis hábitos (2019 17).

Lo mismo ocurre con los místicos canónicos, quienes, a pesar de estar influidos por una ideología o religión, presentan similitudes que nos permiten estudiar el fenómeno místico como una categoría estable que posee rasgos específicos.

Es importante señalar, antes de comenzar el análisis de los testimonios, que muchas veces no será posible encontrarnos con los seis rasgos presentados en este trabajo de manera completa y simultánea en un mismo testimonio (lo que no quiere decir que esto sea imposible). Sin embargo, a pesar de lo anterior, es posible dar cuenta de la presencia de estos rasgos aisladamente en los textos que, de manera acotada y tomando un limitado número de ejemplos tanto de experiencias místicas “naturales” como “salvajes”, presentamos a continuación.

## 1. *Inefabilidad*

El hecho de que las palabras son insuficientes para expresar lo que se padece en un estado de éxtasis místico es transversal a toda cultura y época. En palabras de Huxley: “Se pronuncian palabras, pero son palabras que no ilustran” (2019 15). Y, en las del Maestro Eckhart: “¿Qué estas charlando acerca de Dios? Cualquier cosa que tú digas de él es falsa” (cit. en Huxley 2019b 158).

San Juan de la Cruz, el ya mencionado místico canónico del siglo XVI, alude a la inefabilidad en sus “Coplas hechas sobre un éxtasis místico de harta contemplación”:

Yo no supe dónde entraba,  
pero, cuando allí me ví,  
sin saber dónde me estaba,  
grandes cosas entendí,  
no diré lo que sentí,  
que me quedé no sabiendo,  
*toda ciencia trascendiendo.*

De paz y piedad  
era la ciencia perfecta,  
en profunda soledad  
entendida, vía recta;  
era cosa tan secreta,  
que me quedé balbuciendo  
*toda ciencia trascendiendo (75-76).*

En este fragmento del poema podemos darnos cuenta de que el balbucir es la única forma que le queda al místico para dar a conocer su experiencia, de la cual “no diré lo que sentí”. El conocimiento que traspasa toda ciencia no puede ser enseñado con palabras: es la sabiduría divina, superior a cualquier otro tipo de saber.



La vía negativa del Pseudo-Dionisio Areopagita se hace presente en diversos místicos, en la medida que se busca hablar de lo divino en términos negativos a falta de palabras que puedan expresar algo de Él. En su *Teología mística*, Pseudo-Dionisio señala que “[...] cuando uno intenta subir desde las cosas de abajo hasta lo Sumo, a medida que sube comienzan a faltarle las palabras y cuando ha terminado ya la subida se quedará totalmente sin palabras y se unirá completamente con el Inefable” (249-250). Y deja en claro su “vía negativa” para intentar decir algo sobre Dios en el siguiente fragmento:

[...] cuando se trata de afirmar algo sobre Aquel a quien no alcanza ninguna afirmación, debe hacerse la supuesta afirmación partiendo de lo más próximo a Él; en cambio al hablar de negación en Aquel que trasciende toda negación, debe hacerse negando a partir de las cosas más distantes de Él (250).

A partir de ello, entonces: “Decimos [...] que la Causa de todo y que está por encima de todo no carece de esencia ni de vida, ni de razón ni de inteligencia, que no es cuerpo ni figura, ni tiene forma alguna, ni cualidad, ni cantidad, ni volumen. No está en ningún lugar, no se la puede tocar ni ver [...] (251)”. San Juan de la Cruz, siguiendo la vía negativa para describir lo inefable, intenta explicar este rasgo del siguiente modo:

Bien así como el que viese una cosa nunca vista, cuyo semejante jamás vio, que, aunque la entendiese y gustase, no le sabría poner nombre ni decir lo que es, aunque más hiciese, y esto con ser cosa que la percibió con los sentidos; cuánto menos se podrá manifestar de lo que no entró por ellos. Porque esto tiene el lenguaje de Dios, que por ser muy íntimo al alma y espiritual, en que excede todo sentido, luego hace cesar y enmudecer [...] (*Noche oscura* II, 16, 3).

La experiencia de unión con Dios hace enmudecer, pues no puede hablarse de Él en términos positivos sin transgredirlo. Michael Pollan, luego de experimentar su primer “viaje” de LSD, señala que “Las experiencias psicodélicas son muy difíciles de expresar con palabras; intentarlo es, necesariamente, ejercer violencia sobre lo que se ha visto y sentido, que de

algún modo fundamental es muy pre o poslingüístico [...]” (256), pues “¿Cómo referirse a él como si se tratara de otra cosa, puesto que al contemplarlo no lo estaba viendo como algo diferente sino como unidad consigo mismo?” (Plotino 270).

Quien vive una experiencia mística siente que las palabras no son, solamente, insuficientes, sino que, de algún modo, transgreden y hasta empobrecen lo que han podido vislumbrar de ese otro mundo. En palabras de Aldous Huxley: “Lo que, en el lenguaje de la religión, se llama «este mundo» es el universo del conocimiento reducido, expresado y, por así decirlo, petrificado por el lenguaje” (2019 26). Henri Michaux (1899 – 1984), al igual que Huxley, describió sus experiencias con la mescalina y, además, expresó en dibujos lo que percibía bajo los efectos de la droga en su célebre obra titulada *Miserable milagro*. Allí señala que: “En fin, ya no tenía autoridad sobre las palabras, no sabía dirigir las. ¡Adiós, redacción! (57). La necesidad, sin embargo, de intentar contar la experiencia, a pesar de no tener palabras para ello -característica que se repite en los místicos- mediante el lenguaje, se hace presente en todos estos autores, quienes, utilizando diversos recursos lingüísticos, intentan de igual manera relatar su experiencia:

Como mis hermanos desconocidos de Zacatecas, citados en 1737 por el P. de Arlegui en la *Chronica de la Provincia de Zacatecas*, "incapaces, cuando se embriagaban con su terrible Peyotl, de mantener un secreto", a mí también, per primera vez en mi vida, me gustaba más divulgar un secreto que guardarlo. ¿Qué digo? Me precipitaba en la divulgación de los secretos (secretos personales pero que me había prometido guardar) (*Ibid*).

## 2. *Cualidad de conocimiento*

No se puede explicar con palabras la sensación de que una verdad superior ha sido revelada ni la certeza de que se ha conocido directamente -y no a través de metáforas ni palabras- a Dios. Esta es la llamada cualidad noética de la experiencia mística, que se caracteriza por la sensación de saber algo que va más allá de la razón y que, a pesar de ello, no existan dudas

de la visión divina recibida. Santa Teresa de Jesús, por ejemplo, señala esta cualidad en *Las moradas del castillo interior*:

Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí, en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios, y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad que, aunque pase años sin retornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo [...]

¿Pues cómo lo que no vimos, se nos queda con esa certidumbre? Eso no lo sé yo, son obras tuyas; mas sé que digo verdad, y quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios, sino de alguna potencia, y otras muchas maneras de mercedes que hace Dios al alma. (*Moradas quintas*, I, 9-11)

Santa Teresa deja en claro que a pesar de no entender racionalmente cómo es que está tan segura de que su alma se ha unido con Dios, sabe que “dice verdad”. Algo parecido es lo que expresa, de manera sublime, san Juan de la Cruz en sus ya mencionadas “Coplas...”:

Este saber no sabiendo  
es de tan alto poder,  
que los sabios arguyendo  
jamás le pueden vencer;  
que no llega su saber  
a no entender entendiendo  
*toda ciencia trascendiendo*

Y es de tan alta excelencia  
aqueste sumo saber,  
que no hay facultad ni ciencia  
que le puedan emprender,  
quien se supiere vencer  
con un no saber sabiendo

*irá siempre trascendiendo*

Y, si lo queréis oír,  
consiste esta suma ciencia  
en un subido sentir  
de la divina esencia;  
es obra de su clemencia,  
hacer quedar no entendiendo  
*toda ciencia trascendiendo (77).*

San Juan, al igual que santa Teresa, indica que es obra divina “hacer quedar no entendiendo, *toda ciencia trascendiendo*”. El conocimiento de lo divino no puede ser alcanzado por los sentidos terrenales, sino que solamente quienes se han unido con Dios pueden conocer esa verdad inefable, como señala, a su vez, la mística visionaria medieval Hildegard von Bingen (1098 – 1179):

Mas las visiones que contemplé, nunca las percibí ni durante el sueño, ni en el reposo, ni en el delirio. Ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados. Sino que las he recibido despierta, absorta con la mente pura, con los ojos y los oídos del hombre interior, en espacios abiertos, según quiso la voluntad de Dios (16).

