



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Título:** “LA SUGERENCIA DE LO RADICALMENTE OTRO A TRAVÉS DE LO ENTEÓGENO: UN ESTUDIO SOBRE EL ACCESO A LO SAGRADO DESDE LA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DE MIRCEA ELIADE”

Tesis que para obtener el título de  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
OLIVER RAMOS GÓMEZ

Director de tesis: DR. JUSÚS RODOLFO SANTANDER IRACHETA

Lectores: MTRA. CLAUDIA TAME  
DR. ARTURO AGUIRRE

PUEBLA, MÉXICO  
0

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN GENERAL .....</b>	<b>7</b>
-----------------------------------	----------

### CAPÍTULO 1

#### LO SAGRADO DESDE LA MIRADA DE ELIADE:

##### LA REALIDAD MANIFIESTA

1. Introducción .....	12
2. Lo sagrado como realidad .....	13
2.1 Rudolf Otto: lo sagrado.....	13
2.2 Schleiermacher: la religión .....	14
2.3 Método: de la realidad a la divinidad .....	15
3. Realidad: lo absolutamente potente y eficaz .....	16
3.1 Realidad desde Zubiri y Heidegger .....	17
3.2 Mundo, cosmos y naturaleza en Heidegger .....	19
4. La conciencia y el hombre religioso: lo sagrado como conciencia de la significatividad de la realidad .....	19
4.1 Heidegger: la conciencia como atestiguación .....	21
4.2 Responsabilidad: respuesta al llamado para ser “sí mismo” .....	22
5. Religión: estar arrojado en el mundo .....	23

5.1 Religión y actitud fenomenológica .....	24
6. Hierofanía: lo sagrado manifiesto en el mundo circundante .....	26
6.1 Religión Cósmica: el “tomar nota” de la significatividad del ente .....	28
6.2 Símbolo: el exceso de significatividad del ente .....	30
7. El mito como lenguaje sagrado y ontología .....	32
8. El rito: comportamiento responsable .....	35
9. La irrealidad como idolatría .....	36
Conclusión del primer capítulo.....	38

## CAPÍTULO 2

### LO PROFANO EN EL MUNDO COMPARTIDO:

#### LA CAÍDA Y LA BÚSQUEDA DE RETORNO

1. Introducción .....	40
2. La tradición como conocimiento previo y cultura .....	41
2.1 El mito expresado como “phantasmata” .....	42
2.2 Conocimiento previo que emboza el sentido ontológico del mito .....	43
2.3 Ilusión de la cultura .....	44
3. Lo profano: la cultura como caída .....	46
3.1 Lo profano como modalidad deficiente de ser: Heidegger .....	47
4. El Mito del paraíso, la caída y el retorno .....	49
5. Freud: La crítica a la cultura .....	51
5.1 El tótem como hierofanía .....	52
5.1.1 El tabú: lo tremendo .....	53
5.1.2 Comida totémica: lo fascinante .....	54
6. El rito dionisiaco: el éxtasis divinizado .....	57
7. El chamanismo .....	60

8. La alquimia: éxtasis y énstasis .....63

Conclusión del segundo capítulo .....68

## CAPÍTULO 3

### INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DE MIRCEA ELIADE SOBRE EL ÉXTASIS POR INTOXICACIÓN: ENTRE FENOMENOLGÍA Y CONOCIMIENTO PREVIO

1. Introducción .....	72
2. Biografía de Eliade .....	73
3. Opinión de Eliade sobre la embriaguez .....	76
4. La imitación del Chamán y la cultura hippy .....	80
5. Oisteanu: fenomenología de la drogas en Eliade .....	82
6. Sissa: La valoración negativa del placer y los sentidos .....	85
7. Ilusión o alucinación: enfoque neurobiológico .....	88
7.1 La Alucinación .....	88
7.2 Estado alterado de conciencia y experiencia límite .....	90
7.3 Fenomenología de las plantas que ilusionan .....	92
8. La visión chamánica explicada desde lo “no a la mano” .....	95
9. La intoxicación como paganismo .....	98
9.1 Paganismo re-pensado desde América Latina .....	101
Conclusión del tercer capítulo .....	103

**CONCLUSIÓN FINAL** .....105

**GLOSARIO** .....107

**BIBLIOGRAFÍA** .....113

## INTRODUCCIÓN GENERAL

Lo infinito se manifiesta en el cosmos finito, y como humanos accedemos desde lo finito físico-material hacia aquello que es radicalmente otro, meta-físico, trascendente e infinito. Sin embargo este acceso al *cosmos* es influido por *concepciones e imágenes de mundo*<sup>1</sup>, de conocimiento teórico previo, que despojan al cosmos de sus significados al tratar de ajustarlo a estas idealizaciones y representaciones intersubjetivas formadas cultural e históricamente desde el “mundo de vida”<sup>2</sup>.

Lo común es habituarse a estas representaciones, tornarlas cotidianas y olvidar que están ahí. Como consecuencia de esto existe una crisis espiritual en la actualidad, la cual se traduce en una secularización que diluye el sentido metafísico al que apunta la religión, además de que se refleja en el desconocimiento de lo sagrado y la falta de apreciación del Misterio. A su vez este olvido de lo esencial ha originado un estado de “caída” o indigencia de la humanidad del cual el hombre busca librarse para retornar al ámbito sagrado. Este retorno se busca a través de distintas manifestaciones religiosas, dentro de las cuales, un fenómeno particularmente ejemplar es la técnica chamánica del éxtasis a partir del consumo de drogas, cuya relación con lo sagrado parece nula o posible dependiendo de dos concepciones de mundo distintas.

La primera concepción considera un gesto aberrante el consumo de drogas. La palabra «droga» contiene una carga epistemológica en la que parecen no diferenciarse los tipos de sustancias ni sus efectos; su uso se tiene como un acto denostable y su *abuso* como una patología que puede ser curada, por lo cual el consumo es prohibido y punible al considerarse un delito a la salud. Además de que a la experiencia de algunas drogas suele denominársele «alucinación», se le considera un acto propio de religiones primitivas, paganas e idólatras. Por ello se toma como un eufemismo cualquier intento de ver en esta actividad una relación con lo sagrado, pues manifiesta de manera decorosa algo que previamente se considera en sí denostable. Dicha experiencia, lejos de ser un acto cultural parece ser una actividad contracultural que promueve la

---

<sup>1</sup> Dilthey, Wilhem. *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

<sup>2</sup> Un mundo de vida en el que se está y se da por supuesto.



alucinación como divertimento, como ocio placentero, cuyo *ab-uso* se ha convertido en un problema de la sociedad actual en el mundo.

Por otro lado existe una concepción que parece apologizar la particular técnica chamánica de uso de drogas como modo de acceder a lo sagrado. Desde esta perspectiva algunos investigadores han llamado a estas drogas “visionarias”, pues refieren que el chamán obtiene un “estado alterno de conciencia” que culmina en una “visión”; también les han nombrado con el neologismo “enteógeno”<sup>3</sup> atendiendo a la etimología *en* ‘dentro’, *theos* ‘Dios’, *genos* ‘sustancia’, donde la voz *en-theos* refiere a la inspiración divina o éxtasis, es decir, a la exaltación del ánimo entendida como entusiasmo. Es a partir de dicha definición que los seguidores de esta interpretación manifiestan interés en experimentar algunas drogas como método de conocimiento personal. Toman esta práctica de “culturas primitivas” con el propósito de recuperar el espíritu religioso perdido en la actualidad y de este modo actualizar lo sagrado. Sin embargo es importante destacar que estos trabajos de investigación y en general esta interpretación enteogénica, se ha limitado únicamente al estudio de esa práctica ritual dentro del hecho religioso, reduciendo así el fenómeno de lo sagrado a una técnica.

Ante tales concepciones es importante la acción de la filosofía para preguntar: ¿Cómo se relacionan lo sagrado y el éxtasis chamánico a partir del consumo de drogas? Esto con el propósito de confrontar ambas concepciones, exponer los postulados que tienen de fondo y superarles junto con los problemas que han surgido de ellas. Una pista que brinda la interpretación enteogénica es: que una técnica puede

---

<sup>3</sup> La interpretación enteogénica surge en un momento histórico ante una crisis espiritual de la modernidad como un esfuerzo por retornar a lo sagrado y en objeción a otros términos que han caracterizado negativamente el uso de estas sustancias. Con ese propósito el término es acuñado en 1979 por algunos estudiosos como R. Gordon Wasson, Albert Hofmann, Carl A. P. Ruck y R. Evans Schultes. Lo criticable de esta posición es que adoptan un modelo positivista al tratar de dar una explicación causal científica a lo sagrado sugiriendo que lo sagrado –o mejor dicho, su acceso– se encuentra en relación a “estados alterados” de conciencia. Es decir, lo sagrado se interpreta de manera fisicista o naturalista, como una alucinación que es reacción mecánica de un causante que es el consumo de drogas. Tal caso es el del etnobotánico estadounidense Terrence Mckena, quien ha sugerido, que la condición natural para que el hombre evolucionara como un ser consciente y religioso fuese la visión y el sentir vívido del estado alterado de conciencia, o bien, “alucinación” producida por algunas sustancias minerales, animales y sobre todo vegetales. De esta manera explica la rápida evolución humana y soluciona el posible enigma de un eslabón perdido en la “evolución” humana.

generar un modo de encontrarse anímicamente en el mundo y a través de ello es posible acceder a lo sagrado. Otra pista la otorga la fenomenología de la religión<sup>4</sup>, al aconsejar que el fenómeno de lo sagrado es irreductible a otro fenómeno y por lo tanto irreductible a esta técnica.,

Por tal motivo esta investigación revisará, a partir de la línea hermenéutica de la fenomenología de la religión, en qué consiste el fenómeno de lo sagrado. El hilo conductor será el pensamiento fenomenológico-ontológico del filósofo e historiador de las religiones: Mircea Eliade. Se expondrá su concepto de “hierofanía” y se hará explícita su opinión sobre la visión chamánica y el éxtasis por uso de drogas.

Este propósito no es fortuito, se origina a partir de que Robert Forte<sup>5</sup>, alumno de Eliade, concertara una entrevista que no llegaría a realizarse debido a la muerte del filósofo. Forte quiso entrevistarse con el autor para conocer su opinión sobre la interpretación enteogénica que Gordon Wasson desarrollaba, y de la que notaba en Eliade cierta aversión pues al llegar al tema, durante sus clases, lo pasaba por alto.<sup>6</sup> A pesar de esto el cofundador de la hipótesis enteogénica Jonathan Ott y sus seguidores atribuyen que el historiador de las religiones Mircea Eliade, a pesar de su “actitud moralista” ante las drogas, reconociera a nivel privado la importancia de los enteógenos en el fenómeno sagrado y diera pie a entender la enteogenia a partir de la relación mente-espíritu expresada en sus estudios sobre la técnica psico-física del yoga.

Para llegar a este objetivo, que implica una desmitificación de la hipótesis enteogénica, se hará un recorrido por el pensamiento de Eliade, el cual se explicará a través de otros filósofos con el fin de comprender el fenómeno de lo sagrado y sobre todo interpretar por qué el autor entiende el uso de drogas como “un sustituto vulgar del

---

<sup>4</sup> Se sigue este camino tomando en cuenta que la fenomenología de la religión es un método de interpretación del hecho religioso que intenta abordar el tema en su totalidad, en todos sus aspectos y sus manifestaciones a lo largo de la historia, sin reducirlo a otro fenómeno. Velasco, Juan Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1997.

<sup>5</sup> Alumno de Mircea Eliade e investigador de la experiencia y psicología de la religión, seguidor de la hipótesis enteogénica.

<sup>6</sup> Forte, Robert. *Entheogens and the Future of Religion*. Inner Traditions/Bear & Co, 1997. p.86

verdadero Trance”<sup>7</sup>. Con ello se obtendrá un marco conceptual que permita crear un diálogo para sugerir de qué índole sería la posible riqueza semántica del éxtasis por intoxicación y su valor religioso como acceso a un ámbito trascendente.

Por otro lado se cuestionará si la postura de Eliade está fundada en una *epojé* fenomenológica o si, por el contrario, su opinión es moralista, basada en el horizonte intersubjetivo de mundo que parte de una preconcepción de esa técnica de acceso a lo sagrado. Esta crítica al pensamiento orientalista de Eliade propondrá entender la relación de estos fenómenos abordándolos desde el contexto de América Latina, particularmente como sincretismo que contiene una “verdad pagana”. Finalmente se interpretará la posición de Eliade para responder la incógnita de esta tesis y así explicar de qué índole es la “visión” chamánica y cómo es posible que el uso de una droga sea considerado como un vehículo sacramental.

Así pues, en el primer capítulo titulado “Lo sagrado desde la mirada de Mircea Eliade: La realidad manifiesta” se expone cómo es que este autor relaciona lo sagrado con la realidad, atendiendo así a una dimensión originaria de lo sagrado. Para ello, se partirá del “sentimiento numinoso” explicado por Rudolf Otto con el propósito de saber qué es lo sagrado de manera ontológica y fenomenológica. También, para entender los conceptos que Eliade ya da por comprendidos, tales como “mundo”, “cosmos”, “religión” y “conciencia”, se abordará el pensamiento de Xavier Zubiri y Heidegger; entendiendo así la relación que guarda en el pensamiento de Eliade lo sagrado con la conciencia como un modo de ser en el mundo y la radical oposición de lo sagrado con la alucinación. El concepto de “religión” se comprenderá en relación a la “actitud fenomenológica”, considerándolo desde un horizonte subjetivo y distinguiéndolo de otro intersubjetivo. Dentro de este marco se revisarán los conceptos: “religión cósmica”, “hierofanía”, “símbolo”, “mito” y “rito”.

El segundo capítulo tiene por nombre “Lo profano en el mundo compartido: La Caída y la búsqueda de retorno”, pasando así del sentimiento numinoso a un horizonte

---

<sup>7</sup> Eliade, Mircea. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1976. p. 313

intersubjetivo. Aquí interesa entender cómo es que la interpretación ontológica del mito en tanto *logos apofántico*, transita hacia una interpretación del mismo pero como fantasía. Esto que guarda relación con la pérdida de sentido del mundo de vida se abordará relacionando el ámbito profano con *la caída*, entendiendo esta última desde Heidegger cómo el *ser de cotidiano* en el *modo deficiente de ser uno con otro*. Aunado a ello también se comprenderá el deseo humano de superar la caída y retornar al estado paradisíaco originario, explicando la correlación entre algunos conceptos de Freud como “tótem”, “tabú”, “comida totémica” con el fenómeno ejemplar de la técnica de éxtasis chamánico, el acceso dionisiaco y la alquimia. Ello dará pie a exponer el pensamiento de Eliade sobre el éxtasis y su distinción del énstasis.

Finalmente el capítulo tercero se titula “Interpretación de Eliade sobre el éxtasis por intoxicación: entre fenomenología y concepciones previas”, donde se hablará del horizonte de Mircea Eliade. Se hará énfasis en la opinión que tiene Eliade de la embriaguez, su posible o nula curiosidad por el tema de las drogas y su opinión de la cultura *hippy*. En este apartado interesa plantear dos posibles valoraciones negativas sobre las drogas que se encuentran en Eliade: a) la valoración negativa del placer y los sentidos, b) el concepto de alucinación. Este último concepto será comparado con los siguientes: estado alterado de conciencia y experiencia límite, para entender la visión chamánica en términos de ilusión y explicarla desde el concepto heideggeriano de lo “no a la mano”. Con ello se comprenderá finalmente de qué índole es la “visión” que accede a lo sagrado y esta como una “verdad pagana” denostada por occidente.

## CAPÍTULO 1

### LO SAGRADO DESDE LA MIRADA DE ELIADE: LA REALIDAD MANIFIESTA

#### 1. Introducción

Iniciará esta tesis partiendo de la pregunta ¿Qué es lo sagrado? La respuesta de Eliade es a grandes rasgos que el principio de lo sagrado es la realidad misma y ésta será la estructura de la conciencia. Esta concepción ontológica-fenomenológica de Mircea Eliade se comprende mejor abordándola desde el enfoque de la fenomenología de la religión, a partir de lo que Rudolf Otto llama «sentimiento numinoso» y Schleiermacher nombra «intuición del universo». Y dado que Eliade da por entendidos los conceptos de «realidad» y «conciencia», se revisarán estos desde el pensamiento de Heidegger y de su alumno Xavier Zubiri.

A partir de esta concepción de lo sagrado se ahondará en ¿quién es el hombre religioso? Y ¿Qué es religión cósmica para Eliade? Estas preguntas exigen saber primero qué es religión, diferenciando en esta un momento *a priori* y otro *a posteriori*, distinguiendo, además, la relación que guarda el sentido *a priori* de la religión con el de la fenomenología, la cual se establecerá a partir de entender la religión, desde Zubiri, como un “estar religado al mundo” y compararla con el “estar ya arrojado en el mundo”, en Heidegger.

La tercera pregunta es ¿Qué es hierofanía? Este concepto que Eliade propone entender como *manifestación de lo sagrado* involucra varios conceptos religiosos como “símbolo”, “mito” y “rito” que se entenderán aproximándose a los conceptos fenomenológicos de Heidegger: “el silencio” y el “tomar nota del mundo”.

## 2. Lo sagrado como realidad

¿Qué es lo sagrado para Mircea Eliade? A lo largo del pensamiento de este autor se logra ver que entiende lo sagrado en relación a la realidad y la conciencia, lo cual se comprende desde la línea fenomenológica de la religión en términos de *sentimiento* en el pensamiento de Rudolf Otto y como *intuición* en Schleiermacher.

### 2.1 Rudolf Otto: lo sagrado

Rudolf Otto fue un teólogo protestante alemán y filósofo que en su libro “*Lo Santo*”<sup>8</sup> define el concepto de «lo sagrado» como una categoría explicativa humana, utilizada para mostrar e intentar comprender una vivencia que se torna paradójica, irracional e inefable, por contener un excedente de significación.

Se trata pues de la vivencia de un excedente de significación, que tanto Eliade como Otto consideran una experiencia originaria del hombre. Esta experiencia se vive directamente, en carne propia o como dice Otto: «en el despertar personal y de viva voz». Y el hecho de que sea una vivencia personal significa que no es posible enseñarla o transmitirla como conocimiento, por medio de la palabra, sino únicamente puede ser sugerida a través de representaciones o por la estimulación del sentimiento. Lo que se vivencia es pues un sentimiento o *modo de encontrarse* que el autor llama «numinoso»: el sentimiento de *sí propio* como un ser creado y dependiente de algo que es *Otro*. Pero cabe decir que eso “Otro” no es precisamente el cosmos sino el “misterio”<sup>9</sup> de su advenimiento como cosmos.

Este *sentimiento numinoso* del que habla Otto se puede desglosar de la siguiente manera para entenderlo:

---

<sup>8</sup> Otto, Rudolf. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

<sup>9</sup> En lo referente al Misterio del ser se ha consultado la obra Gabriel Marcel quien habla en términos de Ontofanía: la experiencia de la presencia inmanente del ser de la cual participa el ser humano itinerantemente como existentes, atestiguada en la corporeidad, descubierto en la propia vida, en el trato con las cosas, en la intersubjetividad y en el arrobamiento hacia sí mismo. Marcel, Gabriel. *Aproximación al misterio del ser: Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1987.

1) Fenomenológicamente ese *sentimiento* es afección de algo: de la realidad entendida como una fuerza con una potencia absoluta, misteriosa y a su vez tremenda y fascinante. De aquí que lo *numinoso*, como excedente de significatividad, radica en que a través de ese sentimiento originario, anterior a todo concepto o representación objetiva, se accede a una dimensión, a un ámbito, que permite avistar aquella otredad misteriosa que antecede siempre y que dona gratuitamente el ser.

2) Ontológicamente este sentimiento se funda —dice Otto— en la vivencia de «lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido y familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro.»<sup>10</sup> De esta manera Otto habla de lo sagrado como una “realidad completamente otra” o “heterogénea en absoluto”.

## 2.2 Schleiermacher: la religión

Al hablar en estos términos es necesario entender también lo que Schleiermacher entiende como religión<sup>11</sup>. Anterior a lo que llama Otto sentimiento numinoso, Schleiermacher dice que la religión no se trata de pensamientos metafísicos o acciones morales, sino de la intuición y sentimiento del Universo, del Infinito que se revela a cada instante en su acontecer como actividad ininterrumpida, como una naturaleza finita y viviente a la cual pertenece el mismo hombre.

Este concepto “intuición del Universo” es la propuesta de Schleiermacher para entender la religión a partir de comprender el Universo como el influjo de una acción originaria e independiente que es intuida a través de nuestros sentidos. Al respecto dice el teólogo alemán:

Si las irradiaciones de la luz no alcanzaran vuestro órgano —lo que ocurre completamente al margen de vuestra iniciativa—, si las partes mínimas de los cuerpos no afectaran mecánica o químicamente las yemas de vuestros dedos, si

---

<sup>10</sup> Otto, Rudolf. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial. 1991. p. 39-40

<sup>11</sup> Schleiermacher, Friedrich. *Sobre la religión*. Madrid: Ed. Tecnos, 1990. pp. 35-49

la presión de la gravedad no os pusiera de manifiesto una resistencia y un límite de vuestra fuerza, no intuiríais ni percibirías nada, y, por lo tanto, lo que intuís y percibís no es la naturaleza de las cosas, sino su acción sobre vosotros [...] el Universo se encuentra en una actividad ininterrumpida y se nos revela a cada instante. Cada forma que él produce, cada ser al que él confiere, según la plenitud de la vida, una existencia particularizada, cada acontecimiento que hace surgir de su seno rico, siempre fecundo, es una acción del mismo sobre nosotros; y de este modo la religión consiste en concebir todo lo particular como una parte del Todo, todo lo limitado como una manifestación de lo Infinito.<sup>12</sup>

Es esta acción del universo la que se percibe como fenómenos, dentro de los cuales hay algunos que violentamente salen del círculo de lo consuetudinario excediéndose en significatividad, y que provocan un sentimiento religioso por el que se intuye lo infinito, es decir, el misterio detrás de la manifestación. Lo anterior se entenderá más adelante como “hierofanía” según Eliade.

### **2.3 Método: de la realidad a la divinidad**

Al hacer esta relación entre lo sagrado y la religión se pone de manifiesto el método fenomenológico de la religión: Se parte de que existe una realidad que se manifiesta a la conciencia del hombre, haciéndole patente su “misterio” y generándole un sentimiento o estado de ánimo. Es esta dimensión la que esta tesis referirá como el plano originario de lo sagrado, de la cual se deriva otra dimensión intersubjetiva posterior donde el sentimiento se traslada al lenguaje en el intento de expresar y referenciar a través de creaciones fantásticas. Cabe aclarar esto atendiendo a Otto y a Eliade. El primero cuando expresa:

De este sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo ha salido toda la evolución histórica de la religión. En él echan sus raíces lo mismo los demonios que los dioses y todas las demás creaciones de la –apercepción religiosa- (Wundt) y de la fantasía que materializa y da cuerpo a esos entes.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Schleiermacher, Friedrich. *Sobre la religión*. Madrid: Ed. Tecnos, 1990. p. 38

<sup>13</sup> Otto, Rudolf. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. p. 25



Es decir, esa “*fantasía*” se trata de un momento posterior, donde el sentimiento se traslada al lenguaje, pues esa vivencia de lo sagrado despierta la pregunta por la realidad que se manifiesta y, tanto la pregunta como el exceso de significatividad, se sugieren a partir de estas creaciones fantásticas.

Lo mismo refiere Eliade cuando expresa: «Lo sagrado no implica la fe en Dios, en los dioses o en los espíritus. Es, lo repito, la experiencia de una realidad y la fuente de la conciencia de existir en el mundo.»<sup>14</sup> De esta manera esta tesis partirá de que lo sagrado se trata de la experiencia de encontrarse temporal y espacialmente siendo o estando arrojado en un mundo; entendiendo por ende las creaciones fantásticas como manifestaciones humanas para sugerir el ámbito de lo sagrado.

Teniendo en cuenta esto, a partir de ahora el presente apartado se centrará en el momento originario de lo sagrado, de la realidad hacia el sentimiento y del sentimiento a la sugerencia de la realidad por la palabra. Posponiendo para el segundo capítulo el ámbito profano como imposibilidad para comprender la sugerencia del lenguaje religioso entendiéndolo como fantasía.

Para continuar por este camino habrá que considerar que Eliade da por sobreentendidos los conceptos de «realidad» y «conciencia», razón por la que serán atendidos desde la fenomenología de Heidegger.

### **3. Realidad: lo absolutamente potente y eficaz**

Eliade en sus obras habla de *realidad* en términos de absoluta, trascendente, primordial, originaria, extrahumana, transhumana y transmundana. Y también en términos de existencia y sentido, cercana a lo humano: cósmica y mundana. Se entenderá la relación de estos dos sentidos atendiendo a la realidad como una fuerza total que abarca la dialéctica entre lo finito y lo infinito, donde lo infinito se manifiesta en lo finito que se imprime en el sentimiento del hombre y así éste intuye una realidad que le sobrepasa.

---

<sup>14</sup> Eliade, Mircea. *La prueba del laberinto*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980. p. 147-148

Primeramente Eliade dice que «lo real por excelencia es lo *sagrado*; pues solo lo sagrado es de un modo absoluto, obra eficazmente, crea y hace durar las cosas.»<sup>15</sup> De este modo Eliade se referirá a la realidad no en términos de una realidad “objetiva”, cuantificable o medible en un sentido positivista, sino en un sentido pre-animista, pues se trata de una fuerza o un poder universal: El *maná*. El cual no es una influencia física, sino una fuerza difusa en todo el cosmos, que se manifiesta en el universo y se encuentra en todo lo que *está siendo* pues dice que «todo lo que es por excelencia posee maná».<sup>16</sup> Pero en ese sentido, lo sagrado como una fuerza potente no se trata de una realidad cósmica superficial sino del *ser* en general, pues dice Eliade que:

...lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia. La oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre real e irreal o pseudo-real.<sup>17</sup>

De este modo se entiende que lo sagrado es para Eliade la realidad misma, dotada de ser, de maná, pero también es preciso entender el sentido fenomenológico de “realidad”, para posteriormente comprender cómo se accede a ella y cómo se le sugiere, así como para entender de qué índole es la conciencia de existir en el mundo.

### 3.1 Realidad desde Zubiri y Heidegger

En un primer término, para comprender el significado del concepto “realidad” se atiende brevemente el pensamiento de dos filósofos: Xavier Zubiri y Martin Heidegger. El primero se refiere a una realidad “física e independiente”, lo que permite la introducción al pensamiento de su profesor, Heidegger, sobre la realidad en tanto cualidad de “ser resistente”. Esta convergencia de ideas brinda un panorama más amplio de aquello a lo

---

<sup>15</sup> Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé editores, 2001. Web, 2014, PDF, p. 9 <<http://www.biblioargentina.org.ar/>>

<sup>16</sup> Eliade, Mircea. *Mitos, sueños y misterios*. Barcelona: Editorial Kairós, 2001. p. 150

Este pensamiento propio de hombres primitivos, —considera Eliade— es pre-animista, es decir, previa a una fase animista de la religión en la que se presta mayor atención a aquellos objetos o acciones que son vehículo de ese maná.

<sup>17</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967. Web, 2014, PDF, p. 10. <<http://inabima.gob.do/>>

que se refiere Eliade por *realidad, mundo y cosmos*, para poder comprender el sentido de “religión” a través de estos mismos autores.

El filósofo español Xavier Zubiri en su libro titulado “*Sobre la realidad*”<sup>18</sup> dice que la realidad es una cosa sustantiva, es decir: que tiene existencia y que *está siendo (realitas in essendo)*. Por tanto, la realidad es lo que la cosa tiene de suyo: su existencia y su esencia. De este modo, esa sustantividad tiene un carácter físico, material, está dotada de una constitución dimensionada. Ese carácter físico de la realidad es un momento radical que pertenece a las cosas en sí mismas y es desde donde el hombre se encuentra vertido, donde se mueve y se encuentra con las cosas. Sin embargo, continúa Zubiri, esa realidad física es ajena al momento de impresión del sujeto que siente, es decir, la realidad es independiente del sujeto sintiente que la percibe. En este sentido la realidad es totalmente *a priori*, anterior a sus sentidos, es la condición de posibilidad para su existencia. De aquí que el sentimiento numinoso surja de tener en cuenta que se es creatura de algo Otro que antecede.

Por su parte, Heidegger en su libro “*El Ser y el Tiempo*” dice que en la realidad está implícito el ser, pues es realidad fenoménica, se muestra en sí misma, es decir, es esa existencia material *independiente* que le hace frente al “ser ahí” como “ser ante los ojos”. Al respecto este filósofo alemán comenta que entiende la realidad como “ser ante los ojos”, siguiendo a Kant y Dilthey<sup>19</sup>, en el sentido de una independencia del ente ante la experiencia, el saber, los conceptos, la conciencia y la posible trascendencia del “ser ahí”. De este modo la realidad, como “ser ante los ojos”, es resistente al impulso y la voluntad del sujeto, se trata de un *mundo inhospitalario* en el que el *ser-ahí* tiene que habérselas para “cuidarse”, “curarse y “pro-curarse”. Entiéndase pues esta condición de *resistente* de los entes intramundanos como resistencia de la realidad a ser dominada, es decir, como un impedimento de la realidad para con la voluntad del “ser ahí”, de la que ontológicamente este último tiene experiencia y conciencia al estar haciendo frente a los entes intramundanos en el conocer fáctico.

---

<sup>18</sup> Zubiri, Xavier. *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

<sup>19</sup> Dilthey dice que las ideas religiosas nacen cuando el hombre se relaciona con algo que está más allá de lo dominable. Dilthey, Wilhem. *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p. 51

### 3.2 Mundo, cosmos y naturaleza en Heidegger

Siguiendo estas ideas de Heidegger se entiende que el “ser ahí” tiene conciencia de la realidad en tanto “toma nota” de los fenómenos desde el espacio cósmico que habita y que denomina «mundo».

Este «mundo» es para Heidegger la estructura fundamental *a priori* donde “cabe” el *ser ahí* habitándolo, donde se encuentra “arrojado” absorbiendo radicalmente los fenómenos. Se trata de un espacio «cósmico» en donde el *ser ahí* se conduce de manera práctica con los entes intramundanos que están “ahí ante los ojos” manifestando significatividades que se traducen en relaciones categoriales<sup>20</sup>. Es este espacio colmado de sustancia finita donde el “*ser ahí*” conoce al ente llamado «naturaleza» como “mundo circundante”.

En estos términos se entenderá a Eliade cuando hable de realidad, cosmos y mundo: como algo Otro independiente, resistente, misterioso, que sustenta y que es condición de posibilidad de la existencia.

#### 4. La conciencia y el hombre religioso: lo sagrado como conciencia de la significatividad de la realidad.

Por otra parte, la idea de Eliade de que lo sagrado implica la experiencia de una realidad y a ésta como fuente de la conciencia de estar siendo en el mundo, se ve precisada cuando dice:

La conciencia de un mundo real y significativo va estrechamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. Mediante la experiencia de lo sagrado, el espíritu ha captado la diferencia entre lo que se revela como real, potente y significativo y lo que carece de esas cualidades, es decir el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y carentes de sentido (...) La

---

<sup>20</sup> Aristóteles habla de categorías o modalidades del ser predicables: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción, pasión.

experiencia de lo sagrado es inherente al modo de ser del hombre en el mundo.”<sup>21</sup>

Para Eliade lo sagrado implica la conciencia de una realidad que antecede y que se manifiesta en significaciones en el cosmos finito. Por tal motivo, no se trata lo sagrado primeramente de autoconciencia, sino de un modo de entender y diferenciar lo real de lo irreal, el ser de la apariencia, lo posible de lo imposible, el sentido y el sinsentido. Lo cual es inherente al hombre al estar arrojado al mundo que está plagado de significatividad. Sin embargo, aquello que distingue al hombre en general, de aquel hombre religioso es la permanencia de ese sentimiento numinoso.

En una palabra, lo “sagrado” es un elemento de la estructura de la conciencia. En los niveles más arcaicos de la cultura, “el vivir del ser humano” es ya de por sí un “acto religioso”, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que poseen un valor sacramental. Dicho de otro modo: ser —o más bien hacerse— “hombre” significa ser “religioso”.<sup>22</sup>

Aquí ya comienza a entenderse que el hombre religioso es aquel que es consciente de estar siendo en el mundo una criatura de algo Otro. Y éste no ve en sus actividades o en su naturaleza algo cotidiano sino una significatividad del cosmos que se manifiesta, por las que atestigua la realidad y en ella funda una autoconciencia.

Ese cosmos que está saturado de ser, de una potencia perene y absoluta, es desapercibido, obviado por el *ser ahí* que al habitar el mundo se habitúa y se familiariza a él. Será sólo hasta que, en el *mirar entorno*, se manifieste algo extraño que salte a la vista, cuando salga el “ser-ahí” de ese círculo de lo consuetudinario y «la realidad» o bien lo sagrado se haga patente a través de esto que llama Eliade una “ruptura ontológica”. Esta ruptura trata de que la realidad como “ser ante los ojos”, ya no *parece* finita y homogénea, sino *a-parece/*siendo una estructura heterogénea dinámica e infinita que antecede, es eficaz y perdura. Permitiendo ver así una “realidad absolutamente heterogénea” que *des-vela* el misterio de la existencia del ser ante la nada.

---

<sup>21</sup> Eliade, Mircea. *La prueba del Laberinto*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, p.147

<sup>22</sup> Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999, p.15

De este modo se entiende la oposición sagrado-realidad/profano-irrealidad como dos ámbitos que están implicando dos modalidades distintas de estar en el mundo, de mirar la realidad y hacerle frente. Una que accede a lo real e implica una "conciencia" que se pregunta por el ser, y otra que no accede a esta comprensión. Esa diferenciación entre realidad e irrealidad surge o no a partir de la posibilidad de encontrarse en el mundo siendo *sí mismo* o, por el contrario, siendo en un *modo deficiente o inauténtico*. Por tal motivo, el hombre religioso, se entenderá a través de Heidegger como aquel "ser-ahí" que toma nota de la significatividad del cosmos y atestigua poder ser "sí mismo", posponiendo para el segundo capítulo la relación entre lo profano y el modo deficiente de ser en el mundo.

#### 4.1 Heidegger: la conciencia como atestiguación

Es necesario explicar el término de "conciencia" según Heidegger para comprender a Eliade cuando dice que "lo sagrado es una estructura de la conciencia", puesto que el rumano pasa por alto el término. El autor de "Ser y Tiempo" dice primeramente que la conciencia es la *atestiguación* de la existencia propia en un estado de apertura al mundo. Esta conciencia como atestiguación se trata de un fenómeno original del "ser ahí" que se caracteriza por la *voz silenciosa*, en cada caso suya, que llama al "*mismo*" a elegir y decidir "*poder ser*" curándose a partir de las posibilidades a las que está arrojado en la inhospitalidad del mundo. Se tratará pues de un silencio que permite escuchar la significatividad del mundo.

A partir de estas ideas cabe resaltar tres puntos:

1) Lo que el "ser ahí" atestigua es su "poder ser" (en tanto se hace patente un ser deudor y un posible estado de resuelto.)<sup>23</sup>

2) Cabe entender esta *inhospitalidad del mundo* en tanto *la resistencia* y la *independencia* de la realidad para con la voluntad del "ser ahí" para curarse.

---

<sup>23</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1971, p. 291

3) Esta conciencia atestigua un sentido trágico de estar siendo en el mundo, al querer ser y no poder ser, que implica una actitud de tribulación o congoja.

Así lo que esta conciencia atestigua es para Heidegger la «verdad original del estado de abierto» del “ser ahí”: la verdad de su existencia siendo en un mundo donde sabe a su ser un “ser deudor” que intenta resolver pasando del no-ser al ser, a costa de la resistencia de la realidad que le atribula, le acongoja, le angustia. Ante lo cual cualquier intento por llegar a ser significa un esfuerzo ante la resistencia.

En ese sentido se entiende a un “ser-ahí” consciente de que el mundo que habita lo rebasa. Y por ello, además de ser consciente del mundo que lo circunda, es consciente de sí mismo, y se pregunta sobre ello dejando de obviar la existencia.

#### **4.2 Responsabilidad: respuesta al llamado para ser “sí mismo”.**

Se entiende ahora a Eliade cuando relaciona lo sagrado con el modo consciente de ser en el mundo, en tanto que este es un modo de experiencia que mantiene un determinado nivel de apertura o profundidad ante (y de) la realidad. En este entendido, el hombre consciente de su existencia en el mundo, reconoce la realidad como significatividad que tiene sentido, y esa realidad, en tanto le afecta, le guía a tomar decisiones para conducirse ante ella, razón por lo que es vital escucharle. Siguiendo estas ideas, se comprende a Eliade cuando refiere que «lo sagrado es siempre la revelación de la realidad, el encuentro con lo que nos salva al dar sentido a nuestra existencia.»<sup>24</sup>

En otras palabras, el hombre religioso en tanto “ser-ahí” que está abierto en un mundo comprende las posibilidades reales, determinadas y posibles, para curarse en él. Para salvarse. Entonces ser consciente de la realidad también implica y equivale a una actitud de ser responsable de sí, de la existencia propia, respondiendo al llamado que hace la conciencia para “ser sí mismo”. Para ello previamente el “ser ahí” habrá de

---

<sup>24</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967. Web, 2014, PDF, p.154 <<http://inabima.gob.do/>>

des-alejar el cosmos curándose e interpretando el significado de los seres intramundanos que le circundan en el mundo donde se encuentra arrojado.

Y es este concepto de «estar arrojado» el que guarda relación con el de “religión”, pues la conciencia se trata de una responsabilidad ante (y del) mundo al cual *está* ya «religado», ceñido, atado. Entiéndase a partir de esta relación, el sentido en que se comprenderá al hombre religioso: como aquel más próximo al cosmos, que atiende la significatividad del cosmos, es consciente de estar arrojado en el mundo y se hace responsable de ser sí mismo. Atendiendo a esto posteriormente se comprenderá lo que refiere Eliade por “religión cósmica”.

## 5. Religión: estar arrojado en el mundo

Siguiendo las ideas anteriores, la religión es un sentimiento que implica estar consciente de la significatividad del mundo que precede siempre como realidad finita que participa de lo infinito. Y el hombre es religioso —según Eliade— en tanto participa de la realidad intuyendo lo infinito.

(...) el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real. Cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la realidad.<sup>25</sup>

Esta religiosidad como participación consciente en el mundo, se entenderá desde el pensamiento de Heidegger como “ya estar arrojado en el mundo” y a su vez este estar arrojado se concebirá desde el pensamiento de Zubiri como un ya estar religado a una realidad cósmica que lo fundamenta.

Por una parte, Heidegger dice que el “ser ahí” está ya implantado, arrojado en la existencia que le posibilita ser, en una realidad que es condición de posibilidad para su vida. En tanto ya estando ahí arrojado el “ser ahí” (religado a lo existente) estando

---

<sup>25</sup> *Op. Cit.* p.124



abierto en un mundo, los entes se vuelven accesibles procurándose de ellos, de esta forma el “ser ahí” se conduce, conoce y describe los entes intramundanos entendidos como una naturaleza que manifiesta significados. Este es precisamente el sentido de religión del que habla Zubiri: *religare* como estar vinculado, en una relación de dependencia y subordinación a la inmanente realidad que precede, fundamenta y es creadora.<sup>26</sup>

### 5.1 Religión y actitud fenomenológica

A partir de estas ideas se vislumbra en esta dimensión originaria de lo sagrado dos sentidos de religión que guardan relación entre sí: estar religado y ser diligente. Los cuales se infieren de dos sentidos etimológicos de religión:

1) Religión como *religare*, (Lactancio s.III) en el sentido de “estar ligado”, tal como lo atiende Zubiri y que refiere a un momento pre-teorético, originario del hombre, donde se manifiesta plenamente una actitud fenomenológica de atención al cosmos.

2) Religión como *relegere* (Cicerón s. I a.n.e.) como “ser diligente, prestar atención” Que aquí se tomará en un sentido originario como “tomar nota”. Lo cual posibilita en un sentido posterior, teorético e intersubjetivo, el cumplimiento moral de los deberes como ciudadano o con las leyes sagradas.

Así religión, atendiendo al sentimiento numinoso, equivale a *Religare* en tanto el “ser ahí” se siente creatura de algo otro, la realidad a la que se está religado, atado, ceñido. De donde toma sentido *relegere*, pues en tanto existe conciencia de esa realidad que antecede el “ser ahí” presta atención o se conduce diligente ante la realidad, pues cabe decir que esta palabra no significa “re-leer” en un sentido lato, sino precisamente “volver a hacer logos”, o bien, “re-colectar”, lo cual se comprende atendiendo que es en la práctica de los entes intramundanos donde se recoge la significatividad que da sentido.

---

<sup>26</sup> Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 51

Es en este sentido que se relaciona en esta tesis “religión” y “fenomenología”. Pues implican un modo originario, pre-teorético, de participar de la realidad ya estando religado a ella. Con una actitud responsable que presta atención a la significatividad del cosmos desde el silencio de la voz interior y de “conformidad con la realidad”. Es decir, esta *conformidad* es un acceder a las cosas mismas, dejando que las cosas se muestren por sí mismas (*epojé*) y permitiendo así que el ser del ente se manifieste y pueda ser comprendido.

En otras palabras lo que hace del “ser ahí” un hombre religioso, es esa metodología pre-racional, pre-teorética, que consiste en atender a la realidad, es esta la relación que aquí se establece entre religión y el método fenomenológico en orden a vislumbrar aquel modo de ser que permite transformar la mirada cotidiana para poder intuir en la realidad el misterio del ser.

Entiéndase pues, la religión en el sentido de la *epojé* fenomenológica, como el prestar atención al cosmos cambiante permitiendo que éste se manifieste tal como es y muestre su misterio. De esta manera la actitud religiosa originaria es diligente, responsable, consciente en tanto regresa a las cosas mismas poniendo cualquier juicio entre paréntesis, ya sea la tradición o la ley para comprender su sentido sin obviarlo.

Así esta actitud pre-teorética es condición de posibilidad para ese segundo momento de religión que se da al “ser-con” otros implicando el lenguaje y la sugerencia del sentimiento numinoso a través de representaciones. Sin embargo, ésta dimensión en tanto costumbre que manda cumplir ciertos modos de conducirse ante la realidad, puede perder su fundamento y tornarse sinsentido, cuando de manera deficiente el “ser-ahí” se cierra al cosmos sosteniéndose únicamente a partir de las concepciones del mundo previamente dadas. En ese sentido, permitir que las cosas se muestren tal como son es el fundamento experiencial que orienta a conducirse en el mundo, y de ahí es que tiene origen el concepto de religión como *observantia* en tanto reglamentación, al “ser ahí con otro” para conducirse en el mundo ante entes intramundanos que presentan un “poder” por el que deban ser prohibidos, aislados, venerables o execrables, es decir, se justifica el *tabú* hacia ciertos entes que manifiesten un *maná* o

poder peligroso, así como el establecimiento de conductas adecuadas o apropiadas para vivir en conjunto con otros y ante la realidad.

Entonces, cabe entender, desde el pensamiento heideggeriano, que el “ser ahí” se hace consciente de su condición en el mundo cuando, conociendo en la práctica el mundo en torno, participa de la realidad inhospitalaria en la que se encuentra no sólo con angustia sino con un temor y una atracción que le hace conducirse con cuidado, diligentemente, distinguiendo los poderes de todo aquello que le hace frente, y decidirá entonces procurarse o no de ellos. Es así como el “ser ahí” se conduce con cautela ante la realidad cósmica porque ésta tiene un poder eficaz, extraño, heterogéneo, al que presta atención porque se le está manifestando, significando y orientando.

## **6. Hierofanía: lo sagrado manifiesto en el mundo circundante**

Se atenderá ahora el significado de la palabra *hierofanía* en Eliade, distinguiendo los niveles cósmicos en los que se manifiesta lo sagrado y entendiendo que estas manifestaciones son documentos históricos, lo cual permitirá comprender la actitud consciente y el silencio que permite al cosmos mostrarse.

Mircea Eliade, en su obra “*Tratado de Historia de las Religiones*”, acuña el término “hierofanía” que significa “manifestación de lo sagrado”. Esto quiere decir que los objetos cósmicos pueden manifestar una cualidad «completamente diferente» a la habitual<sup>27</sup> y, siempre que se tenga la sensibilidad para percibir esa «ruptura de nivel ontológico», el “ser ahí” puede ser consciente de lo sagrado que se manifiesta en el horizonte de su “circunmundanidad”.

Desde luego todo elemento cósmico puede manifestar lo sagrado, dice Eliade, en cuanto sea un “receptáculo de una fuerza extraña que lo diferencia de su medio y le

---

<sup>27</sup> Entiéndase lo habitual de aquello con lo que uno está familiarizado, aquello a lo que ya no le prestamos mayor atención porque se encuentra siempre ahí delante, que está ahí de cotidiano y sólo reaparece cuando falta o cuando manifiesta una cualidad diferente. Razón por la cual deja de ser indiferente sino que se vuelve a presentar y toma importancia.

confiere sentido y valor. Esa fuerza puede estar en su substancia o en su forma”<sup>28</sup>. Para ilustrarlo Eliade distingue estas manifestaciones cósmicas de lo sagrado en distintos niveles: uránicas, biológicas, temporales y tópicas. En primer lugar las hierofanías “uránicas” que no solamente son los astros, sino también la tierra (telúricas), los mares (acuáticas) y las piedras o montañas (líticas). En segundo lugar, en un nivel “biológico”, los ciclos naturales que renuevan periódicamente la realidad, a estos también pertenecen la dualidad sexual, el nacimiento y la muerte. En tercer lugar distingue un nivel “temporal” en el que lo uránico incide en lo biológico, valga de ejemplo los ritmos solares y lunares en su relación con la vegetación y las mareas. Finalmente las hierofanías de tipo “tópico”, que son aquellas que se presentan en lugares, objetos y personas.

En este sentido las hierofanías son manifestaciones de realidades sacras, de ese poder o maná que puede tener su sede en un animal, planta, piedra, hasta la encarnación de “Dios” en una persona en tanto ésta manifieste una cualidad diferente, insólita y por lo tanto asombrosa, que le muestre extra-ordinario, sobre-natural.<sup>29</sup> Esa cualidad diferente, cuando se encuentra en una persona, se manifiesta en sus actividades, útiles y técnicas porque implican conocimientos sobre la realidad y sobre el comportamiento de las cosas a partir de conducirse hacia ellas en la práctica; por ejemplo, los mitos hablan de que tal habilidad le fue enseñada o entregada por los dioses, como por ejemplo: el metal, los utensilios, la agricultura o las pócimas, por citar algunos.

Por esta razón, Eliade dice que toda manifestación de lo sagrado es un documento histórico y muy posiblemente no existe objeto que no haya sido considerado sagrado en algún lugar o momento a lo largo del devenir del espíritu humano, pero también, no existe una sola cultura que haya reunido todas.<sup>30</sup> Por otro lado esto implica que, para

---

<sup>28</sup> Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé editores, 2001. Web, 2014, PDF, p. 5 <<http://www.biblioargentina.org.ar/>>

<sup>29</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967. Web, 2014, PDF, p. 9. <<http://inabima.gob.do/>>

<sup>30</sup> Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones vol. 1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974. pp.35-36

una cultura, lo que ha sido considerado sagrado por ser asombroso, en algún momento llega a ser tan familiar que posteriormente pierde su sacralidad; o que aquello que es sagrado para alguna no lo sea para otra, así como también, que alguna práctica que es considerada sagrada para unos sea para otros un gesto denostable por aberrante.

En resumen, que en el cosmos se manifieste una cualidad diferente, no sólo quiere decir que lo infinito se haga patente en lo finito, sino además significa que el hombre es capaz de “tomar nota” de su mundo, asombrarse, tener una vivencia sagrada y abrirse así, desde lo finito, al misterio de la infinitud abisal del ser.

### **6.1 Religión Cómica: el “tomar nota” de la significatividad del ente**

Cabe aclarar que de ninguna manera Eliade considera a las diversas hierofanías como un estadio infantil animista o panteísta del hombre en sentido peyorativo, más bien, lo considera como el modo de ser del “ser-ahí” consciente de la realidad, de manera que emplea el término de “religiones cósmicas” para referirse a las religiones prístinas y al hombre primitivo que de un modo originario, intuye lo sagrado a través de su manifestación en los distintos niveles cósmicos.

Al hablar de religión cósmica y de que en todo elemento del cosmos, por ser vehículo del maná, puede hacerse manifiesto lo sagrado, se hace referencia a que el hombre en su lectura de un mundo circundante lleno de significados, puede llegar a encontrar lo sagrado precisamente como un excedente de significado que antes estaba latente y cuando se manifestó se hizo patente colmándole el ánimo de asombro. Esta idea tiene su fundamento en que el mundo está siempre abierto manifestando significatividad y el “ser ahí” se abre al mundo cuando en “silencio” o en el “callar”<sup>31</sup> permite escuchar el lenguaje del mundo que habita. En este sigilo el ser ahí permite al cosmos contar su historia, la cual le remitirá no sólo a la incógnita sobre el ser sino al misterio de estar siendo partícipe de la realidad. Cabe recordar aquí, que en este

---

<sup>31</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1971, pp. 182-183

sentido se ha tomado la religión al equipararla con la actitud de la epojé fenomenológica. Luego, cabe tomar al pie de la letra la cita del filósofo rumano:

El Mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo (...) *el Mundo se revela como lenguaje*. Habla al hombre por su propio modo de ser, por sus estructuras y sus ritmos (...) Todo objeto cósmico tiene una «historia». Esto quiere decir que es capaz de «hablar al hombre». Y puesto que «habla» de sí mismo, en primer lugar de su «origen», del acontecimiento primordial a consecuencia del cual ha venido al ser, el objeto se hace *real y significativo*. No es ya algo «desconocido» (...) desprovisto de significación (...) «irreal».”<sup>32</sup>

Eliade explica así que las significaciones de los entes son, por ejemplo, «historias» contadas por el propio acontecer de las estaciones del año, de los hábitos de animales salvajes, de los comportamientos de los entes, de la sexualidad que experimenta el hombre en su propia vida, o de la muerte de toda otredad, hasta “*de los poderes misteriosos de ciertos seres sobrenaturales y de determinados personajes («especialistas de lo sagrado»)*.”<sup>33</sup>

En este sentido es como se puede permitir hablar aquí de un “tomar nota” fenomenológico, al registrar los complejos significativos que acontecen en la realidad y que pertenece al ámbito del conocer fáctico previo a un conocer objetivo.<sup>34</sup> Esas historias, o significaciones, como se ha dicho arriba en palabras de Heidegger, se hacen patentes al “ser ahí” que en su *callar* escuche al mundo, y sólo en este silencio puede surgir la palabra así como la posterior referencia a un ente.

La palabra, dice Heidegger, brota de las significaciones cuando el “ser ahí”, en su “ver en torno” al mundo, da cuenta de que todo ente “a la mano” es señal que siempre “refiere a”, es decir, que manifiesta relaciones en torno a otros entes a los que se dirige de manera espacial y es así como el “ser ahí” se puede orientar dentro su mundo circundante. Y sólo «conformándose» con el ente, es decir, callando para que se

---

<sup>32</sup> Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor, 1991, pp. 63-64

<sup>33</sup> Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones vol.1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974. pp. 48-49

<sup>34</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE, Siruela, 2006. pp. 45-47

manifieste libremente aquello que le hace frente dentro del mundo, es que el “ser ahí” puede comprender el mundo como un plexo de relaciones o significados que están ensamblados como una totalidad original. Así el “ser ahí” interpreta, comprende y da sentido al mundo, en tanto se abre a estas significaciones que posteriormente posibilitan la palabra, el lenguaje, el concepto, el pensamiento lógico y la objetividad.<sup>35</sup>

## **6.2 Símbolo: el exceso de significatividad del ente**

Siguiendo esta idea de que el mundo se manifiesta en significaciones, cabe exponer que estos signos o señales, que son los entes, pueden tornarse símbolos, razón por la que se tratará este tema desde el pensamiento de otro fenomenólogo como lo es Paul Ricoeur (1913-2005). Este filósofo francés toma de referencia el símbolo sagrado en Mircea Eliade y a raíz de la teoría de la metáfora explica que el símbolo es una estructura semántica de doble sentido: verbal y no verbal, de un sentido explícito y otro implícito, cognoscitivo y emotivo, denotativo y connotativo, lingüístico y no lingüístico.

El símbolo se trata de un signo con dos sentidos, uno primario y uno secundario. El primario sería el habitual, el ente y su significatividad que se manifiesta, el sentido secundario refiere a algo diferente de lo que designa el primero, pues refiere a algo análogo, se trata de una realidad no inherente a la percepción sino que es evocada al intelecto, y que sólo se puede vivir o ser sugerida, pues se trata precisamente del exceso de significatividad.

Entonces cuando se presenta como símbolo una entidad concreta, ya sea un árbol, una roca o una estación del año, estas “señalan más allá de sí mismas hacia algo completamente distinto que se manifiesta en ellas.”<sup>36</sup> Esto es, señalan hacia la realidad que las fundamenta: que su ser está plagado de un poder con una eficacia que excede en sentido. Ese es el momento en que la vivencia se vuelve inefable porque no hay palabra útil para referir el excedente de sentido ya que esa realidad no es accesible por

---

<sup>35</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1971. pp. 90-102

<sup>36</sup> Ricoeur, Paul. *Teoría de la Interpretación*. México: Ed. Siglo XXI, 2006. p. 66

el lenguaje conceptual, sino únicamente el símbolo puede sugerir esa realidad que está ahí ante los ojos pero bajo el velo de la cotidianidad que impide vivirla e intuirle.

De esta forma ese excedente de sentido del símbolo pertenece a la esfera pre-lingüística, pre-racional, pre-teorética, o como dice Ricoeur, “el símbolo duda entre la línea divisoria del *bios* y el *logos*. Da testimonio del modo primordial en que se enraíza el discurso de la Vida. Nace donde la fuerza y la forma coinciden.”<sup>37</sup> Es decir, hace énfasis en que lo sagrado es imposible inscribirle en el *logos* pues en tanto se manifiesta como poder, fuerza y eficacia pertenece a un *nivel estético de experiencia* que está ligada al cosmos pues el símbolo “tienen sus raíces en las constelaciones permanentes de la vida, el sentimiento y el universo.”<sup>38</sup>

Así el cosmos es signo finito inmanente que simboliza una realidad infinita trascendente. Por ello habrá que entender que el símbolo es el modo en el cual se sugiere lo sagrado, lo misterioso, lo inefable, incomprendible, la realidad última de las cosas, a partir de signos que el hombre encuentra en el cosmos y que presentan ese exceso de significatividad. Para Eliade este exceso de significatividad es el que torna sagrado al signo, y tiene ahora un valor: es hierofánico. Esto significa que el mundo “habla” a través de símbolos, y éstos son portadores de una realidad más profunda y más fundamental.

Los símbolos son capaces de revelar *una modalidad de lo real o una estructura del mundo no evidentes en el plano de la experiencia inmediata [...] digamos que los símbolos religiosos que atañen a las estructuras de la vida revelan una vida más profunda, más misteriosa que lo vital captado por la experiencia cotidiana*. Tales símbolos desvelan el lado milagroso, inexplicable, de la vida y, a la vez, la dimensión sacramental de la existencia humana.<sup>39</sup>

De este modo el Cosmos «vive», «habla» y mantiene un diálogo con el “ser-ahí” lo orienta, lo salva, le da sentido a su vida y ambos se comunican al estar abiertos. Esto se entiende cuando dice Eliade que “el hombre religioso vive en un Cosmos «abierto» y

---

<sup>37</sup> Ricoeur, Paul. *Teoría de la Interpretación*. México: Ed. Siglo XXI, 2006, p.72

<sup>38</sup> Ricoeur, Paul. *Teoría de la Interpretación*. México: Ed. Siglo XXI, 2006, p.77

<sup>39</sup> Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el Andrógino*. Madrid: Guadarrama, 1969, p. 262



que está «abierto» al Mundo. Entiéndase por ello: “a) que está en comunicación con los dioses; b) que participa de la santidad del Mundo.”<sup>40</sup> Entiéndase pues la comunicación con los dioses como una apertura por la que se intuye el universo. Así pues el “ser ahí,” en tanto vive en un mundo abierto y su existencia esté abierta, participa de una realidad que se manifiesta y es accesible mediante experiencias cósmicas que “son siempre religiosas, pues el Mundo es sagrado.”<sup>41</sup>

En conjunto, se puede decir que el “ser ahí”, por estar abierto al mundo, puede chocar con entes que tienen un exceso de significado y encontrar que todo lo que *está/siendo* es significatividad también abierta, viva, real; De esas significatividades brotan palabras con las que articula un lenguaje, pero del exceso de significatividad brotan símbolos que apuntan hacia el misterio inefable del Ser. Al intentar sugerir a otro “ser-ahí” la vivencia del exceso de significatividad y la pregunta por su *ser*, hace uso del lenguaje simbólico con el que, a partir de la realidad que tiene a la mano, refiere a esa realidad velada precisamente para sugerirla. Por esta razón se entenderá el mito como expresión de realidad ante la pregunta por el *ser*.