Según el testimonio de Hildegard, las visiones de lo divino solamente se pueden recibir en un estado de conciencia diferente al ordinario, es decir, cuando se está “absorta en la mente pura”, con los sentidos interiores despiertos. Señala, además, un conocimiento adquirido:

Sucedió que [...] del cielo abierto vino a mí una luz de fuego deslumbrante; inundó mi cerebro todo y, cual llama que aviva pero no abrasa, inflamó todo mi corazón y mi pecho, así como el sol calienta las cosas al extender sus rayos sobre ellas. Y, de pronto, gocé del entendimiento de cuanto dicen las Escrituras: los Salmos, los Evangelios y todos los demás libros católicos del Antiguo y Nuevo Testamento, aun sin poseer la

interpretación de las palabras de sus textos, ni sus divisiones silábicas, casos o tiempos. (15-16).

Hildegard, a pesar de no poseer la interpretación de los textos sagrados, puede comprender su significado místico a través de sus sentidos interiores, de modo que le es revelada una nueva manera de conocimiento. Karin Sokel, un sanador energético que se sometió a un experimento con enteógenos en 1999 llevado a cabo en la Universidad Johns Hopkins (Baltimore, EE. UU.), también señala aquello: “[...] creo que somos divinos. Esto no es intelectual, se trata de un saber primordial. [...] Aquello no fue un sueño. Fue tan real como tú y yo teniendo esta conversación. Yo no lo habría comprendido si no hubiera tenido la experiencia directa” (cit. en Pollan 80). De esta manera, el saberse divino y la certeza de que todo es y será benevolente está siempre presente en las experiencias de unión con Dios. Boothby, un filósofo que también participó de dicho experimento, señaló que en su experiencia:

[...] La realidad parecía plegarse sobre sí misma, implosionando una especie de éxtasis catastrófico de la lógica. Sin embargo, en medio de aquel huracán alucinatorio, estaba teniendo una extraña experiencia de ultrasublimidad. Y me recuerdo a mí mismo repitiendo una y otra vez: «Nada importa, nada importa ya. ¡Ahora lo entiendo! Nada importa en absoluto» (cit. en Pollan 76).

La sensación de que “ya nada importa” porque se ha comprendido ‘todo’ -siendo este ‘todo’ algo benevolente y tranquilizador- se repite en muchas de las experiencias causadas por enteógenos. Incluso, también podemos verla en autores como Plotino, quien lo describe de la siguiente forma:

A menudo me despierto a mí mismo, evadiéndome del cuerpo; dejando atrás toda otra cosa, al penetrar en mi propia intimidad, veo una maravillosa e inmensa belleza. Adquiero entonces la plena convicción de mi pertenencia a un destino mejor; vivo una vida excelsa, unificado con lo divino y en él instalado (16).

De la misma forma, John Hayes, otro de los participantes del experimento con enteógenos, señaló que

Sentía como si se tratara de misterios que se estaban desvelando y, sin embargo, todo resultaba familiar, y parecía como si me estuvieran recordando cosas que ya sabía. Tenía la sensación de estar siendo iniciado en dimensiones de la existencia que la mayoría de las personas nunca habían conocido, incluida la clara sensación de que la muerte era una ilusión, en el sentido de que es una puerta que cruzamos hacia otro plano de la existencia, de que estamos saliendo de una eternidad a la que volvemos (Pollan 78).

Así, nos damos cuenta de que gracias a la experiencia mística podemos recobrar la certeza de que la divinidad forma parte de cada uno de nosotros, y que toda esta sabiduría le es familiar al alma. La misma idea transmite san Juan en su “Cántico Espiritual (B)”:

Descubre tu presencia,  
y máteme tu vista y hermosura;  
mira que la dolencia de amor, que no se cura  
sino con la presencia y la figura.

¡Oh cristalina fuente,  
si en esos tus semblantes plateados  
formases de repente  
los ojos deseados  
que tengo en mis entrañas dibujados!

¡Apártalos, Amado,  
que voy de vuelo! (14).

En este fragmento del “Cántico” de san Juan el alma puede darse cuenta, luego de buscar a su amado, Dios, que éste se encuentra dentro de sí misma. Es en el interior, y no en el exterior

donde reside el conocimiento de lo divino. De ahí que las verdades reveladas resultan tan familiares a quien las descubre. Plotino se pregunta, entonces: “¿Qué es, pues, lo que ha hecho que las almas hayan olvidado a dios, su padre, y que partes que de él provienen y que a él pertenecen, lo ignoren y se ignoren?” (17). Lamentablemente, no existe (o no tenemos) aún una respuesta para ello.

### 3. *Transitoriedad*

Dado que nuestras almas han olvidado la sabiduría mística, no es posible permanecer mucho tiempo en un estado extático. Plotino, ante la interrupción de la visión de lo divino, reflexiona: “¿Cómo es entonces que no permanecemos allá arriba? Porque aún no hemos logrado salir por completo de aquí. Pero llegará un momento en que la contemplación tendrá continuidad y ningún obstáculo del cuerpo podrá importunarla” (268-269). Para Plotino, una visión continua solo podrá producirse cuando el alma se libere del cuerpo, por ello, mientras eso no ocurra, la experiencia de contacto con Dios se verá limitada y no se podrá permanecer “allá arriba”. Sin embargo, a pesar de que la unión mística dure poco, esta experiencia es suficiente para dejar grandes huellas en el alma. Señala santa Teresa que “[...] en arrobamiento o unión de todas las potencias como digo- dura poco y deja grandes efectos y luz interior en el alma con otras muchas ganancias [...]” (*Fundaciones* 6, 4). Esto debido a que, a pesar de la dificultad de recordar posteriormente la experiencia para expresarla mediante palabras e intentar comprenderla de manera racional, ésta queda grabada en el alma del místico como una verdad que va más allá de lo intelectual, rebasándolo totalmente. Así, en *Las moradas del castillo interior* señala:

Pues tornando a la señal que digo es la verdadera, ya veis esta alma que la ha hecho Dios boba del todo para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría, que ni ve ni oye ni entiende en el tiempo que está así, que siempre es breve, y aun harto más breve le parece a ella de lo que debe de ser (*Morada quinta*, 1, 9).

El tiempo que puede unirse el alma con Dios es siempre breve. Así también lo señala Thomas Merton (1915 – 1968), un reconocido místico estadounidense:

No importa cuán absorto esté uno en esa paz, todas las funciones y modalidades del ser en las que uno advierte su propia existencia son laboriosas y monótonas y arduas y recuerdan y saben a la esclavitud de Egipto comparadas con ese vacío y esa libertad a través de cuya puerta entré por aquel medio minuto, que me basta ahora para toda una vida, porque implicó una vida completamente nueva (cit. en Lopez-Baralt 27).

Una vez más, se señala que a pesar de que la experiencia de éxtasis dure “medio minuto”, ésta es tan potente que quien la vive puede recordarla años después. En la experimentación con enteógenos pasa algo similar. Richard Maurice Bucke (1813 – 1902), un destacado psiquiatra canadiense y autor de la *Consciencia cósmica*, describe la experiencia mística que cambió su vida a pesar de la fugacidad:

De golpe, sin ningún signo de advertencia, me encontré envuelto en una nube de color de una llama [...] Un instante después comprendí que el incendio estaba en mí. A continuación, me vi sumido en un sentimiento de exultación, una alegría inmensa [...]. La visión no duró más que algunos segundos, pero su recuerdo, unido a la noción de la realidad de su contenido, se ha mantenido a través del cuarto de siglo que ha pasado desde entonces (cit. en Hulin 38-39).

Por otra parte, Michael Pollan cuenta cómo una usuaria de “el sapo” (nombre con que se conoce al veneno fumado del sapo del desierto de Sonora), cuyos efectos no duran más allá de media hora, señala que, en lo que tal vez fueron unos pocos minutos, vivió una experiencia inolvidable: “Tenía la intuición [...] de que cada cosa que existe está hecha de amor. Después de lo que pareció una eternidad, pero que tal vez fueron unos minutos, empecé a reensamblarme y a volver a mi cuerpo” (279). Huxley relata algo similar cuando se encuentra bajo los efectos de la mescalina (que dura unas cuantas horas, dependiendo de la dosis) mientras da un paseo en auto: “La Revelación alboreó y se fue de nuevo en la fracción de un segundo. El automóvil había continuado su marcha; el tiempo estaba descubriendo otra manifestación de la eterna Identidad” (64).