## 7. El mito como lenguaje sagrado y ontología

En este punto se entenderá primeramente el «mito» como una narración que habla de «realidad» en cuanto narra el origen de las cosas. A partir de ello distinguiremos el mito de dos modos en tanto forma narrativa: como *logos apofántico*, el cual se verá en este capítulo, y *phantasmata*, el cual se tratará en el siguiente capítulo con el propósito de entender el camino por el que el “ser ahí” se imposibilita retornar al fenómeno mismo.

Primeramente hay que entender que, para Eliade, el mito es ya un primer esbozo de ontología, pues sugiere la pregunta por el origen del ser ante la nada y habla entonces de «realidad», de una realidad viva que comunica su ser. Por lo tanto, para el hombre religioso prístino el «mito» es vivo en tanto refiere a un cosmos vivo, en cuanto

---

<sup>40</sup> Eliade, Mircea, y Luis Gil Fernández. *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama, 1967. Archivo PDF, p.105 Tomado de: <http://inabima.gob.do/descargas/bibliotecaFAIL/>

<sup>41</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967. Web, 2014, PDF, p. 103. <<http://inabima.gob.do/>>

éste se presenta como una realidad que esta emanando «ser» y que se des-oculta en la estructura del mundo como significatividad de la que brota el lenguaje.

El Mundo se presenta de tal manera que, al contemplarlo, el hombre religioso descubre los múltiples modos de lo sagrado y, por consiguiente, del Ser. Ante todo, el Mundo *existe*, está *ahí*, tiene una estructura (...) el Cosmos es a la vez un organismo *real, vivo y sagrado*: descubre a la vez las modalidades del Ser y de la sacralidad. Ontofanía y hierofanía se reúnen.<sup>42</sup>

Como se ha dicho anteriormente, el hombre intuye fenomenológicamente la consistencia del mundo que deja entre ver un excedente de significado, un sentido más profundo, simbólico, que radicalmente puede sugerir aquella angustiosa pregunta sobre la existencia en general y la particular, sobre el misterio de la “dación” gratuita del ser ante la nada: ¿Por qué hay algo y no nada? ¿Cuál es el origen de esto que me hace frente y con lo que coexisto? Estas preguntas, tanto más misteriosas como enigmáticas, surgen de esa significatividad que el mundo revela al “ser-ahí”. Ante esto, el mito es el lenguaje emanado de la significatividad cósmica, el relato del acontecimiento primero por el que algo se revela y comienza a *ser*, por lo que no es una respuesta sino una sugerencia que apunta hacia el misterio de su origen. Eliade dice al respecto:

El mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del Tiempo, *ab initio*. Mas relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o héroes civilizadores, y por esta razón sus *gestas* constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados.<sup>43</sup>

También se ha dicho ya que el mito se origina en el diálogo del mundo con el hombre, en donde a la significatividad del mundo le brotan palabras que, al “ser con” otro, se articulan en un lenguaje para referir al cosmos mismo y a la realidad no inherente de su misterioso origen. Así lo que revela el mundo toma una forma narrativa a partir de un *logos apofántico*, es decir, palabras que son “útil” para referir y *des-ocultar* al propio mundo como real, potente y significativo; revelando, en el modo de “ser

---

<sup>42</sup> *Op. Cit.* p. 71

<sup>43</sup> *Op. Cit.* p. 59

con” otro, la “historia” del cosmos como origen y comienzo de todo lo existente, sugiriendo así el misterio que en sí mismo implica y afirmando la existencia como realidad que se manifiesta y hace frente a la conciencia.

Entiéndase pues que el mito, en tanto forma narrativa, se fundamenta en el propio ser del cosmos, el cual le revela su “historia” como un acontecimiento primordial, en el principio de los tiempos; el acto divino de la creación por el cual ha llegado a ser como resultado. El mito entonces tiene su referente en el cosmos vivo, real y significativo, cuyo origen (que no está presente a los sentidos) es preciso recordarlo para compartir y coparticipar del mundo (la realidad en el instante presente mismo). Dicho sea de paso, el mito no es respuesta que resuelve el misterio sino una narración que sugiere el auténtico misterio.<sup>44</sup>

Compréndase el mito en tanto «*logos apofántico*» puesto que busca mostrar al otro aquello “Otro” de lo que se habla, apuntando hacia una significatividad. El mito entonces dice algo de algo comunicándolo, es una declaración de cómo llegó a ser algo. Pero en este intento de sugerir, hacerle patente o des-ocultarle al “otro” alguna significatividad del cosmos o su misterio, recurre a la fantasía, para referir algo “no a la mano”, tema que se expondrá en el siguiente capítulo en tanto mito como “*phantasmata*”.

En resumen, el mito explica la primordial existencia, la creación o el comienzo del ser de algo, por lo que en tanto cosmogonía es ya un atisbo de ontología: “He aquí la razón que hace al mito solidario de la ontología; no habla sino de *realidades*, de lo que sucedió realmente, de lo que se ha manifestado plenamente.”<sup>45</sup> De esta manera el filósofo rumano afirma que las narraciones humanas acerca de la creación del cosmos, del hombre y de sus instituciones, refieren indirectamente al misterioso predominio de

---

<sup>44</sup> Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor, 1991. p. 63

<sup>45</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967. Web, 2014, PDF, p. 59  
<<http://inabima.gob.do/>>

la sustancia ontológica, a la manifestación victoriosa de plenitud de ser sobre la nada, a la revelación de lo real como lo sobreabundante y eficaz.<sup>46</sup>

Por otra parte, esta narración no sólo se queda en teoría sino que dirige la práctica, la actividad del hombre, procurando sea consciente de su existencia, atienda constantemente la significatividad del cosmos e interprete así el sentido de lo narrado en el mito. De este modo cabe ahora pasar del mito al rito.

## **8. El rito: comportamiento responsable**

A través de las ideas planteadas hasta este punto en la tesis, se puede decir que el rito es un *ethos*, o modo de comportarse, ante determinados objetos, pero sobre todo se trata de adoptar una actitud ante la realidad: ser responsable de sí.

La función magistral del mito es, pues, la de «fijar» los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc. Al comportarse en cuanto ser humano plenamente responsable, el hombre imita los gestos ejemplares de los dioses, repite sus acciones, trátase de una simple función fisiológica como la alimentación, o de una actividad social, económica, cultural, militar, etc.<sup>47</sup>

Pero más que describir el mito como una ley que regula la conducta de la vida del hombre como costumbre o moral y que exige la repetición del acto, interesa la dimensión pre-teorética, a-histórica. Por esta razón se entiende el mito como la narración que rememora el acto originario en que el hombre consciente “toma nota” de lo que el cosmos le narra, y que expresa el conocimiento de *cómo* conducirse ante el mundo. Es por ello que Eliade dice: “El conocimiento que el hombre tiene de esta realidad le revela el sentido de los ritos.”<sup>48</sup> Conocimiento del origen de las cosas, de la significatividad y sentido de la dimensión cósmica, del tiempo y lugar propio en el que se manifiesta lo sagrado, del cómo conducirse ante esas manifestaciones, de ahí que el mito se convierta en regla práctica para hacer frente a los entes.

---

<sup>46</sup> *Op. Cit.* p. 60

<sup>47</sup> *Op. Cit.* p. 61

<sup>48</sup> Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor, 1991. p. 11

Por ello el rito es la repetición del acto originario, la imitación de los gestos ejemplares, el *cómo* conducirse como la primera vez «*in illo tempore*»: Se trata en el fondo de la repetición del acto primordial de aperturidad con el que se des-alejó el ente, se atendió y se preguntó por su ser, en el silencio que permitió intuirle, tornándose consciente y responsable del modo de conducirse ante él.

De este modo se toma el rito en el pensamiento de Eliade como la acción por la que se vive y actualiza el mito. Es decir, desde la interpretación ontológica y desde la perspectiva antropológica de Eliade esa actualización del mito se encuentra en el rito de retorno al tiempo primordial y espacio sagrados de los orígenes: el retorno al Paraíso. Pero ese retorno a un estado de libertad y felicidad es imposible literalmente, a menos que ese lugar y tiempo concreto del origen corresponda a esa dimensión a-histórica, pre-teorética, que equivale al rito en tanto común unión del hombre con la naturaleza y por tanto comunicación con el mundo<sup>49</sup>. En este sentido, el rito es la repetición de la actitud preteorética que permite hablar al cosmos para fundamentar la propia acción en el mundo y en este sentido se trata de una actitud fenomenológica.

## 9. La irrealidad como idolatría

Hasta aquí se ha comprendido lo sagrado, en tanto la intencionalidad del *ser* hacia la persona, o bien, en tanto afección del cosmos hacia el “ser ahí” que permite hablar de un hombre religioso, el cual se caracteriza por su conciencia de la realidad, la intuición de lo infinito y su actitud responsable. Este último punto, el «cómo» se comporta el hombre religioso se atenderá desde el pensamiento de Heidegger.

---

<sup>49</sup> El rito como acto de rememoración de la creación y organización primordial del cosmos, así como de su participación en ella «...es el modo de identificación y unificación ecológica y espiritual, del hombre con la naturaleza, de participación por el cual el hombre arcaico y primitivo se comunica con el mundo Sobrenatural.» Ochoa Abaurre, Juan Carlos. *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los tupí-cocama de la amazonia peruana*. Tesis de doctorado. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2002, PDF.p.39. <<http://www.tdx.cat/>>

Heidegger, en su “Introducción a la fenomenología de la religión”, habla de la realidad en el sentido de ser resistente, motivo por el cual el “ser ahí” se encuentra en estado de tribulación o sufrimiento, lo cual es la “verdad original” de estar siendo en el mundo. En ese libro Heidegger interpreta la religión a partir del cristianismo primitivo, como el «modo de comportarse» del hombre ante la realidad, lo cual explica haciendo referencia a que el apóstol Pablo comprende su “estar siendo” como completa tribulación; y que lo característico de este cristianismo prístino es ese *aceptar la tribulación con alegría*, puesto que este «aceptar» “afecta al cómo del comportarse en la vida fáctica.”<sup>50</sup> En este sentido, esta *aceptación* es precisamente lo propio de la actitud fenomenológica de conformidad con la realidad, esa actitud responsable que adopta un silencio que permite hablar al cosmos para poder ser “sí mismo”.

Lo interesante de esto es que esta *aceptación* es—continúa Heidegger— un «girarse hacia Dios» apartándose de los ídolos, lo cual significa precisamente apartarse de la irrealidad, ya que se refiere a «apartarse de la alucinación», pues explica que: “(*eidolon* significa en griego clásico alucinación)”<sup>51</sup>. Entonces queda expuesta así la relación entre religión como un *girarse hacia Dios* y el sentido elideano de lo sagrado, como un «girarse a la realidad». Así como también queda expuesta esta relación entre idolatría y alucinación precisamente por ser un modo negligente de desatender el plexo de significatividad del cosmos.

En este entendido cuando Heidegger dice que Pablo en lugar de negarse ante la realidad, propone la actitud de «aguardar y servir» (propia de un cristianismo primitivo cósmico) se puede interpretar: atender la realidad y en orden a ello actuar o ejecutar (*praxis*) preocupándose-ocupándose de la propia vida fáctica, es decir, de su propio existir aquí y ahora, en una espacialidad y una temporalidad, siendo responsable de hacer fecunda su existencia y teniendo presente que la realidad es misterio infinito que precede.

---

<sup>50</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE, Siruela, 2006 p. 120

<sup>51</sup> *Op. Cit.* p. 122

## Conclusion del primer capítulo

A lo largo de este capítulo se han atendido varios conceptos desde una dimensión pre-teórica. Lo cual ha permitido proponer la relación que guarda la religión con la actitud fenomenológica en tanto conducta consciente que atiende la realidad.

Principalmente lo sagrado es la realidad que se revela, que se manifiesta como significatividades. Se ha visto que para Eliade lo sagrado es lo real, absoluto, eficaz potente, duradero, saturado de ser, perene. Y que es un elemento de la estructura de la conciencia. Por lo que el hombre es básicamente religioso en tanto es consciente de esa realidad, en cuanto ya está arrojado y abierto en un mundo cuya significatividad tiene sentido. Se trata de un cosmos viviente que habla a través de sus ritmos y estructuras revelando una realidad más profunda: el misterio de su ser.

En tanto lo sagrado se desemboza en la relación entre conciencia y realidad, salta a la vista la nula relación que tiene lo sagrado con la alucinación<sup>52</sup> y entonces con el uso de plantas “alucinógenas” como técnica de acceso, pues contrariamente estas implicarían no solo la irrealidad sino también la inconsciencia a partir de la cual sería imposible intuir el universo y su misterio. Por esta razón queda abierta expresamente la pregunta sobre la posibilidad de acceder a lo sagrado a través del consumo de sustancias llamadas “alucinógenas”: ¿Cómo es que la intoxicación con drogas en el chamanismo puede ser considerado un acceso a lo sagrado?

Heidegger ha dado una pista al exponer la relación que guarda la idolatría con la alucinación. A partir de la cual cabe pensar hipotéticamente que el uso del adjetivo “alucinógeno” sea incorrecto, y más bien sea usado dentro de una concepción de mundo que denuesta esta práctica pagana precisamente como idolatría. Siguiendo esta hipótesis cabría reformular la pregunta atendiendo a lo que el filósofo Juan Carlos Scannone entiende como “la verdad del paganismo”: ¿qué sentido tiene la práctica de consumo de drogas como acceso a lo sagrado en tanto “verdad pagana”? Entendiendo

---

<sup>52</sup> Cabe recordar que la alucinación es una percepción sin estímulo externo pero que es tomada como verdadera o real.

que estas sustancias manifiestan un poder, una significatividad cualitativamente diferente, que sale del círculo de lo consuetudinario y que las convierte en hierofanía tónica. Pero antes de extralimitar la tesis, habrá de hacer explícita la opinión de Eliade sobre el éxtasis por intoxicación en el chamanismo partiendo del ámbito profano de realidad y el marco de conceptos que este engloba.



## CAPÍTULO 2

### LO PROFANO EN EL MUNDO COMPARTIDO: LA CAÍDA Y LA BÚSQUEDA DE RETORNO

#### 1. Introducción

Aquí se revisa el paso del momento pre-teorético de lo sagrado al teorético donde las significaciones al ser verbalizadas dan pie a la narración mitológica. A partir de lo anterior se puede hablar de la transición de un estado mítico-religioso a uno cultural-histórico como una «caída». Y esta “caída” como un modo “deficiente de ser” que se asimila al ámbito profano de la realidad. Por lo que se verá que un rasgo distintivo del hombre será el deseo de abolir ese estado de “caída”.

Puesto que se ha entendido el mito como verdad ontológica, se le atenderá ahora como “expresión límite” y vehículo de conocimiento a través del tiempo, revisando así también la dificultad de su interpretación cuando desde un nivel de comprensión se ve en él una fantasía literal sin sentido.

Ese escaso nivel de comprensión se expondrá, en contraposición a lo sagrado, como un ámbito profano. Pero entendiéndolo desde Heidegger como una “caída” en tanto un “modo deficiente” de estar siendo “uno” con otros en el mundo. Esto es, interpretando “mundo” desde una concepción previa y compartida que se convierte en deficiente al mantenerse una escasa apertura por la que se obvia la realidad. Así, en los términos de “publicidad”, “habladurías” y comprensión de “término medio” se entenderá una “alienación” y “enajenación” cultural como la caída en el ámbito profano.

Este mismo término de “caída” en el pensamiento de Eliade será entendida como caída desde el paraíso hacia un estado cultural histórico y el intento por abolirle buscando la manera de retornar al estado paradisíaco. En este punto se abordará el intento de retorno que a esta tesis interesa: la técnica chamánica de consumo de drogas, entendiendo el sentido sagrado, así como contracultural de esa práctica, a

partir de otros conceptos que guardan relación tales como la “comida totémica” de la que habla Freud, la “manía dionisiaca” que es referida por Nietzsche, el chamanismo y la alquimia en Eliade. Todos ellos como intentos por cambiar de régimen sensorial y superar el modo deficiente de estar siendo en el mundo.

## **2. La tradición como conocimiento previo y cultura**

El “ser ahí” es también un “ser en el tiempo”. Atendiendo al pensamiento de Heidegger, el “ser ahí”, como “ser en el mundo”, se conduce hacia entes que son accesibles desde un horizonte temporal. Por esta razón también el “ser ahí” es un “ser en el tiempo”, con un pasado y un advenir, lo cual es condición de posibilidad para la “historicidad” o gestación del “ser ahí”.<sup>53</sup> Es en este horizonte temporal que el hombre transmite su conocimiento del mundo, desarrollando una cultura a través de la tradición, de la repetición de un “modo de ver”, o bien, de una concepción del mundo.

A partir de esta idea, en este primer apartado, se entiende que el conocimiento previo que se transmite de generación en generación, y desarrolla una cultura, es primeramente la narración mitológica que refiere cómo ha nacido una cosa, revelando así la irrupción de lo sagrado en el mundo como causa última de toda existencia real.<sup>54</sup>

Para entender el mito como interpretación de mundo, que se transmite como conocimiento compartido de una generación a otra y que la hace perdurar en el tiempo, primero habrá que recordar que esta narración surge previamente como palabra. La palabra brota de la manifestación de significatividad, esta última, al excederse de sentido es vivida como un suceso extraordinario que manifiesta la resistencia de la realidad experimentada como un límite.

Se trata pues de que ese excedente de significado es un “fenómeno límite” que se vive como una “experiencia límite” que es inefable, por lo cual se recurre a una

---

<sup>53</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1971.p.30

<sup>54</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967. Web, 2014, PDF, p. 60. <<http://inabima.gob.do/>>

“expresión límite”. Entiéndase pues el límite según Schleiermacher cuando se refiere a la resistencia de la realidad como el límite que experimenta el hombre. Y esa “expresión límite” como un esfuerzo ante la resistencia de la realidad para ser expresada en palabras, pues la experiencia del límite es inefable. Por ello el hombre busca, a partir de las facultades de su alma, expresiones de orden categorial que sugieran otras de orden trascendental (meta-físico), es decir, a través de símbolos propios del lenguaje religioso.

## 2.1 El mito como “phantasmata”

Lo que revelan las “expresiones límite” es en el fondo la capacidad del espíritu humano para rebelarse ante la resistencia de la realidad a ser expresada. Pues a través de estas expresiones es como el hombre sugiere a “otro” la propia vivencia, tanto de significatividad como de exceso de significatividad que apunta a una realidad metafísica; es decir, una realidad absoluta que no está a la mano porque pertenece a un ámbito apartado del momento de impresión de las formas sensibles, accesible por la intuición.

Es por esta razón que las “expresiones límite” de los mitos son representaciones “fantásticas” que no sustituyen la realidad ni se oponen a ella, sino que se anticipan con un lenguaje simbólico que evoca significados en ausencia de la cosa misma para revivir la impresión de tal significatividad. De esta manera la “fantasía” o imaginación a la que recurre el mito se entiende a partir del término aristotélico «*phantasmata*», es decir, palabras que refieren imágenes cuya intencionalidad es sugerir esa parte de la realidad que no está presente ante los sentidos y que se intuye evocando las sensaciones, lo cual presupone haber ido a las cosas mismas y haber experimentado tales significados o sensaciones.

A su vez, que el mito desemboce el ser del mundo y sugiera la realidad que no está a la mano, a través de un lenguaje de imágenes o representaciones sensibles, involucra una ilusión. «Phantasmata» es ilusión en tanto que se trata de una expresión que sugiere imágenes “sin realidad”, es decir, que no están presentes a los sentidos.

Pero este modo de sugerir la realidad trascendente puede embozar al mundo mientras el otro “ser ahí” que comparte e interpreta “mundo” no se dirija al éste como fuente de dicha significatividad. Así, una interpretación deficiente puede vagar en la dimensión literal de la fantasía, manteniendo un entendimiento del mito como irrealidad, lo cual sumerge inevitablemente a la religión en el pozo del sinsentido.

## 2.2 Conocimiento previo que emboza el sentido ontológico del mito

Cabe aquí recordar a Karl Jaspers cuando refiere que la filosofía comienza con el pensamiento mítico originado por el asombro y la admiración ante lo extraño, y posteriormente como pensamiento metódico que surge como una rebelión ante la concepción del mundo en lenguaje simbólico, tal vez para comprenderle con conceptos más precisos que no cayeran en esa interpretación de fantasía como irrealidad.

Pero ¿cómo sucede que el mito pierde su sacralidad y ya no sugiere con símbolos la realidad y su misterio? Eliade brinda una pista al hablar del “mito”:

El mito narra una historia sagrada, es decir un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo de los tiempos y cuyos personajes son los dioses o *los héroes* civilizadores. De ahí que el mito fundamente la verdad absoluta. Y de ahí también que, al revelar cómo una realidad accedió al ser, el mito constituya el modelo ejemplar no sólo de los ritos, sino también de toda actividad humana significativa: alimentación, sexualidad, trabajo, educación...<sup>55</sup>

El mito se instituye en el “mundo compartido” como modelo ejemplar y verdad absoluta que se transmite generacionalmente, convirtiéndose así en algo común y familiar, al grado de que ya no es cuestionado ni se pregunta el sentido de su ser. Se obvia al estar siendo ya con otros en el mundo pues se transforma en tradición ontológica, paradigma y ortodoxia: una opinión correcta o un modo aceptado de entender el mundo y conducirse en él.

---

<sup>55</sup> Eliade, Mircea. *La prueba del laberinto*. Madrid: Editorial Cristiandad, 1980, p. 82

De ese modo se convierte en una “concepción de mundo”, entendida en el pensamiento de Dilthey como una tradición que da precisión y seguridad frente a la caducidad de las cosas y la insatisfacción, como algo perdurable ante la muerte. Esto manifiesta la voluntad y el deseo del hombre de algo firme frente a la caducidad universal, la independencia y la resistencia de la realidad que se hace presente sobre todo ante la muerte como límite de la vida. Así, las concepciones e “ideas de mundo” reaparecen el “mundo” bajo nuevas luces, frente a las fuertes impresiones que hacen patente al hombre su vida. Esas visiones de mundo son intentos por solucionar metódicamente los enigmas de la vida, lo inconcebible, a través de algo más claro. Sin embargo, la concepción de mundo se vuelve dominante a tal grado de que se convierte en un acto inconsciente.<sup>56</sup>

En ese sentido, la verdad ontológica del mito expresada simbólicamente, pierde toda eficacia cuando se convierte en concepción que da seguridad y que se afirma de antemano al ser pensamiento previamente dado por la tradición. De esa forma, al obviar el mito como concepción de mundo, aquello que sugiere se desdibuja desde un ámbito consuetudinario lo cual permite no ir a las cosas mismas sino interpretar de manera literal el lenguaje fantástico del mito.

Al final, esa certeza sirve para evadir la angustia, redimir y desobligar al hombre, permitiéndole huir, olvidarse de él mismo y de la hostilidad del mundo. Lo aleja de la significatividad del cosmos, lo cierra al mundo ya no solo imposibilitando su comprensión del sentido al que apunta el mito, sino permitiendo que se absorba en la literalidad de la fantasía y sobre todo la considere absoluta.

### **2.3 Ilusión de la cultura**

A partir de una interpretación literal de la fantasía del mito, que se adopta como verdad absoluta y ejemplo de conducta único, se puede hablar de una “ilusión” en otro sentido: el deseo, que dirige al hombre a moverse hacia determinada satisfacción, es

---

<sup>56</sup> Dilthey, Wilhem. *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

intervenido por un deficiente entendimiento que se refleja en los intereses prácticos de la vida. Y esta ilusión se convierte en una “delusión”: una creencia basada en información incompleta, de la que se está convencido a pesar de tener evidencia que le contradice.

Esto sería resultado, interpretando el pensamiento de Heidegger, de una concepción que entiende el mundo únicamente como «el mundo presente a los sentidos» y que no cambia con el tiempo. Esta concepción, dice este autor, conduce al “ser ahí” a olvidar la metafísica, a olvidar el *ser* que es más allá de lo físico, por lo que se vuelve imprescindible una “destrucción fenomenológica”: ir a la fuente original, a la cosa misma, de donde ha surgido el concepto o categoría transmitida por la tradición, pues el *ser* cambia en el tiempo y la pregunta por el *ser* debe reiterarse constantemente. En consecuencia el método fenomenológico es necesario para realizar una ontología que ablande la tradición endurecida y el dogma doctrinario con el fin de que resurja así la pregunta por el *ser* y la concepción de lo metafísico.<sup>57</sup>

Esta posición heideggeriana se toma aquí en un sentido radicalmente contracultural, considerando que aquello que intenta destruir es la conducta que se cierra al mundo, aquella que absolutizando la tradición emboza el *ser*, impide ir al fenómeno mismo e imposibilita interpretar la verdad ontológica del conocimiento expresado en el mito.

Para desarrollar esta idea habrá de entenderse que existen dos modos de ser del “ser ahí” cabiendo ya en el mundo, una en que puede captar lo sagrado y otra que, absorta en la cotidianidad, escapa a la realidad: lo profano. La primera vive la realidad misma en una totalidad que abarca lo finito e intuye el infinito, la segunda vive la irrealidad y el sin sentido de la ilusión de una cultura. Toca ahora abordar el ámbito de lo profano entendiéndolo como la modalidad deficiente de ser “uno” con otros.

---

<sup>57</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1971, pp. 32-33

### 3. Lo profano: la cultura como caída

Mircea Eliade comenta que lo sagrado se define en oposición a lo profano, y estos son análogos a dos modos de ser del hombre en el mundo: una vida religiosa y una vida secular.<sup>58</sup> Como ya se ha visto, lo sagrado puede tomar muchas formas en el devenir histórico y de esta manera cualquier cosa que ha podido ser, en un momento dado, una hierofanía puede ya no serlo más, es decir, puede perder su dimensión sacra cuando el poder que manifiesta ha dejado de asombrar y se vuelve tan familiar que ya no refiere ni a la realidad, ni a su misterio. Esto sucede cuando la cualidad que en algún momento aparecía diferente se torna indiferente, se hunde en la cotidianidad del entorno debido a la familiarización con este ser del ente hasta que pasa desapercibido, homogeneizado en una masa de cosas.

Esta dicotomía de lo sagrado y lo profano, explica el fenomenólogo de la religión Juan Martín Velasco, se debe a que el objeto mundano pertenece a un orden o ámbito de realidad, en el sentido no sólo de ser una “realidad concreta, sino que abarca la realidad en su conjunto en un determinado nivel de profundidad”<sup>59</sup>. Ese «nivel de profundidad», lo es de la apertura y de la comprensión del hombre hacia la realidad, pues sin dejar de ser el ente aquello que es, lo que cambia es ese nivel de profundidad con el que se percibe que el ente posee un exceso de significado que irrumpe con el advenir ordinario de la vida y que en palabras de Mircea Eliade se trata de una “ruptura de nivel ontológico”.

Entiéndase así que en el ámbito profano no se da una ruptura de nivel ontológico porque este ámbito implica un “dirigir la mirada” hacia la realidad de manera poco profunda, conduciéndose en la superficialidad ordinaria de la vida intramundana.

---

<sup>58</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967. Web, 2014, PDF, p. 17. <<http://inabima.gob.do/>>

<sup>59</sup> Velasco, Juan Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1997, p. 89

### 3.1. Lo profano como modalidad deficiente de ser: Heidegger

Heidegger dice que el “ser ahí” puede estar en una modalidad deficiente o inauténtica por la que, en el advenir de su vida en un mundo, mire los entes dando por supuesto el ser de éstos, comprendiéndolos “en término medio” o bien “de cotidiano”.<sup>60</sup> Esto sucede cuando el “ser-ahí” en su modalidad inmediata e indiferente, propia de un “yo soy”, toma de cotidiano la relación entre su alma y el mundo, pues en tanto habérselas en el mundo curándose en la práctica de los entes que están ya ahí previamente a la mano, todo ente tiene el carácter de familiaridad de lo que ya no le sorprende. Este es precisamente el ámbito de lo profano, la mirada poco profunda y superficial ante la realidad.

Esa modalidad del ser de cotidiano, dice Heidegger, se da primariamente siendo “uno” con el otro. Y esto se debe a que de cotidiano se pertenece a otros, se vive bajo el señorío y dominio de otros, sin que esto genere ya sorpresa alguna. Más bien se da por hecho el poder que tiene el otro sobre “uno” y se le acepta al hacer las cosas como se debe, al adoptar un *deber ser* que domina. De este modo cualquier conocimiento se vulgariza “haciendo que todo misterio pierda su fuerza aplanando toda posible originalidad del ser ahí.”<sup>61</sup> Dicha dictadura del otro hacia el “sí mismo” se basa en la “publicidad”<sup>62</sup> de una razón que no entra en el fondo de las cosas, que distancia y regula las interpretaciones del mundo y del “ser-ahí”, oscureciendo o dando por accesible y por sabido el ser de todo ente.

Es así como Heidegger distingue una modificación existencial del “ser-ahí” en tanto éste “mismo” puede ser de cotidiano “uno mismo” o “sí mismo propio”. Y dice que la modalidad de ser “uno” con otros le quita la responsabilidad al “ser-ahí” de empuñar su ser “sí mismo” convirtiendo a cada quien en “nadie”, dándole la seguridad de vivir una presunta auténtica vida. Pero que no es tal porque se convierte en víctima de una “publicidad” que ávida de novedades le impide detenerse a contemplar. Por lo tanto, el

---

<sup>60</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1971, p. 144

<sup>61</sup> *Op. Cit.* pp. 143-144.

<sup>62</sup> Se entiende por “publicidad” lo que se dice y se repite presentando lo encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera.



“ser-ahí” interpreta ambiguamente y da por comprendido lo que el otro habla en el mismo “término medio”, propio de las “habladurías”, en que lo dicho es garantía de lo real.

En ese sentido es como lo dicho en la tradición toma el carácter de autoridad y modelo ejemplar. Y es así como anti-religiosamente y anti-fenomenológicamente se es en el mundo de manera deficiente en el modo negligente e irresponsable de repetir lo dicho careciendo de ir a las cosas mismas.

En especial Heidegger nombra “caída” o “huida” a este desligarse de la obligación de comprender, suponiendo que ya nada está cerrado sino siempre abierto. La “caída” significa que el “ser-ahí” en su absorberse en el mundo se pierde en la “publicidad” del “uno”. Se trata pues de una “huida” o una “caída” de “sí mismo” hacia el “uno mismo”, de un modo de ser que se aleja de la angustia existencial y de la responsabilidad de ser “sí mismo”, manteniendo una cotidianidad aparentemente confortable y segura, desde donde el hombre comprende el mundo.

En contraste a lo sagrado, el ámbito profano se entiende como resultado de una alienación y enajenación que transforman la consciencia. Enajenación en tanto que alguien otro al transmitir y absolutizar conocimiento, da pie a privar al “ser-ahí” de poder ser “sí mismo”, alienándole al propiciar que su acción sea contradictoria a su propia vocación y a lo que se podría esperar de su condición como ser en el mundo: el ir a las cosas mismas.

De esta forma se da el ámbito profano: conduciéndose acríticamente en el mundo a partir de un conocimiento dado previamente, siendo inconsciente de ello y dando por hecho las relaciones con el otro; absorbiéndose así, por las habladurías de un mundo compartido, en un mundo propio cuya profundidad no es más que la superficie material de las cosas, lo cual impide el contacto con una naturaleza orgánica y la intuición de su misterio, tanto como una libre y consciente decisión de actuar hacia el mundo, hacia el otro y hacia sí mismo.

Sin embargo, Heidegger precisa que «el “estado de caído” del “ser ahí” tampoco debe tomarse, por ende, como una caída desde un “estado primitivo” más alto y puro. De esto no sólo no tenemos experiencia alguna, sino tampoco ontológicamente posibilidades ni hilos conductores de exégesis.»<sup>63</sup> Es decir, se puede considerar a ese estado primitivo únicamente como un modo originario de estar en el mundo, en que cabe preguntarse por el ser que se manifiesta y no como un estado más o menos desarrollado o evolucionado. El estado previo a la caída no se trata pues de un tiempo y lugar al que ya no se puede volver sino de una modalidad originaria de ser a la que sí se puede retornar.

#### **4. El mito del paraíso, la caída y el retorno**

Esta “caída” conduce a hablar sobre el “mito del eterno retorno” que estudia Eliade y que trata en general de un paraíso primordial, la caída de ese paraíso en el cosmos y el intento de retornar al paraíso. Primeramente cabe decir que el «mito», como ya se ha visto, es interpretado por Eliade de manera ontológica pues trata del primer conocimiento que el hombre tiene de “sí mismo” y de su entorno, desde un nivel en el que estos dos se encuentran fundidos, indiferenciados en una armonía e integridad originarias: el hombre en comunión con la realidad que le sustenta.

El mito del paraíso trata del modo de ser y de encontrarse del hombre arcaico: en un estado paradisíaco, de libertad, felicidad, confortabilidad; fácil y tranquilo, en lo que a un marco cognitivo, social y existencial se refiere.<sup>64</sup> Se trata de un tiempo originario, biológico o natural, “pre-teorético”, en el que se vivencia directamente el mundo.

El mito de la caída trata del estado contrario. La caída corresponde al tránsito de un estado mítico-teológico hacia un estado cultural, en un tiempo y lugar concretos en el cuerpo, en el cosmos y en la historia. Como se ha dicho, se trata del modo profano, la

---

<sup>63</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1971, p. 195

<sup>64</sup> Ochoa Abaurre, Juan Carlos. *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los tupí-cocama de la amazonia peruana*. Tesis de doctorado. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2002, PDF. p. 39. <<http://www.tdx.cat/>>

manera deficiente de estar en el mundo por la que el ser ahí se indiferencia de su “ahí” absorbiéndose en las cosas de cotidiano y en el conocimiento indirecto del mundo dado previamente a través del pensamiento reflexivo en la historia y la cultura. Por esa razón es que, según Eliade, se entiende a la cultura y la historia humana como desarmonía con la naturaleza y el tiempo cíclico. Se trata de una decadencia.

A partir de esta caída existe un deseo de retorno al paraíso. Se trata de abolir el estado de caída, de rebelarse contra el tiempo concreto, histórico, profano y retornar al estado originario y al tiempo biológico (a un principio ontológico, a un estado paradisiaco, originario, embrionario). Pero este es un intento nostálgico de recuperarlo periódica y momentáneamente a través de técnicas que procuren un caos por el que se consiga re-crear/regenerar la propia vida y el cosmos que se habían quedado agotados y vacíos. De este modo volverse al tiempo y espacio sagrado de los orígenes otorga valor al mundo y da sentido al hombre desde el centro del mundo (mundanidad) y en el centro de la interioridad (sí mismo).

El retorno se entiende en la presente investigación como la abolición del modo deficiente de estar en el mundo, de erradicar la concepción de mundo que hace absorberse de cotidiano en él, haciéndole perder ese estado original de comunicación con el cosmos, y esto es para Eliade un rasgo constitutivo del hombre.

El deseo de romper los lazos que lo tienen clavado a la tierra (...) es constitutivo del hombre en cuanto existente, gozando de un modo de ser único en el mundo. Este deseo de liberarse de sus límites, sentidos como una decadencia, y de reintegrar la espontaneidad y la libertad (...) debe ser situado entre los rasgos específicos del hombre.<sup>65</sup>

Eliade dice que es un rasgo específico del hombre el querer retornar al principio ontológico, a la condición paradisiaca, pues ese deseo surge de encontrarse en la disposición anímica de la nostalgia ante la hostilidad del mundo que se manifiesta en el mal, la muerte, la enfermedad y la infelicidad como actual condición humana de “caída”.

---

<sup>65</sup> Eliade, Mircea. *El vuelo mágico*. Madrid: ediciones Siruela, 2005. p. 120

Lo que se interpreta en esta tesis es que el estado de caída es un modo deficiente de ser ante la realidad y bajo esta premisa se entiende el intento de retorno como la destrucción del ámbito profano a través de mantenerse en un estado pre teórico de común unión, armonía y libertad. Dentro las técnicas para abolir la caída y retornar a un estado paradisiaco se encuentra la técnica chamánica de éxtasis por intoxicación con drogas, la cual se comprenderá mejor a partir de explicar lo que este retorno caótico tiene de contracultural entendiéndolo como una válvula de escape momentánea según Freud.

## 5. Freud: La crítica a la cultura

La embriaguez es entendida por Eliade en el mismo sentido que Freud, como una válvula de escape momentánea a la cultura, a la prohibición y a la historia, que no es otra cosa sino un sustituto del estado de libertad y felicidad. Por esta razón el mito del retorno al paraíso se comprende mejor desde una dimensión social/histórica, atendiendo en Freud “lo prohibido” como origen de la cultura.

Para ello cabe entender a Freud tal como lo propone Ricoeur: un neurólogo que sospecha de la conciencia, que sobrepasa las ciencias descriptivas y la explicación mecánica/fisicista de los procesos mentales para interpretar o dar razón del porqué de los actos humanos en relación a los problemas de la cultura; Freud como hermeneuta, fenomenólogo, pensador y crítico de la cultura que al preocuparse por la subjetividad y lo corpóreo inventa el psicoanálisis y descubre que los procesos culturales están organizados por significados individuales y sociales.<sup>66</sup>

Esa fenomenología de Freud se aprecia en la introducción de su libro “El porvenir de una ilusión”, cuando explica que la “cultura” y la “religión” son una ilusión en tanto se vivencian con ingenuidad y que para poder apreciar sus contenidos habrá que tomar distancia del ese modo cotidiano de concebirlas. Por un lado entiende Freud que la religión surge de un sentimiento pero que se convierte en un consuelo, y por otro,

---

<sup>66</sup> Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 2004.

que la «cultura» es un conjunto de saberes para “poder-hacer” con el propósito de protegerse de una naturaleza hostil.<sup>67</sup> Pero este “poder-hacer” de la cultura tiene su origen en la prohibición de las pulsiones, en otras palabras: negarse aquello que le sería más natural al hombre es lo que ha posibilitado la «cultura». Entiéndase con ello la limitación del goce o placer momentáneo frente a un principio de realidad que permite un goce más duradero y compartido; y estas limitaciones en el sentido de “religión” en tanto un cumplimiento moral de los deberes, las leyes, y entonces de lo establecido socialmente como prohibido.

Concibiendo así la cultura se sugiere que ésta ha trastornado a la sociedad convirtiéndola en neurótica y el género humano ha recurrido al uso de drogas como válvula de escape, lenitivo o quitapenas para mitigar el sufrimiento. Por ello Freud entiende el goce de la embriaguez como un método tosco para evitar padecer sufrimiento, para aturdirse frente a la neurosis.<sup>68</sup> Lo cual tiene una ambivalencia: es deseable y por ello prohibido; deseable como un bien que produce placer y otorga independencia del mundo exterior permitiendo refugiarse en un mundo interior; prohibido porque debido a lo anterior tiene un carácter peligroso y dañino.

### **5.1 El tótem como hierofanía**

Esa dicotomía libertad/prohibición se ejemplifica con el totemismo, entendiendo al tótem como una hierofanía y a su culto como normatividades en la práctica o el cómo conducirse ante esa manifestación sagrada.

Frazer dice que el totemismo es un tipo de organización social basada en la veneración a un objeto. El “salvaje” cree que entre él y el objeto existe una relación determinada y por eso desarrolla un tipo de prácticas supersticiosas en torno a éste. El

---

<sup>67</sup> Freud dice: “Sería erróneo suponer que los hombres se vieron impulsados a la creación de sus primeros sistemas cósmicos por una pura curiosidad intelectual, por la sola ansia de saber. La necesidad práctica de someter al mundo debió de participar indudablemente en estos esfuerzos.” Freud, Sigmund. *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. p. 95

<sup>68</sup> Quien no padece neurosis no tiene necesidad de aturdirse. Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura. Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. p. 48

culto al tótem norma la práctica estableciendo las obligaciones entre los individuos de un mismo clan, desarrollando en esa práctica un conocimiento y familiarización con estos objetos, lo cual perpetuaría algunas especies animales y vegetales. Además el tótem se vuelve antropomórfico cuando domina la creencia de que el hombre tiene el poder de convertirse en animales, de obtener las propiedades de algunas plantas o los poderes de los fenómenos naturales.<sup>69</sup>

Por su parte, Freud dice que el tótem es algo comestible, un animal y más raramente una planta o una fuerza natural, que puede ser tanto inofensivo como peligroso y temido. Entonces, por una parte ese tótem es el espíritu de un antepasado común al clan que protege su linaje, razón por la cual ante él se tiene la obligación de abstenerse de consumirlo, más existe la celebración de la fiesta en que es permitido.<sup>70</sup>

Desde el enfoque fenomenológico puede entenderse el tótem como hierofanía tópica que muestra una cualidad diferente porque manifiesta un maná o una fuerza que es incontrolable y por ello peligrosa. De esta afección surge esa ambivalencia del sentimiento religioso: «lo tremendo y fascinante». Por una parte esa fuerza tremenda le hace temible, situación que establece la «obligación de abstenerse» de su contacto. Pero por otro lado esa fuerza es fascinante, le atrae, desea en su práctica apoderarse de él pese al peligro, impulso que es permitido sólo en el momento y lugar sagrado de la «fiesta», en donde la posesión del numen le aniquila y le recrea.

### **5.1.1 El tabú: lo tremendo**

Freud utiliza el término “Tabú” para referirse a la prohibición y restricción que obliga a abstenerse de entrar en contacto o consumir el tótem. Pero esto no es propio únicamente de primitivos, sino que al ser transmitidos por tradición a través de mitos, se hallan hoy día en los usos y costumbres de diferentes culturas.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Frazer, James George. *El totemismo*. Buenos Aires: editorial Kier, 1946, pp. 7-12

<sup>70</sup> Sigmund Freud. *Totem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial. 2000, p. 9

<sup>71</sup> *Op.cit.* p. 7

El tabú, continúa el padre del psicoanálisis, coincide con el “temor sagrado” en tanto algo peligroso e impuro inquieta el sentimiento: “Las temen precisamente porque las desean y el temor es más fuerte que el deseo.”<sup>72</sup> Estas prohibiciones recaen sobre alimentos, actos y comunicación con ciertas personas precisamente porque manifiestan esa fuerza peligrosa, demoniaca, tanto directa como indirectamente. Es decir, directo cuando ese maná es inherente a una persona o cosa, o bien, indirecto cuando puede ser adquirido o transferido. En tanto esa fuerza puede ser adquirida, surge el deseo de poseerle, entonces el origen de la prohibición es el «ser deseable».<sup>73</sup> El tótem es por ello objeto de deseo, un mal deseo o un deseo de muerte, frente al cual se origina la prohibición que protege y preserva. Por lo que esta es la forma más antigua de la conciencia moral.

La conciencia moral es la percepción interna de la repulsa de determinados deseos. Pero su particular característica es que esta repulsa no tiene necesidad de invocar razones ningunas y posee una plena seguridad de sí misma [...] Todo aquel que posee una conciencia moral debe hallar en sí mismo la justificación de dicha condena y debe verse impulsado por una fuerza interior a reprocharse y reprochar a los demás determinados actos.<sup>74</sup>

De este modo la conciencia moral, como acto inconsciente, se entiende como la modalidad inauténtica de ser “uno” con otros, de reprimir los impulsos por la razón de que así se debe hacer sin ser conscientes del por qué. Sin embargo, dice Freud, la prohibición tiene su excepción: la posibilidad de poseer el numen a través de “determinados actos o absorbiendo ciertos alimentos que habrían de comunicarles especialísimas cualidades.”<sup>75</sup>

### **5.1.2 Comida totémica como deseo de retornar al estado paradisiaco: lo fascinante**

Freud dice que estas prohibiciones reposan sobre la teoría de que existen cosas que entrañan una fuerza peligrosa transmisible por contacto directo o indirecto. Y esta

---

<sup>72</sup> *Op. cit.* p. 43

<sup>73</sup> *Op. cit.* pp. 86-89.

<sup>74</sup> *Op. cit.* p. 85

<sup>75</sup> *Op. cit.* p. 29

fuerza es adquirida por el hombre ya sea por derecho o al transgredir la norma. Es decir, por un lado existen personajes que “tienen derecho a hacer lo que a los demás les está prohibido y a gozar de aquello que para los demás es inaccesible.”<sup>76</sup> Se trata de personas que pueden manejar o entrar en contacto con esa energía peligrosa, o que les está permitido, pues se consagran a ello y están calificadas para ello, lo cual les convierte en tabú precisamente porque manifiestan ese poder de hacerlo y esto les diferencia de los demás. Por otro lado, el laico que viola la prohibición también se convierte en tabú, como si cada cual hubiera recibido la totalidad de la carga peligrosa.<sup>77</sup> En ambos casos:

...se les atribuye un poder mágico extraordinario y se teme, por esta razón, todo contacto con sus personas o con los objetos que les pertenecen, considerando al mismo tiempo dicho contacto como fuente posible de los más benéficos efectos...<sup>78</sup>

Estas ideas plantean un animismo que se entiende desde el pensamiento de Eliade no como un retorno infantil ni fantástico, sino desde el sentimiento del cosmos como una totalidad “viva”, que tiene un ánima que causa los fenómenos naturales y que se encuentra en los seres humanos. También implica una práctica de dominio de la naturaleza, indicaciones de comportamiento para dominar los espíritus de los hombres, los animales y las cosas, sometiéndoles a voluntad, apoderándose de ellos a partir de dos procedimientos: la hechicería y la magia.

Lo que dice Freud de la hechicería es que son “procedimientos cuya eficacia afecta las relaciones humanas, y la magia se trata de la abstracción de los espíritus por procedimientos especiales”.<sup>79</sup> Estos procedimientos, comenta el autor, son absurdos en tanto son erróneos, pues se trata de una asociación de ideas en que se cambia una relación ideal por una relación real, es decir, que la representación es contigua en tanto que por semejanza o analogía hay un contacto en sentido figurado.

---

<sup>76</sup> *Op. cit.* p. 61

<sup>77</sup> *Op. cit.* p. 31

<sup>78</sup> *Op. cit.* p. 61

<sup>79</sup> *Op. cit.* p. 96



Pero a diferencia de la hechicería, para Freud el ejercicio de la magia es motivado en el fondo por los deseos humanos de retornar a un estado paradisíaco.<sup>80</sup> El totemismo, entendido como organización social, se encuentra regida por la creencia de un alma universal con la que desea reencontrarse a través de un procedimiento: el acto de comer su tótem. Pues a pesar de que el primitivo tiene prohibido comer su tótem, “de cuando en cuando se sentirá dispuesto a consumir ceremoniosamente un poco de su tótem, con el fin de reforzar de este modo su identidad con él, identidad que constituye la parte esencial del totemismo.”<sup>81</sup>

Este acto que Freud llama “comida totémica” se caracteriza por la camaradería social entre la divinidad y sus adoradores a través de la “fiesta” como reunión en el tiempo y lugar sagrado, donde se permite satisfacer el deseo de identificarse con el numen y retornar al estado paradisíaco, embrionario, evitando momentáneamente el estado de caída.

El sacrificio-fiesta era una ocasión de elevarse alegremente por encima de los intereses egoístas y hacer resaltar los lazos que unían a los miembros de la comunidad entre sí y con la divinidad.<sup>82</sup>

La fiesta es un acto en que los individuos de una comunidad comulgan entre ellos comiendo al tótem, que es un antepasado común y esta es razón por la que existe un duelo, pero también un regocijo al liberarse de lo prohibido permitiéndose la satisfacción del deseo reprimido a través del exceso.

Pero a este duelo sigue una regocijada fiesta en la que se da libre curso a todos los instintos y quedan permitidas todas las satisfacciones. Entrevemos aquí, sin dificultad, la naturaleza y la esencia misma de la fiesta. Una fiesta es un exceso permitido y hasta ordenado, una violación solemne de una prohibición. Pero el exceso no depende del alegre estado de ánimo de los hombres, nacido de una prescripción determinada, sino que reposa en la naturaleza misma de la fiesta, y la alegría es producida por la libertad de realizar lo que en tiempos normales se halla rigurosamente prohibido.<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> *Op. cit.* pp. 101-102

<sup>81</sup> *Op. cit.* p. 139

<sup>82</sup> *Op. cit.* p. 158

<sup>83</sup> *Op. cit.* p. 165

De ese modo esta “libertad” y sobre todo el “exceso” rompen el círculo de lo consuetudinario. A la vez el sacrificio de matar a la divinidad y absorberle como alimento quiere decir recibir su fuerza satisfaciendo y renovando el espíritu, para convertirse en la misma sustancia que la divinidad; en ese sentido a partir de la explicación del éxtasis dionisiaco se entenderá el “entusiasmo” como una posesión divina. Pero antes cabe resaltar que en este sentido se entiende la “libertad” como aquello que se reprime en el modo deficiente de ser “uno”, y que retorna cuando el “uno” permite satisfacer los deseos reprimidos aniquilándolos con el exceso en la fiesta, por ello sólo se trata de una válvula de escape y no de “la libertad” de ser auténticamente “sí mismo”.

## 6. El rito dionisiaco: el éxtasis divinizado

La tragedia y el gozo del consumo del tótem en la fiesta se encuentran presentes en el ritual dionisiaco entendido desde el pensamiento de Nietzsche y Eliade.

Eliade dice que el ritual dionisiaco se diferencia de otros por una locura que le caracteriza: una divinización o entusiasmo momentáneo.

Bajo una u otra forma, siempre hallamos en el centro del ritual dionisiaco la experiencia extática de un frenesí más o menos violento, la *manía*. Esta «locura» constituía de algún modo la prueba de la «divinización» (*entheos*) del adepto. Aquella experiencia era con seguridad inolvidable, pues suponía una participación en la espontaneidad creadora, en la libertad embriagante, en la fuerza sobrehumana y en la invulnerabilidad de Dioniso. La comunión con el dios rompía durante algunas horas la condición humana, pero sin llegar a transmutarla.<sup>84</sup>

Es esta «divinización» la que los seguidores de la enteogenia resaltan en sus investigaciones por lo que es necesario entenderla mayormente como una manía o locura desde el pensamiento de Nietzsche. Este autor, desde una interpretación estética vitalista de la existencia, refiere que la razón fisiológica del delirio dionisiaco está basada en que el hombre religioso «siente» un mundo que se manifiesta como

---

<sup>84</sup> Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 466

tristeza, miseria, melancolía y dolor ante lo cual prefiere entonces la fiesta porque desea la “belleza”. De este modo entiende la fiesta como el acto de renovación que se brinda a través de una tragedia benéfica, es decir, del mismo modo como renueva “Dios” su creación cósmica: a través de la muerte y la resurrección. Esta tragedia es la realidad, la verdad de existir en el cosmos; en cambio la moral del hombre se trata de una ilusión que se perfila contraria a esa estética. La realidad está emparentada entonces con la tragedia dionisiaca a través de la embriaguez, la locura, el entusiasmo y el olvido/aceptación de su condición; y la moral a lo apolíneo, el ensueño, el velo de Maia y el principio de individuación que pertenecen al mundo de las apariencias, de las que es participe el cristiano que omitiendo su corporeidad relega el mundo a una mentira y se vuelve hostil ante la vida.

Desde ese entendido el éxtasis rompe con la condición humana de caída. Esta experiencia le convierte en miembro de una comunidad superior, identificándose así con la Unidad Primordial, retorna pues al paraíso, se hace solidario con su comunidad, se des-aliena y se reconcilia con la naturaleza.<sup>85</sup>

Nietzsche comenta que esta práctica es propia de la religión mística griega, que rememora la muerte y resurrección de Dioniso brindando a sus iniciados la inspiración divina o éxtasis que se da entre la vida y el conocimiento intuitivo (del mismo modo como el símbolo surge, dice Ricoeur, entre el bios y el logos) y que se contrapone a la “caída”, a la crisis del hombre moderno que se absorbió en un racionalismo abstracto, lejano a las cosas mismas.

Por su parte Eliade entiende este éxtasis dionisiaco en consideración a la representación de Dionisio. Se trata de un dios distinto a los olímpicos (como Apolo) pues era más cercano a los hombres que a los dioses y por ello mismo era más fácil acercarse a él, convertirse en él, encarnarlo a través de la embriaguez de manera periódica:

---

<sup>85</sup> Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*. México: Editorial Porrúa, 1999, p. 6

... por la inmersión en la inconsciencia animal o por el éxtasis del *enthousiasmos*: todos estos terrores y revelaciones brotan de una sola y misma fuente: *la presencia del dios*. Su modo de ser expresa la unidad paradójica de la vida y de la muerte [...] el éxtasis de la *manía* demostraba que era posible superar la condición humana.<sup>86</sup>

En este sentido, la relación entre el éxtasis dionisiaco y el ámbito sagrado es precisamente la ruptura de la condición humana, el éxtasis como una salida extraordinaria que se aparta de lo consuetudinario, tal como el exceso en la fiesta totémica. Ambas como formas de lo sagrado corresponden al momento de fascinación del sentimiento numinoso, que, dice Rudolph Otto, es el deseo de acercarse y de alguna manera apoderarse e identificarse con el numen, lo cual se lleva a cabo por virtud de intervenciones fantásticas y procedimientos extraños como la magia y el chamanismo:

Estos procedimientos son de dos clases: una, la identificación de uno mismo con el numen por actos mágico culturales, como formular bendiciones, conjuros, consagraciones, sortilegios; y otra, las prácticas *chamanísticas*, por las cuales el hombre se apodera del numen, lo hace morar en su interior y se hincha y llena de él en la exaltación y el éxtasis.<sup>87</sup>

De este modo, apropiarse de la fuerza maravillosa del numen, dice Otto, “se convierte en un fin que se busca por sí mismo mediante la aplicación de los métodos más refinados y feroces de la *askesis* (ascética). En este momento es cuando empieza la verdadera *vita religiosa*.”<sup>88</sup> Es decir, la vida religiosa comienza con una disciplina de vida más que en el exceso.

A partir de estas ideas, se entienden dos cosas en el pensamiento de Eliade. La primera, como ya se ha visto, es que el deseo de retorno es constitutivo del hombre y aún más del hombre religioso. La segunda, que se verá adelante, es que la vida ascética, a diferencia del éxtasis momentáneo, rompe con la condición humana de caída de una manera más duradera. Ahora lo que interesa es entender el chamanismo

---

<sup>86</sup> Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 471

<sup>87</sup> Otto, Rudolf. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. p. 54

<sup>88</sup> *Op. cit.* p. 54

como método para apropiarse del numen entendiendo en éste el consumo de drogas como retorno al estado paradisíaco.

## 7. El chamanismo

El chamanismo se entiende en este apartado a partir de lo expresado por Mircea Eliade en un breve capítulo dentro de un compendio titulado “El chamanismo y el descubrimiento primitivo del éxtasis”. En ese texto Eliade expresa que el chamán es «el equivalente, en los “primitivos”, de la élite religiosa y de los místicos de otras culturas más evolucionadas»<sup>89</sup>. No será aquí el lugar para desarrollar esta distinción entre culturas primitivas y evolucionadas en el pensamiento de Eliade. Lo que interesa resaltar es que el chamán en general es un hombre religioso en tanto se distingue por vivir lo sagrado de una manera más profunda y personal: a través de *la práctica del éxtasis* como una experiencia sensible, la cual puede ser de orden meramente extática (sueño, visión, trance) o de orden tradicional (técnica, función, mitología, lenguaje).

Cabe recordar que, en particular, lo que a esta tesis concierne es atender el conocimiento de Eliade sobre la visión que surge a través de la técnica chamánica de éxtasis a partir del uso de alguna droga, con el propósito de desmitificar algunos supuestos que los investigadores de la enteogenia atribuirían a Eliade.