#### 4. *Pasividad:*

Es común que quien experimente a lo divino dentro de sí, sienta que un ente superior lo domina por completo, de una manera totalmente inesperada. San Juan de la Cruz es uno de los autores que mejor ha podido expresar esta pasividad en sus célebres versos: “Quedéme y olvidéme, / el rostro recliné sobre el Amado, / cesó todo y dejéme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado” (*Noche oscura* 438-439). Asimismo, William James presenta el relato de una experiencia mística padecida por J. A. Symons que ilustra claramente este rasgo:

De repente, en la iglesia, con otras personas o mientras leía, y, siempre, creo, cuando mis músculos se encontraban relajados, sentía que se aproximaba la inspiración. Tomaba posesión de mi mente y voluntad de manera irresistible, duraba lo que me parecía una eternidad y desaparecía en una serie de rápidas sensaciones semejantes al despertar de la experiencia anestésica (182).

En medio de la fugacidad de la experiencia mística, el abandono del control del “yo” es un hecho fundamental en este tipo de vivencias. Symons relata, posteriormente, una experiencia personal con cloroformo que posee claramente rasgos de una experticia mística genuina:

Cuando el ahogo y la asfixia pasaron, al principio me sentía en un estado de total turbación; después llegaron los relámpagos de luz intensa, alternándose con la oscuridad, y poseía una penetrante visión de lo que pasaba en la habitación a mi alrededor [...] Pensé que estaba cerca de la muerte cuando, de repente, mi alma se apercibió de Dios, que estaba tratando conmigo manifiestamente, palpándome, por así decir, con una realidad presente personal e intensa. Lo sentí derramándose sobre mí como la luz... No puedo describir el éxtasis que sentí (*Id* 185).

Las experiencias místicas que vive J. A. Symonds, una sin estar bajo el efecto de la droga y la otra bajo su efecto, son bastante parecidas entre sí. En ambos casos la presencia divina se presenta ante el sujeto, y no a la inversa. Para ello, es necesario que el alma se vacíe de todo

lo que la compone o, en palabras con un tinte más psicológico, se necesita la aniquilación del ego. Según Plotino: “[...] el alma debe despojarse de forma para que no se dé en ella un obstáculo que le impida ser plenificada e iluminada por la naturaleza primera” (266). Por ello

[...] no se debe perseguirla, sino permanecer en calma, hasta que aparezca, preparándose para ser espectador, al modo en que el ojo aguarda la salida del sol; y este, elevándose por encima del horizonte -desde el océano, dicen los poetas- se da a nuestro ojo para ser contemplado (271).

Santa Teresa, por su parte, lo explica del siguiente modo:

Ahora me acuerdo sobre esto que digo, de que no somos parte, de lo que habéis odio que dice la Esposa en los Cantares: *Llevome el rey a la bodega del vino, o metiome*, creo que dice. Y no dice que ella se fue. Y dice también que andaba buscando a su Amado por una parte y por otra. Entiendo yo es la bodega donde nos quiere meter el Señor, cuando quiere y como quiere; mas por diligencias que nosotros hagamos, no podemos entrar. Su Majestad nos ha de meter y entrar [...] (*Moradas quintas*, I, 12).

Es Dios, y no el alma, quien actúa de manera activa, pues esta se debe despojar de todo lo que la compone. En la experiencia con psilocibina (componente psicoactivo del hongo), Michael Pollan relata el proceso de la disolución de su “yo” de la siguiente forma:

[...] ahora lo miraba mientras mi conocido yo comenzaba a desintegrarse ante mis ojos, de forma gradual al principio, de un plumazo después. «Yo» se convirtió en un montón de papelitos, de tamaño no mayor que el de un posit, que se dispersaban en el viento. Pero el «yo» que contemplaba esa aparente catástrofe no tenía ningún deseo de perseguir esos papelitos y volver a apilarlos en mi antiguo yo (Pollan 268).

Se trata de aniquilar nuestro ser para dar paso a la intromisión de lo divino. Asimismo, en su *Mística salvaje* Michel Hulin recoge un testimonio especialmente significativo de

Mademoiselle Vé, la directora de un internado educada en un ambiente marcadamente religioso:

La noción de lo divino que me hace entrever esta experiencia sobrepasa en grandeza e inmediatez todo lo que he podido expresar hasta ahora. Es un Dios que me envuelve y me levanta, me ilumina y me purifica, pero también que me rompe, y no entra en contacto conmigo más que al precio de ese «soltarlo todo» de mi conciencia, de mí misma (206).

No solamente se muestra aquí el carácter pasivo de su experiencia, en que Dios es el agente activo que la envuelve, levanta, ilumina y purifica en la medida que se desprende de su ego, sino que también podemos apreciar el carácter de lo *tremendum* y lo *fascinans*, en la medida que se presentan dos partes claramente reconocibles de lo padecido, lo luminoso y lo doloroso: Dios “me rompe”. Esta última cualidad es la que analizaremos a continuación.

##### 5. *Lo tremendum*:

El carácter de lo *tremendum*, que surge debido a que la inmensidad y la fuerza de lo divino superan ampliamente al sujeto que lo vislumbra, es muy común en las experiencias con enteógenos. Michael Pollan describe su experiencia al fumar el ya mencionado veneno de sapo del siguiente modo:

El terror se apoderó de mí y entonces, como una de esas frágiles casas de madera levantadas en el atolón Bikini para ser desintegradas en las pruebas nucleares, «yo» desaparecí, desintegrado por una nube de confeti por una fuerza explosiva que no podía localizar dentro de mi cabeza, pues esta también había estallado y se había expandido para convertirse en todo lo que existía (Pollan 281).

El terror que describe Pollan se produce debido al proceso de disolución del ego, que es el momento en que la inmensa divinidad, con toda su grandeza, puede penetrar en el alma del

místico al ser vaciada de todo lo ajeno a Él. Algo parecido es lo que narra Ginsberg sobre su experiencia con la ayahuasca:

Yo estaba asustado y simplemente estaba tirado con oleadas tras oleadas que pasaban sobre mí de temor a la muerte, terror, hasta que apenas lo podía soportar, no quería buscar refugio rechazándolo como una ilusión, porque era demasiado real y familiar, en especial como ensayo del Ultimo Minuto de la Muerte, la cabeza moviéndose de un lado al otro sobre la manta y finalmente deteniéndose en la última posición de inmovilidad y resignación sin esperanza de Dios sabe qué Destino, para mi ser, sentí el alma completamente perdida extraviada, fuera del contacto con alguna Cosa que parecía estar presente; finalmente tuve la sensación de que podría hacer frente a la Cuestión allí mismo (52).

El terror ante la inmensidad de la muerte, que no puede ser detenida y que amenaza con estallar en cualquier momento, es compartida por Aldous Huxley, quien, a su vez, relata este aspecto en *Las puertas de la percepción* sobre su experiencia con la mescalina:

Tuve bruscamente la impresión de que el asunto estaba yendo demasiado lejos. Demasiado lejos, aunque fuera una ida hacia una belleza más intensa, hacia un significado más profundo: El miedo [...] a desintegrarme bajo la presión de una realidad más poderosa de la que una inteligencia, hecha a vivir la mayor parte del tiempo en el cómodo mundo de los símbolos, podía soportar (58).

El temor ante la presencia divina no se encuentra solamente en las experiencias con drogas. Al parecer, esta cualidad es una de las más antiguas, presente sobre todo en libros sagrados tales como la *Biblia*; es lo que se ha denominado *timor Dei*, es decir, el temor de Dios. Un ejemplo de ello lo encontramos en el Libro de Job:

Por eso [...] se estremece mi corazón.

Y salta de su lugar.

Oíd atentamente el estrépito de su voz.