Eliade dice que esta experiencia del éxtasis que vive el chamán se manifiesta en una locura propiamente dionisíaca, caótica, trágica, accediendo a ella por voluntad.<sup>90</sup> En ese sentido no se trata de una patología o de entender esta locura, manía o éxtasis como una enfermedad mental o que corresponda a estímulos del medio ambiente, sino que se toma como una “privación del juicio” en el sentido fenomenológico de poner las cosas entre paréntesis, pues se trata de un nivel de apertura. Lo anterior es entendido así puesto que Eliade expresa que esa locura “revela ciertos aspectos de la realidad

---

<sup>89</sup> Eliade, Mircea. *El chamanismo y el descubrimiento primitivo del éxtasis*. En Melieux, Michel “*El enigma de los cuerpos prodigio*”. Barcelona: Ediciones 29, 1979, p. 22

<sup>90</sup> ¿Podría hablarse entonces de una privación del juicio, no en sentido peyorativo de alucinación, sino en el sentido en que anteriormente hemos comprendido como una epojé: como poner entre paréntesis los fenómenos?

inaccesibles al resto de los mortales, y sólo después de haber experimentado e integrado esas dimensiones ocultas de la realidad el loco se convierte en chamán.”<sup>91</sup>

El autor rumano también dice que esta locura es para el chamán símbolo del retorno al caos y que “para las culturas arcaicas y tradicionales, *el retorno simbólico al caos es indispensable a toda nueva Creación.*”<sup>92</sup> Este caos psíquico cumple una función mística preparando una nueva creación que se traduce en un «cambio de régimen sensorial», lo cual significa una transformación cualitativa de la experiencia sensorial, por la que el chamán aprende a entrar en otras dimensiones de lo real. De este modo, dice Eliade, “a través de los sentidos extrañamente aguzados del chamán, lo sagrado se manifiesta.”<sup>93</sup>

El éxtasis es entonces una *re-creación* en el sentido de permitir un cambio anímico para acceder a la realidad a través de un distinto nivel de apertura. Pero ¿En este sentido se puede relacionar con una recreación en sentido lúdico? Por el momento sólo se entenderá este caos psíquico en el sentido de una renovación de la sensibilidad penetrando en una dimensión más profunda de la realidad.

Esta re-creación por la locura es representada simbólicamente como una “muerte y resurrección”, ritual propio del chamanismo. Se trata de un acto de re-creación por el que “se nace a otra existencia”, es decir, en términos de sensibilidad, se renace con otros “ojos” a la realidad y en ese sentido este cambio de régimen sensorial se trata de una “*metanoia*”: un cambio llámese de mentalidad, de espíritu, de corazón, de mirada o de nivel de profundidad sobre la realidad, que en el sentido cristiano se trata del arrepentimiento o conversión a causa de una epifanía.

El chamán es especialista para entrar a voluntad en éxtasis, con el propósito y el deseo de superar la sensibilidad profana para renacer a una sensibilidad mística, por lo tanto puede modificar su régimen sensorial a través de técnicas, ya sea mediante

---

<sup>91</sup> *Op.cit.* p. 29

<sup>92</sup> *Op.cit.* p. 29

<sup>93</sup> *Op.cit.* p. 30

ejercicios o intoxicaciones. Y en este sentido Eliade comprende que la intoxicación con drogas sería un símbolo de muerte y resurrección para el chamán:

... el simbolismo de la agonía, la muerte y la resurrección místicas es revelado de una manera brutal y su proceso está directamente ligado al “cambio de sensibilidad”: ciertas operaciones de los aprendices chamanes dejan traslucir la intención de “cambiar la piel” o de modificar radicalmente la sensibilidad mediante innumerables torturas e intoxicaciones<sup>94</sup>

Si bien la intoxicación es un símbolo de muerte y resurrección, Eliade también dice que no importa que la técnica parezca “disparatada e infantil” sino que esto revela la voluntad del cambio sensorial, que se traduce como el deseo por la ruptura ontológica para cambiar la mirada sobre la realidad.

No nos interesa subrayar el lado disparatado e infantil de esas operaciones; lo que nos parece revelador es su objetivo: el simbolismo de la muerte mística [...] se traduce en estos casos por la *voluntad de cambiar el régimen sensorial*. Ahora bien, ya hemos dicho que un cambio semejante equivale a una hierofanización de toda la experiencia sensible: por sus propios sentidos el chamán descubre una dimensión de la realidad que sigue siendo inaccesible a los no iniciados. Obtener tal sensibilidad mística equivale a sobrepasar la condición humana. Todas las prácticas chamánicas tradicionales persiguen ese objetivo: destruir los marcos profanos de la sensibilidad; los cantos monótonos, los proverbios repetidos hasta el infinito, el cansancio, el ayuno, la danza, los narcóticos, etc., terminan por crear un ambiente abierto a lo sobrenatural.<sup>95</sup>

Eliade dice que todas estas prácticas están encaminadas a culminar en la “experiencia suprema” llamada: «Éxtasis o Trance». Lo cual equivale a superar la condición humana de la caída participando de la condición de espíritu, es decir, liberando el espíritu en relación al cuerpo, a partir de una nueva sensibilidad y voluntad sobre el cuerpo. Un ejemplo de esta voluntad es que el chamán puede regular su temperatura corporal o dejar de sentir su cuerpo ante las condiciones climatológicas, pasando así de un estado condicionado a uno no condicionado, a través de una muerte y resurrección que se anticipa a la experiencia de la muerte.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> *Op. cit.* p. 33

<sup>95</sup> *Op. cit.* p. 34

<sup>96</sup> *Op. cit.* p. 47

Sin embargo, continúa Eliade, este éxtasis encaminado a través de las técnicas de consumo de drogas “representa, a los ojos de los primitivos, *una caída en comparación con la situación primordial de los chamanes.*”<sup>97</sup> Esto se debe, según el autor, a que el primitivo reconoce nostálgicamente que los antiguos chamanes eran más fuertes y realizaban milagros como el “vuelo mágico” en el cuerpo íntegro, es decir, no sólo en el espíritu sino *in concreto*. Lo cual se puede entender en el sentido de que este es el modo original de ser en el mundo, y que en el parecer de Mircea Eliade, estas técnicas en la actualidad se deben a una decadencia chamánica, propiciada por la caída, puesto que ahora es necesario para el chamán entrar en éxtasis, cuando en la situación original del hombre no existía la posibilidad de separar alma y cuerpo, porque en el paraíso no existía la muerte.

Justamente la aparición de la muerte quiebra la unidad del hombre integral, al separar el alma del cuerpo y al asegurar la sobrevivencia solamente al principio espiritual. En otros términos, para la ideología primitiva, la *experiencia mística* actual es inferior a *la experiencia sensible del hombre originario*, por el simple hecho de que aquella es simplemente extática, espiritual.<sup>98</sup>

Queda así explicado por qué el uso de drogas dentro del ritual chamánico es considerado por Eliade como un intento decadente por intentar obtener el estado primordial paradisíaco momentáneamente. Sobre esta línea de intentos decadentes por reencontrarse con el numen y romper la condición humana de caída se encuentra todo uso de pócimas y elixires que trata Eliade a partir del tema de la Alquimia.

## **8. La alquimia: éxtasis y éntasis**

Eliade comenta que “la alquimia se sitúa naturalmente [...] entre las técnicas «místicas» más auténticas.”<sup>99</sup> Y este es un tema crucial en el pensamiento de Eliade, a tal grado que a sus catorce años escribió un cuento llamado: “Cómo encontré la piedra filosofal”. Cabe recordar que la piedra filosofal es, a grandes rasgos, un elixir capaz de convertir

---

<sup>97</sup> *Op. cit.* p. 47

<sup>98</sup> *Op. cit.* p. 48-49

<sup>99</sup> Eliade, Mircea. *Herreros y alquimistas*. México: Alianza Editorial, 1989, p. 117



cualquier metal en oro, o bien, brindar la inmortalidad. Esto significa, en términos de muerte/resurrección o de re-creación, alcanzar la perfección y transmutación del hombre en su interior, pues dice Eliade que “Por el hecho de que los procesos alquímicos se desarrollen en el interior del cuerpo del adepto, la «perfectibilidad» y la transmutación de los metales corresponden en realidad a la perfección y transmutación del hombre.”<sup>100</sup>

Eliade dice que “Es evidente la relación entre la «preparación del oro», la obtención de la «droga de la inmortalidad» y la «evocación» de los Inmortales.”<sup>101</sup> Entendiéndose así que esta transmutación de los metales en oro significa la maduración espiritual a partir del cambio de régimen sensorial que permite ver en los objetos cotidianos la manifestación de lo sagrado. Se trata pues de una “metanoia”, pues lo que cambia es el modo de ser del “ser ahí”, a partir de la muerte de la condición profana, que recupera así una modalidad abierta y auténtica. Esta transmutación se genera en el interior del adepto y le convierte en inmortal en el sentido de que obtiene una visión a través de la que intuye la muerte no como un límite, sino como la dinámica regenerativa del cosmos, la muerte como verdad original de estar siendo en el mundo, el eterno retorno de lo mismo.

Al hablar de la transmutación alquímica Eliade distingue dos modos en que puede efectuarse, haciendo referencia al tratado de un alquimista hindú llamado Nágárjuna, dice que puede lograrse por medio de drogas o por la fuerza espiritual: el Yoga.

«Mediante drogas y encantamientos es posible cambiar el bronce en oro. Con el uso hábil de las drogas el oro puede ser transformado en plata y la plata en oro. Mediante la fuerza espiritual un hombre puede cambiar en oro la piedra y la arcilla.» Y, en fin, el *Maháprajñaparamitagástra* de Nágárjuna [...] cuenta entre los *siddhi* («poderes maravillosos») la transmutación de «la piedra en oro y del oro en piedra». Nágárjuna explica que la transformación de las sustancias puede obtenerse tanto mediante las hierbas (*osadhi*) como por la «fuerza del *samádhi*», es decir, por el Yoga.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> *Op. cit.* pp. 110-111.

<sup>101</sup> Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, vol.II.* Barcelona: Paidós, 1999, p. 55

<sup>102</sup> Eliade, Mircea. *Herreros y alquimistas.* México: Alianza Editorial, 1989, p. 117

No se trata pues de una fantasía o de entender la expresión de convertir la piedra en oro desde su literalidad, sino que estas operaciones son reales en tanto que son intentos por cambiar la modalidad de existir es decir, de superar la caída. Eliade dice al respecto: “No cabe duda alguna en cuanto a la *realidad* de las operaciones alquímicas; no se trata de especulaciones, sino de experiencias concretas, efectuadas en laboratorios, con las diversas sustancias minerales y vegetales.”<sup>103</sup> Pero esas experiencias a las que el alquimista llega sometiendo a la materia, son las mismas que tiene el yogui “proyectando” su ascesis sobre la materia. Es decir, esa disciplina de abstinencia es una sublimación<sup>104</sup> cuya meta es superar la caída de forma permanente.

En lugar de someter su cuerpo y su vida psico-mental a los rigores del Yoga, para separar el Espíritu (*purusha*) de toda experiencia perteneciente a la esfera de la Sustancia (*prakrti*), el alquimista somete a los metales a operaciones químicas homologables a las «purificaciones» y a las «torturas» ascéticas. Pues existe una perfecta solidaridad entre la materia física y el cuerpo psico-somático del hombre. Ambos son productos de la Sustancia primordial (*prakrti*).<sup>105</sup>

De igual modo, dice Eliade, “El método más frecuentemente aplicado es la «respiración embrionaria» (*tai-si*), pero el alquimista obtiene también este retorno al estado embrionario por la fusión de los ingredientes en su hornillo.”<sup>106</sup> El primero es propio del yoga, que considera Eliade «una técnica clásica», y aquel que desarrolla el alquimista aunque “más raramente por absorción de sustancias embriagantes”<sup>107</sup> tiene rasgos «chamanizantes». Pero debido a que el “calor místico” se puede obtener por ambas técnicas Eliade tiene a bien hacer una diferencia:

...puede decirse que los métodos extáticos mantienen y prolongan la experiencia exaltante de la absorción del *soma* o de otras sustancias embriagadoras, al mismo tiempo que anticipan ciertas formas de devoción

---

<sup>103</sup> *Op. cit.* p. 123

<sup>104</sup> Sublimación sería un re-dirigir o canalizar la pulsión hacia actividades psíquicas que desarrollen la cultura, pero que no es impuesto por la cultura.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, p. 114

<sup>106</sup> Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Vol. II.* Barcelona: Paidós, 1999. p. 58

<sup>107</sup> Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Vol. I.* Barcelona: Paidós, 1999, p. 304

mística, mientras que las penitencias y las disciplinas ascéticas preparan la elaboración de las técnicas del yoga.<sup>108</sup>

Ambas técnicas conducen a un estado caótico, a una experiencia interior que es materia prima y estructural de la sustancia o de la materia, por el que el hombre se reduce a un estado primordial, embrionario, prenatal, que es por ello rejuvenecedor, dador de inmortalidad y longevidad. Sin embargo la diferencia radica en que un método participa de la química externa y la otra de la interna. La externa pertenece a la esfera de conocimiento exotérico, lo que permite sea accesible al vulgo de manera violenta y ya no por el ejercicio y sometimiento de la propia voluntad como las técnicas ascéticas dentro de las que se encuentra el yoga como alquimia interna.

A partir de determinada época, la alquimia externa (*wai-tan*) se consideró «exotérica», opuesta, por tanto, a la alquimia interior de tipo yóguico (*nei-tan*), declarada única «esotérica». El *nei-tan* es esotérico por el hecho de que el elixir es preparado en el cuerpo mismo del alquimista mediante la aplicación de unos métodos de «fisiología sutil» y sin ayuda de sustancias vegetales o minerales.<sup>109</sup>

De este modo Eliade sitúa cronológicamente la técnica chamanizante como decadente y posterior a la "clásica". En su libro "Yoga, inmortalidad y libertad" Eliade dice que la India conocía desde tiempos inmemoriales los múltiples "trances" y "éxtasis" obtenidos a través de intoxicaciones por narcóticos, pero estos son una evasión espiritual en que se vacía la conciencia al entrar en un sueño profundo o en un trance más o menos profundo en el que no hay lucidez mental sino un aletargamiento auto hipnótico. Debido a ello la vivencia de la intoxicación con drogas es un intento de retornar a un estado paradisiaco, pero está lejos de ser una vía auténtica de acceso a lo sagrado en tanto conciencia de la Realidad en comparación al yoga.<sup>110</sup>

... el Yoga no puede ser incluido entre las innumerables variedades de la mística primitiva comúnmente designadas con el nombre de chamanismo; el

---

<sup>108</sup> Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 309

<sup>109</sup> Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 59

<sup>110</sup> Eliade, Mircea. *Yoga inmortalidad y libertad*. Buenos Aires: Pléyade, 1999, p. 104

Yoga no es una técnica del éxtasis: por el contrario, se esfuerza por realizar la concentración absoluta para llegar al énstasis.<sup>111</sup>

En contraste con el éxtasis, el énstasis o “conjunción”, que es la traducción que Eliade da al *samadhi*, es la unión o totalidad que alcanza el yogui como resultado de sus ejercicios ascéticos. Este “en-stasis” del yogui es una experiencia indescriptible en la que existe una coincidencia entre objeto y conocimiento, lo cual no es desencadenado por la imaginación, ni la ilusión, ni por la hipnosis.<sup>112</sup> Esta “conjunción”, dice Eliade, es un estado de comprensión profunda del ser, llevado a cabo como un “raptó” que inhibe las funciones mentales y desaparece toda conciencia, pues en la medida en que el espíritu, el “yo” (*prakrti*), se desconoce y se ignora, se libera de lo material, a lo que vive esclavizado el hombre, como única manera de reabsorberse en la sustancia primordial (*purusha*).<sup>113</sup>

Cabe hasta aquí detenerse a preguntar si, en esa distinción de una técnica clásica y otra chamanizante, se encuentra en Eliade un sesgo moralista que distinga y valore lo apolíneo sobre lo dionisiaco. Es importante resaltar que para Eliade el chamanismo no tiene relación con un éxtasis dionisiaco sino con lo apolíneo, pues ese entusiasmo báquico o dionisiaco refiere a una insensibilidad propia del chamán decadente o del alquimista exotérico, y por el contrario, el chamanismo en *strictu sensu* es entrar en éxtasis por voluntad, lo cual ahora puede entenderse más bien como énstasis que es más próximo a lo apolíneo.<sup>114</sup> Entonces, a partir de lo anterior cabe preguntar si Eliade experimentó alguna vez alguna droga y su pensamiento tiene un sustento fenomenológico, y por otro lado, si esta embriaguez a la que conducen algunas drogas puede llamarse propiamente alucinación.

---

<sup>111</sup> Eliade, Mircea. *Yoga inmortalidad y libertad*. Pléyade. Buenos Aires, 1999, p. 338

<sup>112</sup> *Op. Cit.* p. 85

<sup>113</sup> *Op. Cit.* p. 88

<sup>114</sup> Eliade, Mircea. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1976, p. 305

## Conclusión del segundo capítulo

Se ha entendido que el «mito» habla de la «realidad» en tanto que la palabra surge de la significatividad cósmica. Se trata pues de expresiones límite que recurren a la imaginación para describir con lo “a la mano”, algo que no está a la mano y por ello se trata de una ilusión con la cual se representan las impresiones sensibles de la realidad cósmica para sugerir el misterio de su existencia. Sin embargo este sentido puede no intuirse y el mito puede ser interpretado como ilusión de forma peyorativa, es decir, como un sinsentido.

Esto sucede cuando al no tener una base fenoménica para interpretar el significado al que apunta la expresión límite, se interpreta como fantasía literal y tanto el cosmos como su misterio quedan embozados. A su vez, esta interpretación carece de base fenoménica, cuando en un modo inauténtico, por costumbre, el “ser ahí” toma el mito como “verdad absoluta” y “modelo ejemplar”, es decir, cuando inconscientemente el “uno” ya no se pregunta por el sentido de lo dicho por la tradición y el mito pasa de ser una ontología a una ortodoxia que se inculca a través del tiempo, de generación en generación, quedando como una conciencia moral que evita la pregunta por el ser al darle por hecho.

En ese sentido se entiende la “caída” en el ámbito profano como una transición de un estado mítico teológico a uno cultural histórico en la que domina una mirada poco profunda de la realidad. Así se ha relacionado lo profano como modo deficiente o inauténtico de ser del “ser ahí” que, basándose únicamente en las “habladurías” y en la “publicidad” es víctima al ser “uno” con otros y comprende de cotidiano o en término medio la realidad. Es decir, se trata de una decadencia de una tradición ontológica que se ha vuelto inflexible, que enajena y aliena al “ser-ahí”, tornándolo “uno” y a la vez nadie; impidiéndole ir a las cosas mismas, ser “sí mismo” o acudir al llamado de la conciencia.

Ante ello el método fenomenológico es tomado aquí como contracultural en tanto que pone entre paréntesis lo dicho por la tradición para atenerse al fenómeno mismo y

salir de la modalidad inauténtica del “uno”, es decir, romper con el estado de caída. Lo cual es un camino para interpretar el mito ontológicamente y recuperar su sacralidad, apuntando, a partir de un estado de cosas, al misterio de la realidad.

Por otro lado, el intento de retornar al estado paradisíaco, dice Eliade, es un rasgo constitutivo del hombre. Por lo que se entiende que romper con el ámbito profano es romper con el modo deficiente de ser “uno” con otros, en otras palabras, tomar distancia de una sociedad de masas enajenadas que no viven la realidad sino una imagen del mundo, una ilusión compartida. Y para superar el estado de caída Eliade distingue dos formas: un éntasis duradero y las técnicas de éxtasis mecánico/momentáneo.

Al éntasis se llega por voluntad y disciplina, conduciéndose consciente en el mundo, siendo libre y no víctima que responde mecánicamente a estímulos del medio social, natural o psíquico. Por ello cabe aquí la fenomenología como método que pone entre paréntesis las imágenes de mundo que impiden encontrarse con el fenómeno mismo. Por el contrario, el éxtasis es un modo mecánico, fácil y momentáneo que se entiende como la fascinación por obtener el maná de la divinidad para retornar así al estado paradisíaco a través de un caos transformador que permita la salida de la modalidad de una existencia cotidiana.

Entonces a partir de Freud se ha entendido el totemismo como una práctica de retorno al paraíso. El tótem como hierofanía que manifiesta un maná, el tabú como la prohibición del tótem al ser “uno” con otros, y la prohibición como represión/sublimación de las pulsiones, necesaria para desarrollar la cultura. Así la comida totémica es un encuentro con el numen y por ello un retorno al estado paradisíaco en tanto se permite violar las prohibiciones de manera extra-ordinaria. Pero este exceso se trata de una momentánea satisfacción frente a la represión habitual y en ese sentido es una válvula de escape. De igual forma el rito dionisiaco permite el encuentro con Dionisio en el exceso que conduce a la manía, el caos que simboliza una muerte/resurrección, entendida como renovación, inmortalidad y rejuvenecimiento. Estos son intentos que

buscan transformar el nivel de apertura sobre la realidad, pero de manera fácil, mecánica y momentánea.

Eso es lo que critica Eliade cuando dice que desde un estado de caída, el chamán y el yogui buscan a través del uso drogas el calor místico, el vuelo mágico, el cambio de piel, la identificación con el numen; del mismo modo como el alquimista busca elaborar una droga en el hornillo de su laboratorio con el fin de convertir su ánimo para poder re-apreciar, re-valorar la realidad, lo cual simboliza convertir el metal en oro pero sometiendo la mente a través de la intoxicación del cuerpo. Si bien se trata de una «metanoia»: un cambio anímico, la muerte del “yo” cotidiano, para re-crear el espíritu y mantener la mirada en un nivel profundo de la realidad que abarque la intuición de lo infinito, no es una transformación radical ni una liberación absoluta del estado de caída de manera duradera o permanente.

De ese modo se entiende aquello que la hipótesis enteogénica apologiza: El exceso, la locura o manía que diviniza o entusiasma el espíritu como un evento extraordinario que rompe la condición humana de la caída, transformando la tristeza en belleza momentánea y de fácil acceso, lo cual es intervenir mecánica, química y físicamente la voluntad. En ese sentido la embriaguez por cualquier sustancia se trata de un consuelo para alienados y de una técnica de exceso que rompe con el modo ordinario de ser modificando el estado anímico de manera «fácil», y esto no puede significar en todos los casos un acceso lo sagrado.

En cambio, el modo de mantener el estado paradisiaco de manera duradera o bien, alcanzar el estado de felicidad, se logra a través de la voluntad (el esfuerzo y de un proyecto con itinerario). Se trata de un entusiasmo, de una “locura”, de un nivel de apertura profundo de un conducirse permitiendo “hablar” y “escuchar” los ritmos cósmicos que revelan ciertos aspectos de la realidad: la intuición de lo infinito, el sentimiento de ser creatura y la comprensión de que el ser se va escondiendo a medida de que el hombre va sumergiéndose en la ilusión cultural que le aliena y le impide ser “sí mismo”. De esta manera se compara esa “locura”, en tanto privación del juicio, con la epojé fenomenológica, pues pone entre paréntesis las “habladurías”, las

concepciones e imágenes de mundo, permitiendo “escuchar” el cosmos, dejar que los fenómenos se muestren por sí mismos. Por consiguiente, el acceso a lo sagrado de manera duradera se da por la vía apolínea, por las vías ascéticas que inician un vida religiosa, por el éxtasis yóguico, lo cual involucra someter el cuerpo, mantener una actividad consciente e incrementar la voluntad.

Es por ello que uso de drogas es para Eliade un sustituto del acceso a lo sagrado, una técnica de éxtasis por la que el vulgo intenta superar el estado de caída a través de la inconciencia y el auto-hipnotismo, lo cual manifiesta una decadencia del hombre que en su deseo nostálgico de retornar a un estado paradisiaco, recrea con esta técnica un paraíso artificial.

Lo que ahora se pondrá en duda es si puede hablarse entonces de “drogas alucinógenas” que imposibiliten una transformación que acceda a lo sagrado. O de qué manera esa embriaguez es un retorno al caos, a lo extra-ordinario, una re-creación, una muerte y resurrección simbólica, que involucra la hierofanización de la experiencia sensible y que se ha valorado como acceso a lo sagrado.



## CAPÍTULO 3

### INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DE MIRCEA ELIADE SOBRE EL ÉXTASIS POR INTOXICACIÓN: ENTRE FENOMENOLOGÍA Y CONOCIMIENTO PREVIO

#### 1. Introducción

En este capítulo se expone la biografía de Eliade para entender el contexto histórico en el cual opina sobre el uso de drogas, y en el que distingue entre las personas alienadas que las usan conduciéndolos a una “pseudo-transformación”, y los jóvenes libres del movimiento hippy cuyo cambio de mentalidad parece tener nula relación con el uso de drogas. Ahora bien, para Eliade existe una imaginería entre los jóvenes alienados, se trata del deseo de obtener la “visión” chamánica a través del uso de drogas y en ello se puede apreciar que hace referencia a la naciente hipótesis enteogénica, perspectiva desde la cual Eliade estaría siendo un moralista que entiende el uso de drogas de manera peyorativa. Sin embargo, habrá de entenderse que, por el contrario, Eliade busca comprender esas manifestaciones paganas y que emite esa opinión de las drogas con una base fenoménica, es decir, que su pensamiento sobre las drogas se basa en su experiencia.

Esto se expresa a partir de un ensayo escrito por otro rumano filósofo de la religión y discípulo de Eliade: Andrei Oisteanu, quien a través del estudio de los diarios y novelas de su maestro revela una fascinación sobre el tema de la intoxicación, el acercamiento que tuvo Eliade con algunas drogas, pero también una aversión cultural sobre ellas.

Esta aversión cultural se explica a partir del libro “La filosofía de la Droga” de Giulia Sissa, entendiendo así que lo denostable del uso de cualquier droga es que involucra un deseo insaciable. Lo cual guarda relación con el deseo de retorno al estado paradisiaco pero en términos de una despreocupación negligente equiparable a una alucinación.

Por otro lado, se plantea la sospecha de que el término alucinógeno pueda ser inapropiado para describir la “visión” chamánica, por tal motivo se plantea la pregunta sobre la posibilidad de que una droga pueda y deba ser considerada alucinógena. Debido a ello se explora este término desde el campo de la neuropsiquiatría, distinguiendo la alucinación y la ilusión, entendiendo la relación entre estado alterado de conciencia y el cambio cualitativo de experiencia como fenómeno de experiencia límite, anotando que estas no se reducen al uso de drogas.

De este modo se planteará que las drogas que usa el chamán con propósitos visionarios únicamente ilusionan, pero lo que importa es saber en qué consiste esa “visión” a partir de la interpretación subjetiva de esos efectos, es decir, a partir de una fenomenología de esas drogas. Con ello se pretende aproximarse a una comprensión de esa “visión” como un cambio de la mirada sobre la realidad a partir de entenderlo con lo que Heidegger llama “impertinencia” de lo que no está a la mano.

Finamente, se entenderá esta “visión” como ilusión denostada por occidente en términos de paganismo y la posibilidad de entender este paganismo desde lo pagano, atendiendo a la propuesta que hace Eliade.

## 2. Biografía de Eliade <sup>115</sup>

Mircea Eliade nació el 9 de Marzo de 1907 en Bucarest, Rumania, país que por haber pertenecido al imperio romano de oriente o bizantino profesa el credo del cristianismo ortodoxo. En su infancia, Mircea Eliade se crió en la pobreza de Bucarest durante la ocupación alemana y a pesar de su miopía comenzó a leer y escribir desde temprana edad llegando publicar por primera vez a los 14 años su primer artículo: “*Cómo descubrí la piedra filosofal*” en donde ya manifiesta entender una dualidad en la existencia humana, una coincidencia de los opuestos en el hombre. Más tarde, a sus 18 años publica en el periódico de la Universidad de Bucarest, lugar donde estudió bajo la

---

<sup>115</sup> Esta biografía está basada en la información proporcionada por Eliade en “La prueba del laberinto” y la biografía publicada en la página de la Universidad de Chicago.  
<<http://www.lib.uchicago.edu/>>

tutela de Nae Ionescu, profesor que lo influenciaría política y religiosamente. A sus 20 años viajó a Italia, donde conoce el pensamiento del renacentista Giovanni Pico della Mirandola, personaje que le hace adquirir el gusto por Oriente.

A partir de sus estudios en la universidad, el joven Mircea se interesó en la filosofía india y por lo tanto en el conocimiento del sánscrito, razón por la que solicitó financiación económica a Surendranath Dasgupta, un maharajá, indio de clase acomodada, con motivo de que auspiciara sus estudios en Calcuta. Este maharajá aceptó y lo hospedó en su casa, sin embargo, después lo despidió tras haberse envuelto amorosamente con su hija. Gracias a un estipendio del gobierno rumano Mircea continuó su estudio en la India, esta vez practicando yoga bajo la tutela de Swami Sivananda, en Rishikesh (dentro de la cordillera del Himalaya) durante seis meses antes de regresar a Rumania.

Para 1931 regresa a la Universidad de Bucarest como asistente del profesor Nae Ionescu; también se dedica a impartir clases de yoga, publica novelas históricas y nacionalistas, además de algunos artículos, al mismo tiempo que termina su tesis en 1933: "*La historia comparada de las técnicas del yoga*". Para 1936 hace público un libro sobre yoga con el que gana la atención internacional.

En 1938 presta su apoyo a Nae Ionescu, quien participaba activamente en la Legión del Arcángel o Guardia de Hierro, el cual era un movimiento político de derecha fascista, ultranacionalista y antisemita; por este motivo Eliade es encarcelado por varios meses junto con los líderes del movimiento por órdenes del rey Carol II. Tras ser liberado fue destituido de la universidad de Bucarest y buscó refugiarse en otro país. En abril de 1940 fue nombrado agregado cultural rumano en Londres, Inglaterra, país que reubica a Eliade en Lisboa, Portugal, al participar en la segunda guerra mundial en 1941.

Al término de la guerra, en 1945, tras la muerte de su esposa Nina y la imposición del socialismo ruso en Rumania, Eliade reside en París, Francia, donde conoció a Georges Dumézil, estudioso de las religiones indoeuropeas; Henry Corbin,

estudioso del islam; y al teólogo cristiano Jean Daniélou, entre otros. Ahí dio cátedra en el colegio de Sorbona, formó parte de la comunidad de emigrantes rumanos y aprendió francés para dedicarse a escribir sobre religión, ganando el respeto de la academia europea.

Se casó en 1950 con Christinel Cottesco, mujer rumana que radicaba en París; en el mismo año participó en las conferencias del Círculo de Eranos, en Ascona (Suiza), lo que le puso en contacto con expertos de la religión y la psicología como C. G. Jung, G. van der Leeuw, Louis Massignon, entre otros, lo cual le impulsó a escribir sus libros sobre chamanismo en 1951, sobre yoga en 1954 y alquimia en 1956.

En 1956 acepta el nombramiento como profesor visitante en la Universidad de Chicago donde impartió las conferencias *Haskell* sobre historia de las religiones. Para 1957 Eliade adquiere el cargo de profesor en la *University of Chicago Divinity School*, después como profesor distinguido en la Escuela de Teología y profesor en el Comité de Pensamiento Social, año muy productivo durante su historia en Chicago. Eliade, en 1961, cofundó y editó la revista *Historia de las Religiones*, publicando además trabajos académicos más amplios, como tres volúmenes de la *Historia de las ideas religiosas* (3 vols., 1978, 1982, 1985), y una Enciclopedia de la Religión que consta de dieciséis volúmenes (1987), además de una autobiografía histórica. Eliade muere en Chicago el 22 de abril de 1986. Es en esta última etapa de su vida en Chicago donde se topa con esta hipótesis enteogénica, que la encuentra tanto en los jóvenes que usan drogas como en aquellos que le preguntan su opinión sobre dicho fenómeno.

Para complementar, Eliade es identificado por su insistencia en la irreductibilidad de la religión y su afición por ver patrones comunes (o «arquetipos») en el fenómeno religioso y cultural; por enseñar a sus estudiantes a ser hermeneutas de la historia siempre en busca de "significados" de los fenómenos religiosos; y por creer en que el estudio de la historia de las religiones podría traer un "nuevo humanismo", un despertar intelectual comparable al del Renacimiento, pero esta vez evocado por el redescubrimiento de las religiones arcaicas y no cristianas.

En resumen, en la biografía de Eliade se muestra un interés por Oriente y en general por el estudio de las religiones arcaicas, primitivas, y precursoras del judeocristianismo, es decir, el interés por las religiones paganas, las religiones cósmicas, que valoraban la vivencia de los mitos mediante el rito de muerte y resurrección iniciática, de un orden profundo, existencial. De las cuales, la hipótesis enteogénica sólo hizo hincapié en el uso de sustancias embriagantes reduciendo el fenómeno sagrado a esa práctica.

### **3. Opinión de Eliade sobre la embriaguez**

El propósito de este punto es atender la opinión de Eliade sobre el uso de drogas como técnica extática, la cual expresa en el libro “El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis”. Este libro causó polémica para los iniciadores de la enteogenia, en especial para Jonathan Ott quien en su libro “Pharmacotheon” expresa la deuda que la enteogenia tiene con Eliade por su estudio del chamanismo, pero le reprocha ser un moralista que usa peyorativamente el término narcótico, además de no haber abundado más sobre el tema del éxtasis por uso de drogas debido a que el rumano no era un experto o estaba siquiera familiarizado con el tema.

También Ott consideró que Eliade estaría reconociendo tardíamente en el libro “Historia de las creencias y las ideas religiosas” (1976) el papel de las drogas enteogénicas en la religión primitiva, atendiendo únicamente a que Eliade, al hablar del uso del soma entre los vedas, hiciera referencia al libro de Wasson “Soma: Divine Mushroom of Immortality”. Todo lo cual parece más bien un intento por dar credibilidad a esta hipótesis bajo el supuesto de que Eliade estaría avalando dicha idea y esto ha permeado la manera en que en la actualidad se entiende lo sagrado.

Sin embargo a partir de los capítulos anteriores se comprende el horizonte que Eliade pasó por alto al emitir esta opinión que puede parecer moralista. En sí lo que el autor expresó fue:

Los narcóticos son únicamente un sustituto vulgar del trance “puro”. Ya hemos tenido ocasión de comprobar en muchos pueblos siberianos el siguiente hecho: las intoxicaciones (alcohol, tabaco, etc.) son innovaciones recientes y muestran en cierto modo una decadencia de la técnica chamánica. Se trata de *imitar*, mediante la embriaguez narcótica, un estado espiritual que ya no es capaz de conseguir de otro modo. Decadencia o, hay que añadir, vulgarización de una técnica mixta; en la India antigua o moderna se encuentra siempre esta extraña mezcla de “camino difíciles” y “camino fáciles para conseguir el éxtasis místico o cualquier otra experiencia decisiva.”<sup>116</sup>

Como ya se ha visto, el uso de narcóticos es para Eliade un camino fácil, una imitación del estado espiritual, un sustituto y una innovación reciente (de aproximadamente 6000 años a.n.e) debida a la decadencia chamánica y en general del hombre.

Eliade entiende que la intoxicación simboliza una “muerte”, pues el chamán al entrar en éxtasis está “fuera de sí”, de su estabilidad y familiaridad, abandona su cuerpo y adopta la condición de espíritu, logrando rebasar la condición de caída o el ámbito profano. Lo que sucede aquí es, según Eliade, que el chamán puede en este éxtasis comunicarse o trasladarse por las “tres regiones cósmicas” (cielo, tierra e infierno) a través del “vuelo mágico” comprendiendo así el lenguaje de la naturaleza<sup>117</sup>, y es este acceso a tal dimensión el que concede la “inteligencia” para comprender las cosas secretas o verdades metafísicas.<sup>118</sup>

Es precisamente ese escuchar con atención al cosmos lo que se ha perdido en el estado de caída y que se recupera siendo consciente y canalizando la voluntad hacia esa superación, por ello hace una distinción estructural entre el éxtasis y el éntasis: La vía del éxtasis por consumo de drogas no rompe la condición profana concretamente sino simbólicamente al reproducir el estado paradisiaco, por ello es un “sustituto” de la existencia paradisiaca, de la situación primordial, que equivale a moverse libremente por las tres regiones cósmicas. En contraste el éntasis o la

---

<sup>116</sup> Eliade, Mircea. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: FCE, 1976, p. 313

<sup>117</sup> *Op. Cit.* p. 93

<sup>118</sup> *Op. Cit.* p. 367

liberación yóguica corresponde a una separación del cosmos, a una aniquilación del mundo, a un estado anterior a la creación.<sup>119</sup>

Por esto, el éxtasis que se obtiene mediante el uso de narcóticos, o por otros medios puramente materiales, no se puede comparar con el éxtasis del verdadero *samadhi*. Señalemos, de pasada, que, igual que el Yoga barroco (popular), el chamanismo conoce también algunas formas aberrantes. Pero subrayemos aún, una vez más, la diferencia de estructura que separa el Yoga clásico del chamanismo: aunque este último conozca algunas técnicas de concentración [...] su fin último continúa siendo el éxtasis y el viaje extático del alma por las distintas regiones cósmicas, mientras el Yoga busca el ensimismamiento, la concentración ulterior del espíritu y la “evasión” del Cosmos.<sup>120</sup>

Cabe aclarar que esta evasión del cosmos no es una despreocupación, sino que esta “libertad” se trata de un dominio consciente de la voluntad por la que el cuerpo y la mente dejan de reaccionar mecánicamente a estímulos externos. Esa es una diferencia estructural entre el éxtasis yóguico y el éxtasis por consumo de drogas, en este último se recurre a un estímulo externo y mecánico para someter la voluntad y el cuerpo. Cabe así resaltar que Eliade, al entender el uso de drogas como una técnica reciente, supone que ello es debido a una decadencia de la voluntad.

Cabe suponer que el uso de narcóticos fue estimulado por la búsqueda del calor “místico”. El humo de ciertas hierbas y la “combustión” de algunas plantas tenían la virtud de aumentar el “poder”. El intoxicado se “calienta”; la embriaguez narcótica es “abrasadora”. Se trataba de conseguir con medios mecánicos el “calor interno”, que lleva al trance. Importa considerar, así mismo, el valor simbólico de la intoxicación. Esta equivale a una “muerte”; el intoxicado abandona su cuerpo y adquiere la condición de los difuntos y de los espíritus. Como el éxtasis místico estaba considerado como una “muerte” provisional o como un abandono del cuerpo, todas las intoxicaciones que daban este mismo resultado pertenecían, por tal hecho, a las técnicas del éxtasis. Pero, si se estudia más atentamente el problema, puede advertirse que el uso de los narcóticos denota, sobre todo, la decadencia de una técnica del éxtasis o su extensión a pueblos o a grupos sociales “inferiores”. Sea como fuere, está comprobado que el uso de narcóticos es bastante reciente en el chamanismo del extremo Noroeste.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> *Op. Cit.* p. 321

<sup>120</sup> *Op. Cit.* p. 324

<sup>121</sup> *Op. Cit.* p. 366

En opinión de Eliade el uso de narcóticos es decadente pues el hombre primitivo, al no poder obtener a voluntad el éxtasis, recurre mecánicamente a una muerte simbólica que le permite obtener el calor místico, por lo que considera que se tratará de la ilusión de experimentar en concreto aquello a lo que apuntan los símbolos y la mitología. Pero también cabe la pregunta sobre si esas técnicas “aberrantes” pudieran ser entendidas de otra manera.

Pensamos, ante todas las cosas, en los medios rudimentarios y mecánicos de obtener el trance (narcóticos, danzas hasta producir el agotamiento, “posesión”, etc.) Cabe preguntarse si fuera de las explicaciones “históricas” que podrían hallar a estas prácticas aberrantes (decadencia a causa de influjos culturales exteriores, hibridación, etc.), no pueden ser interpretadas en otro plano. Cabe preguntarse, por ejemplo, si el lado aberrante del trance chamánico no se debe a que el chamán pretende experimentar *in concreto* un simbolismo y una mitología que, por su propia naturaleza, no se pueden “experimentar” en el plano “concreto”; si, en una palabra, el deseo de conseguir, a cualquier precio y por el medio que fuere, una ascensión *in concreto*, un viaje místico, pero a la vez *real*, al Cielo no ha llevado a los trances aberrantes que hemos visto; si, en fin, estos comportamientos no son la consecuencia inevitable del exasperado deseo de “vivir”, esto es, de “experimentar” en un terreno carnal, algo que, en la actual situación humana, no es ya accesible sino en un plano espiritual. Pero preferimos dejar en suspenso este problema, que rebasa, por otra parte, lo acotado por la historia de las religiones, e invade el dominio de la filosofía y de la teología.<sup>122</sup>

Así pues, se aprecia que el éxtasis chamánico es para Eliade una degradación, un medio rudimentario, mecánico y violento, sustituto vulgar del trance puro, que da la ilusión de encontrar y experimentar *in concreto* lo meta-físico como una dimensión perdida. Eliade expresa esta opinión, y como se verá adelante, no abandona esta posición así como pretende creer Jonathan Ott, pues lo que describe Eliade en su libro sobre las creencias religiosas es simplemente que en ese estado de caída los vedas consumían el soma, una sustancia embriagante, para obtener un “cambio de piel”. Y lo único que hace Eliade es escribir como nota al pié que se puede consultar sobre dicho tema el libro de Gordon Wasson, quien intenta probar que el soma es el hongo amanita muscaria, pero no reconoce o afirma la hipótesis enteogénica.

---

<sup>122</sup> *Op. Cit.* p. 377



#### 4. La imitación del Chamán y la cultura hippy

Posteriormente, en 1979, Eliade publica una autobiografía titulada “La prueba del laberinto”, donde se aprecia su opinión sobre el consumo de drogas cuando critica que algunos jóvenes de su tiempo “piensan que sus drogas les preparan para comprender la experiencia chamánica”<sup>123</sup>. Estos jóvenes, dice Eliade, buscan el éxtasis mecánicamente a través de la embriaguez narcótica abrasadora que les proporciona la intoxicación por “combustión” de ciertas plantas, las cuales usan los chamanes por la virtud que tienen de aumentar su “poder”. Eliade hace entonces una aclaración sobre esta búsqueda:

...lo importante no es el hecho de fumar esta o la otra droga, sino hacerlo en un espacio consagrado, orientado, cualificado, y en una cierta disposición “de espíritu”, en presencia del maestro. En una postura determinada, el fumador tendrá una visión, pero no en otra postura.<sup>124</sup>

Este párrafo manifiesta que para Eliade lo sagrado no se revela por el (o en el) consumo de una droga, sino que se trata de un estado anímico en que se tiene una “visión”. La pregunta es ¿de qué trata esa visión?

Por lo pronto cabe decir que Eliade al emitir dicha opinión adopta una postura propia de la actitud fenomenológica pues no afirma ni niega la veracidad de tal fenómeno, ni lo enjuicia, sino que se limita a describirle y simplemente dice que no anima ni critica a estos jóvenes, pues ésta ha sido la manera en que esa juventud caótica se ha encontrado con “el absoluto”, aunque sólo se trata de una vía “poco auténtica” que conlleva a una “pseudo morfosis”, es decir, se trata de una válvula de escape y no una auténtica transformación que permita un nivel de apertura propicio para el acceso a lo sagrado.

No les digo que ese “absoluto” no es de la mejor calidad, ya que, de momento, ese joven que estaba inmerso en el caos, en el puro nihilismo, que respiraba una agresividad para la colectividad ha encontrado algo. Ocurre a

---

<sup>123</sup> Eliade, Mircea. *La prueba del Laberinto*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 59

<sup>124</sup> Eliade, Mircea. *La prueba del Laberinto*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 83

veces que a partir de ese “absoluto”, que frecuentemente no pasa de ser un pseudo absoluto, el joven se encuentra a sí mismo y quizá más tarde lea las Upa-nishads, el maestro Eckart o la Cábala, hasta encontrar una verdad personal.<sup>125</sup>

Es decir, el uso de una droga es como un lenitivo para alienados pero que no brinda la libertad ni la intuición de lo infinito/absoluto al que se llega por la vía del ascetismo, por voluntad, prudencia, aceptación y esperanza.

Por otro lado, en el mismo libro Eliade hace una diferencia con otro tipo de jóvenes: los “hippies”. De ellos resalta que son la manifestación y la prueba, dentro de ese momento histórico, de la creatividad imprevisible e inagotable del ser humano para buscar la libertad, pretendiendo superar el *establishment* en la que había decaído la tradición, pues ellos retornaron a la religión cósmica, exaltando la valoración de la vida y la existencia para dotarlas una vez más de sacralidad.

...una generación joven, descendiente de diez generaciones cristianas, protestantes o católicas, ha descubierto la dimensión religiosa de la vida cósmica, de la desnudez y de la sexualidad [...] han descubierto el sentido profundo religioso de la vida. Después de esta experiencia, se han liberado de toda clase de supersticiones religiosas, filosóficas, sociológicas. Ahora son libres. Han redescubierto la dimensión de la sacralidad cósmica [...] religión de estructura cósmica [...] la manifestación de la sacralidad del mundo, a través de la diosa de la hierogamia, a través de la orgía (desvalorizada por el monoteísmo y los profetas) [...] Trataron de recuperar, con toda la fuerza que da la desesperación, la sacralidad de la vida total. Ha sido una reacción contra la falta de sentido de la vida urbana, contra esta desacralización del mundo de que adolece la ciudad americana. No podían entender que una Iglesia establecida tuviera algún valor religioso; para ellos representaba el *establishment*. Pero hicieron este descubrimiento y se salvaron. Descubrieron las fuentes sagradas de la vida, la importancia religiosa.<sup>126</sup>

Esta opinión permite ver por un lado que Eliade distingue el acceso orgiástico del *hippy* y por otro lado la intoxicación por drogas, por lo que no reduce ni relaciona el movimiento contracultural *hippy* al uso de drogas y no concede que esta práctica haya tenido repercusión en ese histórico cambio de mentalidad. De esa forma domina en

---

<sup>125</sup> Eliade, Mircea. *La prueba del Laberinto*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, p. 59

<sup>126</sup> *Op. Cit.* pp. 60-61

Eliade la idea de que el uso de drogas se trata de un lenitivo y un intento por recuperar el estado original paradisíaco y no da crédito a que ese cambio de régimen sensorial y esa pseudo mórfosis generara el cambio de mentalidad de esa onceaba generación de cristianos, ni esa rebelión voluntaria frente al contexto socio-cultural en busca de una verdadera libertad más duradera.

## 5. Oisteanu: fenomenología de la drogas en Eliade

Como ya se ha dicho, Robert Forte supone dos cosas por las que Eliade prefiere no hablar del tema de las drogas, la primera es que en verdad deseaba preservar la sacralidad de las sustancias evitando profanarlas, o que tal vez, simplemente, Eliade evadía el tema por aversión o, como dice Ott, por que no estaba familiarizado con dicho tema. Por ello interesa saber si Eliade, al dar este punto de vista sobre el éxtasis por consumo de drogas carece de una base fenoménica; si su experiencia es nula y entonces es simplemente un moralista, o cuál fue su acercamiento a estas prácticas en qué contextos y con qué tipos de sustancias.

De ello habla el rumano historiador de las religiones Andrei Oisteanu en un ensayo titulado "*Eliade, from Opium And Cannabis to Amphetamines*"<sup>127</sup> en donde expresa el interés y acercamiento de su maestro a dicho fenómeno. Oisteanu dice que Eliade manifestaba, a través de los personajes de sus novelas, aborrecer las visiones, sueños y exaltaciones de los sentidos, producidos por intoxicaciones con drogas. Esa exaltación se trataba de un intento mediocre de sugerir a la mente un mundo puro a través de violentar las propias células. Pero por otra parte, en los diarios de un Eliade joven, encuentra la afirmación de que ciertas drogas habían sido utilizadas por los yoguis a través de centenares de años, pues incrementaban la creatividad intelectual e inducían a estados extáticos propios para meditar. Sin embargo, dice Andrei Oisteanu, su maestro siempre fue discreto sobre el tema y evadía hablar abiertamente de ello porque era percibido como algo embarazoso. De ese modo, aunque Eliade podía decir

---

<sup>127</sup> Oisteanu, Andrei. *Eliade, from Opium And Cannabis to Amphetamines*. Web, PDF. <<http://www.corpse.org/>>

públicamente que en lugar de alcohol lo entusiasmaba igual un vaso de agua, Oisteanu encuentra en sus libros y diarios algunos encuentros con algunas drogas.

Primeramente, Oisteanu sostiene que Eliade publicó, a la edad de 17 años y bajo seudónimo, un artículo en la revista de ciencias populares de Rumania titulado “Los artistas y el hachís”. En ese ensayo explicaría que algunos artistas de la época usaban pequeñas dosis de hachís con el fin de mejorar su creatividad intelectual a través de una continuidad sorprendente de ideas, por lo que deducía que tomando grandes dosis de hachís se accedía al éxtasis. Esto, dice Oisteanu, lo escribe Eliade a partir de la narración de la experiencia con hachís de Charles Richet, premio nobel de medicina en 1913, así como de otras publicaciones médicas del momento que trataban sobre experiencias con algunas drogas, lo cual llevaron a Eliade a tener esta incógnita sumamente reprobable que escondía bajo seudónimo.

Su primera intoxicación, dice Oisteanu basándose en las memorias de Eliade, fue cuando a sus 22 años vivía en Calcuta, donde “irresponsablemente” salió de noche con algún amigo alemán que lo llevó a un fumadero de opio en el barrio chino, por lo cual, al regresar a la pensión donde habitaba, no podía dar razón al casero de su grado de “cansancio y semi-inconciencia”, razón por la que tuvo que inventar alguna mentira.

También Oisteanu refiere que Eliade escribe sobre su gusto por fumar opio como coadyuvante para el estudio, pero que le preocupaba poner en peligro su significado espiritual: *"I felt a mad urge to leave the books and smoke opium. Yet it was not because of the books. I would have come back to them, later. What I stood in danger of losing was not my spiritual functions; but their significance."*

Otra experiencia tiene lugar durante su estancia en India. Oisteanu dice que Eliade visitó algunas comunidades espirituales llamados “ashrams”, donde ayudó a un monje a recoger plantas medicinales. Entre estas plantas Eliade habla del Bhang, es decir, marihuana, de la cual relata en sus memorias que esa experiencia era similar al opio y que servía para facilitar la concentración y clarificar la meditación del asceta hindú:

*"boiled or smoked in a wooden hookah induce a state of torpor much praised by the saddhus, for it is said to facilitate mental concentration and to clarify meditation".*

Lo que exaltaba era esa cualidad diferente de esa planta para concentrarse y hacer profundo el pensamiento, por lo cual se asume una relación con la religión: *"bhang has a curious quality to focus and to deepen the thought, any thought that dominates consciousness at the moment of intoxication. Certainly, if it is a religious thought; as it is assumed to be; the meditation is a perfect one"*.

Se nota así que en un Eliade joven el consumo de marihuana como método de éxtasis entre los yoguis no es una situación rara sino común que encuentra fascinante pero denostable a la vez. Esta idea de que la intoxicación sirve para perfeccionar la meditación del yogui, dice Oisteanu, está presente en la tesis doctoral de Eliade sobre el yoga: *"the majority of the yogi and the sanyasis have been using plant drugs for centuries, in the form of boiled leaves, roots, narcotics; either for precipitating a dubious trance, or for revigorating the nervous system. In Himalayan monasteries, plant drugs are still in use today, a sizable part of which make up the Indian folk pharmacopoeia."*

Posteriormente, comenta Oisteanu, en el periodo de 1943 a 1945 en Portugal, Eliade comenzó a tratar su neurosis con antidepresivos debido a varias razones entre ellas la muerte de su esposa. Primero usó *pasiflora*, sustancia de una planta endémica del sur de América y que no causa dependencia. Después comenzó a usar una sustancia más fuerte llamada "Pervitin", droga usada por los soldados alemanes en la guerra y prohibida a civiles que de alguna manera pudo adquirir ya sea en Lisboa o en Alemania y que plasma en el cuento que titula *"Men and Stones"* como la droga que usan sus personajes.

En síntesis, lo que muestra el ensayo de Andrei Oisteanu es que sí hubo un interés y un uso de drogas por parte de un Eliade joven, que sentía la necesidad de ser discreto con su incógnita, que sí probó algunas drogas primero como una búsqueda espiritual, luego como un quitapenas, pero no otras drogas consideradas "visionarias" Sin embargo, cabe suponer que posteriormente un Eliade maduro, tendría una opinión

diferente sobre la incógnita inicial. Lo que cabe abordar ahora, más que una renuencia o moralismo de Eliade sobre el tema, es en general el por qué se denuestran la drogas el fundamento sobre el que reposa su prohibición.

## **6. Sissa: La valoración negativa del placer y los sentidos**

Con el propósito de hacer la pregunta y no dar por hecho cotidiano la prohibición de la práctica del uso de drogas, este apartado tiene el objetivo de comprender el pensamiento sobre el que se funda la denostación de esta práctica, bajo la cual se tiene una valoración negativa o simplemente se le considera una práctica “aberrante”.

La filósofa italiana Giulia Sissa en su libro titulado “El placer y el mal. Filosofía de la droga”<sup>128</sup> explica el uso de drogas “fuertes” (cocaína, heroína) en la sociedad occidental como síntoma del deseo de cesación del sufrimiento. A partir de esto se entiende la relación y distinción que guarda este enfoque con el uso de drogas cuyo objeto es obtener una “visión” que sugiera lo sagrado.

Primeramente, Sissa dice que existe históricamente una posición occidental contraria a la sensación, a la estética (*aisthesis*), y por ende al consumo de drogas. Esta denostación, este reprobado de dicha práctica, se remonta al comienzo del pensamiento de la tradición occidental con la teoría del deseo de Platón, la cual se resume en que los deseos son insaciables y surgen de la naturaleza ilusoria de los sentidos. De ese modo el problema del consumo de drogas consiste en ser un deseo que por naturaleza es insaciable, pero la particularidad de este deseo radica en ser peligroso pues se asimila a la muerte en tanto la persona busca “despreocuparse”. Es decir, en el sentido contrario en el que Heidegger entiende la “preocupación” o el “cuidado de sí.”

Por consiguiente la autora dice que la toxicomanía refiere a la búsqueda de voluptuosidad ante el sufrimiento de la vida diaria cotidiana, pero que fracasa

---

<sup>128</sup> Sissa, Giulia. *El placer y el mal. Filosofía de la droga*. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1998.

conduciendo a la indolencia, negligencia y a la indiferencia. Este fracaso se debe a que el deseo, al ser insaciable, alimenta más deseo y nunca se obtiene lo suficiente, lo cual desencadena un círculo vicioso en tanto el sufrimiento es causado por el deseo inextinguible. Entonces, debido a que se desea mayor plenitud, la persona repite aquella acción que con una particular facilidad le había permitido vivir intensamente la primera vez. Esa frecuencia hace que dicha práctica conduzca, desde la búsqueda de un placer positivo, hacia un placer negativo, es decir, de sentir placer la primera vez a por lo menos “no sentir dolor” las demás veces.

A partir de estos razonamientos, la autora considera que el consumo de drogas es un hecho social por el que químicamente se crea un paraíso artificial momentáneo que de manera ilusoria se equipara al estado más anhelado por la humanidad: la felicidad (*eudaimonia*); y que surge como respuesta práctica a la cuestión del sufrimiento, las preocupaciones, o para negociar la incompletud y la dificultad.

Giulia Sissa entiende así que “La toxicomanía sería más bien una fuga ante el deseo, la negación de su naturaleza insatisfecha y la ilusión de que es posible encontrar objetos adecuados.”<sup>129</sup> De este modo, se entiende el consumo de una droga como la ilusión de haber encontrado en una sustancia la panacea de todos los males humanos, de haber encontrado el elixir de la felicidad. Por este motivo, dice Sissa, las drogas en general se han convertido en un afiche didáctico norteamericano, en una cultura que alaba la distensión, la euforia y el éxtasis como una manera de tratar con el mundo, modificar su existencia y reencontrarse con la realidad.

Se entiende así el uso de drogas como lenitivo ante el malestar y el deseo de un retorno al estado primordial paradisíaco. Se trata de una “representación” o “sustituto”, que falla en tanto la persona, fascinada y sorprendida por esa intensidad y facilidad con la que obtiene placer o cesación del sufrimiento, valora tanto ese objeto que convierte su uso en un hábito ordinario, automático, mecánico y de cotidiano, es entonces cuando lo profana. De ese modo la persona se despreocupa de la realidad,

---

<sup>129</sup> *Op. Cit.* p. 33

negligentemente deja de estar abierto al mundo y a los otros, convirtiéndose la obtención de su droga en la única preocupación. ¿Esta indiferencia, esa despreocupación, esta negligencia, parecería ser lo que se considera en un sentido como “alucinación”?