Y el sonido que sale de su boca.  
Debajo de todos los cielos lo dirige,  
Y su luz hasta los fines de la tierra.  
Después de ella brama el sonido,  
Truena él con voz majestuosa;  
Y aunque sea oído su voz, no los detiene.  
Truena Dios maravillosamente con su voz;  
El hace grandes cosas, que nosotros no entendemos  
[...]  
En dios hay una majestad terrible.  
El es Todopoderoso, al cual no alcanzamos, grande en poder;  
Y en juicio y en multitud de justicia no afligirá.  
Lo temerán por tanto los hombres;  
El no estima a ninguno que cree en su propio corazón ser sabio (Job 37.1 - 24).

Esto es lo que tradicionalmente se ha entendido como el “temor de Dios”, sobre todo en las religiones de corte abrahámico: el siervo teme ante el Todopoderoso, quien tiene un terrible porte y poder superior a todo. Sin embargo, también podemos encontrar el *timor Dei* en religiones orientales, sobre todo en el hinduismo.

En el *Bhagavad Gita*, uno de los textos sagrados más importantes del hinduismo, encontramos la visión de Arjuna, ante quien se revela Krishna, una deidad principal de la religiosidad hindú:

ARJUNA

Te he escuchado hablar en detalle del ir y venir de los seres, así como de tu infinita grandeza. [...]

Si piensas, ¡oh mi Señor!, que pudiera ser vista por mí, muéstrame, ¡oh Dios del yoga!, la gloria de tu propio ser supremo.

KRISNA

[...] Te doy la visión divina. Contempla mi portento y gloria.

## SANJAYA

[...] Y [...] contempló Arjuna incalculables visiones de prodigio: ojos procedentes de incontables rostros, multitud de ornamentos celestes, un sinnúmero de armas divinas; [...] Y vio Arjuna en ese fulgor el universo al completo en toda su variedad, constituyendo una vasta unidad en el cuerpo del Dios de dioses.

Estremecido de pasmo y estupor, Arjuna agachó la cabeza y, juntando las manos en oración, así le habló a su Dios:

## ARJUNA

[...] Veo el esplendor de una belleza infinita que ilumina el universo entero. ¡Eres tú! Con tu corona, tu cetro y tu disco. ¡Cuán difícil eres de ver! Mas yo te veo: como fuego, como el sol, cegador, inabarcable

[...] Mas los mundos contemplan también tu temible y poderosa forma, provista de una multitud de bocas y ojos, ombligos, muslos y pies, atemorizando con terribles dientes: ellos se estremecen de temor, y también yo me estremezco.

Al ver tu vasta forma que hasta el cielo llega a arder en profusión de colores, con grandes bocas abiertas, con inmensos ojos flameantes, mi corazón tiembla aterrado: me abandonan la fuerza y el sosiego, ¡Oh Vishnú!

Como el fuego al final de los tiempos que todo lo incendia en el último día, veo tus bocas inmensas y tus terribles dientes. ¿En dónde me hallo? ¿En dónde me refugiare? ¡Apíadate de mí, dios de dioses, supremo amparo del mundo! (XI, 1-25).

Una vez más, podemos darnos cuenta de que el temor se produce debido a la grandiosa forma, poder y manifestación de un Dios que excede inimaginablemente al sujeto. Solamente cuando Krisna vuelve a su forma humana es que Arjuna podrá aplacar su temor: “Al ver tu afable rostro humano, ¡Oh Krisna!, retorno a mi propia naturaleza, y mi corazón halla sosiego” (XI, 51). En términos similares, san Juan de la Cruz intenta explicar este terror:

La luz, cuanto más clara es, tanto más ciega y oscurece la pupila de la lechuza, y cuanto el sol se mira más de lleno, más tinieblas causa a la potencia visiva y la priva, excediéndola por su flaqueza. De donde, cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales,

porque no sólo la excede, pero también la priva y oscurece el acto de su inteligencia natural... De aquí es que pena mucho el alma recibéndola en sí, como cuando los ojos están de mal humor, impuros y enfermos, del embestimiento de la clara luz reciben pena. Y esta pena en el alma, a causa de su impureza, es inmensa cuando de veras es embestida de esta divina luz porque embistiéndose en el alma esta luz pura a fin de expeler la impureza del alma, siéntese el alma tan impura y miserable que le parece estar Dios contra ella y que ella está hecha contraria a Dios [...] (*Noche oscura*, 2, 5).

La grandeza de Dios es la que infunde temor, que se contrapone a la pequeñez de nuestras almas. Así lo describe, también, Plutarco, quien explica del siguiente modo las sensaciones de su experiencia: “Primero extravíos y penosas divagaciones, así como ciertos avances peligrosos y frustrados en las tinieblas. Luego, antes de la consagración, todos los terrores, estremecimientos y temblores, sudor y temerosa admiración” (cit. en Otto 2009 86). Pero, a pesar de que se sienta temor ante la figura sublime de Dios, existe a la vez una admiración atrayente que complementa la experiencia. Es el rasgo que explicaremos a continuación.

#### 6. *Lo fascinans:*

Lo fascinante de la experiencia mística es lo que ha hecho a los seres humanos buscarla desde los inicios de los tiempos. Quienes han vivido el éxtasis gozoso de la unión con lo divino indican lo inefable de tal ventura y la alegría que sienten en dicho momento. Albert Hofmann, el ya mencionado químico suizo y padre del LSD, narra una experiencia mística acontecida en su niñez:

Era una mañana de mayo. Ya no recuerdo el año, pero aún puedo indicar exactamente en qué sitio del camino del bosque del monte Martin al norte de Baden (Suiza) se produjo. Paseaba yo por el bosque reverdecido, y el sol de la mañana se filtraba por entre las copas de los árboles. Los pájaros llenaban el aire con sus cantos. De pronto, todo se apareció en una luz desacostumbradamente clara. ¿Era que jamás había mirado bien, y estaba viendo sólo ahora el bosque primaveral tal como era en realidad? El paisaje resplandecía con una belleza que llegaba al alma de un modo muy particular,

elocuente, como si quisiera incluirme en su hermosura. Atravesóme una indescriptible sensación de felicidad, pertenencia y dichosa seguridad [...] Mi alegría desbordante me impulsaba a comunicarle a alguien mi experiencia, pero ¿cómo podría hacerlo, si sentí de inmediato que no hallaba palabras para lo que había observado? Me parecía raro que, siendo un niño, hubiera visto algo tan maravilloso que los mayores evidentemente no percibían, pues jamás se lo había oído mencionar (9-10).

En este fragmento podemos darnos cuenta de que varios de los rasgos anteriormente mencionados son narrados. La felicidad del momento, sin embargo, es lo que predomina. Lallesvari o Lal Ded, una poeta y mística hindú del siglo XIV, describe este rasgo de un modo prodigioso:

Todo es nuevo para mí:  
la mente, la luna, el sol.  
El mundo entero parece como lavado con agua,  
lavado con la lluvia de «Yo soy Eso».  
Lalla brinca y baila dentro de la energía  
que crea y mantiene al universo.

Juguetonamente te escondías.  
Yo te busqué todo el día.  
Entonces descubrí  
que yo era Tú,  
y comenzó  
la celebración de Eso (cit. en Pomedá 119).

En ambos testimonios existen puntos de encuentro: la novedad y la maravilla a la que se enfrentan Hofmann y Lalla, la dicha y celebración del momento de Dios o “Eso”, la alusión a elementos de la naturaleza. Parece imposible que dos experiencias tan distantes entre sí, en tanto cultura, idioma, época o género, puedan parecerse tanto.



Santa Teresa describe el anhelo de esa unión del siguiente modo:

¡Oh que unión esta para desear! Venturosa el alma que la ha alcanzado, que vivirá en esta vida con descanso y en la otra también, porque ninguna cosa de los sucesos de la tierra la afligirá, si no fuere si se ve en algún peligro de perder a Dios o ver si es ofendido; ni enfermedad ni pobreza ni muertes, si no fuere de quien ha de hacer falta en la Iglesia de Dios; que ve bien esta alma, que Él sabe mejor lo que hace, que ella lo que desea (*Moradas quintas*, III, 3).

La ansiada unión es, al parecer de santa Teresa, un acontecimiento capaz de alejar todos los males que acechan al alma. De manera similar, Michael Pollan señala que en su experiencia: “Tras haber soltado la cuerda del yo y haberme deslizado en las cálidas aguas de esa terrenal belleza [...] me sentía como si hubiera llegado más allá de todo sufrimiento y remordimiento” (Pollan 273).