En ese sentido la prohibición del consumo de drogas radica en que se involucra los sentidos, las sensaciones son fuente del deseo, el cual es por naturaleza insaciable y la satisfacción de los deseos puede ser peligrosa, pues el placer puede conducir a la despreocupación y esta a la muerte. El sentido de la prohibición es entonces reprimir una pulsión que acerca a la muerte en concreto, no de manera simbólica. Es decir, como ya se ha señalado, la cultura se construye a partir de la represión de las pulsiones, del deseo y los sentidos, anteponiendo el principio de realidad al de placer, por los riesgos y peligros a los que conduce este último, pero en orden a sublimar ese ímpetu y canalizar esa energía hacia objetivos que provean de una felicidad más duradera.

Por otro lado se entiende que la propia cultura y la historia son la causa de ese deseo de retorno al paraíso que busca precisamente acabar con ese estado de caída. Es el deseo de retorno a ese estado embrionario, de despreocupación, de satisfacción, que se manifiesta en la radical preferencia por el principio de placer instantáneo y que conduce el espíritu hacia la ilusión de que existe un objeto exógeno que le redimirá o hará reencontrarse con la realidad, para poder tratar consigo mismo, con los demás y con el mundo.

Sissa habla de “drogas fuertes” en la alienada cultura occidental, de la ilusión y el deseo de retorno que fracasa conduciendo a un nihilismo egoísta e indiferente que le lleva a despreocuparse de todo, volviéndose lo único apremiante: comprar más droga para sobre-vivir en ese estado de caída. Pero ¿qué pasa con aquellas drogas que culminan en una “visión”? ¿Será que toda droga prohibida en general conduce a este fracaso, por el hecho de que responde a un deseo insatisfecho y a la ilusión de abolir su situación existencial de manera externa? ¿Será que este fracaso en tanto despreocupación de realidad se está equiparando entonces con la alucinación? El uso



chamánico de drogas se basa entonces en esa ilusión, pero ¿la “visión” chamánica es una alucinación?

## **7. Ilusión o alucinación: enfoque neurobiológico**

Como se ha visto en el pensamiento de Mircea Eliade, lo sagrado es lo más real, fuera de la construcción de “mundo”, de la creación de la actividad espiritual del hombre; es existencia precedente que participa del ser. Por este motivo, una técnica que hace uso de una droga “alucinógena” para evadir la resistencia de la realidad, arrastrando a la inconsciencia, estaría claramente evitando lo sagrado. Pero entonces cabe preguntarse ¿Por qué el chamán ha usado drogas como vía de acceso momentáneo al estado primigenio del hombre? ¿Será alguna droga capaz de alterar la conciencia al grado de no percibir realidad? ¿O será que culturalmente se asocia el uso de drogas a la alucinación y entonces como algo negativo, reprimible y punible?

Cabe decir primeramente lo que algunos científicos en las áreas de la neurobiología y psiquiatría consideran sobre la alucinación y la intoxicación por drogas.

### **7.1 La Alucinación**

El primer punto a tratar desde el enfoque neurobiológico es la alucinación. El neurólogo Horacio Encabo<sup>130</sup> refiere que ésta se trata básicamente de un error en el que no habiendo un estímulo externo (un fenómeno que se manifieste) sí hay una sensación percibida a la que se le atribuye realidad. Es decir, el error consiste en que hay una percepción sin objeto, sin realidad, sin fenómeno; lo cual puede tener dos orígenes: uno psíquico, frecuente en personas psicóticas; y otro orgánico, generalmente causada por lesiones y disfunciones neurológicas, las cuales pueden ser originadas por intoxicación.

Sin embargo Encabo distingue la alucinación verdadera, de otros tipos como la pseudoalucinación y la alucinosis. La alucinación verdadera es propia de la psicosis, pues se atribuye realidad al error de percepción y no se pone en duda su existencia. En

---

<sup>130</sup> Dr. Horacio Encabo, Jefe del Laboratorio del Sueño y la Vigilia en el Instituto FLENI en Argentina.

cambio, la pseudoalucinación es aquella en que a pesar de que se tenga una percepción sin objeto, se conserva la objetividad y no se le atribuye realidad, sino que se le considera un error, y este caso es propio de las intoxicaciones. Entonces ¿No sería inadecuado llamar a una droga con el adjetivo “alucinógeno” afirmando que de forma generalizada todo aquel que se intoxique va a perder objetividad y va a carecer de la capacidad de dudar sobre la veracidad de sus percepciones sin objeto, de sus errores?

En opinión del doctor Horacio Encabo, las drogas no producen alucinación, más bien producen ilusiones en tanto que sí se interpreta una sensación verdadera pero distorsionada de un estímulo externo.

Estas drogas no producen, habitualmente, alucinaciones en el sentido restringido del término, es decir percepciones en ausencia del estímulo correspondiente, con mayor frecuencia perturban, alteran o distorsionan sensaciones verdaderas existentes y pertenecen, por lo tanto, al campo de las ilusiones.<sup>131</sup>

Se entiende así que la intoxicación por drogas refiere a una ilusión sugerida a la imaginación a través de un “engaño” de los sentidos y que a estas ilusiones se les puede creer verdaderas o no. Esto, podría decirse, es básicamente la distinción entre alucinación y “visión”.

Del mismo modo el psiquiatra francés Henry Ey en su “Tratado de psiquiatría” explica que las toxicomanías se pueden clasificar por el estado anímico al que induce las drogas usadas. Por ejemplo, las personas buscan a través de algunas drogas experimentar sensaciones como la euforia, la embriaguez, un estado hipnótico, tranquilizante, otros por el contrario excitarse. Pero sobre todo, en esta clasificación Henry Ey distingue a las drogas alucinógenas como una toxicomanía “*Phantastica*” o

---

<sup>131</sup> Encabo, Horacio. “Alucinaciones”. *Archivos de neurobiología, neurocirugía y neuropsiquiatría*. Laboratorio del Estudio del Sueño y la Vigilia. Instituto de Investigaciones Neurológicas Raúl Carrea. FLENI. Año 2000, vol. 4. No.2, p. 24  
<[http://www.annyn.org.ar/dspace/bitstream/123456789/238/1/2000\\_4\\_2\\_3.pdf](http://www.annyn.org.ar/dspace/bitstream/123456789/238/1/2000_4_2_3.pdf)>

“venenos de ilusión”, con las que se obtiene una sensación de desdoblamiento y despersonalización, experiencia que suele ser sobreestimada a tal grado de convertirse en un apasionamiento casi místico entre adolescentes.

## 7.2 Estado alterado de conciencia y experiencia límite

Hasta ahora se ha comprendido en tres sentidos la ilusión en la intoxicación por drogas: la primera es que el uso de drogas responde a la ilusión de retornar momentáneamente a un estado paradisíaco. La segunda es la ilusión de haber encontrado un objeto para lograr ese retorno. Y la tercera es una ilusión concreta: una alteración del estado de conciencia que se sobreestima como experiencia límite y por ello adquiere el valor de experiencia mística-religiosa y acceso a lo sagrado. Sin embargo habrá que entender que es un estado alterado de conciencia y una experiencia límite para no reducirles a una intoxicación y entender qué es aquello que se valora como experiencia religiosa.

El psiquiatra mexicano Juan Ramón de la Fuente<sup>132</sup> explica que «El concepto de “estados alterados de conciencia” se refiere a fenómenos en los límites de la normalidad, como los que se generan en la meditación trascendental, el trance y el éxtasis y en las experiencias de “revelación”, o de “posesión”, la hipnosis y la disociación.»<sup>133</sup> Se trata de un cambio cualitativo de la experiencia por el que se experimenta la conciencia misma, al ser “un cambio profundo en la estructura epistemológica, es decir, cambia la relación entre el Yo y nuestros objetos preceptuales”<sup>134</sup>. Esto conduce, según el autor, a una tranquilidad interior, una reducción relativa de las emociones, deseos y pensamientos, permitiendo disponer de mayor atención sobre sí mismo y el mundo.

Lo que se comprende es que aquello que se valora como sagrado no es solamente el estado paradisíaco que permite profundizar en el pensamiento sino la posibilidad de

---

<sup>132</sup> Psiquiatra y exrector de la UNAM.

<sup>133</sup> Ramón de la Fuente, “El estudio de la conciencia: estado actual”, *Salud Mental*, vol. 25, núm. 5, octubre, 2002, pp. 1-9, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz. México. P.2 del PDF. <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/582/58252501.pdf>>

<sup>134</sup> *Op. cit.* p. 4

una apertura en la que cambia la manera de comprender o de acceder a lo real. Ese cambio cualitativo de la experiencia y de la estructura epistemológica se aprecia como visión o intuición reveladora, que se presenta como un fenómeno límite de la “normalidad”, la salida de un estado de conciencia consuetudinario equiparable a esa mirada poco profunda de la realidad, cotidiana y entonces profana.

La modalidad “normal” del estado de conciencia se puede comparar con la mismidad en tanto, para de la Fuente, la conciencia es el “Yo propio que se construye de momento a momento sobre la base de una imagen de nuestro cuerpo, nuestra autobiografía y nuestras aspiraciones futuras.”<sup>135</sup> Por el contrario, el estado alterado de conciencia se presenta como situación límite no equivale a una imagen del “Yo” sino a la conciencia que es sentimiento que atestigua la existencia y que equivale a la “ipseidad” en tanto se es “sí mismo” ante lo imprevisible de la realidad que está afectando la conciencia. En este sentido se toma aquí el “cambio de piel” del que habla Eliade o el simbolismo de la muerte y resurrección del “yo”.

Sin embargo, lejos de reducir el estado alterado de conciencia y la experiencia límite a la ilusión de despersonalización por el consumo de drogas puede entenderse desde varios autores la experiencia del límite. Por ejemplo, Eliade dice que la experiencia límite se vive en la sobreabundancia de sentido que el cosmos muestra en la hierofanía; Heidegger habla del júbilo, el tedio y la angustia ante la pregunta sobre el ser y la nada; Paul Ricoeur refiere que la experiencia límite de la sobreabundancia de sentido se da no sólo en el gozo sino en la desesperación y el tedio; para Karl Jaspers esa experiencia religiosa del límite la brinda una situación trágica, el sufrimiento, el fracaso, la culpa, la muerte; otro ejemplo lo da Levinas al proponer que la experiencia límite se da en el llamado que hace la alteridad exigiendo cuidado y responsabilidad.

Por lo anterior, no se puede reducir los estados alterados de conciencia y la experiencia límite al uso de drogas, tampoco se le puede atribuir que éste únicamente brinde un estado de despreocupación total y mucho menos se puede equiparar la visión

---

<sup>135</sup> *Op. Cit.* p. 7

chamánica y su “locura” con la alucinación en sentido estricto. Por esta razón es conveniente saber cómo es que el chamán utiliza una droga para entrar en éxtasis momentáneo, cual es esa vivencia que se traduce en una experiencia límite y un estado alterado de conciencia que se ha valorado como religioso o sagrado en algunas religiones paganas.

### **7.3 Fenomenología de las plantas que ilusionan**

Se ha atendido que el término “alucinógeno”, que acompaña a otro concepto ambiguo y general como “droga”, es inadecuado para entender las sustancias que usan los chamanes con propósitos de obtener una “visión”. La pregunta es ¿De qué se trata entonces esta fantasía, ilusión o visión chamánica a través de intoxicación por drogas? Se ha visto pues que se trata de una experiencia de despersonalización y un cambio epistemológico entre sujeto/objeto, lo cual se puede comprender mayormente atendiendo a los efectos subjetivos de las drogas “visionarias”.

El filósofo español Antonio Escotado en el libro titulado “Historia general de las drogas” incluye un apéndice al que llama “Fenomenología de las drogas”. Aquí explica qué es una droga, distinguiendo así las “drogas visionarias” y describe los efectos subjetivos a partir de su experiencia, es decir, a partir de ir al fenómeno mismo poniendo entre paréntesis cualquier otro juicio.

Escotado primeramente dice que desde la antigua Grecia el término droga (*phármakon*) es ambiguo, pues puede ser cualquier sustancia con diversas propiedades, desde un remedio hasta un tóxico. Por esta razón expresa que cualquier cosa que entra en el cuerpo por cualquier vía puede ser asimilada o no. Las que son asimiladas son llamados alimentos. Hay otras que no son asimiladas por el cuerpo y salen intactas. Pero otras, además de que no son asimiladas, causan una intensa reacción sobre el cuerpo y sobre el estado de ánimo, es decir, afectan somática y sentimentalmente.<sup>136</sup> De esta índole son los fármacos “visionarios” usados por

---

<sup>136</sup> Escotado, Antonio. *Historia General de las Drogas*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 1179

chamanes con propósitos religiosos, los cuales se resumen a tres sustancias contenidas separadamente en muy diversas plantas alrededor del mundo: mezcalina, psilocibina y amida de ácido lisérgico.

El autor dice que a través de estos fármacos visionarios el pensamiento y los sentidos se potencian, permitiendo una excursión psíquica en que no existe una alucinación puesto que se mantiene la memoria y se tiene la certeza de encontrarse en un estado inusual de conciencia que posteriormente puede ser recordado. La dimensión de este trance extático abarca el “vuelo”, donde el sujeto se “ve” desde fuera y desde adentro a la vez; seguida de una “muerte” que involucra la “locura” y el “temor a la propia finitud. Que una vez asumido se convierte en sentimiento de profunda liberación. Es algo parecido a cambiar la piel entera.”<sup>137</sup> Lo que destaca este autor, en palabras que recuerdan a Eliade hablando del chamanismo, es la cualidad de cambiar el sentimiento para acceder a profundidades del sentido, lo cual no podría equipararse a estar jugando con un caleidoscopio, como tal vez se piensa vulgarmente acerca del uso de drogas “alucinógenas”.

De este modo, para Escohotado, los cambios sensoriales y del estado de ánimo que acompañan a esa profundización de sentido, lejos de ser un pasatiempo, son un autodescubrimiento a través de una “muerte” que no es otra cosa que una “crisis del yo inmediato”, una reorganización interna, que considera como una “Herramienta privilegiada para acceder a material reprimido u olvidado”<sup>138</sup> y que puede conducir a recuperar el amor y la belleza de lo real.

Para complementar esta descripción general de Escohotado se ejemplifica aquí la experiencia con mezcalina que el filósofo argentino Arturo García Astrada describe como nota al pie en su libro “Existencia y Culpa”. Cabe decir que si bien la mezcalina es el alcaloide del peyote y este autor administró la sustancia por vía endovenosa, en la comodidad de su casa, simplemente por experimentar y no en un contexto ritual, ni

---

<sup>137</sup> *Op. cit.*, p. 1337

<sup>138</sup> *Op. cit.* p. 1338

guiado por alguien, lo que interesa destacar son sus efectos subjetivos. García Astrada escribe:

“Empecé a sentir mi cuerpo en forma creciente y a *asombrarme y sentirme extraño de él*”. Veía perplejo mis brazos y mis manos y me parecía que todo mi “yo” circulaba por mis venas. Un continuo latido me molestaba las piernas y sentía hormigueo en las manos. A esa altura comencé a perder la noción del tiempo y a desinteresarme de las cosas. Había en mí una falta de voluntad, un deseo de no movimiento, de quietud. Se iniciaba una fuga de mí mismo y de todo lo que me rodeaba. El cuerpo era de una pesadez terrible y mi pensar se hizo muy lento. No podía coordinar bien las ideas porque entre idea e idea me sucedían muchas cosas.

Además, las palabras y aún las ideas no eran para mí lo primario, lo más primitivo. Había una realidad anterior al sonido, a la idea, al *logos*: a todo lenguaje y a toda interpretación. Esa realidad era extensión, color, forma y movimiento. La veía como un solo todo en el cual se integraban dinámicamente las diferencias. Éstas surgían de él y a él volvían luego.<sup>139</sup>

Esta cita resume varios puntos que se han tratado antes, el asombro, la extrañeza del cuerpo, pero sobre todo la intuición de una realidad intermedia entre el bios y el logos, un maná, una sola alma del cosmos, la *lattice*.

Posterior a esta cita, y siguiendo con la narración de su experiencia, comenta Arturo García Astrada que le impresionaba la intensidad de los colores, el movimiento, las formas de las cosas prolongándose en una continuidad, dejando una trayectoria. Imaginaba figuras, cosas, pero tenía plena conciencia de que tan sólo eran imágenes. Las palabras le eran triviales, absurdas, y no evocaban ninguna vivencia, además de que no podía expresar lo que percibía. Estaba absorto en la contemplación y se agudizaba su percepción de los sonidos. La relación con su cuerpo era de indiferencia, al fijar la atención en su cuerpo tenía una sensación de vacío, de nada. Por lo cual dice: “Yo no podía pensarme como “mí mismo”, sino como momentos e imágenes que me resultaban alejados y extraños”<sup>140</sup>. Después de varias horas todo fue retornando a su familiaridad, regresando así la sensación de vitalidad en su cuerpo, la protección y confianza de su estado habitual.

---

<sup>139</sup> García Astrada, Arturo. *Existencia y culpa*. Buenos Aires, Ed. Troquel, 1966, p. 72

<sup>140</sup> *Op.cit.* p. 75

A través de este ejemplo se alcanza a percibir de qué trata ese cambio cualitativo de la experiencia, esa ilusión, la extrañeza y cómo esto equivale a la muerte y resurrección ritual, además de que se entiende que no hay una alucinación en sentido estricto, sino un nivel de profundidad de la realidad inducido mecánica y violentamente por una sustancia de manera momentánea.

## **8. La visión chamánica explicada desde lo “no a la mano”**

Hay que profundizar más en esta ilusión por intoxicación en tanto «visión» a la que arrebatada el éxtasis y que no tiene que ver tanto sólo con alguna u otra droga, sino de la circunstancia y disposición anímica con la que se está en el mundo. Por este motivo se intentará explicitar en qué consiste de manera general esa «visión» a partir del concepto de lo “no a la mano” en Heidegger.

Heidegger dice en el párrafo 16 de “El ser y el tiempo” que de cotidiano se tienen cosas a la mano, se trata con ellas, usándolas, ocupándolas, pero nunca se percata el “ser ahí” de que estas están ahí hasta que faltan, o bien, hasta que son deficientes para curarse. Y es a través de la “sorpresa”, la “impertinencia” y la “insistencia” de los entes intramundanos como se anuncia la “mundiformidad” del mundo circundante.<sup>141</sup> Dice Heidegger:

...es la falta de algo “a la mano” cuyo cotidiano estar ahí enfrente era tan comprensible de suyo que ni siquiera nos dábamos cuenta de él, una ruptura de los plexos de “referencia” descubiertos en el “ver en torno”. Éste tropieza con el vacío y ve ahora por primera vez para qué y con qué “era a la mano” lo que falta. Y de nuevo se anuncia el mundo circundante.<sup>142</sup>

En este ejemplar caso del cambio de régimen sensorial por consumo de una droga, lo que causa admiración no es tanto el cambio cualitativo de cualquier cosa externa en tanto que se tenga una percepción alterada de los objetos, sino precisamente que la cualidad diferente está en el propio cuerpo y en el estado anímico con el que se trata y se ocupa de todo ente intramundano, lo cual es tanto sorprendente

---

<sup>141</sup> En otra traducción se encuentra: “llamatividad”, “apremiosidad” y “rebeldía”.

<sup>142</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1971, p. 88



como asombroso. Se percibe un cambio cualitativo en la percepción misma puesto que los sentidos con los que se trata con las cosas se vuelven deficientes, ahora faltan, el propio “útil” con el que se es ahí pierde su cotidianidad y se anuncia en esa vivencia extraordinaria que desdibuja los límites del “yo”. Se trata pues de una hierofanización de la experiencia sensible, en tanto espíritu, alma y cuerpo se han separado o liberado aparente y momentáneamente.

Entiéndase esto desde el pensamiento de Heidegger cuando dice: “Al no dar con algo en su sitio se vuelve a menudo expresamente accesible por primera vez el paraje del sitio en cuanto tal.”<sup>143</sup> En este caso, el paraje es el propio cuerpo en un espacio, una “subjetividad” que es auto-consciente de que le falta algo, pues percibe en sí mismo un cambio en el régimen sensorial. Esta podría ser la manera en que se ha considerado que esa «visión» por intoxicación manifiesta lo sagrado, en tanto que al trascender momentáneamente el “ser de cotidiano”, se revalora la existencia con otra mente, religa a un mundo cósmico, a una realidad anterior infinita y absoluta que sustenta la finita, experimentando así el sentimiento numinoso frente a la realidad. Por otro lado dice Heidegger:

Pero se trata de una “subjetividad” que quizá descubre lo más real de la “realidad” del mundo; de una “subjetividad” que no tiene nada que ver con el arbitrio “subjetivo” y las “concepciones” subjetivistas de un ente que por lo demás sería “en sí”. El des-alejar “viendo en torno” que es inherente a la cotidianidad del “ser ahí” descubre el “ser en sí” del “mundo verdadero”, del ente cabe el cual el “ser ahí” en cuanto existente es en cada caso ya.<sup>144</sup>

Poner en evidencia la cotidiana subjetividad, es lo que se asimila con la muerte del “yo” propio del rito de muerte y resurrección. La razón es que esa vivencia rompe, rapta, desmiembra esa familiaridad con la que se mueve en el mundo, ahora reaviva la duda, la pregunta por las cosas, regresa ahora el misterio de la gratuidad de la donación del ser y muestra por fin la «alteridad» que ha construido el “yo”.

---

<sup>143</sup> *Op. cit.* p. 119

<sup>144</sup> *Op. cit.* p. 122

Esto tiene un sentido contracultural, pues esta subjetividad, esta individualidad, vislumbra la ilusión a la que pertenece el “ser de cotidiano” y que denuncia Van der Leeuw: “Nuestro mundo ya no es más que nuestra versión del mundo [... una] peculiar interpretación que de este mundo hacemos como seres humanos con nuestros cinco sentidos”<sup>145</sup> porque toda conciencia de mundo nace a causa de la acción en el mundo, así como también las mismas imágenes construidas del mundo con la que se es “uno” con otro en la cotidianidad del trato con toda otredad.

En este sentido el uso de una droga en un rito de muerte y resurrección se puede decir que concede una “visión”, a través de la deficiencia de los sentidos, que permite develar o acusar violentamente que una ilusión de orden interpersonal impide hacer frente a la realidad del mundo: que las imágenes de mundo son una interpretación de la cosa en sí. En ese sentido se cita a Van der Leew:

La ilusión sobreviene cuando empiezo a considerar esta imagen de mi conciencia como una externa realidad y la identifico con la cosa en sí. Al contemplar mi imagen de la cosa, creo que contemplo la cosa en sí misma. Por lo tanto, la ilusión no está en la cosa en sí misma ni en la imagen producida en mi conciencia, sino en el concepto que formo al considerar la imagen reflejada en mi conciencia como la cosa en sí misma, como un objeto con existencia independiente de mi conciencia.<sup>146</sup>

Con lo anterior sólo se ha sugerido hipotéticamente la índole de la que podría tratar esta «visión», que en sí misma es inefable y distinta en cada caso, pero tratando de entender su sentido contracultural y fenomenológico. Este sentido contracultural del regreso al caos, esta locura, falta de juicio, se origina en el deseo de retorno a un estado paradisiaco, embrionario, y por tanto de re-creación, que por lo mismo también remite a ese otro sentido como juego, ocio, cuya sacralidad o profanidad dependerá de si voluntariamente la persona busca la permanencia consciente ante la realidad aceptándola como trágica y resistente o por el contrario busca ilusoriamente cesar de sufrir ante la hostilidad de la realidad o la dureza de la tradición, cultura e historia recurriendo constantemente a la inconsciencia.

---

<sup>145</sup> Van der Leeuw. *La conquista de la ilusión*. México: Ed. Orión, 1950, p. 33

<sup>146</sup> *Op. cit.* p. 49

## 9. La intoxicación como paganismo

Hasta aquí cabe comprender que la crisis de la modernidad trata de la pérdida del sentido de la realidad, por ende de lo sagrado, e involucra entre otras cosas el deseo de retornar a ese sentimiento numinoso, también por las vías paganas. Por ello habrá que entender la posición de Eliade ante el paganismo y la concepción desde la cual el uso de drogas “alucinógenas” se relaciona con la idolatría.

Para Eliade las hierofanías son documentos históricos, pues lo sagrado se manifiesta dentro de una situación histórica y están influidas por ella.<sup>147</sup> Por esta razón, en una sociedad con un cambio radical de tecnología los antiguos valores religiosos son abolidos o disminuidos fundando otros.<sup>148</sup> Olvidando así que la experiencia de lo sagrado se produce a través de un cuerpo, de una mentalidad y de un ambiente social.<sup>149</sup> Por tal motivo, lo que para unas sociedades ha sido considerado como sagrado, para otras pueden ser incomprendidas y parecer aberrante.

Siguiendo esta idea, Eliade, en su libro “lo sagrado y lo profano”, afirma que el occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestaciones de lo sagrado, porque no concibe la manera en que, en el parecer de aquellas otredades, se manifiesta en esos objetos, ya sean plantas o gestos, una cualidad distinta que sugiera lo sagrado.<sup>150</sup> Y sobre todo, que desde una “fe” construida históricamente se puede denostar la autenticidad o validez de otras experiencias tachándoles de idolatría (recuérdese la relación develada con Heidegger entre idolatría y alucinación), por lo que cabe tener en cuenta la expresión de Eliade:

Quizá sea útil precisar que la llamada "fe" en el sentido judeocristiano se diferencia, desde el punto de vista estructural, de las demás experiencias religiosas arcaicas. La autenticidad y la validez religiosas de estas últimas no deben ponerse en duda, pues se fundan en una dialéctica de lo sagrado universalmente verificada. Pero la experiencia de la "fe" se debe a una nueva

---

<sup>147</sup> Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones vol. I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974, p. 25

<sup>148</sup> Eliade, Mircea. *La prueba del Laberinto*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, p. 126

<sup>149</sup> *Op. cit.* p. 126

<sup>150</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967. Web, 2014, PDF, p. 9. <<http://inabima.gob.do/>>

teofanía, a una nueva revelación que anuló, para las elites respectivas, la validez de las otras hierofanías.<sup>151</sup>

Así el consumo ritual de drogas es un fenómeno ejemplar que se muestra como práctica religiosas aberrante para la cultura occidental, se trata de un tabú cuya experiencia se encuentra por un lado en una dimensión olvidada y desvalorada, y por otro lado incomprendida y por tanto malinterpretada, tanto por los que la denuestan como por los que la apologizan.

En ese sentido se puede citar al antropólogo mexicano Julio Glockner, quien expone que algunas plantas que son portadoras de una tradición mítica-religiosa han sido denostadas por la fe judeo-cristiana. Por lo que para este autor cabe la sospecha de que el uso de drogas visionarias sea una necesidad espiritual, fisiológica, una experiencia menesterosa que en lugar de ser reprimida deba ser educada,<sup>152</sup> pues en el fondo, el motivo para prohibir algunas drogas hasta la fecha, responde a una consideración metafísica de los conquistadores que se ha impuesto sobre las culturas prehispánicas que los usan dentro de sus ceremonias religiosas: “estas plantas eran malignas porque simulaban la comunión cristiana, hacían perder la razón y el buen juicio occidental, mas estos primeros cristianos nunca experimentaron tales plantas y combatieron al demonio desde sus entrañas, porque la embriaguez es un pecado mortal.”<sup>153</sup> Por consiguiente, la razón para denostar y satanizar este fenómeno es que la tradición metafísica judeo-cristiana que hereda occidente considera su perspectiva ética y religiosa como única verdad.

El pensamiento judeo-cristiano le ha proporcionado a las modernas sociedades occidentales un código ético-religioso con el cual se valoran moralmente a sí mismas y a otras sociedades y culturas. Este código establece la existencia de un Único Dios Verdadero, creador del cielo y la tierra, que rige la vida de todo lo existente. En su infinita sabiduría y bondad, este Dios quiere que sus criaturas sean alejadas del mal a fin de que puedan alcanzar la salvación. Es decir, estamos ante la presencia de un vértice luminoso desde donde se irradia El Sentido y La Verdad. En nombre de este

---

<sup>151</sup> Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé editores, 2001. Web, 2014, PDF, p. 68 < <http://www.biblioargentina.org.ar/>>

<sup>152</sup> Glockner, Julio. *La realidad alterada*. México: Ed. Random House Mondadori, 2006, p. 18

<sup>153</sup> *Op. cit.* p. 18

logos se proclama la redención de todo aquél que se ha desviado del camino. Fray Toribio escribe que la misión de los franciscanos consistía justamente en “desengañar” a los indios mostrándoles el camino de la verdad y el conocimiento del Dios cristiano, haciéndoles ver que era al demonio a quien en realidad servían al persistir en sus cultos y en el consumo de plantas embriagantes para celebrarlos. Los frailes advertían a los indios acerca del oficio que tenía el diablo y que consistía en “llevar a perpetua condenación de penas terribles a todos los que en él creían y se confiaban”. Pero –dice Motolinía– a los indios les resultaba un gran fastidio oír la palabra de Dios “y no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas...”<sup>154</sup>

También otro autor que hace esta crítica es el filósofo Ochoa Abaurre, quien comenta que históricamente, desde la mirada propia de la Ilustración, se ha considerado el uso de drogas como el retorno a un estadio primitivo infantil y se le critica no ser “modelos válidos para el desarrollo y el progreso de la Cultura productivo-científico-técnica y para el logro de la felicidad de Occidente”<sup>155</sup>. Aunque también, por otro lado, observa resucitado el mito de la Edad de Oro y el retorno en el pensamiento renacentista, en el romántico y en el existencialista, pues critican a la cultura científico productiva y la desigualdad social a la que arrastra.

Es decir, esa dureza del pensamiento occidental es identificable, se trata de una interpretación eurocéntrica que perdura después de la colonia y que desprecia como «pagano» todo aquello que no comporta el modelo de la tradición judeo-cristiana. Tal es el caso del consumo de drogas y su posible valor religioso. Esta desvaloración y esta necesidad de recuperar el valor del paganismo lo tiene muy claro Eliade:

El monoteísmo mosaico, el conocimiento personal de un Dios que interviene en la historia y que no manifiesta su fuerza únicamente a través de los ritmos de la naturaleza, a través del cosmos, como los dioses de las religiones politeístas. Ya sabe que este tipo de religión cósmica al que damos el nombre de «politeísmo» o «paganismo» estaba muy desacreditado no sólo entre los teólogos, sino también entre ciertos historiadores de las religiones. Yo viví entre paganos, viví entre gentes que participaban de lo sagrado a

---

<sup>154</sup> Glockner, Julio. *La realidad alterada*. México: Ed. Random House Mondadori, 2006, pp. 13-14

<sup>155</sup> Ochoa Abaurre, Juan Carlos. *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los tupí-cocama de la amazonia peruana*. Tesis de doctorado. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2002, Archivo PDF. <<http://www.tdx.cat/>>

través de sus dioses. Y sus dioses eran figuras o expresiones del misterio del universo, de esta fuente inagotable de creación, de vida y de bienaventuranza [...] A partir de ahí comprendí el interés que todo ello implicaba para la historia general de las religiones. En resumen, se trataba de descubrir la importancia y el valor espiritual de lo que llamamos el «paganismo».<sup>156</sup>

Lo que se observa en Eliade es la necesidad de comprender los modos de pensamiento ajenos a la tradición racionalista occidental, dejar de ver el paganismo como episodios infantiles y aberrantes. Para Eliade, occidente tiene la obligación de conocer y comprender estos universos culturales y valorarlos como parte de la historia del espíritu humano, pues este encuentro con los “otros” ayuda a conocerse mejor a sí mismo y a enriquecer la conciencia en un sentido global.<sup>157</sup>

La propuesta de Eliade es conocer y comprender el pensamiento sobrepasando todo provincialismo cultural, que tanto europeos como no europeos piensen en términos de Historia universal, de valores espirituales universales, problematizando la situación del hombre en el mundo. Esto con el propósito de posibilitar un nuevo humanismo que integre un conocimiento total del hombre, partiendo de una simpatía del intérprete hacia el “otro”, abordando el símbolo, el mito y el rito arcaico como “expresión de situaciones existenciales” que deben ser reconocidas con dignidad humana. En general, Mircea Eliade habla de abordar con respeto y voluntad de buena comprensión el pensamiento del “otro”, porque esas experiencias que para el occidental parecen terribles o aberrantes son la expresión de situaciones vividas por hombres de tiempos diferentes y empujados por otras fuerzas históricas distintas.

### **9.1 Paganismo re-pensado desde América Latina**

Esta tarea de descubrir el valor espiritual del paganismo está presente en el pensamiento del filósofo argentino Juan Carlos Scanonne, quien en su libro “Religión y

---

<sup>156</sup> Eliade, Mircea. *La prueba del Laberinto*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, p. 32

<sup>157</sup> Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el Andrógino*. Madrid: Guadarrama, 1969, p. 5

nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina” comenta esta necesidad de reinterpretación.

Scanonne dice que América latina ha sido excluida y pensada desde occidente, lo cual le convierte en víctima de este pensamiento. Por ese motivo propone re-pensar América Latina desde América Latina, por las víctimas situadas histórica y geoculturalmente en ese “ahí”. Es decir, considerando este “ahí” como lugar hermenéutico de una filosofía y una religión cuya “pretensión de verdad sea analógica: lo mismo, pero no lo igual en el tiempo y en el espacio.”<sup>158</sup>

Scanonne prioriza el *estar* sobre el *ser*, la *praxis* sobre la *teoría* y por ello da importancia al contexto y la inculturación, pues la realidad se da también en este lugar donde *nos* encontramos. Desde este lugar “Las víctimas ponen al descubierto los condicionamientos sociales, psicológicos, pragmáticos, éticos e históricos de la razón, y la someten a sospecha, por ejemplo, de ideología o de racionalización.”<sup>159</sup>

De este modo, desde la situación y circunstancia latinoamericana, propone “recomprender el ser, el yo, el concepto, la ciencia, a partir, del estar, el nosotros, el símbolo, la sabiduría de los pueblos, sin pretender reducir unos a otros.”<sup>160</sup> Y es precisamente la sabiduría de los pueblos, la que revela una dimensión numinosa, inmanente, y ctónico-materna que Scanonne comprende como «la verdad del paganismo», la cual es irreductible a una sola dimensión ética de cualquier otra tradición que desde su horizonte hermenéutico le desacredite.

Esta «verdad del paganismo», dice Scanonne siguiendo el pensamiento del argentino Rodolfo Kusch, tiene su fundamento en un “*estar*” que no es otra cosa que “*estar en la tierra*” con un sentimiento de religación hacia una Madre Tierra (Pacha Mama) como símbolo irreductible y realidad «de suyo».

---

<sup>158</sup> Scannone, Juan Carlos. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Ed. Anthropos, 2005, p. 7

<sup>159</sup> *Op. cit.* p. 24

<sup>160</sup> *Op. cit.* p. 27

...pienso que también Kusch, con el «estar» («estar en la tierra»), intentó nombrar la unidad originaria de todo, pero no atendiendo al ser como razón (*Grund*) o a la libertad, sino especialmente, a la *Madre Tierra (Pacha Mama)* donde *estamos*, en cuanto ella expresa aquello *irreductible* e irreductiblemente religioso del *símbolo*. Pues no se trata de la tierra como mero mundo, materia o naturaleza sino de la Madre Tierra, numinosa y sagrada, al mismo tiempo símbolo y realidad «de suyo», raíz telúrica del arraigarse común de un nosotros-pueblo y trasfondo presemántico de su cultura y de sus símbolos.<sup>161</sup>

Se intuye así finalmente de qué índole es esa “visión” que se pretende por la vía del éxtasis del paganismo, lo que tiene de sentimiento religioso y numinoso, como hierofanía, retorno al estado paradisiaco, ilusión y verdad. Se trata de una valoración de mundo como seno materno en el que ya se está y no tiene que recuperarlo como si estuviera perdido, sino comulgar con él, perteneciendo a los ritmos cósmicos; lejano al pensamiento de un creador paterno que después de crear el cosmos ha abandonado a sus creaturas en el mundo hostil habitado por apariencias y del que se tiene la esperanza de retorno.

### **Conclusión del tercer capítulo**

Se ha visto que la opinión de Eliade sobre la intoxicación es firme, está basada en su acercamiento al paganismo y al fenómeno del consumo de drogas. Esta última se trata de una práctica decadente que se basa en la ilusión de experimentar en concreto de manera rápida, fácil, y momentánea un estado de ánimo que replica el sentimiento de “libertad” y “felicidad”, pues se trata de un paraíso artificial que sustituye el trance “puro”. De esta manera, Eliade lejos de reconocer el papel de los enteógenos, lo que hace es describir que las sociedades decadentes los usan y los valoran, pero aclara que lo sagrado se trata de la realidad que es irreductible al consumo de drogas ni mucho menos a una alucinación.

Al mismo tiempo, Eliade propone entender el paganismo atendiendo que desde una imagen del mundo construida desde la fe judeocristiana se desvaloran ciertas

---

<sup>161</sup> *Op. Cit.* p. 28



manifestaciones religiosas pues parecen aberrantes. Este es el caso precisamente del uso de drogas cuya intención es obtener una visión que ha sido considerado como alucinación e idolatría. Lo cual indica que esa “visión” es una dimensión perdida y desvalorada que precisa una interpretación. Para Eliade el consumo de drogas es un intento de experimentar en concreto las expresiones límite de los mitos, lo meta-físico, pero se pregunta si este fenómeno podría ser interpretado de otra manera.

Finalmente lo que queda claro es que esa “visión” por intoxicación se trata de una ilusión de los sentidos que rompe con la cotidianidad de la consciencia. Se trata de un estado alterado de conciencia que se experimenta como límite de la normalidad de un “yo de cotidiano”, pues el cuerpo y los sentidos se vuelven deficientes. Este cambio de régimen sensorial violento es lo que se valora dentro del estado de caída como un acceso a lo sagrado momentáneo. En ese sentido no sólo se trata de que una planta, al contener este poder de transformar la consciencia, manifieste una cualidad diferente que le distingue entre otras como hierofanía, sino que la misma consciencia y los sentidos al cambiar a un estado extra-ordinario son valorados como hierofanía que revela una realidad prístina que se encuentra al quitarle el velo de las concepciones e imágenes que se le han ido adhiriendo. De ese modo la “visión”, y no el uso de una u otra droga, sería un acceso a lo sagrado en tanto se revalora la realidad, la consciencia, el cuerpo; denuncia una imaginaria social que mantiene un estado de caída; intuye el misterio de la realidad y señala la modalidad de la existencia que se puede alcanzar de manera voluntaria para superar el estado de caída. De otra manera la recurrencia a esta técnica estaría evadiendo la realidad y su misterio, perpetuando así la condición de caída en el ámbito profano.

## CONCLUSIÓN GENERAL

El objetivo de esta investigación ha sido entender la interpretación fenomenológica de Mircea Eliade sobre la intoxicación con drogas como una técnica de éxtasis y su posible valoración como acceso a lo sagrado. Esto con el propósito de desmitificar la hipótesis enteogénica y lo que se ha supuesto que dijo Eliade sobre el tema.

El primer punto ha sido entender primeramente qué es lo sagrado. Lo sagrado es la realidad y aquel hombre que tiene consciencia de la realidad y puede intuir su misterio es aquel hombre que se enfrenta y vivencia directamente el cosmos, aquel que le escucha, le atiende y le acepta; aquel que frente al cosmos es “sí mismo”, una persona libre que ve en la vida ya no una angustia sino una esperanza. Este es el hombre religioso y un auténtico hombre que comprende la dimensión de su existencia. Aquel que tiene la fortuna de percibir la realidad como un paraíso creado por su intención, voluntad, esfuerzo y acción en el mundo. Y este hombre no busca por otros medios una experiencia similar, pues ello sería una ilusión y no la realidad.

Por otro lado el ámbito profano es aquella mirada miope de la realidad en la que ha caído el hombre que rechaza la resistencia de la realidad y desesperado por su angustia intenta explicarse cómo funciona el cosmos para facilitarse la vida. De este modo el hombre bajo esa ilusión desarrolla técnicas que en apariencia le hacen la vida más fácil, pero que embozan el misterio de la vida sumiéndolo en imágenes de mundo a través de las cuales ve la realidad y desarrolla modos de conducirse en el mundo que perpetúan el estado de caída.

Desde este estado de caída surge entonces la necesidad de encontrar la manera de abolir tal situación para retornar a una modalidad auténtica de existir, pero el hombre en lugar de tener claro las condiciones que le hacen permanecer en ese estado, recurre a una técnica que le permita de una manera momentánea, mecánica y fácil salir de sí para experimentar en concreto, pero artificialmente, un estado paradisíaco mítico que

sustituye a una felicidad-libertad que se construye con un itinerario y no de la noche a la mañana.

Ahora bien, se entiende que en ese estado de caída, lo que buscan los hombres alienados, ya sean de tiempos antiguos o actuales, en el uso de una droga es encontrar una técnica que devuelva la profundidad de la mirada sobre la realidad permitiendo intuir el misterio por encima de las concepciones e imágenes del mundo que les han conducido a un sinsentido, colmando el ánimo de un sentimiento numinoso por el que se acceda a lo sagrado.

Sin embargo, lo que queda claro es que existen dos valoraciones del mismo fenómeno, por lo que ha sido imperioso entender de qué se trata esa experiencia que para algunas mentalidades es una alucinación e idolatría y para otros de una experiencia religiosa a la que reducen lo sagrado. Y bien, como se ha visto no se trata de una alucinación sino de una ilusión, no se trata de una idolatría sino de un paganismo cuya verdad ha sido incomprendida por ser entendida desde las categorías imperantes de la cultura occidental y de la fe judeocristiana.

Finalmente se ha inferido el sentido en que la hipótesis enteogénica apologiza y valora el uso de drogas visionarias, se trata de un influjo mecánico del cuerpo sobre la mente, la “impertinencia” del cuerpo que cambia no solo el estado anímico sino la manera en que se encuentra el “ser ahí” mundeando y esto representa una experiencia que puede manifestar lo sagrado aunque sea de manera momentánea, sin embargo esto depende más de la mentalidad, sentimiento, intención y grado de apertura de las personas que de las sustancias por sí mismas. Por lo que atendiendo tanto a Eliade como a los seguidores de la enteogenia, se entiende la necesidad de comprender el paganismo con el fin de crear un nuevo humanismo que en lugar de reprimir el consumo de estas sustancias eduque la prudencia y comprenda el porqué de ese fenómeno.

## GLOSARIO

**Animismo:** creencia de que el alma es el verdadero principio vital y que el cosmos está animado, vivo, plagado de un espíritu que continúa tras la muerte o la destrucción de la materia que lo contiene.

**Alma:** es concebida como un soplo o aliento, como un fuego o calor vital, porque es el principio de vida, causa de lo orgánico. Se entiende también como un doble (psique, fantasma, ideas, subjetividad) de naturaleza no sensible y no material que habita el cuerpo y que puede salir de él. Bajo esta idea, el alma se va purificando con acciones que le liberan del ciclo de reencarnaciones para permanecer como inmortal. El alma reside en lo sensible pero se orienta hacia lo inteligible al intentar liberarse del cuerpo. Existe pues una dialéctica del alma, es separable del cuerpo y constituye una forma del cuerpo.

**Alma del mundo:** expresión que designa la totalidad de universo como organismo formado por un alma, la totalidad reunida en la unidad entrelazada de ideas y materia con un sentido, de donde emana el alma humana.

**Alteración:** transformación de la cualidad de una cosa en algo diferente sin dejar de ser lo que es, sino que adviene como cambio físico o psico-espiritual. El cambio psico-espiritual es consecuencia de una historicidad, que puede referirse a una enajenación en tanto no vivir desde sí mismo, sino como salida de sí. Frente a esta enajenación el ensimismamiento o encierro se trata de no estar fuera de sí, sino en sí, tener conciencia, retirarse a lo íntimo desatendiendo lo externo, pero no de forma obsesiva entregándose a apetitos egoístas.

**Otro:** El “ser de “el otro” se refiere a un momento intersubjetivo, el prójimo. “Lo Otro” es radicalmente otro que no es “lo mismo”, algo indefinido, infinito, incontrolable, irreductible, imprevisto, es lo que está Por-venir.

**Emoción:** afección del ánimo, apetito, miedo, envidia, alegría, odio, sentimientos acompañados de placer y dolor. Perturbación del ánimo que nubla la razón por lo que

deben experimentarse con moderación, sobreponiendo la serenidad de la razón a las emociones.

**Esperanza:** virtud de esperar lo prometido, la visión, la resurrección, la trascendencia. Placer ante la idea de un probable futuro goce del ser.

**Espíritu:** se ha traducido como “*nous*” y como “*pneuma*”. Intelecto o pensamiento como realidad superior al alma, que trasciende lo vital y orgánico.

**Comunicación:** lingüística y existencial. La primera se trata de una transferencia de información o símbolos. La segunda hace referencia a un contexto existencial donde la comunicación se lleva a cabo, dentro de una actitud, una situación, un horizonte. En esta tesis se ha referido al término comunicación como manifestación de la significatividad del cosmos que es interpretada por el hombre.

**Alucinación:** percepción de algo que no existe, o la no percepción de algo existente, que se distingue de una ilusión en tanto no se le considera un error sino que a esa mezcla de representaciones conscientes de imágenes se le atribuye realidad.

**Mundo de vida:** (*lebenswelt*) Es el mundo en que vivimos, no como un ente sino de un horizonte de hechos y que se da por supuesto. Es la estructura ontológica fundamental de la existencia a la que está arrojado el hombre, donde se encuentra abierto a la realidad.

**Eterno Retorno:** Doctrina que comprende el universo como una sucesión cíclica a través de la vida, la muerte y el resurgimiento. Esta idea se puede ver reflejada en el rito de muerte y resurrección pagana, y perdida en un cristianismo donde este rito aparece como historia y drama de la deidad.

**Yoga:** Es una práctica regida por la idea de que el espíritu se puede liberar del cuerpo por medios psicológicos y fisiológicos. Esta liberación se trata de un desasimiento del yo respecto al mundo externo (cuerpo, entendimiento, yo empírico). La liberación es una búsqueda de vinculación del yo espiritual con lo universal por medio de posturas corporales, entrenamiento de respiración, abstención de los sentidos y la atención fija.

**Psicoanálisis:** interpretación general de la vida psíquica o espiritual del hombre, que explica los fenómenos culturales como descargas psíquicas de impulsos reprimidos.

**Inconsciente:** es el ámbito de la vida anímica como estado inadvertido. Ámbito que se trasciende con voluntad para permanecer consciente.

**Sueño:** modo en que la conciencia se libera de la atención a la vida y se descarga de pensamientos y emociones inconscientes reprimidas durante la vigilia.

**Sublimación:** transformación del impulso reprimido en un acto superior, consecuencia favorable de la negación de los impulsos.

**Yo:** realidad a la que se refieren los hechos psíquicos. Es apercepción pura e individualidad que puede parecer un engaño, pura imaginación, que habría de trascenderse.

**Intuición:** Visión directa e inmediata de una realidad por la que se comprende una verdad, por ello es un modo de conocimiento que capta la real, poniendo el alma en presencia de lo real. La verdad como visión directa del dinamismo en que todo ser consiste.

**Horizonte:** es la magnitud o límite del conocimiento, un trasfondo mundano constituido por márgenes en las que se dan las vivencias.

**Éxtasis:** es estar fuera de la propia razón, una salida de sí mismo, un abandono de lo material, liberación de la conciencia, el yo, el espíritu. Por ello se entiende como un estado de contacto con la divinidad, de contemplación, por ser un arrebató de la mente, un rapto violento de la mente que se lleva a cabo por mediante entrenamiento ascético, por un esfuerzo total del alma. Que en la modernidad, tal como se puede apreciar en la hipótesis enteogénica, se reduce psicológicamente a algo causado por agentes externos.

**Mundo:** Conjunto de todas las cosas, el orden del ser: Cosmos. Totalidad tanto de entes como del ser de los entes. Donde habita estando el “ser-ahí”.

**Concepción de Mundo:** a) cosmovisión: conjunto de intuiciones que dominan y penetran la vida la vida espiritual y norman la acción. b) Imagen de mundo: idea general de la organización del cosmos que se desarrolla a partir de la generalización de datos parciales que van arrojando los descubrimientos científicos.

**Crisis de concepción de mundo:** Se trata de una inadecuación con una visión teórica objetiva, que desde la filosofía y la ciencia se señala como un error o falla en la concepción de mundo imperante en la cultura dentro de un momento histórico.

**Primitivismo:** cuando grupos culturales en crisis consideran las formas primitivas de existencia como mejores, estimando la historia y la civilización como degeneración. En ese entendido lo primitivo radica en un pensamiento pre-lógico que se diferencia por una actividad cercana y abierta al cosmos.

**Presencia:** La realidad es lo que está siendo presente, la presencia es presencia del ser del ente. El ser es la presencia del ente que está presente. Lo presente es eternidad, es ser eterno. La realidad es el presente.

**Eternidad:** La realidad primordial de duración infinita que trasciende el tiempo.

**Infinito:** es el ser carente de fin o límite, indefinido, por tanto la razón es impotente para entenderle. Lo apolíneo rechaza lo infinito, lo dionisiaco lo valora y busca sentirlo.

**Angustia:** Sentimiento de desamparo ante el abismo entre lo finito y lo infinito. Se trata de un temple anímico que revela la existencia y la libertad frente a la nada, la esperanza de poder ser que hace frente a la posibilidad de perderse en la satisfacción de lo cotidiano. Se origina en el peligro de algo externo que no puede ser dominado, por ejemplo, nacer es ser arrojado a un mundo hostil y angustiante, en comparación con la protección del seno materno.

**Fantasía:** representación por la que se aprende algo real, es una figuración, una actividad de la mente por medio de la cual se producen imágenes. Es el poder de suscitar imágenes aun cuando se hallen ausentes los objetos o fuentes de las

sensaciones. La fantasía dirige una parte de la vida del hombre, los apetitos y auxilia a la formación de ideas.

**Metafísica:** lo trascendente que determina al hombre en su ser. Estudio del ser en general, del primer principio o causa, del ente en cuanto ser real, del ser en cuanto ser. Se trata de una aprehensión intuitiva e inmediata de lo real. No se trata pues de una ilusión en la que envuelve el abuso del lenguaje.

**Trascendente:** dimensión misteriosa que se encuentra más allá de un límite, que rebasa un ámbito o supera un estado. Que pasa por encima de lo inmanente.

**Pre-teorético:** Lo que se da originariamente a la intuición, previo a lo teórico como descripción.

**Sensación:** percepción de cualidades dadas a los sentidos, de cosas externas con las que se incide, y que se transforma en pensamiento sobre lo que algo es, por ello se trata de un modo de conocimiento puesto que, aunque los sentidos son falibles y pueden causar ilusiones, permiten el juicio. Sentir es el modo en que el alma usa el cuerpo, se trata de un alma sensitiva.

**Cuerpo:** realidad limitada por una superficie, por una extensión. Cuerpo y alma son determinantes para el espíritu. El cuerpo material que siente, pero también es cuerpo volitivo que se mueve libremente, es irreductible a lo natural y por lo tanto no es una cosa. El cuerpo es algo mío, es encarnación que busca ser trascendida, es el modo en que "yo existo". Lejos de ser el sepulcro del alma es aquello con lo que el alma se manifiesta.

**Ilusión:** engaño de los sentidos que vela la realidad con apariencias y opiniones, la ilusión se encuentra pues en el juicio.

**Ídolo:** falsa noción, prejuicio, opiniones adoptadas que otorgan realidad a cosas meramente deseadas o imaginadas.



**Illuminación:** irradiación divina de lo inteligible, Dios como verdad que se muestra y el hombre puede intuir. Iluminar es pues mostrar las cosas para que puedan ser entendidas.

**Temple anímico:** estado afectivo o emotivo que puede ser alterado, se trata del modo de enfrentar la realidad.

**Libertad:** liberarse de algo, trascender un ámbito, por lo cual se puede elegir voluntariamente.

**Maya:** designa mundo en tanto que apariencia. No se trata de que el mundo sea una ilusión sino que la verdad está oculta tras el velo de maya.

**Hierogamia:** unión sagrada de los opuestos.

**Ctónico-materno:** refiere a la madre tierra, frente a otro tipo de divinidades celestes.

**Realidad:** no objetiva o subjetiva sino la existencia como fundamento inevitable de todo pensamiento.

**Fe:** lejos de entenderle como creencia en una doctrina, considérese una creencia que está basada en una intuición intelectual (suprasensible) de lo real en cuanto tal.

## **BIBLIOGRAFÍA.**

### **Básica:**

Dilthey, Wilhem. *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Eliade, Mircea. *Herreros y alquimistas*. México: Alianza Editorial, 1989.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967. Web, 2014, PDF, <<http://inabima.gob.do/>>

Eliade, Mircea. *El chamanismo y el descubrimiento primitivo del éxtasis*. En Melieux, Michel "El enigma de los cuerpos prodigio". Barcelona: Ediciones 29, 1979.

Eliade, Mircea. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1976.

Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé editores, 2001. Web, 2014, PDF. < <http://www.biblioargentina.org.ar/>>

Eliade, Mircea. *El vuelo mágico*. Madrid: ediciones Siruela, 2005.

Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999.

Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999.

Eliade, Mircea. *La prueba del Laberinto*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el Andrógino*. Madrid: Guadarrama, Madrid, 1969.

Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor, 1991.

Eliade, Mircea. *Mitos, sueños y misterios*. Barcelona: Editorial Kairós, 2001.

Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones vol.1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

Eliade, Mircea. *Yoga inmortalidad y libertad*. Buenos Aires: Pléyade, 1999.

Frazer, James George. *El totemismo*. Buenos Aires: ed. Kier, 1946.

Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura. Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.

Freud, Sigmund. *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*. México: Ed. Porrúa, 1999.

García Astrada, Arturo. *Existencia y culpa*. Buenos Aires: Ed. Troquel, 1966.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1971.

Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE, 2006.

Marcel, Gabriel. *Aproximación al misterio del ser: Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1987.

Otto, Rudolf. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1999.

Ricoeur, Paul. *Teoría de la Interpretación*. México: Siglo XXI, 2006.

Scannone, Juan Carlos. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Ed. Anthropos, 2005.

Schleiermacher, Friedrich. *Sobre la religión*. Estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzo Fernández. Ed. Tecnos, Madrid, 1990.

Tomado de: <http://www.biblioargentina.org.ar/archivos/adcurso/mer.pdf>

Van der Leeuw. *La conquista de la ilusión*. México: Ed. Orión, 1950.

Velasco, Juan Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1997.

Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

Zubiri, Xavier. *Sobre la realidad*. Fundación Xavier Zubiri, Madrid. 2001.

### **Complementaria:**

Encabo, Horacio "Alucinaciones". *Archivos de neurobiología, neurocirugía y neuropsiquiatría*. Laboratorio del Estudio del Sueño y la Vigilia. Instituto de Investigaciones Neurológicas Raúl Carrea. FLENI. Año 2000, vol. 4. No.2, p. 24  
<[http://www.annyn.org.ar/dspace/bitstream/123456789/238/1/2000\\_4\\_2\\_3.pdf](http://www.annyn.org.ar/dspace/bitstream/123456789/238/1/2000_4_2_3.pdf)>

Escohotado, Antonio. *Historia General de las Drogas*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Forte, Robert. *Entheogens and the Future of Religion*. Inner Traditions/Bear & Co, 1997.

Glockner, Julio. *La realidad alterada*. México: Ed. Random House Mondadori, 2006,

Ochoa Abaurre, Juan Carlos. *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los tupí-cocama de la amazonia peruana*. Tesis de doctorado. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2002, PDF. <<http://www.tdx.cat/>>

Oisteanu, Andrei, *Eliade, from Opium And Cannabis to Amphetamines*. Archivo PDF, <<http://www.corpse.org/>>

Ott, Jonathan. *Pharmacotheon*. Archipiélago: *Cuadernos de Crítica de la Cultura* 31, 1997.

Ramón de la Fuente, "El estudio de la conciencia: estado actual", *Salud Mental*, vol. 25, núm. 5, octubre, 2002, pp. 1-9, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz. México. Archivo PDF, p.2. Tomado de: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/582/58252501.pdf>>

Sissa, Giulia. *El placer y el mal. Filosofía de la droga*. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1998.

Wasson, R. Gordon, Albert Hofmann, Carl AP Ruck. *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*. México: FCE, 1998.

#### **Otras fuentes:**

Correa Schnake, Francisco. *Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa. Teología y vida* [online]. 2004, vol.45, n.4 [citado 2014-08-20], pp. 477-493. Disponible en: <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492004000400001&Ing=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492004000400001&Ing=es&nrm=iso)>

Roggero, Jorge Luis. "Hingabe an die Sache. Misticismo y fenomenología en la ciencia originaria preteorética del joven Heidegger." *Revista latinoamericana de filosofía* 38, 2012. pp. 205-232.