En *LSD: cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*, Hofmann recopila algunos testimonios de quienes han consumido LSD. El siguiente corresponde al de un agente de publicidad de 25 años, quien había ingerido cerca de 200 microgramos de este enteógeno:

De pronto hubo luz radiante y la belleza resplandeciente de la unidad. Todo estaba lleno de esta luz, luz blanca de una claridad indescriptible. Yo estaba muerto, y había nacido, y todo era un encanto puro y sagrado. Mis pulmones estallaban en el alegre cántico del ser. Era unidad y vida, y el amor sagrado que llenaba mi ser era ilimitado. Mi conciencia era aguda y universal. Vi a Dios y al diablo y a todos los santos, y reconocí la verdad. Sentí que salía volando al cosmos, ingrávido y sin ataduras, liberado, para bañarme en el resplandor bienaventurado de las apariciones celestiales. Quería dar gritos de júbilo, cantar acerca de la nueva vida y el sentimiento y la forma. Sabía y entendía todo lo que puede saberse y entenderse. Era inmortal, más sabio que la sabiduría y capaz del amor que supera a todo amor (115).

En este singular testimonio se puede observar, además del de la fruición de la experiencia, el de un conocimiento directo de Todo. Olivia, una usuaria del veneno de “el sapo”, describe su experiencia en términos similares:

Fui lanzada hacia un mundo infinito de puro ser. En ese mundo no había personajes, ni entidades de ninguna especie, solo ser puro. Y era enorme, antes de eso no sabía qué era el infinito. Pero era un mundo bidimensional, no tridimensional, y después del despegue me encontré instalada en ese espacio infinito como una estrella. Recuerdo haber pensado: si la muerte es así, ya me va bien. Era... la dicha (279).

## CONCLUSIONES

Al evaluar los testimonios ofrecidos por diversos místicos y místicas que han padecido una experiencia trascendental de unión con lo sagrado, nos hemos podido percatar de que las semejanzas entre las experiencias místicas “naturales” -es decir, las de los grandes maestros espirituales y santos canonizados- y las experiencias inducidas por enteógenos son más que sus diferencias. El análisis fenomenológico propuesto da cuenta de que en cada rasgo analizado se han podido encontrar testimonios que confirman esta afirmación, puesto que todos ellos apuntan a una experiencia similar. Por consiguiente, la pregunta que surge a partir del uso de enteógenos es si las experiencias a las que estos inducen son realmente místicas, y de ser así, cómo puede ser esto posible. Esta es una pregunta que difícilmente puede ser respondida. Sin embargo, podemos decir que el recorrido aquí realizado indica que las experiencias inducidas por enteógenos pueden, finalmente, ser calificadas de místicas.

Ante la carencia de una definición única de la experiencia mística y, además, de medios que aseguren que las experiencias padecidas por los místicos son totalmente reales, es que han surgido variados métodos de comprensión de estos fenómenos. Uno de ellos es el aplicado en la presente investigación; así, hemos querido demostrar que todos los rasgos que a nuestro juicio componen a una experiencia mística “completa” pueden encontrarse en las experiencias propiciadas por enteógenos. De esta manera, nos hemos detenido en el supuesto de que lo único que conocemos con certeza acerca de la experiencia mística es lo que las

personas dicen y relatan en torno a sus propias experiencias. Y es que quienes han consumido enteógenos apuntan a una experiencia genuina de contacto con lo divino, lo cual, independientemente de su veracidad, nos dice algo acerca de estas experiencias. Por consiguiente, diremos que el consumo de enteógenos puede ser considerado un camino para llegar a una experiencia mística igualmente válido que otros métodos tales como la meditación, el ayuno, la reclusión o el ascetismo en general, es decir, a lo que Mircea Eliade va a llamar “las técnicas del éxtasis”. Estas técnicas logran, de una u otra forma, alterar (o, mejor dicho, expandir) el estado de conciencia del místico para llevarlo a una experiencia directa con la divinidad. Al mismo tiempo, estamos conscientes de que esta es una afirmación conflictiva; sin embargo, no hay que olvidar que siempre, a lo largo de la historia, los místicos han sido perseguidos debido a sus ‘extravagantes’ vivencias. Ya en la época de santa Teresa o de san Juan el éxtasis era muy problemático, pues siempre existía la sospecha de su contenido diabólico. Y esta es una situación que se ha repetido innumerables veces a través de la historia: desde la prohibición de los Misterios Eleusinos o de los cultos indígenas, hasta la actual prohibición de la mayoría las sustancias que podrían ampliar nuestra mente en todo el mundo. Al parecer, la efectividad y la potencia de estas sustancias para hacernos experimentar más allá de los límites de la razón supone una amenaza para quienes buscan establecer algún tipo de control, característico de muchas instituciones tanto religiosas como no religiosas.

En esta misma línea, sabemos que existen numerosas propuestas contrarias a la nuestra, que afirman que la experiencia propiciada mediante el uso de enteógenos se puede calificar de mística “incompleta” debido a diversas causas. Entre ellas, se ha señalado que lo que acontece en una experiencia con enteógenos es solamente una ‘alucinación’, que las etapas del proceso que habitualmente se reconoce en la mística religiosa no se cumplen<sup>45</sup>, que es una experiencia no ‘merecida’ y por tanto falsa, entre muchas otras cosas.

En primer lugar, debemos reconocer que muchas drogas -no solamente los enteógenos- tienen la capacidad de provocar alucinaciones en quienes las consumen. Este estado tiene la

---

<sup>45</sup> Es lo que, por lo menos en la mística cristiana, se conoce habitualmente como la vía *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*. De esta manera, el misticismo no es entendido como un estado único, sino como una sucesión de estados diferentes.

connotación de lo ‘irreal’, puesto que lo que se puede observar en ese estado de conciencia son imágenes o formas que no tienen nada que ver con el mundo como habitualmente lo percibimos -es decir, que se reconocen como fantasías o ficciones- ni tampoco se pueden catalogar como una puerta de entrada hacia el espacio de lo divino. Según creemos, en este estado el ego aún no se ha disuelto o, en otras palabras, el rasgo de la pasividad no es experimentado. Esta es una de las características de la experiencia mística más importantes, como ya mencionaba Velasco y Cadavid, pues diferencian a quien solamente busca experimentar reacciones pasajeras y recreativas frente a quienes se han unido a Dios. Así, podemos encontrar, sobre todo en los autores de la época “psicodélica” o “hippie” de los años sesenta, testimonios que afirman una profunda decepción al experimentar con drogas o, incluso peor, estados de terror que han llevado incluso al suicidio a quienes han consumido estas sustancias sin una preparación previa. Estos son algunos de los peligros que conlleva la experimentación con drogas. Muy diferente es el testimonio de quienes han consumido enteógenos bajo rituales establecidos y un propósito mucho más claro. Un ejemplo de ello es el testimonio de Patricia M. Russell, una de las integrantes de la Iglesia Nativa Americana:

Nunca he visto colores ni experimentado alucinaciones de ningún tipo cuando he tomado peyote. Lo que siento es que estoy sentado al lado mismo de Dios Creador. Me comunico con él. Por supuesto, no está físicamente, pero espiritualmente puedo sentir que está cerca de mí [...] (cit. en Smith 148).

De todas maneras, se debe señalar que no existe una metodología clara para diferenciar a las experiencias místicas frente a las alucinaciones. Así, nos resultaría interesante indagar más profundamente en ello en alguna próxima investigación.

En segundo lugar, creemos que las etapas de preparación o purificación, de iluminación y de unión, reconocidas sobre todo en el cristianismo e islamismo, muchas veces sí se cumplen en las experiencias con enteógenos, sobre todo cuando hablamos de prácticas chamánicas, donde existe una rigurosa preparación antes de ingerir la “medicina sagrada” y pasos rituales específicos en sus ceremonias. Y que, además, el hecho de que estas etapas no se cumplan no significaría que la experiencia mística fuera imposible. Así también lo reconoce Michel

Hulin, quien, a pesar de no validar las experiencias místicas relacionadas con el uso de enteógenos, sí acepta que existan experiencias no religiosas y con un carácter espontáneo, sin una preparación previa ni la presencia de alguna de las etapas reconocidas por los místicos canónicos. Estas etapas, a su parecer, solamente nos entregan información acerca de un tipo de experiencia en una religión determinada, lo que cambiará según la cultura o época. “En definitiva, no existe por un lado una mística menor, marginal, incompleta, nebulosa, incluso degenerada o patológica, y por el otro una Gran Mística, la única auténticamente religiosa y que sería la vía regia hacia el conocimiento de Dios” (Hulin 208).

En tercer lugar, sabemos que muchas de las personas que profesan alguna religión institucionalizada se sienten afectadas ante la posibilidad de que la experiencia mística pueda ser alcanzada a través del consumo de enteógenos debido a la aparente facilidad con que se producen. Ello supone que tales experiencias no son ‘merecidas’, pues no implicarían esfuerzo alguno. Sin embargo, quienes han consumido enteógenos saben que la droga no es suficiente para llevar a una experiencia mística, sino que se requiere de una preparación previa y de una combinación armoniosa entre lo que se ha llamado “disposición” y “escenario” (*set and setting*), sin la cual la experiencia podría tomar un giro radicalmente negativo. La droga, entonces, es una condición *necesaria* pero no *suficiente*<sup>46</sup> y, al parecer, el verdadero trabajo comenzaría después de la experiencia mística. En recientes estudios se ha comprobado que esta experiencia puede funcionar como motor para futuros cambios en la vida, en que los sujetos han integrado lo experimentado a sus vidas y han pretendido llevar adelante un camino de perfección espiritual. Este rasgo es uno de los más importantes que comparten con los calificados habitualmente como místicos genuinos, que no he considerado en mi trabajo por razones metodológicas. Sin embargo, habría resultado muy interesante indagar en esta potencialidad de perfeccionamiento espiritual, y es que luego de la llamada *conversio cordis*, concebida como la experiencia de aceptación o conciencia de una presencia que trasciende al sujeto, le sigue indudablemente la *conversio morum*, es decir, un cambio moral en el comportamiento diario del individuo, en la medida en que el ser se siente llamado

---

<sup>46</sup> Aldous Huxley señala, a partir del consumo de mescalina, que sus efectos varían según quien la consuma, lo que apunta a que no cualquier podría llegar a una experiencia mística tan ‘fácilmente’: “En algunos casos, se pueden tener percepciones extrasensoriales. Otras personas descubren un mundo de belleza visionaria. A otras más se les revelan la gloria, el infinito valor y la plenitud de sentido de la existencia desnuda, del acontecimiento tal cual, al margen del concepto” (2019 29).

por la presencia divina a la transformación personal y su propia autorrealización<sup>47</sup>. En palabras de Huxley:

Cuando nos sentimos los únicos herederos del universo, cuando «por nuestras venas el mar discurre... y nuestras joyas son las estrellas», cuando todo lo que percibimos es infinito y santo, ¿qué razones podemos tener para la codicia o la ambición, para buscar el poder o formas de placer más funestas? (2019 46).

Por otra parte, es importante recalcar que el hecho de que podamos acceder a experiencias místicas mediante enteógenos no niega que también se pueda acceder a esas experiencias sin ellas. El afán de alterar o modificar los estados de conciencia y “el ansia de trascender de sí mismo aunque sea sólo por breves momentos es y ha sido siempre uno de los principales apetitos del alma” (Huxley 2019 65) y, quienes no se consideran entre los privilegiados que han podido experimentar una unión espontánea con lo divino, han debido buscar caminos alternativos. Estos hechos, entonces, no son excepcionales, pues podemos verlos en la mayoría de las culturas antiguas del mundo y también en las actuales. Es interesante señalar que, de hecho, hoy en día existe lo que podría denominarse un ‘reencuentro’ con los enteógenos. Un ejemplo de ello es la ya mencionada Iglesia Nativa Americana, en la cual los enteógenos cumplen un papel fundamental en sus ceremonias religiosas, llegando incluso a ser el elemento principal, como señala uno de sus participantes: “La medicina es lo más importante. Es nuestra vida. Ninguna otra cosa puede conseguir tanto que no sea la hierba que nos dio el Creador” (cit. en Smith 148).

---

<sup>47</sup> En el experimento de Walter Pahnke ya mencionado (“El experimento del Viernes Santo”), por ejemplo, se demostró que quienes habían recibido psilocibina tuvieron una experiencia que los mismos participantes calificaban de “mística”. Esta experiencia llevó a que, luego de meses de este suceso, los participantes sintieran un cambio duradero en sus vidas. Huston Smith, uno de los participantes de este experimento, señaló que:

En un tiempo entre una seis semanas y tres meses (eso creo) realmente era mejor persona, incluso ahora, sigo estando seguro de ello. Me relajé un poco y me volví algo más considerado. Pude prolongar hasta cierto punto la conciencia de que la vida era un milagro, cada momento de ella, y que la única forma apropiada de corresponder a ese regalo que hemos recibido es ser conscientes del mismo en cada momento y ser amables con todas las personas que se cruzan por nuestra vida (Smith 135).

En la experiencia con el peyote de uno de los participantes de la Iglesia Nativa Americana también podemos darnos cuenta de ello: “Cuando empecé a tomar la medicina ésta me dijo algo. Descubrí que era un pecador. Luego empecé a pensar en por qué era así. Comí más y me di cuenta de que el peyote nos enseña lo que es correcto. Desde entonces he aprendido a comportarme” (*Id* 150).

Desde la ciencia, además, se cree que el estudio del efecto de estas sustancias en el cerebro podría ser la puerta de entrada a conocer más a fondo nuestra propia conciencia. Así, la posibilidad de utilizar enteógenos en terapias psicológicas está cada vez más extendida. Para los científicos, lo más impresionante no son los efectos que causa la droga, sino el hecho de que esta experiencia sea posteriormente recordada y sea capaz de cambiar la vida de los sujetos.

Finalmente, es importante señalar la complejización que el método utilizado en esta investigación posee. Es Michael Hulin uno de los pioneros en darse cuenta de tal problemática. En sus palabras, señala que:

El punto crucial es éste: para estar autorizado a distinguir, clasificar, jerarquizar los diferentes tipos posibles de experiencia mística habría que poder determinar, en cada caso, lo que figura realmente en el contenido de la experiencia y lo que se ha unido después, a título de explicación o interpretación (Hulin 197).

Es la ya conocida diferencia entre la experiencia “pura” y su posterior elaboración, que siempre lleva consigo una transgresión o deformación de lo experimentado, pues “la gloria y la maravilla de la pura existencia pertenecen a otro orden, más allá del poder de expresión que tiene el arte más elevado” (Huxley 2019 37). En el éxtasis no es posible referir con palabras lo que ocurre, el místico “no sabe ya quién es, ni siquiera positivamente qué es, ni lo que significa ser y pensar, aunque, en cierta manera, sigue estando presente, no apagado, no destruido, sino invadido por la felicidad hasta el punto de confundirse con ella” (Hulin 198). Por lo tanto, la expresión y el testimonio de su experiencia no puede más que ocurrir en los márgenes de esta. Lo que podemos hacer, a juicio del autor, es comparar estos testimonios e intentar encontrar una esencia del éxtasis, que vendría siendo igual tanto para el místico canónico como para quien ha consumido enteógenos. En este sentido, lo que se necesita es, quizás, no una tipología de la experiencia mística, sino de su interpretación, pues no hay forma de dar a conocer esta experiencia que no sea a través de nuestra propia mente y todo lo que ella conlleva: nuestra cultura, religión, lenguaje, ideologías, etc.

Hay muchas cosas que vale la pena estudiar en mayor profundidad. Aún no existe una apropiada tipología fenomenológica de la experiencia mística propiciada por enteógenos, lo que creemos necesario para poder ahondar aún más en el tema y, por fin, considerar como legítimas y genuinas estas experiencias, que hoy en día son relegadas a un espacio marginal. Esperamos que este trabajo contribuya a ello.



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes literarias

Anónimo. *Rig-Veda*. Trad. Juan Miguel de Mora. México D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.

Anónimo. *Bhagavad Gita*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2016.

Anónimo. *La santa Biblia*. Ed. Revisión Reina-Valera 1960. Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas, 2003.

Areopagita, Pseudo-Dionisio. *Obras completas*. Ed. Teodoro Martín-Lunas. Trad. Hipólito Cid Blanco. Madrid: BAC, 2007.

Baudelaire, Charles. *Las flores del mal*. Madrid: Edaf, 2009.

\_\_\_\_\_. *Paraísos artificiales*. s.a.

Burroughs, William y Allen Ginsberg. *Cartas del yagé*. Buenos Aires: Ediciones Signos, 1971.

Bingen, Hildegard Von. *Scivias. Conoce los caminos*. Trad. Antonio Castro Zafra y Mónica Castro. Madrid: Trotta, 1999.

Blake, William. *El matrimonio del cielo y del infierno*. Ed. Fernando Castanedo. Madrid: Cátedra, 2017.

Eckhart, Maestro. *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela, 2008.

Eurípides. “Las Bacantes”. *Tragedias II*. Barcelona: Gredos, 2006.

Homero. “Himno II: A Deméter”. *Himnos Homéricos. La “Batracomiomaquia”*. Trad. Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1978.

Hofmann, Albert. *LSD: cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*. Barcelona: Gedisa, 1991.

Huxley, Aldous. *Las puertas de la percepción*. Barcelona: Edhasa, 2019.

\_\_\_\_\_. *La filosofía perenne*. Buenos Aires: Sudamericana, 1967.

Jünger, Ernst. *Acercamientos: Drogas y ebriedad*. Barcelona: Tusquets Editores, 2000.

Perlongher, Nestor. *Poemas completos (1980-1992)*. Ed. Roberto Echavarren. Buenos Aires: Seix Barral, 2003.

Plotino. *Enéadas: textos esenciales*. Buenos Aires: Colihue, 2017.

- Michaux, Henri. *Miserable milagro*. Caracas: Editorial Arte, 1969.
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa, 1982.
- San Juan de la Cruz. *Obra completa*. Ed. Luce López Baralt y Eulogio Pacho. Madrid: Alianza, 1999.
- Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

## 2. Fuentes críticas

- Cadavid Ramírez, Lina Marcela. “Posibilidades y obstáculos de la epistemología en la comprensión de la experiencia mística”. *Escritos* (2015): 109-134.
- Carod-Artal, F.J. “Alucinógenos en las culturas precolombinas mesoamericanas”. *Neurología* (2015): 42-49.
- Cussen, Felipe. “Éxtasis líquido: Néstor Perlongher y la poesía visionaria en Latinoamérica”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (2012): 173-190.
- Eliade, Mircea. *Mitos, sueños y misterios*. Buenos Aires: Fabril, 1961.
- Escohotado, Antonio. *Historia general de las drogas*. Madrid: Alianza, 1996.
- González, Lucero. “Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística”. *Estudios de filosofía* (2013): 155-176.
- Hofmann, Albert, Carl A. P. Ruck y R. G. Wasson. *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Hulin, Michael. *La mística salvaje: en los antípodas del espíritu*. Madrid: Siruela, 2007
- Iribas, Ana. “Psicodelia y mística”. *Mujeres de luz: La mística femenina y lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta, 2001. 201-221.
- James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Península, 1994.
- Krippner, Stanley. “Estados alterados de conciencia”. *La experiencia mística*. Ed. John White, Trad. David Rosenbaum Buenos Aires: Editorial Kairós, 1992. 217-239.
- López-Baralt, Luce. *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid: Trotta, 1998
- Maslow, Abraham. *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser*. Barcelona: Kairós, 2003.
- Otto, Rudolf. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1991.

- \_\_\_\_\_. *Ensayos sobre lo numinoso*. Madrid: Trotta, 2009.
- Pahnke, Walter. *Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness*. Tesis. Harvard University, 1963.
- Pomeda, Carlos. “Lal Ded, luz de Cachemira”. *Mujeres de luz: La mística femenina y lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta, 2001. 99-121.
- Pollan, Michael. *Cómo cambiar tu mente*. Barcelona: Penguin Random House, 2018
- Smith, Huston. *La percepción divina: El significado religioso de las sustancias enteógenas*. Barcelona: Kairós, 2001.
- Underhill, Evelyn. *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta, 2006.
- Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004.
- Viera, Hugo M. “El viaje modernista: la iniciación narcótica de la literatura hispanoamericana en el fin de siglo”. *CiberLetras: revista de crítica literaria y de cultura*, N<sup>o</sup>. 9 (2003).

### **3. Recursos Web**

- Farid, Ibn Al. “Ibn Al Farid (S.XII) versos de la jamriyya (poema báquico)”. *Al Fayr (El Alba): Antología de Poesía Oriental Antigua*. 27 de julio de 2012. 01 de diciembre de 2019.
- Huxley, Aldous. “Drugs that shape men’s minds”. *The Albert Hofmann Foundation*. 18 de octubre de 1958. 02 de diciembre de 2019.
- López-Baralt, Luce. “Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús”. *Biblioteca Virtual Miguel Cervantes*. s.f. 20 de noviembre de 2019.
- Peterson, Joseph H. *Avesta - Zoroastrian Archives*. 2010. 20 de noviembre de 2019.
- Wagner, Carlos. “El Haoma y el Avesta”. *Farmaka y enteogenos: Las drogas sagradas de la antigüedad*. 2007. 20 de noviembre de 2019

## ANEXO

Ciner, Patricia Andrea. “Neurociencias y Experiencia Mística: Aportes para la constitución de una antropología mística”. *Conferencia internacional Patricia Ciner*. Santiago de Chile, Sept. 28, 2017.

[A continuación, presentamos un extracto de la conferencia que Patricia Andrea Ciner dictó en Chile sobre la relación entre las neurociencias y la experiencia mística].

### Neurociencias y Experiencia Mística<sup>1</sup>

[...] Comenzaremos diciendo que, la “mayoría” de los neurobiólogos parecen tener una opinión unánime a la hora de plantearse el complejo tema de la relación entre conceptos tan cargados de historia metafísica, como son las nociones de alma-mente-cerebro-cuerpo. En general, casi todos afirman que el dualismo platónico o cartesiano sólo ha sido producto de una inmensa ignorancia con respecto al funcionamiento del cerebro y en ese sentido es necesario desecharlo por explicaciones más certeras. Francis Crick, a quien se le concedió el premio Nobel en 1962, por su descubrimiento junto con James Watson de la estructura molecular del ADN, fue uno de los primeros en denunciar al dualismo como un “error de la tradición filosófica y espiritual de la humanidad”:

«La Explicación de la conciencia es uno de los grandes problemas no resueltos de la ciencia moderna. De hecho, uno de los problemas que abruman a la neurobiología actual es la relación entre la mente y el cerebro. En el pasado, la mente (o alma) se consideraba algo separado del cerebro, pero interactuando con él de alguna forma. Actualmente la mayoría de los neurólogos creen que todos los aspectos de la mente, incluyendo su atributo más desconcertante, la conciencia o conocimiento de sí misma, son probablemente explicables como el comportamiento de grandes conjuntos de neuronas que interactúan»<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Parte de esta sección fue ya publicada. Cf. P. Ciner, “Alma versus cerebro: un debate acerca del origen de la experiencia mística” en *El Hilo de Ariadna*, N° 6. Buenos Aires: 2009,.46-52.

<sup>2</sup> Cf. R. Carter, *El Nuevo Mapa del Cerebro Humano*, Barcelona: Ed. Integral, 2002, 204

La pregunta que es necesario hacerse después de la lectura de un texto como éste es la siguiente: ¿Cómo explican los neurobiólogos la experiencia mística? El primer supuesto a partir del cual inician sus análisis es el reconocimiento del correlato físico que tiene esta experiencia. En palabras del prestigioso neurobiólogo español F. Rubia Vila:

«Los estados místicos tienen también un correlato corporal importante, o sea que los llamados estados mentales o espirituales tienen asimismo una influencia sobre parámetros vegetativos y somáticos... El éxtasis místico, como experiencia humana que es, ha de tener una base cerebral; y las estructuras que sirvan de base a esta experiencia, una vez activadas, sin duda la producirán»<sup>3</sup>.

Sin embargo, a la hora de buscar la causa última por la cual esta experiencia se produce, encontramos varias líneas de investigación. Las principales son las siguientes:

-La hipótesis de Deikman: La hipótesis de este investigador es que los fenómenos místicos se deben a una “desautomatización” de estructuras psicológicas que organizan, limitan, seleccionan e interpretan los estímulos perceptuales que llegan del exterior.

-La hipótesis del lóbulo temporal: en 1983 el psicólogo canadiense M. Persinger, basándose en los experimentos del neurocirujano Penfield, planteó la hipótesis de que las experiencias religiosas y místicas eran consecuencia de la estimulación espontánea de las estructuras del lóbulo temporal (amígdala e hipocampo).

-La hipótesis de los operadores cognitivos: Los neurólogos A. Newbweg y E. D´Aquili postularon la existencia de “operadores cognitivos” que servirían para realizar funciones mentales de análisis de la realidad exterior. Al desactivarse los operadores reduccionistas y

---

<sup>3</sup> F. Rubia Vila, la conexión divina. *La experiencia mística y la neurobiología*. Madrid: Drakontos-Crítica, 2005, 159.

binarios ubicados en el hemisferio izquierdo, momentáneamente el cerebro dejaría de percibir el todo dividido en partes y a interpretarlo a través de pares de conceptos opuestos y se produciría la experiencia mística.

Todas estas hipótesis concluirían de una u otra forma en la afirmación de que la experiencia mística sería una posibilidad innata al cerebro humano. Sin embargo, esta conclusión encerraría una paradoja que para la tradición mística milenaria de la humanidad sería inaceptable. Esto es: lo divino percibido por el cerebro, se explicaría como una creación de él mismo. Ha sido M. Alper, quien ha expresado esto con toda crudeza:

«Más controversial aún es que si esta hipótesis genético/neurofisiológica es correcta, es decir, que si la especie humana está “programada para creer en un mundo espiritual”, esto sugeriría que Dios no existe como un ser que está en el más allá y que es independiente de nosotros, sino que es el producto de una percepción heredada, la manifestación de una adaptación evolutiva que existe exclusivamente dentro del cerebro humano»<sup>4</sup>.

El análisis realizado hasta aquí, nos permite encontrar coincidencias así como también profundas divergencias entre las perspectivas de estudio de ambas disciplinas. Algunas de ellas son las siguientes:

- a) El ingreso a la dimensión mística supone tanto para la neurobiología como para la fenomenología de la religión, una diferenciación muy clara entre dos niveles de realidad. La neurobiología lo explicará a través de la activación de estructuras del hemisferio derecho y la fenomenología de la religión lo hará través de las nociones de lo sagrado y lo profano. Mircea Eliade por ejemplo, ha profundizado esta cuestión mostrando como el ingreso a la dimensión de lo sacro, supone siempre una ruptura de nivel, a partir del cual el tiempo y el espacio dejan de ser homogéneos y lineales, y permiten el contacto directo con lo Sagrado mismo<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> M. Alper, *Dios está en el cerebro. Una interpretación científica de la espiritualidad humana y de Dios*, Bogotá: Ed. Norma, 2008, 104.

<sup>5</sup> M. Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*. Buenos Aires: 1999, cap. I y II.

- b) También ambos campos del conocimiento aceptarán que la experiencia mística es una experiencia que se da en y a través de un cuerpo físico. Sin embargo, para la mayoría de los neurobiólogos el substrato físico será determinante y clausurado en sí mismo, en cambio para la fenomenología de la religión deberá entenderse como un dispositivo o canal de expresión de una realidad mucho mayor.
- c) La gran diferencia estribará en la aceptación por parte de los especialistas en fenomenología de la religión, de un nivel o dimensión antropológica que es independiente del compuesto psicofísico y que se comporta a modo de “testigo u observador objetivo” tanto del propio proceso de desenvolvimiento y perfeccionamiento espiritual del sujeto, como así también de la contemplación de un primer principio ordenador o creador del universo. Desde este lugar, que no es por cierto espacial, sino más bien vivencial, el ser humano puede verse en su doble dimensión constitutiva de temporalidad y eternidad. Esta independencia de los procesos psicofísicos, le permite al místico guiar y conducir su búsqueda hasta encontrar la tan ansiada meta, que es la unión con la divinidad. También trascender la separatividad de una individualidad clausurada en ella misma, para conectarse con la Vida en su totalidad. El místico alcanza entonces una existencia absolutamente expansiva y libre, ya que no depende de condicionamientos internos y externos. A estas afirmaciones, quizás se le podría hacer la siguiente objeción ¿cómo estar seguros de que este tipo de comprensiones no son sólo creaciones o delirios mentales? Una respuesta contundente la ha dado F. García Bazán al afirmar que: “el viaje o ascenso místico es al mismo tiempo gnosis y apocalipsis, o sea, conocimiento revelador”<sup>6</sup>. Ese conocimiento supraintelectual que el místico adquiere, proporciona justamente las claves de comprensión de la realidad y de toda existencia física y transfísica, ya que se le manifiestan con claridad nociones fundantes tales como la de sentido y finalidad. Dicho de otro modo: a través de la experiencia mística, advienen los principios y causas que subyacen bajo la superficie de la realidad natural, empírica y cambiante y que es imposible que sean proporcionadas por la contingencia del cerebro mismo. La coincidencia de los relatos de los místicos de diferentes épocas y

---

<sup>6</sup> F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Madrid: Trotta, 2000. 87-88.

culturas acerca de sus vivencias, comprensiones y transformaciones íntimas para bien de la humanidad, podrán ser considerados metodológicamente hablando como “testimonios comprobables y comparables”.

No quisiéramos concluir este apartado dejando la impresión de que las neurociencias y la fenomenología de la religión transitan caminos irreconciliables. Por este motivo hemos usado siempre que nos referíamos a los neurobiólogos el cuantificador “la mayoría” y no “todos”. En efecto, hay algunos prestigiosos especialistas que han advertido claramente que el “paradigma del alma” no es incompatible con la afirmación de la localización de estructuras cerebrales que posibilitarían la experiencia mística. Entre ellos merecen mencionarse A. Damascio, director del Departamento de Neurología de la Universidad de Iowa, para quien “la percepción de las emociones es la base de lo que los seres humanos llaman desde hace milenios alma o espíritu”<sup>7</sup>. Así también el neurólogo argentino C. Pesce, para quien “los intentos de explicación de la conciencia en el futuro, dentro de las neurociencias, quizá dependan de cuantificar y relacionar lo conocido del cerebro y lo conocido de la conciencia”<sup>8</sup>. Y finalmente la publicación del libro *The Spiritual Brain*<sup>9</sup> del científico canadiense Mario Beauregard en 2008, quien junto a Deneysel O’Leary, han abierto un interesante camino de diálogo entre las Neurociencias y las tradiciones místicas milenarias al plantear un paradigma al que denominaron, tal como anticipamos al comienzo de esta conferencia, de la “ciencia postmaterialista”. En este libro y oponiéndose a otros planteos provenientes de la neurología, Mario Beauregard ha explicado y ha demostrado a través de estudios de resonancia magnética, que la experiencia mística no es un producto del cerebro, aunque por supuesto se vivencie a través de éste. Esto es: que existe un nivel o dimensión independiente al cerebro desde el cuál es posible comprender esta experiencia. Su libro ha continuado en ese sentido, con la tradición del alma en términos occidentales o con la tradición del testigo simple en términos orientales. [...]

---

<sup>7</sup> Cf. C. Pesce, “Neurociencias y Humanidades” en P. Ciner, *Lo Sagrado: Miradas Contemporáneas*, San Juan: Effha, 2008, 227.

<sup>8</sup> C. Pesce, op. cit., p.213-230.

<sup>9</sup> M. Beauregard, *The Spiritual Brain. A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul*. New York: Harperone, 2008.



## Conclusiones

[...] Creemos indispensable y necesario actualizar la tradición mística para el tercer milenio, siempre en diálogo con las neurociencias contemporáneas. Afirmamos entonces, que el ser humano es una unidad múltiple, donde los diferentes niveles de su entidad pueden y deben coexistir armónica y equilibradamente. Esto implica que no tiene ningún sentido destruir al cuerpo o anular las características psicológicas de un individuo, para despertar el nivel místico. Tampoco se trata de aislarse o volverse indiferente al medio exterior que a uno lo rodea. Adonde apunta esta gran verdad de la Antropología Mística, es a reconocer y descubrir esa morada secreta, donde se produce la vivencia más maravillosa a la que puede tener acceso un ser humano y desde donde se puede contemplar la transitoriedad y contingencia de la vida, sabiendo que existe una realidad que nos trasciende. Las Ciencias de la Salud del siglo XXI, también han comprendido que un ser que tiene una buena relación con la Divinidad, es prenda segura de salud física y psicológica.